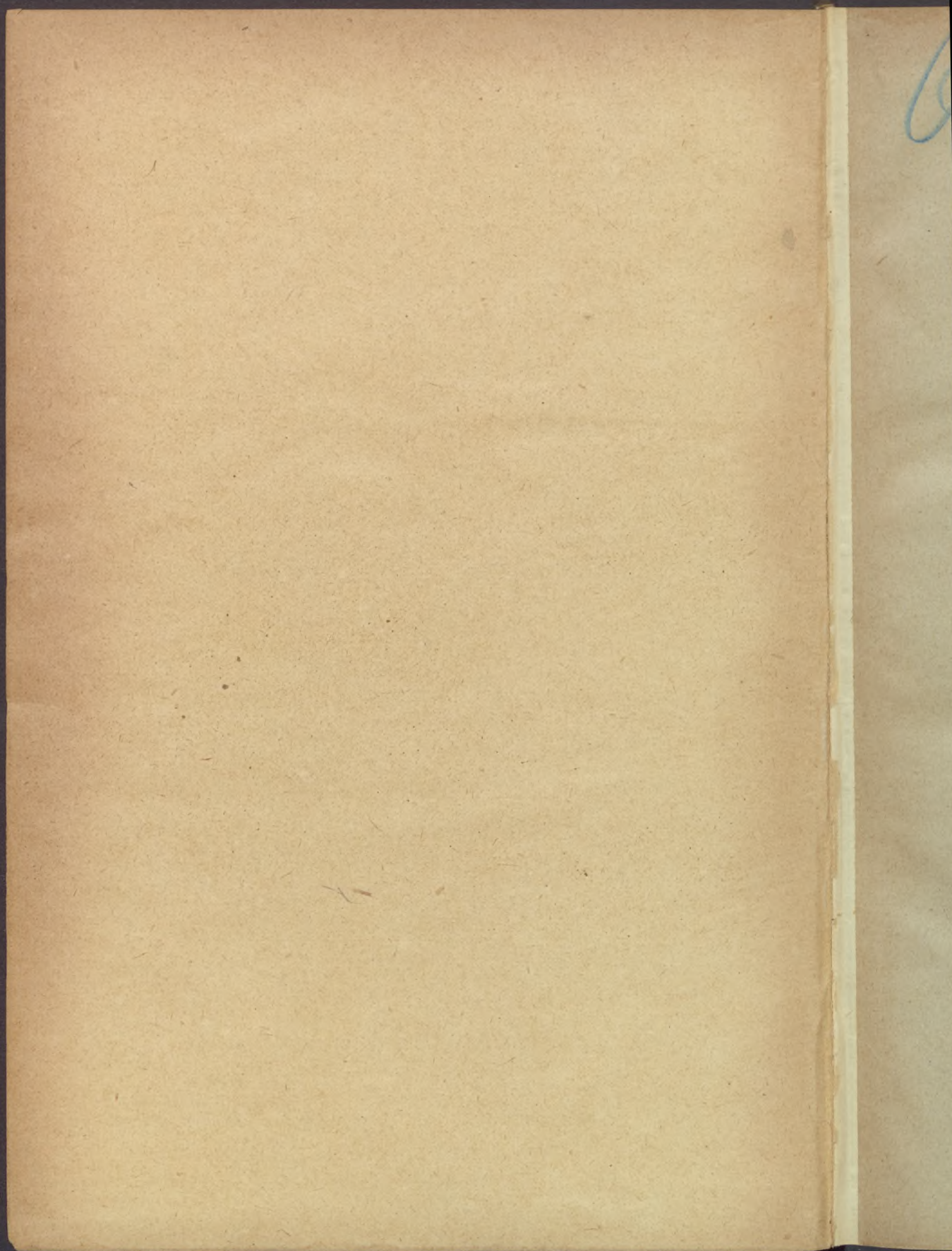


275732





69

156 fr

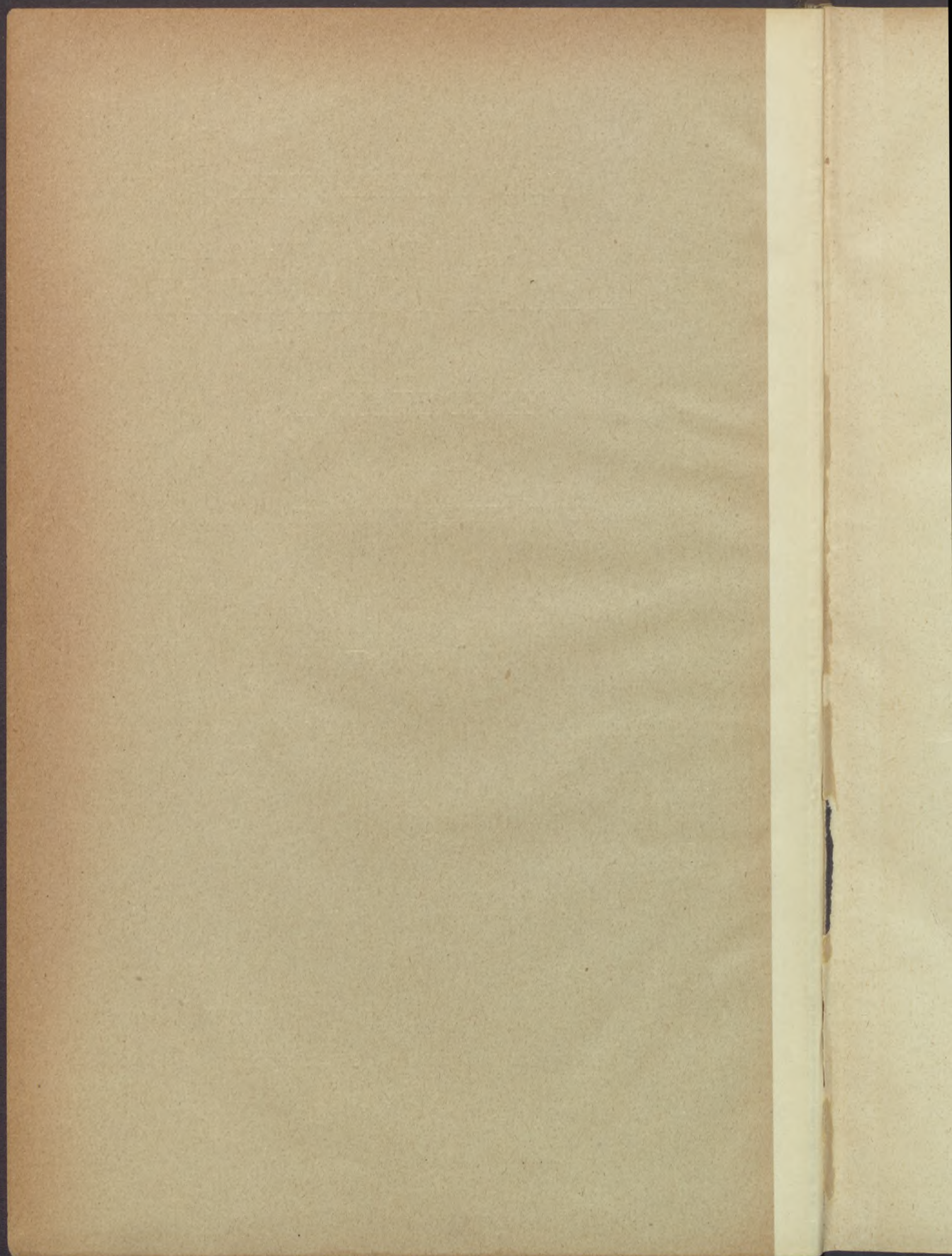
FŐBB ELMÉLETEK
AZ
ÉRTELMI ISMERETEK
EREDETÉRŐL.

BÖLCSELETTÖRTÉNETI KRITIKAI TANULMÁNY.

IRTA
SCHÜTZ ANTAL.



BUDAPEST.
AZ ATHENAEUM IROD. ÉS NYOMDAI R.-T. KÖNYVNYOMDÁJA.
1904.



FŐBB ELMÉLETEK
AZ
ÉRTELMI ISMERETEK
EREDETÉRŐL.

BÖLCSELETTÖRTÉNETI KRITIKAI TANULMÁNY.

IRTA
SCHÜTZ ANTAL.

KÜLÖN LENYOMAT A BÖLCSELETI FOLYÓIRAT 1902-IKI ÉS 1903-IKI
ÉVFOLYAMAIBÓL.

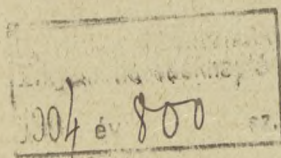


BUDAPEST.
AZ ATHENAEUM RÉSZVÉNYTÁRSULAT NYOMÁSA.
1903.

~~Om. 1052 R~~



275732





Bevezetés.

A bölcselő szellem termékenységének rugója, éltető ere Pilátusnak e kérdése: Mi az igazság (Ján. 18, 38)? Száz és száz alakban ajkára veszi az emberiség, és minden bölcselő csak erre keresett feleletet, midőn elődei gondolkodásának gyümölcsét elővette, hogy kihüvelykezze belőle az igazság magvát, vagy a maga útjain indulva új rendszerrel vélte megadni azt, ami szerinte elődeinek nem sikerült. S midőn merész vizsgálódásaiban eljutott egy pontig, amelyen túl nem mehetett, midőn oly következtetésekre jutott, melyek sem neki, sem másoknak nem voltak valószínűek, mert rideg ellentétben álltak a közönséges öntudattal, ezek a gátak természetszerűleg ráterelték arra, hogy behatóbb, mélyebb vizsgálat tárgyává tegye magát az eszközt, amelylyel kutatta az igazságot: az értelmet. Az emberi ismeretek természete, névszerint megismerésünk határai, föltételei, ismereteink értéke — ezek ama tételek, amelyekre az értelem exact kutatásaiban és metafizikai elmélődéseiben egyaránt újra meg újra visszatér. Nem Kant az ismerettan atyja; nem Kant vetette föl az ismerettan problémáit az értelem előtt, többé-kevésbbé öntudatosan s anyagilag megtalálhatók azok minden régi rendszerben. Nem tagadjuk azonban, hogy *alakilag* szabatosan fölállítani a tételeket, kijelölni a föladatokat és velük behatóan fog-

lalkozni a Descartes-tal megindult modern bölcelet osztály-része volt, és az első nagy rendszerező Kant.

A XIX. század bölcelete Kant körül forog, vagy vele, vagy ellene tart, de hatását és hatalmát érezni kénytelen; sőt nemcsak a bölcelet, hanem az egész modern tudomány, a XIX. század tudományos szelleme.¹ Ennyi elég annak igazolására, mennyire fontos és korszerű foglalkozni azokkal a problémákkal, melyeknek megfejtésére oly nagy jelentőségű kísérletet tett Kant, s melyek röviden ebben foglalhatók össze: Mit ér megismerő tehetségünk? Ám ezel a tétellel legbensőbbben összefügg, sőt tőle elválaszthatatlan egy második: Honnan erednek ismereteink? Amint az atyáról a fiúra, az emberről cselekedeteire, s amint általában a forrásról a dolog természetére következtetünk, úgy itt is az ismeretek eredetének kutatása határainak, föltételeinek, *értékének* megismerésére vezet; az egyik kiegészíti a másikat. Sőt azon *lényegi* kapcsolatnál fogva, mely a dolog és annak eredete között fönnáll, a két kérdés egymástól szükségképen elválaszthatatlan, egyik sem oldható meg a másik figyelembevétele nélkül, és amennyire életkérdése a bölceletnek az első: ismereteink bizonyossága és igazsága, annyira fontos a másik is: ismereteink eredete. Minthogy aztán ismereteink igazságától, bizonyosságától és megbízhatóságától függ nyilvánvalólag az egész bölcelet meghatározása, föladata, köre, szóval egész jelleme: természetes, hogy mindez másodszorban, az első kérdéssel való szoros összefüggés révén, az ismeretek eredetéről is áll: az ismeretek eredetének megfejtése nyomja rá valamely bölceleti rendszerre a sajátos bélyeget. Ebben áll az ismeretek eredete kérdésének fontossága a bölceletben annak történeti föllépésétől napjainkig.

E kérdés pedig, így általánosságban föllállítva, azonosul az *értelmi* ismeretek eredetének kérdésével. Az érzéki ismeretek természete, s ennél fogva eredete is nyilvánvaló: az érzéki ismeretek forrása *alanyilag* az érzékek, *tárgyilag* az

¹ Lásd T. Pesch: Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste. Freiburg im Breisgau 1876.

érzékelhető valók. Az ezzel járó folyamatok nagyrészt közvetetlen érzéki megfigyelés alá esnek, exact tudomány tárgyát képezhetik, és a kérdés helyes megoldása e tapasztalati tudomány természetes haladásával biztosítva van. Természetük szintén csak érzéki jellegű, ami két vonásban nyilvánul: anyagi és egyedi voltukban, tárgyuk csak az anyagi egyed. Az értelmi ismereteknek azonban sem eredetük, sem természetük nem ily egyszerű. Jellegük az érzéki ismeretekével épen ellenkező: az anyagisággal szemben anyagfölöttiség, érzékfölöttiség, az egyediséggel szemben általánosság; s épen azért nem is származtathatók az érzéklésből, vagy az érzéki ismeretekből, legalább nem közvetlenül. Itt tehát van helye és tere a spekulatív kutatásnak, amelynek eredménye azután dönt az ismeretek természete s ezzel az egész bölcsélet, sőt az egész tudomány fölött. S a történelemben csakugyan az *értelmi* ismeretek eredetének kérdése körül csoportosulnak az ismeretelméletek.

Azonban még tovább kell mennünk a kérdés szabatos meghatározásában. Mercier¹ a kérdést a *habituális* értelmi ismeretek eredetének kérdésére szorítja. Az ismeret t. i. föltételezi a tárgy észbeli (intentionalis) ábrázolását az alanyban, amit a scholastikusok benyomott képnek (*species impressa*) hívnak, ma azonban inkább habituális eszmének nevezik. »Ez az főként, úgymond, amelynek eredetét keressük, mert ezen fordul az ideológiai probléma nehézsége. S ennek egyszerű az oka: mihelyt az értelem ilyen értelmi kép birtokában van, csak ki kell fejeznie önmaga előtt azt a habituális gondolatot, hogy az ismeret ténylegessé váljék.« Ám a megoldás teljessége megkívánja, hogy itt meg ne állapodjunk; hanem amint az érzéki ismeretek eredetének tárgyalását nem mellőzhetjük, jóllehet nem szorosan tartozik föladatunkhoz, mert e nélkül levegőbe építenénk, ép úgy a habituális ismeretekre támaszkodva, a tényleges (*actualis*), még pedig nemcsak a közvetetlen, hanem a közvetett értelmi ismeretek keletkezését, és ezen meg-

¹ D. Mercier: La psychologie. Louvain, Paris, 1899. 353. l. s. k.

ismerési folyamat egész lefolyását is belefoglaljuk fejtegetéseinkbe, szóval az értelmi ismeretek *genesisét*. Ki kell pedig terjeszkednünk az értelmi ismereteknek egész körére, tehát nemcsak a fogalmakra, hanem az ítéletekre és következtetésekre is, mint megannyi önálló alapismeretre.¹

Ezek mellett még figyelembe veendő, hogy az ismeretek eredetének meghatározása elválaszthatatlan azok értékének, biztosságának kérdésétől; s mivel a legtöbb rendszer, mely az értelmi ismeretek eredetével foglalkozik, az ismeretek biztosságának szempontjából tárgyalja azok eredetét is, természetes, hogy itt-ott az eredet kérdése háttérbe szorul, s bővebb, a részletekig terjedő megfejtést nem nyer; egyes rendszerek inkább bizonyossági elméletek (*theoriae certitudinis*), mint az ismeretek eredetének elméletei (*theoriae originis*). Sőt az ismeretek eredetét csak annyiban méltatják figyelemre, amennyiben az összefügg elsőrendű céljukkal, az ismeretek értékének meghatározásával. Itt tehát a lélektani szempont háttérbe szorul az ismerettani előtt.

Ha a kijelölt szempontokat véve zsinórmértékül végig tekintünk a bölcelet történelmén, annak összes rendszerei sorompóba fognak lépni a kitűzött irányító körül. Mert jóllehet az egyikben jobban, a másikban kevésbbé élesen és alakilag domborodik ki az ismeretek eredetének fejtegetése akár lélektani, akár ismerettani szempontból, mégis mindegyiknek föl kellett tennie e kérdést: mit ismerhetünk meg bizonyosan, meddig terjednek ismereteink határai, — ha alakilag nem is, de anyagilag, a bölceleti rendszer körében minden bizonynyal, — és ezzel, mint kimutattuk, átment az ismeretek eredetének kutatásába. Ezért föladatunk — előadni az értelmi ismeretek eredetének főbb elméleteit, azonosul ezzel: előadni a bölcelet történelmét, az ismeretek eredete *alaki mozzanatának* szemmel tartását.

¹ Dr. Joannes Kiss: *Analysis abstractionis intellectualis* Fribourg (Suisse) 1898.

val. Úgy látszik azonban, nem egészen alaptalan a közön-
séges mondás: A történelmi események ismétlődnek. A böl-
cselet is egyes koraiban, és különböző korszakokban fölmerült
rendszereiben bizonyos hasonlóságot mutat, bizonyos közös
alapvonásokat domborít ki, amelyek figyelembevételével mellett
az összes elméletek néhány főcsoportra vezethetők vissza.
A legáltalánosabb szempont, amely a különféle elméletek
osztályozására kínálkozik: emberi természetünk s ismereteink
kettőssége: az érzékiség és értelmiség, s eszerint az
összes rendszerek két nagy csoportba foglalhatók: érzékelvi
(sensualistikus), és értelmi (intellectualistikus) rendszerekbe,
aszerint amint vagy az egyik, vagy a másik téren keresik
értelmi ismereteink forrását; véve a kifejezéseket a szó
tágabb értelmében, úgy hogy a sem kizárólagosan érzéki,
sem kizárólagosan értelmi elméletek aszerint fognak az
egyik vagy másik csoportba tartozni, amint az érzéki vagy
értelmi elem túlnyomó. Ezt a fölosztást követi nagy ismer-
tettségben Schmid.¹ A dolog természetének azonban jobban
megfelel a részletezőbb fölosztás,² amely a következő elmé-
leteket választja ki:

1. Egyesek összes értelmi ismereteinket az érzékektől
származtatják; ezek az érzékelvi (sensualistikus) rendszerek
hívei, amelyeknek ismét több árnyalata van: *a)* anyagelvi-
ség (materialismus), *b)* értelmi tapasztalatelviség (empiris-
mus intellectualis), *c)* transformismus (Condillac és iskolája),
d) positivismus.

2. Mások összes értelmi ismereteink kizárólagos forrá-
sává a lelket teszik. Ide tartoznak: *a)* a velünk született
eszmék elméletének hívei (innatisták) és *b)* az eszményítő
elméletek követői (Fichte, Schelling, Hegel s iskolájuk).
c) Ide sorozható Kant elmélete, bár inkább csak külsőleg
tartozik ide.

3. Sokan Istenben keresik értelmi ismereteink erede-
tét: *a)* az ontologismus, *b)* a traditionalismus hívei.

¹ Dr. A. Schmid: Erkenntnislehre 1890. II Bde. Freiburg
im Br.

² L. Dr. J. Kiss: Analysis abstr. int.

4. Végre mások számot vetnek minden illetékes tényezővel, szerepet juttatnak Istennek, az értelemnek és érzékeknek. Ezt teszi az Aristoteles alapította peripatetico-scholastikus rendszer, mely mint ismeretelmélet spiritualismus, psychologismus, elvonáselmélet (theoria abstractionis) nevek alatt ismeretes.

Az értelmi ismeretek eredetének kérdésével behatóan első sorban az Iskola foglalkozik úgy lélek-, mint ismeret-tanilag kifejlett rendszerében; azután Kant, akinek rendszere azonban első sorban noetikai. A velünk született eszmék elméletében s a transformismusban a lélektani szempont lép meglehetősen részletességgel előtérbe. Locke értelmi tapasztalatelvisége mind irányánál, mind történeti jelentőségénél, mind rendszerességénél fogva az elsőrendű ismeretelméletek közé tartozik. A positivismus, ontologismus és traditionalismus első sorban bizonyossági elméletek, az anyagelviség pedig főként általános lélektani jelentőséggel bír. Ezek a szempontok kijelölik a keretet, amelyben a különféle rendszerek tárgyalandók. E mellett azonban még más tekintet is szem előtt kell tartanunk. A dolog természete hozza magával, hogy első sorban azok a rendszerek érdekelnek, melyek korunk tudományos és bölcséleti mozgalmaival összefüggésben vannak. Ha a szellemi áramlat csak épen ez idő szerint vetette fölszínre, azért érdekelnek, mert a kor szellemi küzdelmeiben számottevő tényezők, melyekről tájékozódunk kell, ha pedig nem »tegnapiak«, akkor azért, mert egyrészt szintén a szellemi élet mozgató erői közé tartoznak, tehát életbevágók, másrészt meg fölhívják, hogy kivonjuk belőlük azokat az elemeket, amelyek életüket saját korukon túl terjesztették. A két szempontot összevéve három rendszert találunk, mely nagyobb figyelemre és részletesebb tárgyalásra érdemes. Ezek: Kant elmélete, amely egy század után is nemcsak óriási hatásaiban, indítóokaiban, elemeiben, eszméiben, hanem alakilag is fönnáll; aztán a korunk bölcséletévé lett positivismus, s a szintén korunk bölcséletének, de korunk szebb jövőre hivatott bölcséletének nevezhető peripatetico-scholasticismus.

Az ily módon kirajzolt keretben és határok között kell előadnunk a jelzett fölosztás szerint a főbb elméleteket, még pedig röviden jellemezve mindegyiknek alaptanait, nyújtva történeti fejlődésének rövid áttekintését és esetleges főbb irányait; azután részletesebben bele kell bocsátkoznunk főbb képviselőinek tanaiba, s tekintetbe vennünk esetleges érveit.

Ami már most a különféle rendszerek megítélését illeti, a dolog természete *elemző* módszert követel. Nem a priori fölvett állítások s elvek mértékével kell megbecsülnünk a rendszerek értékét, amelyeket a történelem élénk tár; ezt csak akkor tehetnők, ha az ismeretek eredetének kérdését, a történeti alap mellőzésével, előbb *rendszeresen* megoldanók. Így azonban csak a *rendszerekből magukból* és a tárgy természetéből vett érvekre vagyunk utalva. Hogy azonban ezt tehessük, néhány »fölvett tétel«-re (*lemmata*) van szükségünk, amelyeket t. i. bizonyosoknak tekintünk, amelyek segítségével az egyes rendszerek értékéről legalább *negative* ítélnünk, ha *positive* nem is; vagyis, ha nem is mutathatjuk ki, hogy ez vagy az a tétel helyes, legalább bebizonyíthatjuk, hogy önmagának nem mond ellent, hogy lehetséges, vagy pedig — hogy képtelen. E fölvett tételeink pedig: 1. Az ellenmondás elve, minden értelmi és érzéki ismeret lehetőségének első föltétele, és minden bizonyítás nemleges elve (*principium negativum demonstrationis*), amely maga nem bizonyítható, legfőlebb *per deductionem ad absurdum*, amennyiben legfőlebb azt mutathatjuk ki, hogy ez elv megtagadása nemcsak lehetetlenné tesz minden megismerést, hanem a legképtelenebb helyzetbe hozza önünket és a világegyetemhez való viszonyunkat. 2. Öntudatunk tényeinek, mint tényeknek, valósága, tekintet nélkül arra, hogy mikép értelmezzük. Az öntudat tényét, legyen az akár megismerési, akár akarási jelenség, kétségbe vonni nem lehet, ha már eleve lehetetlenné nem akarunk tenni minden megismerést; az öntudat megismerésünk első eszköze, közege és föltétele. 3. A kételkedés, *skepticismus* tarthatatlansága minden fájában és fokozatában.

A skepticismus, mely megkülönböztetésül a tisztán bölcséleti vagy módszeres kételkedéstől *dogmatikusnak* neveztetik, az emberi szellemnek természetellenes állapota, eltévelyedése, mely önmagára cáfol. Teljes és általános kételkedés — *contradictio in adjectis*. Mihelyt kijelenti valaki, hogy kételkedik, arról legalább is bizonyos, hogy kételkedik; tehát kételkedése már nem általános. Kijelenti, hogy kételkedik, mert, úgymond, a megismerőtehetségek csalódhatnak; tehát elismeri az igazság és tévedés közötti különbséget, tehát a kettő nem *egy*: elismeri az ellenmondás elvét. Továbbá: fölfogását igazolni törekszik, bizonyít. Minő képtelenség! A kételkedő, aki semmit se tart bizonyosnak, alapokat keres, amelyekhez bizonyításait hozzáköthesse, törvényeket követ, amelyek bizonyos ismerethez vezetnek. Azt mondják mások: az érzékiek körében biztos a megismerésünk, csak az érzékfölöttiekben nem. De honnan tudják akkor, hogy az érzékiek körében nem tévedünk? Magukból az érzékekből nem; azok ugyan *maguk* nem tehetnek tanúságot arról, hogy csalnak-e vagy nem, mert nem ítélnék. Az értelemből még úgy sem, hiszen az téveteg. Tehát az ily módon mérsékelt skepticismus szintén önmagát rontja le. Mások meg így alkudoznak: Az egyenes tudás körében nincs tévedés, de igenis van a ráelmélő (reflektáló) tudomány körében. De meg lehet-e ezen a ponton állni? A tudomány, mely okokat kutat és alapokat keres, igazságokra épít és mélységeken jár, csak előbbre való, nagyobb hitelt érdemel, mint az egyenes tudás, mely sokszor öntudatlan és még többször vak! Legyünk következetesek; ha egyszer elkezdünk kételkedni, kételkedjünk bátran. Es akkor legyen bátorságunk szint vallani, és elfogadni az összes következéseket, amelyeket a skepticismus magában hord; legyünk őszinték megvallani, hogy ellenmondások útvesztőibe tévedtünk, hogy lemondtunk az értelem józan használatáról; valljuk meg, hogy lehetetlenné tettük a közönséges életet, ha kételkedésünket érvényesíteni akarjuk, és hogy erőszakot tettünk az ember legelemibb, legtermészetesebb vágyain, tehetségein és érzel-

mein. A skepticismus képtelenség, mely a maga terhe alatt roppan meg.

Ennélfogva már eleve gyanús az az ismeretelmélet, mely, bár távolabbi következményeiben is, skepticismusba vezet, és határozottan tarthatatlan minden olyan, mely egyenesen abba torkollik. Ily módon, a skepticismus nemleges ismertető jegye (criterium negativum) az egyes ismeretelméletek értékének. S itt a kételkedésnek két legszembeszökőbbben képtelen árnyalatával fogjuk beérni, az általános és az érzékfölötti ismeretekre szorított kételkedéssel, amelyeknek benső ellenmondása nyilvánvaló s soha hosszasan nem tartható fenn. Fejtegetéseink folyamán helyenkint lesz alkalmunk rámutatni, mint másodrendű következményre, a skepticismus finomabb alakjainak nagy képtelenségeire is.

E három alapelv világánál szemügyre vesszük a történelem folyamán fölmerült elméleteket, kimutatjuk hibáikat, következetlenségeiket tanaikban és következményeikben egyaránt, és végre, mert minden tévedésben rejtőzik legalább kis igazság, kihüvelyezzük az igazságnak ezt a magját, s reméljük, hogy e szigorúan fölvezető és logikus módszer bizton elkalauzol a bölcslettörténelem tág mezőin, hol rendszer rendszer mellé sorakozva, oly könnyen téved el tekintetünk, és mindvégig szorosan bíráló úton sikerül megállapítani az *igazságot*.

I. Az érzékelvi elméletek.

A bölcsélet történelme az ismeretek eredetének kérdésében kezdettől fogva két ellenkező irányzatot mutat, melyeknek két végpontja a legélesebb ellentétben áll ugyan, de e két szélsőség között számos átmeneti, sokszor összeolvasztó mozzanat e két irányt hol közelebbi érintkezésbe hozza, hol egymástól távol tartja. Az egyik irányt képviselik az érzékelvi, a másikat az értelemelvi rendszerek. A szélső érzékelviségtől, mely nemcsak az érzéki tapaszt-

talatból származtat minden megismerést, hanem a megismerő tevékenységet is anyagnak tartja, a szélső értelemelviségig, mely minden ismeretet a priori alakít, és a megismerő alanyt és a megismert tárgyat azonosítja, nagy köz terjeng, amelynek számos középtagja hol az egyik, hol a másik szélsőséghez közeledik. De mégis van egy határpont, melyen túl bizonyos rendszereket már határozottan érzékelvieknek kell mondanunk, szemben az értelemelviekkel. Ez a szétválasztó pont az *értelemnek sajátlagos tartalma, melyet nem merít az érzékekből*; amely rendszer ezt nem vallja, bármily értelemelvi színezetű is máskülönben, érzékelvi. Ebből kifolyólag az érzékelvi elméleteknek, akármilyen alakban lépnek föl a bölcsélet történelmében, általában jellemző vonásuk az, hogy az emberi megismerés összes tartalmát az érzékekből származtatják. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensibus, ez jeligéjük, oly értelemben, hogy minden, még a legmagasabb értelmi ismeretek is az érzéki megismerésben birják kizárólagos forrásukat. Ez az elv, következetesen kiképezve, mindig dogmatikus kételkedésbe és minden transcendens ismeret tagadásába visz; amit azonban a legtöbb érzékelvi rendszer a maga egész szigorú jelentőségében föl nem fogva nem fejtett ki, és kifejezetten nem is vall magáénak.

A közös tant valamennyi érzékelvi rendszer közös alapnak vallja, csak alkalmazásukban térnek el aszerint, amint eltérők a fölfogásaik az értelemnek működését illetőleg az érzékektől nyert tartalommal szemben. A legszélső irány az értelmi működést szintén érzékinek, még pedig anyagnak tekinti, amely bizonyos anyagnak, az agynak, idegeknek stb. valami elváltozása, igaz, fokozott átalakulása. Ez az anyagelviség, amely ismét vagy tisztán élettelen, szervetlen anyag gépezetszerű átalakulásának tekinti a megismerést (mechanistikus materialismus) vagy pedig élettől áthatott anyagnak tulajdonítja (hylozoistikus materialismus). Minden anyagelviség eo ipso érzékelviség; de fordítva nem áll.

Mérsékelt alakot ölt az érzékelvi alapgondolat olyan rendszereknél, amelyek az értelmi öntudatot szintén csak

bizonyos fokozott, magasabb rendű állati öntudatnak tartják, és ezért az embert csak fokozott állatnak (ein potentiertes Thier) tekintik, amelytől csak fokilag különbözik, minőségileg nem; mindazáltal a megismerést nem tartják anyagi átalakulás folyamatának; az öntudat, akarat, vágy, érzés szerintük nem vezethető le semmiképen sem az anyagból. Ezek a rendszerek tehát nem szükségképen anyagelviek, de lehetnek azok, s csakugyan történelmileg gyakran mint ilyenek lépnek föl. Jellemző rájuk nézve, hogy minden megismerést, még a szellemi lények megismerését is, érzéki tapasztalatból vezetik le.

Egy harmadik fajtát az érzékelviségnek képviselik azok a rendszerek, amelyek az érzéklés és értelmi megismerés között határozott, lényegi különbséget tesznek, az utóbbit sem gépszerű folyamatnak, sem fokozott állati tevékenységnek nem tartják, de az értelmet nem veszik külön, független tartalommal bíró ismeretforrásnak, hanem az értelmi megismerés összes tartalmát az érzéklésből vezetik le, az értelemnek csak külön erőt tulajdonítanak, mely az érzékektől átvett tartalmat fogalmakká, ítéletekké és következtetésekké alakítja át. Voltaképen szintén tapasztalatelviség (empirismus) az, amit tanítanak, de a *külső* tapasztalás mellett megengednek, sőt föltételeznek *belső* is. Igaz, a *belső* tapasztalat tartalmát szintén a *külső*ből származtatják.

Végre, szorosan véve a dolgot, még egy negyedik fajtát is ide kellene soroznunk, olyan elméleteket t. i., amelyek az értelmet az érzékléstől gondosan különválasztják, az értelemnek sajátos tartalmat engednek, de szerintük a lélek működésében szervhez van kötve. Mert ha a lélek az értelem működésében függ a szervektől, akkor nem lehet sajátlagos tartalma, amely túlszárnnyal minden érzékit, akkor az értelem soha sem mondhatja azt: Ez vagy amaz úgy *van*, hanem: érzékeim úgy értesítenek, úgy *tűnik föl* nekem. Ezek a rendszerek azonban az érzékelviséget inkább csírában hordják magukban, szerzőik alakilag és kifejezetten nem

akartak és nem akarnak érzékelviek lenni és a tudás transcendentitását tagadni.¹

Az érzékelviség Demokritosnak és a szofista Protagorasnak idejétől a legutolsó pozitivistáig szinte szakadatlan sorban megszámlálhatatlan képviselőre akadt, kik hol tisztában, hol kevésbé tisztán az érzékelviség elősorolt irányainak hol egyikét, hol másikat, hol pedig bizonyos synkretismust vallottak. A határok az egyes rendszerek között nem vonhatók meg ugyan mindig elég szabatosan, mégis négy főrendszer az, mely köré az összes érzékelvi elméletek csoportosíthatók: 1. Az anyagelviség, 2. az értelmi tapasztalatelviség, melynek főképviseleje Locke. E két rendszer visszanyúlik a görög bölcelet első időire, és egészen a legújabb korig mindig számos képviselőre talált. Újabb keletű és újabban nagy mértékben hódít a két másik: a transformismus, amelynek megalapítója a francia Condillac, és a positivismus, amelynek atyja a szintén francia Comte Ágoston.

Lássuk ezeket főbb képviselőikben.

1. Az anyagelviség.

Ez a korunkban oly bámulatos mérveket öltött irány, mely az elmúlt XIX. századot szinte az anyag századává bélyegezte, csaknem egykorú a bölcelettel; együtt jelenik meg a görög természetbölcelettel. »Primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus.«² Az ióniai bölcselők sikertelen vizsgálódásai az elméket természetszerűen az ismeretelmélet problémájának vizsgálatára terelték, s az első, aki az anyagelviséget az ismeretek eredetének megfejtésére alkalmazni megkísérlette, az abderita Demokritos volt (született 460 körül Kr. e.). A nagy atomista szerint az emberi lélek tüzes, gömbölyű parányok foglalata és része a hasonló pará-

¹ Ez általános osztályozásra nézve v. ö. Schmid: Erkenntnislehre. Freiburg 1890. I. k. 243—6. I. II. 1. l.

² S. theol. 1, 84, 1.

nyokból álló világléleknek vagy világértelemnek. A megismerés érzéklés; ezt tanították előtte már mások is; de ő vetette föl először a kérdést: *Hogyan* vesznek észre az érzékek. Azt feleli: A testektől bizonyos kiömlések (*ἀπορροαί*) válnak el, és az érzékszervekhez jutnak, amelyektől hasonló kiömlések erednek, a kettő egyesül és képet (*εἶδωλον*) hoz létre. Ez a kép az egyén természete szerint különféleképen alakítja a lélekparányokat, ami által az érzéki megismerés folyamata befejeződik, amely nem szükségkép eredményez a lélekben a valósággal megegyező tudást. A gondolkodás (*φρόνησις*) a lélek parányainak működése azon érzéki képek segítségével. Maga az érzéklés még sem igaz, sem hamis ismeretet nem nyújt; ilyen csak a gondolkodásban van, amely természetesen nem különbözik lényegesen az érzékléstől.¹

Ehhez hasonlót tanít *Epikuros* iskolája. A *stoa* tana hylozoistikus érzékelviség. Szerinte a lélek kezdetben üres lap, amelyen először az érzéki behatások rajzolódnak le (*αἰσθησις*). Ha ezek az érzéki behatások eltűnnek, hátramarad az emlékezet (*μνήμη*) és sok egyforma emlékezetből ered a tapasztalat (*ἐμπειρία*). Az ily módon létrejött képzetek (*φανταστά*) a lelket értesítik önmagokról és arról a tárgyról, amelyet ábrázolnak, s vonatkozhatnak vagy valószínűs, vagy képzelt tárgyra (ez utóbbiak *φαντάσματα*). A képzetekből az ész (*νοῦς*, *λόγος*, *διάνοια*) összehasonlító elvonás útján megalkotja az általános fogalmakat (*κοινὰ ἔννοιαι*). Különösen élte első hét évében alkot az ember nagy könnyűséggel összehasonlító elvonás útján általános fogalmakat, amelyek tehát az érzékléshez tartoznak, amennyiben az érzéki képekből vannak elvonva és velünk születettek, könnyen és természetes hajlandósággal jönnek létre. Bizonyos érzékletek vagy fogalmak élénk helyeslése (*συγκατάθεσις*) ítélet, több ítélet összekapcsolása következtetés. A tudás csak ezeken a fokokon válik teljessé.²

¹ L. Schmid: Erkenntnisslehre I. 253—4.; Lewes-Bánóczi: A filozofia története. I. k. Budapest, 1876. 266. l. skk.

² Schmid: Erkenntnisslehre. I. 257—8.; Lewes-Bánóczi: A filozofia története. II. k. Budapest, 1877. 116. skk.

A pogány bölcelet anyagelviségét hosszú időre elfojtotta a keresztény szellem. De a pogány gondolkodás fölélesztése — renaissance — visszahozta ismét. Hobbes Tamás volt az, aki Angolországban föltámasztotta és alkalmazta ismeretelméleti kérdések megoldására. De ő a keresztény szellemmel még meg akarta békéltetni; ebben a szellemben követői voltak Hartley Dávid és Priestley József. Ennek az iránynak azonban sem jelentősebb számú képviselői, sem tartósabb hatása nem volt. Csak a XVIII. században vert mélyebb gyökeret és mint modern anyagelviség szerzett érvényt, amely két főágra oszlik. A kereszténység ellen dühöngő francia szellem »salonmaterialismusnak« bélyegezte a XVIII. században. A XIX. században a Hegel-féle mindenistenítés talajából — főleg Feuerbach munkálkodása következtében — mint »társadalmi anyagelviség« nőtt elő. Amannak főképviselei a francia enciklopedisták: Rousseau, Voltaire, Diderot, de la Mettrie, Helvetius, Holbach, Cabanis; szentírásuk a *Système de la nature* (megjelent 1770-ben). Emennek a természettudományok egyoldalú művelése, különösen Darwin kifejlődésmélete adott hatalmas lökést; híresebb képviselői Vogt, Büchner, Moleschott, Schiff, Strausz, Hæckel stb.; evangéliumuk Büchner műve: *Kraft und Stoff* (1855.).

Az anyagelviségnek rendszeresen kiképezett ismeretelmélete nincs, bár egyes kérdéseit, leginkább lélektani szempontból, gyakrabban érintik. A régiek közül *Hobbes Tamás* (1588—1679) érdemel nagyobb figyelmet mind történeti jelentősége, mind rendszerének érdekes alapvonása miatt; a mechanisztikus gondolat csirái itt találhatók meg. Ő a stoa érzékelviségét elevenítette föl és alakította át nagy földije, Bacon lord szellemében.

A megismerés az érzéki behatásokon kezdődik, amelyek az érzékszerveknek fizikai elváltozásai és a külső tárgyaknak *nyomásából* származnak. A fizikai változást az ideg az agyhoz vezeti és ha itt kellő erőre, élénkségre emelkedik, eszme¹

¹ Az *eszme*, *idea* szót az újabb bölcelet Descartes óta gyakran

lesz belőle (*ideae seu phantasmata sensationis*), ezektől, egészen úgy, mint a stoa azt tanította, származnak az emlékezetek, képzetek; több képzet összetéve általános képzet, és szó által kifejezett általános fogalom. Az általános fogalmak (*universalia*) csak több hasonló képzetnek vagy emléknek összeadásából, vagy, ha a szükség úgy hozza magával, kivonásából származnak. Ezért az általános fogalmakból a valóságban nincs meg semmi, sőt a képzeletben sincs; itt csak képzeletek vannak, amelyeket szavakkal fejezünk ki. Hobbes e szerint szigorú nominalismust tanít. Valamint az általános fogalmak, úgy a velük alkotott általános ítéletek is csak név- és szómagyarázatok, tárgyi érték és tartalom nélkül. A gondolkodás csak számvetés — összeadás és kivonás, és a logika csak egy különös esete a számtannak.¹

Az *újkor* *anyagelviség* a XVIII. század óta főként Condillac hatása alatt és az ő kifejtése nyomán görcsösen kapkodzik a mechanisztikus gondolatba. Amint szereti az embert de la Mettrie-vel gépnek tekinteni és Büchner-rel gőzgéppel összehasonlítani, úgy különös kedvvel magyarázza ki ismereteinket ép úgy, mint összes lelki tevékenységünket az anyagi mozgások módosulásaiból. »Le cerveau est l'organe particulier, destiné à produire la pensée comme l'estomac et les intestins à faire la digestion« (Cabanis). »Die Gedanken stehen in demselben Verhältnisse zum Gehirn, wie die Galle zur Leber und der Urin zu den Nieren« (Vogt). Így »szellemes« módon fejezik ki a megismerő principium azonosságát az anyagi működésekkel. Az eszme, a gondolat az agy mozgása vagy anyagi váladéka. Az érzéklések, észrevevések, eszmék stb. — magyarázza a *Système de la nature*² — csak azokat az elváltozásokat (*changements*) jelenítik, melyeket a külső behatások a belső szervben, az agyban

a szó legtagabb értelmében veszi s általában értelmi, tudati ábrázolást ért alatta.

¹ Schmid: Erkenntnislehre I. 274—6; Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie. Mainz 1893. I. 37—39.

² I. Stöckl: Geschichte d. n. Philosophie, I. 389, jegyz.

Schütz: Az értelmi ismeretek.

létrehozna. A változás, melyet a külső szerv szenved a tárgy részéről *érzéklés* (toute sensation n'est qu'une secousse donnée a nos organes); az agyhoz jutott ilyen megrázkódtatás: *észrehevés* (toute perception n'est qu'une secousse, propagée jusqu'au cerveau); az eszme (idée) az érzéklés és észrehevés tárgyának a képe (toute idée est l'image de l'objet, à qui la sensation et la perception sont dues). A képzelés, emlékezés, elmélés, gondolkodás stb. ezekből az alaptehetségekből jönnek létre összetevés útján. Az *öntudat* Czolbe szerint »az agy-ideg körrezgése«. ¹

Ez *egy* magyarázás-mód. Mert jóllehet mind egyetértenek abban, hogy a lélek beiratlan, tiszta lap, melyet beírni az érzéki tapasztalat föladata, a »miként« magyarázatában mind eltérnek aszerint, amint a test és lélek, illetve az anyag és megismerő tehetség viszonyát különbözőképen fogják föl. Akik az összes szerves működéseket csak anyagi módosulásoknak tekintik, azok az ismereteket is csak mechanikus folyamatnak képzelik; a lélek, illetve a megismerés eszköze ezek szerint kezdetben minden irányban tiszta, beiratlan laphoz hasonló. Mások, régiebbek azt tartották, hogy az emberrel csak bizonyos hajlamok, dispoziciók veleszülettek, amelyek tevékenységre képesítenek, de az egész megismerés, tehát annak egész tartalma, a tanítás, gyakorlat, megszokás eredménye. A tapasztalat és megszokás mint egyetlen ismeretforrás és föltétel azonban oly nyílt ellentétben áll a tényekkel, hogy mások Darwin-nal velünk született ösztönöket vesznek föl, melyek az ősökben ugyancsak szerzettek, de az utódokra átöröklődtek. S mivel nehéz elképzelni ösztönt, érzést tárgy nélkül, azért ismét mások a velünk született ösztönöknek és érzéseknek tárgyakul szolgáló velünk született *képzeteket* vettek föl. ²

Kidolgozott ismeretelmélete azonban az anyagelviségnek nincs, különösen az ismeretek eredetének kérdésénél nem mert részletekbe bocsátkozni. Ezt megtette helyette

¹ U. o. II. 440.

² L. Schmid: Erkenntnislehre I. 298—301.

egy más rendszer, amelyet tőle úgy is csak egy lépés választ el, és ez is inkább az alak mint a lényeg terén mozog — a positivizmus. Mielőtt ennek tárgyalásába foglalnánk, vessünk egy tekintetet azokra az elméletekre, melyek megelőzték, és sok tekintetben előre elkészítették talaját.

2. Az értelmi tapasztalatelviség; Locke.

A Bacon és Hobbes általfölújított anyagelvi eszmék nem maradtak hatás nélkül. Csakhamar akadtak, kik ezeket az eszméket a részletekre alkalmazni és ismerettani alapra helyezni törekedtek. Ezek között az első Locke János, Hobbes ifjabb kortársa, alapvető művével: *An essay concerning human understanding* 1689—1690 (kísérlet az emberi értelmet illetőleg). Ebben rakja le eszméit annak az elméletnek, amelyet érzékelviségnek, sensismusnak, sensualismusnak, empirismusnak neveznek, minthogy a tapasztalásból indul ki, s mert nem szorítkozik csupán a külső érzéki tapasztalásra, azért »értelmi« tapasztalatelviség. Az ismeretek forrása a tapasztalás, amely külső és belső; az értelmi tevékenység csak a tapasztalásból nyert anyagot alakítja, minél fogva az ismeret nem emelkedhetik ki a tapasztalat köréből, — ez alaptana Locke rendszerének, melyet Hume Dávid fejteget tovább.

Locke a velünk született eszmék elméletének bírálatából indul ki. Gyanakvólag bírálat alá veszi Descartes követőinek dicsekvését, melylyel értelmi ismereteink biztosságát hirdették, és Herbert lord elméletének boncolgatása által arra az eredményre jut, hogy az alapelvek nem velünk születettek, még az azonosság és ellenmondás elve sem, hisz a kis gyermeknek nincs róla fogalma, és vannak emberek, sőt egész népek, melyek soha sem jutnak ismeretére. *Egyes* eszmékre nézve meg éppen kiáltó ellentétek uralkodtak a népek fölfogásai között, s ezért nem velünk született az Isten eszméje sem.

De akkor mi az eszmék eredete?

Erre Locke azt a feleletet adja, hogy ismereteink

egyedüli forrása a tapasztalás, mely kétféle: külső és belső, érzéklés és ráelmélés (reflexió). Az előbbi a tárgyak jelenségeiről, az utóbbi a belső jelenségekről értesít, amaz a tulajdonságokat, emez a belső tevékenységeket hozza tudomásunkra. Az ezekből a forrásokból *közvetlenül* származó ismeretek az *egyszerű eszmék* (ideák).¹ A külső tapasztalás által szerzett egyszerű eszmék a kiterjedés, alak, sűrűség, mozgás, nyugalom, hideg, meleg, szín, hang, szag és íz. Ezek közül a kiterjedés, alak, sűrűség, mozgás és nyugalom több érzék által, látás és tapintás által megismerhető, és ezek a tulajdonságok megilletik a tárgyakat is; ezek az *elsőrendű* tulajdonságok. Ellenben a többi csak *egy* érzék által ismerhető meg, és ezek minőségileg nincsenek meg a külső tárgyakban, hanem csak okilag; azaz nem *úgy* tulajdonságai a tárgynak, amint mi észre vesszük, hanem a tárgyban csak annak oka van meg, hogy olyan alakban vesszük észre, amint észre vesszük; ezek a *másodrendű* tulajdonságok. A ráelmélésből eredő eszmék az akarat és gondolkodás egyszerű eszméi. A két forrásból közösen származnak a jó és rossz kedv, a létezés, egység, erő és egymásután eszméi. Mindezen eszmék szerzésénél a lélek szenvedőleg viselkedik: a külső és belső behatások *létrehozzák* az eszméket a lélekben, ahol egy ideig megőrizhetők és újra fölidézhetők. Az egyszerű eszmék összes ismereteink eredeti és egyedüli elemei és mint ilyenek mások által meg nem határozhatók.

A megismerő tehetség azonban nem marad szenvedőleges szerepre kárhoztatva, van ereje, képessége egyszerű eszmékből *összetetteket* alkotni és ez az erő az értelem (understanding), amely az egyszerű eszméket összetevés, viszonyítás és elvonás által átalakítja; az ily módon létrejött, összetett eszmék már meghatározhatók az egyszerűek által. Az összetett eszmék három osztályba sorozhatók: létmódok (modes), állagok (substances) és létviszonyok (relations).

¹ Idea Locke-nál a szó közönséges értelmétől eltérőleg jelent bármely ismeretet. Magyarul dr. Székelylyel (Ösztön és ész. Nagyvárad 1897. II. 361. jegyz.) *eszmének* nevezhetjük.

A létmódok oly összetett eszmék, melyek bármiként összetéve, nem fejeznek ki önmagukban létezőt, hanem másban léteznek.¹ Vannak tiszta létmódok, melyeknek elemei egyneműek, és vegyesek, melyeknek részei különmeműek. Az előbbiekhöz tartoznak a *tér* módjai: a távolság, köbtartalom és kiterjedés. A kiterjedést képzeletünkben tetszésünk szerint növelhetjük, anélkül hogy valahol határoltnak tekintenők, és ily módon nyerjük a mérhetetlenség fogalmát. A *tartósság* módjai az idő, időmérték és örökkévalóság. A tartósság ráélmelés munkája, t. i. a lélekbe került két eszme egymásutánjának észrevése. Az időmérték eszméjét tetszés szerint határtalanul növelhetjük, s így nyerjük az örökkévalóság eszméjét. Az *egység* módjai a különféle számok. Ebből a három módból a mérhetetlenség, örökkévalóság és végtelen szám eszméjéből nyerjük a *végtelen* eszméjét. A szín, hang, íz, szag módjai az egyes színek, hangok, szagok, ízek. Az akarat és gondolkodás módjai azok különféle kifejezőmódjai, a jó és rossz kedv módjai a különféle érzelmek. A vegyes módok úgy jönnek létre, hogy az értelem a különmemű eszméket összerakja, tekintet nélkül arra, hogy a valóságban előfordulnak-e vagy sem; még pedig három módon: tapasztalat, szántszándékos összetevés és névmagyarázat által.

Az értelem észreveszi, hogy az egyszerű eszmék a külső dolgokban, vagy saját működéseiben léteznek, és hogy ezeknek az egyszerű eszméknek bizonyos száma állandóan együtt marad, míg mások folyton változnak. Az állandóan egyesült tulajdonságokat egybefoglalja és mert nem gondolhatja önmagukban létezőknek, egy önálló és állandó hordozót teremt alájuk, a szokás szerint társító képzeletnek abból az észrevéseiből indulván ki, hogy a meg nem támasztott test eldől. Ez az állandónak gondolt alany az *állag*. Az az eszme tehát, melyet közönségesen állagnak nevezünk, nem más, mint a

¹ Modes I call such complex ideas, which, however compounded, contain not in them the supposition of subsisting by themselves, but are considered as dependences on or affections of substances. An essay conc. hum. understanding b. 2, ch. 12, § 4.

létezőknek talált tulajdonságok föltételezett, de ismeretlen hordozója.¹ Hasonló módon jutunk a szellemi állag ismeretére is. Amint ugyanis a testi tulajdonságok egyesítéséből és egy állandó hordozó aláteremtéséből nyerjük a testi, anyagi állag eszméjét, úgy a szellemi tulajdonságok foglalatainak is tulajdonítunk állandó önálló hordozót: szellemi állagot.

Végre a létviszony egy eszmének a másikkal való összevetéséből jön létre (the consideration and comparing one idea with another), és az ok és okozat, hely, idő, azonosság, különbözőség és erkölcsiség összetett eszméit szolgáltatja. Az oksági eszmét az értelem azon tapasztalat alapján alkotja, hogy bizonyos újonnan létrejövő tűneményeket megelőznek mások, a melyektől létet nyertek — that which produces any simple or complex idea we denote by the general name cause.² Az azonosság és különbség eszméje egy tárgynak két különböző időpontban való összehasonlításából ered. A személyi azonosság azonban nem az állag, hanem az öntudat azonosságán alapszik.

Az értelem további munkájában az összetett eszmékből alkotja az általánosakat, elvonás, abstractio útján, mely abban áll, hogy az értelem a hasonló fajtájú eszméket, akár egyszerűek, akár összetettek azok, összehasonlítja, a különbözőt és esetlegest elválasztja és elhagyja, a hasonlót pedig kiválasztja és összefoglalja. A hasonló eszmék meg-egyező és állandó jegyeinek foglalata az *általános fogalom*. A szók, melyek eredetileg csak egyes egyszerű vagy összetett eszméket jeleztek, utóbb ezeknek folyton növekvő sokasága miatt a hasonló jegyű fogalmak egész körét, tehát az általános fogalmakat jelentették. Tehát az általános valók (universalia), a faji és nemi fogalmak csak logikai és

¹ The mind being . . . furnished with a great number of the simple ideas, conveyed in by the senses . . . or by reflexion . . . , takes notice also that a certain number of these simple ideas go constantly together, . . . which . . . are called, so united in one subject, by one name. (An essay, b. II. ch. 23. §. 1.)

² An essay, b. II. ch. 26. §. 1.

fogalmi jelentőségűek, tisztán alanyi alkotások, minden tárgyilagosságnak nélkül. Ez a conceptualismus.

Az egyszerű, összetett és általános eszmék még nem képeznek ismeretet, hanem annak föltételei. Teljessé az ismeret az ítéletben lesz, amely az alany és állítmány meg-egyezésének vagy meg nem egyezésének észrevétele. Az értelmi működésnek ezen fokán lehet már szó ismereteink igaz vagy hamis voltáról. Ebben a tekintetben azonban különbséget kell tennünk névi és dologi igazság között. Névi igazság lehet azokban az ítéletekben, melyek az eszmék kölcsönös egymásvonatkoztatásából jönnek létre, tekintet nélkül arra, hogy ezeknek az eszméknek felel-e meg tárgyilagossága a természetben. Tárgyi igazság csak ott lehetséges, ahol a természetben valósággal létező, vagy legalább létező dolgok viszonyairól van szó. Világos, hogy a névi igazság csak alanyi, a dologi azonban tárgyi értékű.

Az egyszerű eszmékben e szerint mindig lehet dologi igazság, minthogy forrásuk az érzéki behatások, tehát közvetlenül a természet. Az összetett eszmékben és az általuk alkotott ítéletekben általában szintén lehet tárgyi igazság, minthogy egyszerű eszmékből állnak, különösen, ha a meg-egyezés vagy a meg nem egyezés alany és állítmány között szembeeső, mint a mennyiségtan vagy az erkölcsi elvek terén. Ami az államiság és okság sarkalatos eszméit és elveit illeti, az előbbi tárgyilagosságra és értékre nem tarthat igényt, hisz a képzetnek szokás szerint társító összetevése ad neki létet; az utóbbi, amennyiben egy új létező egy régiből eredhet, sőt tapasztalás szerint ered is, tárgyilagossággal lehet. És ennek segítségével az anyagi világ végső, anyagtalan és föltétlen oka megcáfolhatatlan bizonyítással meg-állapítható; sőt kétségtelenül bebizonyítható, hogy az örök lény, melynek létét értelmünk állítja, nem lehet anyag; az anyag nem örök. A lélek szellemiségére azonban nem következtethetünk ily bizonyossággal, mert hisz elgondolható, hogy az Isten az anyagot is gondolkodó tehetséggel és akaraterővel láthatta volna el. Végre az általános fogalmak által közvetített megismerés nélkülöz minden tárgyi alapot,

minthogy a fogalmak csak alanyi alkotások. Ebből az következik, hogy azoknak az igazságoknak, melyeket a tudományok alapjainak szokás tekinteni, szintén nem felel meg tárgyi valóság. Azért az általános elveknek semmi értékük sincs a tudományra nézve, sem a levezetésben, sem a fölhalmozásban (inventio), legfőlebb a rendszeres tanítási módszert teszik lehetővé és arra való, hogy a konok ellenfélt elhallgattassák, amennyiben t. i. meggyőzik, hogy oly elvekkel keveredett ellenmondásba, melyeknek érvényét általában mindenki elismeri.¹

Ez Locke rendszere, mely mind eredetisége, mind részletes kifejtései, mind hatása miatt teljes mértékben megérdemli figyelmünket. Ő a modern tapasztalatelviség atyja. Vajjon sensista és subjectivista-e, mint e kérdést nem nagyon régen is fölvetették,² az nyílt kérdés; »az érzéklés és ráélmélés viszonya a gondolkodáshoz, mondja Schmid.³ Locke ismeretelméletében a leghomályosabb pont.« De úgy látszik nekünk, hogy a fönt fölvetett kérdésre bizonyos föntartással igennel kell felelnünk.

Locke tapasztalatelviségét elvben elfogadta *Hume Dávid* (1711—1776), földije, de azokat noetikai próbának vetette alá és tovább képezte. Általában elfogadja a mesternek tanát az eszmékről, azok különféle osztályairól és az egyes osztályok keletkezéséről. Az ismeret az eszmék összehasonlításával nyeri befejezését, ami az értelem munkája. Az eszmék összehasonlíthatók egymás között, ami mindig szükségképes érvényű ismeretre vezet, tekintet nélkül arra, hogy felel-e meg az ily módon létrejött elveknek valóságos lét vagy sem. Ezeknek helyük van az elemző tudományokban, a szám- és mértanban. Az eszméknek a tárgyakkal való összehasonlításánál az ítéletek igaz vagy nem igaz volta a tapasztalat

¹ L. An essay conc. hum. understanding. London 1805.; Stöckl: Gesch. d. n. Phil. I. 212—233; Lewes-Bánóczy: A phil. tört. II. 543—555. Schmid: Erkenntnislehre I. 278—288.

² Bölcséleti Folyóirat XII. évf. 215—231. l.

³ Erkenntnislehre I. 287; v. ö. Lewes-Bánóczy: A phil. tört. II. 550—1.

által igazolandó. Eddig együtt halad Locke-kal. Egyszerre azonban fölveti a kérdést: Az okság elvének, a tárgyakra vagyis a tapasztalatra vonatkozó ismereteink alapföltételének mi az értéke? S arra az eredményre jut, hogy a priori le nem vezethető, mert az értelem eszméi sem a hatás minőségéről, sem az ok és hatás szükségképes együttjárásáról nem értesítenek. Az okság elvét ellenkezőleg a tapasztalásból nyerjük, amely arról értesít, hogy bizonyos jelenségeket mindig követnek, sőt *követtek* mások, s ez arra enged következtetni, hogy a jövőben is így lesz. Mindazáltal erre a következtetésre nem az értelem követelése bir, hanem csupán a *szokás*. Ennélfogva az okság elve sem nem föltétlenül általános, sem nem szükségképes érvényű, s ennél fogva sem Isten, sem szellemi állagok létezésére biztosan következtetni nem lehet.¹

Locke csak az állagiság elvének tárgyilagos értékét tagadta, Hume a Locke-i alapon egy fontos lépéssel tovább ment: kiterjesztette a tárgyilagos érvény tagadását az okság elvére is. Ő tehát először látta át a Locke-i principiumnak egész jelentőségét és bátran, következetesen, mint senki más, keresztülvitte azt, és nem is habozott azt bevallani. Ez jelöli ki sajátos helyét a bölcsélet történetében a megismerés kérdésének terén.

A tapasztalatelviség, melyet Locke keltett életre, Hume-mal duzzadt vitorlával a skepticismusba halad, majd, mint lesz még alkalmunk látni, a kosmismusba vezet. Egészen más alakokon keresztül fejlődött Franciaországban, ahol Condillac fűzte hozzá rendszerét.

3. A transformismus; Condillac és követői.

Quae compleri possunt per pauciora, non fiunt per plura — így gondolkodott Locke; ha a megismerés tényei megmagyarázhatók a tapasztalásból, minek akkor még az értelmet is hozzávenni? A külső és belső tapasztalás is-

¹ Stöckl: Gesch. d. n. Phil. I. 285—291.; Schmid: Erkenntnislehre I. 284—6.

mereteink egyedüli forrása. De ha a megismerési folyamat magyarázatára elég a külső tapasztalás, minek akkor még belsőhöz is folyamodni, verte fölebb Condillac. Kiküszöbölte tehát rendszeréből a régebben fölvetett belső tapasztalást és összes ismereteink forrását az érzéki tapasztalásra szorította. Fölvetett hozzá egy új eszmét, hogy az összes lelki tevékenységek egy alapbehatásnak mechanikai átalakulásai, melyekkel szemben a lélek szenvedőleg viselkedik, és megalapítója lett a transformismusnak. Főbb művei, melyekben sajátos tana le van téve: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, *Traité des sensations*, 1755, *Extrait raisonné du traité des sensations*, 1775; ezekben Condillac Locke tapasztalatelviségét a francia naturalisztikus deizmus virágzása korában rideg érzékelviségig fejlesztette.

A megismerésnek egyedüli forrása tehát a külső tapasztalás; az érzékeken mint valami csatornákon keresztül jutnak a lélekbe a külső behatások, melyekkel szemben a lélek szenvedőleg viselkedik. A lélekben átalakulnak, és ennek az átalakulásnak, fejlődésnek különböző fokai — a különféle lelki állapotok. Hogy a megismerés folyamatát és általában az érzéki behatások transformatióját a lelki tartalom egész skáláján keresztül szemléltesse Condillac, sajátos módon példaképpen fölvesz egy márványszobrot, amelyet lélek éltet, úgy mint minket, de tiszta még minden behatástól és egyedül *szagló* képességgel rendelkezik. Ha már most a szaglószervre kívülről behatás történik, ez *érzetet* támaszt a lélekben — Condillac szerint az agyrostok megrázkódtatása által — és ez minden ismeret alapja és egyedüli eleme. Az érzet kétféle szempontból tekinthető: amennyiben kép, amelyet a tárgy önmagáról a lélekben támaszt, és amennyiben ez a kép a lélekkel észrevéteti magát. Az előbbi szempontból fölfogás, észrevevés, a másodikból öntudat. A kettő azonban voltaképpen egy — la perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. Minden érzetet kísér öntudat, bár az gyakran halvány. Ha élénkebb a fölfogás, az érzet annak magasabb fokává — figyelemmé alakul át. Az észrevevések múlóak, de nyomot hagynak a

lelken, különösen ha figyelemmel párosulnak és az érzéki benyomás elmúltával nem szűnnek meg teljesen, hanem újra az öntudatba léphetnek mint olyanok, melyek már valamikor a tudatban voltak — *visszaemlékezés*. Ha az emlékek és visszaemlékezések különös elevenességgel lépnek föl, *képzetekké* válnak. Az említett három lelki állapot mindegyikénél, tehát már az észrebevésnél is, jó és rossz kedv támadhat; s maga ez az érzés, a jó vagy rossz kedv, szintén emlékké és visszaemlékezés tárgyává lehet. Ha már most, midőn az emlékezés ily módon meggazdagodott, valamely lelki folyamat újra rossz kedvet támaszt, az emlékezés azonnal figyelmeztet, hogy ez a kellemetlen állapot nem szükségképes, mert nem volt meg mindig, s ezzel arra indítja a lelket, hogy iparkodjék szabadulni tőle. A rossz kedv jelenléte és a jó kedv emléke e szerint *vágyat*, törekvést, *akaratot* idéz elő. A különféle észrevések, emlékek és képzeletek összehasonlításokra vezetnek, az összehasonlítás megegyezésük vagy különbözőségük észrebevésére indít, és létrejön az *ítélet*. Az összehasonlítás és elvonás továbbá az általános fogalmakat, általános ítéleteket és az én tudatát hozza létre. Tehát az érzéklésnek már egy neme, a szaglás képes megteremteni az összes lelki állapotokat úgy, hogy a lélek ezen műveletek lefolyása alatt mindig szenvedőleges szerepű marad.

A többi érzékek hasonló módon fogadnak behatásokat, amelyek fokunkint érzetekké, emlékek, képzetekké válnak, és mindezek az érzetek, emlékek, képzetek stb. együttvéve alkotják az *ént*, amely e szerint, a lelki jelenségek foglalata, ép úgy, mint a fizikai jelenségek foglalata a fizikai test. Állag, mint a jelenségek metafizikai hordozója létezhetik, de meg nem ismerhető. Mindazáltal Condillacnál a lélek egységes, szellemi állag, mert az anyag, mint egységek összege, nem lehet az egységes gondolkodás alanya — le sujet de la pensée doit être un, or un amas de matière n'est pas un. Hasonlóképen azt állítja, hogy a mozgások sorozatából végső és föltétlen mozgatóra kell következ-
tetnünk.

E rendszer által Condillac az első, aki kísérletet tett a Galilei, Descartes, Newton által a természettudományokban meghonosított mechanikus, vagy helyesebben mechanistikus módszert az ismeret- és lélektanra alkalmazni. Ez jellemző helyzete az ismeretelméletek történetében.

Condillac-nak Olaszországban, Franciaországban és Németországban számos követője akadt, kik azonban a mesternek tanát többé-kevésbé átalakították, csupán az alapgondolatban, a lelki élet mechanistikus magyarázatában maradtak egyek. Olasz hívei Gioja Melchior, Romagnosi Domonkos mesterükkel ellentétben a léleknek cselekvést tulajdonítanak, de megegyeznek vele abban a tanban, hogy a lélek a megismerésben csak az érzékek anyagát dolgozza föl és alakítja át. Romagnosi a megismerést két forrásból eredezteti Locke-hoz hasonlóan, a külső és belső tapasztalásból; a belső tapasztalás legmagasabb fokán értelem.¹

Laromiguière P. szerint a megismerés forrása az érzéklés (sentiment), amely négyféle: külső (sentiment-sensation), belső (sent. de l'action des facultés de l'âme), az egyforma és különböző viszonyok érzéklése (sentiment des rapports), és az erkölcsi érzéklés (sentiment moral). Lényegileg különbözik az érzékléstől az értelem (l'entendement), amelynek mint *cselekvő* jellegű tehetségnek föladata az érzéklés anyagának átdolgozása; sajátos tevékenysége a figyelem. Két dologra irányított figyelem: ítélet, két dologra irányított ítélet következtetés. Az értelemnek tehát voltaképen csak egyirányú tevékenysége van: a figyelem. A négyféle érzéklésből gondos megfigyelés által négyféle eszmét nyer az értelem: az érzéki egyedek eszméit, a lelki tehetségek eszméit, az összehasonlításon alapuló értelmi eszméket, amelyek kezdetben egyedi elvontak, később elvont általánosakká válnak és végre az erkölcsi eszmék. A négyféle érzéklés, háromféle figyelem és négyféle eszme az embert az *én*, az állag, ok, okozat, és legfelső ok eszméjének ismeretére ve-

¹ Stöckl: Gesch. d. n. Philosophie I. 360—4; Schmid: Erkenntnislehre I. 286—9.

zeti; de a fogalmakból még nem következtethetünk a létezésre; ez a kérdés már a metafizika tárgya.¹

Így alakult át Condillac transformismusa. Nem kevésbbé érdekes változásokon ment keresztül Németországban, ahol jelesebb követői: Herbart, Beneke, Czolbe, Ueberweg. Herbart Frigyes mechanistikus érzékelvisége lélektani rendszer, nem pedig ismeretelmélet; Czolbe H. és Ueberweg F., akik szintén követik Condillac-ot, legalább a lelki életnek, tehát a megismerésnek is mechanistikus magyarázatában, tanáikban ingadozók és nem sok újat mondanak.² Érdekesebb elméletet alkotott idősebb kortársuk, *Beneke F. E.*, aki Schleiermacher, Jacobi és Herbart hatása alatt áll; érdemes megismerkednünk főbb vonásaival.

Beneke rendszere sajátosul leglélektani tapasztalat-élviség, amelyben a megismerés forrása nem a külső, hanem a belső, lélektani tapasztalás. A bölcsélet Beneke szerint tapasztalati tudomány, amelynek egyedüli föladata az öntudat tényeinek magyarázata, elemzése; tehát a lélektan nem tárgyalható metafizikai alapon, hanem fordítva, a metafizikának előfeltétele a lélektan, és a lélektannak csak külön alkalmazásai a bölcsélet egyes részei.

A léleknek nincsenek veleszületett eszméi, ezt helyesen állapította meg Locke, de nem is pusztán szenvedőleges jellegű, mint hibásan hitte Herbart, hanem tevékeny s eredetileg tiszta minden tartalomtól. Az »ítélő tehetség«, »értelem« stb. csak substituált osztályfogalmak ugyan, melyek nagyon bonyolult lelki jelenségeket foglalnak magukban, de a léleknek azért vannak különféle tehetségei, minthogy különféle ingerek befogadására képes. Ezek a tehetségek együttvéve teszik ki a lélek állagát, amely ennél fogva nem egyszerű és egységes állag.

A lelki tevékenység négy alaptevékenységre és képességre válik, amelyek csak elsajátításai és átalakításai az érzéklés tartalmának. 1. Az érzéki észrevevés, a lelki mű-

¹ L. Schmid i. m. I. 296—8.

² Stöckl i. m. I. 360—4; Schmid i. m. I. 291—2; Pesch: Inst. psych. II. 72.

ködés alapja, amely két tényezőn fordul, az érzéki behatáson és ösképeességen (Urvermögen).¹ 2. A lélekben számtalan ilyen ösképeesség van, és ismételt érzéklések által folyton újakat szerez hozzá; ezen új ösképeességek *hozzászerezése* a második tehetség. 3. Az érzetek keletkezésében és azok visszaidézésében, a mozgékony elemek összeolvadnak, ami azok kiegyenlítését eredményezi. 4. Az ily módon keletkezett egyforma képzetek vonzzák egymást s ezáltal különféle kombinációk jönnek létre, általános fogalmak, itéletek, következtetések. — A tárgyaltan östehetségek: törekvések, ilyenek tudata: rossz kedv, a közepesen teljesülteké jó kedv, a túlságosan teljesülteké fájdalom.

Tudásunk biztossága az öntudaton alapszik. A lélek öntudata és minden ami vele jár, vagyis összes tartalmával együtt, megdönthetetlenül bizonyos, és amennyiben képzeink tárgya, annyiban önálló léte is van; a képzet és lét itt fődik egymást. De azon túl van-e önálló valók világa, van-e metafizikai világ? Hasonlóság alapján (per analogiam) következtetek az én létemről más, hasonló létekre, különösen éltető erővel rendelkező lények létre. A hasonlóság alapján kikövetkeztetett léthez, különösen az életerőkhöz, bizonyos várákásokat fűzünk, és ha várákosságainkat ama létnyilvánulások által teljesedni látjuk: egy rajtunk kívül létező önálló anyagvilág tudata folyton erősödik bennünk, és így »az a csíra, az a sokszor kedvezőtlen hasonlósági következtetésen alapuló csíra hatalmas előfává fejlődhetik, amely a skepticismus viharával győzedelmesen dacolhat.«² Hasonló módon bizonyosságot szerezhethünk az oksági elv általános és szükségképes érvényéről is és önálló metafizikai állagokról. Sőt Isten léte és lelkünk halhatatlansága is ilyen hasonlósági következtetés által erős, sőt megdönthetetlen meggyőződéssé válhatik bennünk. De tudás-e ez? Nem; bármilyen megfigyelések a tényeken nem emelnek

¹ Erő, képesség, tehetség itt nem a szó metafizikai értelmében veendő, hanem mint az érzékelvieknek közönségesen: *a bizonyos körülmények között lehetőségessé vált fejlődés kifejezései.*

² Czolbe ap. Schmid: Erkenntnisslehre I. 294.

fölül, és minden elmélet csak föltevés, amely, igaz, gyakori bebizonyosodás által a bizonyosság igen nagy fokát érheti el.¹
Ez Beneke transformismusa.

4. A positivismus.

Alig volt bölceleti rendszer, amelynek hatása fogható volna a positivismushoz. Beleette magát a modern szellembe, át meg átjárta annak minden rétegét; túlzás nélkül elmondható róla, hogy »korunk bölcelete«. Csaknem valamennyi tudós positivista, külföldön és nálunk, a fizikusok, erkölcsbölcselők, jogászok egyaránt; a szépirodalom, a képzőművészetek pozitívek, az egész gondolkodás pozitív, és ami nem pozitív, alig megy komolyan számba. És követelik, hogy az emberiség az legyen, és remélik és jövendőlik, hogy a jövő emberiség a maga egészében az lesz, mert, úgy mondják, évezredek fáradságos küzdelmeinek, milliók tévedéseinek és vívódásainak eredménye ez a bölcelet, amelyet tehát maga a történeti múlt, maga az emberiség története utalványozott ki a jövőnek.² Nagyon érdekünkben áll tehát jól megismerni korunk bölceletét, amely oly hallatlan hódításokat tett és oly merész követelésekkel áll elő.

Mit tanít hát ez a rendszer?

A positivismus voltaképen tapasztalatelviség; csakhogy míg a közönséges tapasztalatelviség, amelylyel eddig többször találkoztunk, megelégszik azzal, hogy minden ismeretet kizárólag a tapasztalatból származtat, addig a positivismus nem tagadható következetességgel a tapasztalás körére is szorítja ismereteinket. »Egy lehetséges módja van a gondolkodásnak, mondja Mill Stuart, a pozitív gondolkodás módja.«³ A pozitív gondolkodás pedig, szemben a speculációval, a tapasztalat körében mozog. Az egyedi tapasztalat a tudás és tudomány egyedüli forrása és mértéke. Ebből az alapelvől kifolyólag:

¹ Stöckl: *Gesch. d. n. Phil.* II. 260—8; Schmid: *Erkenntnis-lehre* I. 292—6.

² L. Lewes-Bánóczy: *A phil. tört.* III. 603.

³ Mercier: *La critériologie*. Louvain. 1900. 231. l.

Megismerésünknek és tudásunknak három kelléke van: *a)* legyen pozitív, vagyis tapasztaláson alapuló, *b)* bizonyos és pontos, azaz mennyiségtani számításon fölépülő és számokkal kifejezhető; *c)* legyen viszonyos, azaz terjeszkedjék ki a dolgoknak csak érzéki vonatkozásaira.¹ Ennek alapján:

1. Általános fogalmaink bizonyos hasonló egyedfogalmak elvonás és elkülönítés útján nyert megegyező jegyeinek összeadása, és ily értelemben »gyűjtő nevek«.

2. Az általános ítéletek a tapasztalat nyújtotta egyedi esetek összefoglalása, összegezése.

3. A következtetés általánosan elismert alakjai ugyan a fölvezetés és levezetés, de ez utóbbinak felső tétele csak a tapasztalati esetek összefoglalása, amelyet fölvezető következtetéssel nyerünk.

A tudomány célja Aristoteles szerint a dolgok megismerése okaik által. Ám a dolgok anyagi és alaki oka — az örökre ismeretlen előttünk; végokok — ez képzelődés, anthropomorphismus. A ható okok, mint metafizikai működő állagok, megismerhetetlenek, ránk nézve ilyenek egyszerűen nem léteznek, hanem csak változhatatlan előzmények, amelyek új jelenségeket vonnak maguk után. A tudomány egyedüli feladata csak ezeknek a változhatatlan előzményeknek kifürkészése és a lehető legkevesebb alakra való lehozása lehet.

Positív tudásunk a tapasztalat körén belül tárgyilag való; bizonyosak vagyunk azon tapasztalati világ tárgyilagosságáról, amelyben mozgunk. De van-e rajtunk és tapasztalatunkon kívül önálló lények világa, és különösen, van-e érzék- és természetfölötti lények világa, ez előttünk ismeretlen, és az is marad — ignoramus et ignorabimus. Minek is a véges, esetleges világot végtelen, szükségképes okokra és alapokra visszavezetni, mikor minden létezőt, minden tapasztalatit a tapasztalat biztos körén belül is meg tudunk magyarázni; »maradjunk meg amellet, így mond Avenarius² hogy a *legkisebb erőmérték* elvének értelmében,

¹ Pesch: Inst. psych. II. 73. 1.

² Ap. Schmid i. m. 302.

vagyis a lehető legcsekélyebb erő alkalmazásával magyarázzuk meg a tünetényeket.« Érveik pedig a következők szoktak lenni:

1. Megismerésünk egyedüli tárgya az érzéki; ez megdönthetetlen és további bizonyításokra nem szoruló tételük. A megismerés egyedüli eszköze az érzékek, és azért a *nem érzékelhető* annyi, mint *meg nem ismerhető*.

2. Összes értelmi ismereteink végső elemzésben csakugyan részleges és tapasztalati jellegűeknek, vagyis érzékieknek bizonyulnak.

3. A történelem fejlődése (Comte érve) arra utal, hogy a pozitív gondolkodás az értelmi fejlettség legmagasabb fokára jutott emberiségnek egyedül megfelelő gondolkodásmód. Hozzájárul a metafizikai rendszerek nyilvánvaló sikertelen erőlködése.

4. Az *önálló dolog*¹ létezése már önmagában is ellentmondás, amelynek gondolata nem képzelhető el: képzetnek is kellene lennie, meg nem is lehetne képzet; gondolt tárgynak és egyúttal nem gondoltnak.

A pozitív bölcsélet azáltal, hogy ismereteink körét gondosan a tapasztalatra szorítja, abba a helyzetbe jutott, hogy megvalósítsa az *egységes módszer* nagyszerű gondolatát. Itt nincs többé helye a kinyilatkoztatott igazságok, a metafizikai elmélődések és természettudományi megállapodások harcának, itt nem állnak többé szemközt a theologiai, metafizikai és fizikai módszer, hanem *egy* és biztos alapot nyert a mindenség megismerése: a természettudomány csálhatatlan-, mert tapasztalati-módszere emeltetett a lények összes rendjét magyarázó bölcselletté. A tudomány egyedüli célja már csak a tapasztalat kiigazítása, törvényeinek kipuhatólása, és a lehető legkevesebb alaptörvényre való visszavezetése. Így az értelem lassankint abba a helyzetbe jut, hogy a törvények segítségével, amely törvényekre levezetett minden

¹ A »Ding an sich« talán leghelyesebben mondható így. *Önmagában létezőnek*, bár e kifejezés jobban megközelíti az eredetit, nem mondható, mert akkor nehezen volna kifejezésünk a német eszményítő bölcsületben gyakori »Ding in sich«-re.

egyes esetet a múltban, a jövőben bekövetkező egyes eseteket is előre látja. Ez a jövőbe-látás, kiterjesztve a természeti világból az erkölcsi rendre, — ez eszménye a positivizmusnak. Ezért jelige: *Savoir pour prévoir, un savant est un homme, qui prévoit.*¹

A positivizmus atyja egyes pozitivisták szerint már az abderita Protagoras.² De bizonyos, hogy az újkori bölcséletnek érzékeli eleme volt az a termékeny talaj, amely verulami Bacon, Locke, Berkeley s Condillac által előkészítve, végre meghozta legérettebb gyümölcsét, a positivizmust. Megteremtője a francia Comte Ágoston (1798—1857), 1830—42-ben megjelent hatkötetes nagy munkájával: *Cours de philosophie positive*, amelyben Saint-Simon társadalmi rendszerének és Gall koponyatani elméletének hatása alatt alkot új rendszert; utóbb főként *Catéchisme positiviste* (1852) c. művében új, pozitív vallást nyújt az emberiségnek. Minden művelt országban számos követőre talált. Legtöbben csak bölcséletét tették magukévá, de nem csekély azok száma, akik vallási és politikai rendszerét is elfogadták, sőt — gyakorolják. Francia követői: Littré, Fouillée, Blignières, Robinet, Taine stb.; Angolországban: Mill, Spencer, Herbert, Bain, Lewes, Romanes stb.; Olaszországban: Villari, Ardigò, Salvadori, Paoli, Goggia, Trezza, Cesca stb.; Németországban: Laas, Wundt, Avenarius, Schubert-Soldern stb. Nálunk is, ahol pedig vajmi nehezen erősödik meg bármilyen tudományos rendszer, szokatlan lendületet vett. Tudományos életünk főtenyezői, a tudományos akadémia és egyetemek jobbra magukévá tették; amaz pozitivisták bölcséleti munkákat fordítottak és ad ki, így Lewes bölcsélet-történelmi művét,³ és támogatott egy pozitivisták folyóiratot, a »Philosophiai Szemlé«-t, mely 10 évig állott fenn. Az

¹ Kozáry Gy. Korunk bölcsellete. Pécs, 1892. 17 l.

² L. Schmid i. m. I. 249. l.

³ Lewes-Bánóczy: A philosophia története. 3 k. Budapest, 1876—8. Szabatosan ezt a művet így kellett volna címezni: A positivizmus történelmi apologiája; a benne hirdetett »objectiv« módszer nagy kárára.

egyetemen főképviselei a Wundt nyomában járó Pauer Imre és a Kantot követő Böhm Károly, aki figyelemre méltó kísérletet tett Comte pozitivizmusának és Kant apriorizmusának összeolvasztására.¹

A pozitivizmus alapján, keletkezése első fokain nem annyira ismeretelmélet, hanem tudomány-rendszerező és társadalom-bölcsélet; de már ezen fokon fönt jelzett állásfoglalása az ismeretek határaitól ismeretelméletté avatják, bár az ismeretek eredetének kérdését maga Comte ex asse nem tárgyalja. Ő Gall rendszeréből kettőt fogad el: 1. a léleknek külön tehetségei vannak, melyek velünk születettek; 2. az ember nem szervezet, hanem szerkezet, tehát a lelki folyamat is mechanizmus. Ezzel a lélektant leszorította a fiziológia fokára és ezzel minden metafizikai elmélődést kizárt. Ha tehát Comte rendszerével e helyen mégis foglalkozunk, főként történeti tekinteteknek engedünk. Rendszerének ideológiai hiányain segíteni iparkodtak német, francia és angol követői, pl. Taine, Romanes, Wundt stb.; ismereteink noetikai értékét pedig megvizsgálták Mill, Spencer, Laas, Wundt. A dolgoknak ez a rendje meghatározza az előadásunkban követendő rendet.

Comte Ágoston. Az a bölcsélet, amely hivatva van az emberi társadalmat átalakítani és boldogságra vezetni van hivatva, — ez Comte célja — társadalmi és történeti alapokon nyugszik. Comte rendszerét a történelemből akarta levezetni, és ezen megdönthetetlen alapon, mint egyedül üdvözítőt állítani oda az emberiség elé.

Az emberi szellem kutatásaiban folyton hanyódott a különféle, egymásnak ellenmondó módszerek alkalmazásában; de vergődéseiben bizonyos törvényszerűség uralkodik, amelynek ismerettani szempontból legérdekesebb jellemző vonása az, hogy minden megelőző fok, bár téves, mégis szükséges volt: az emberiség a tévedés útján ért el az igazsághoz. E fejlődés első fokán az ember a természeti jelenségeket természetfölötti, személyes cselekvőkre viszi vissza,

¹ L. erre nézve bővebben: Kozáry: Korunk bölcsellete 84—91. l.

isteni erőknek tulajdonítja. Először magukat a jelenségeket személyesítette a *fetisismus* alakjában. A tudás és gondolkodás haladásával az egynemű, illetve a hasonló jelenségeket egy csoportba foglalta és minden ilyen egynemű jelenségcsoport mögé állított egy, ama jelenségektől már különvált személyt, ez a sokistenítés, *polytheismus* kora. Végre az összes jelenségcsoportok között talált összefüggést, és valamennyi mögé mint okot és alkotót állította az *egy* személyes Istent; ez az egyistenhívés, *monotheismus*. És ezen ponton tökéletessége tetőfokára ért az emberi gondolkodás és bölcselkedés első korszaka, az istenítés, *theologismus* kora. Ez tartott a XIV. századig. A theologismus legerősebb támasza és leg-tökéletesebb birtokosa, a catholicismus, csak átmeneti állapot volt; következett a második stádium, amelyben a hit és dogma helyét a bíráltság foglalja el, a jelenségek okát és magyarázatát nem keresik többé a jelenségeken kívül és azok fölött, személyes cselekvők alakjában, hanem magukban a dolgokban, mint elvont valókat (*realia abstracta*), mint *lényegeket*, a jelenségek szükségképes, örök és változatlan okait. Ezen korszak különböző fázisain keresztül a fejlődésnek ugyanazon fokait és menetét tünteti föl, mint az istenítés kora: folyton kevesebb és kevesebb okra vezettek vissza a tünetényeket, míg csúcsán valamennyi okot, lényegét és erőt visszavezettek egy végső okra, lényegre, erőre, a *természetre*. Az ebben a korszakban alkotott módszer, amely a theologiaitól lényegesen nem, csak alakban különbözik, annak csak módosulása, a *metafizikai*; azért ez a korszak: a metaphysicismus korszaka, bírálgó szelleme miatt a criticismus kora.

E két fokozaton, mint szükséges előlépcsőn keresztül botorkálva, az emberi szellem fejlődésének harmadik fokán végre rájön minden föltétlen tudás lehetetlen voltára. Fölhagy a mindenség eredetének, lényegének, rendeltetésének kutatásával és arra irányítja tekintetét, a mi pozitív. A bölcséleti megismerés célja már most nem a lényegek, okok, nem az érzék- és tapasztalatfölötti, még kevésbé a természetfölötti megismerése, ez mind a pozitív megismerés körén

kívül esik, hanem az egyes tényekből, a tapasztalati egyedből kiindulva »általános tények«, törvények megállapítása. A tudomány haladása ezeknek az általános tényeknek, törvényeknek folytonos kevesbítésében, illetve az összes törvényeknek folyton kevesebbre való visszavezetésében áll és befejezést akkor nyer, ha minden egyes törvényt egy általános törvény egyedi vagy faji eseteként tud majd levezetni, a mint a theologia mindent az *egy* Istenre és a metafizika mindent az *egy* természetre vezetett vissza. S ez a valódi tudáshoz biztosan elvezető módszer a positiv módszer, a *positivismus*. Az emberiség szükségképen fejlődött ezen három fokon keresztül, minden szellemi haladásnak törvénye az azért ismétlődik az az egyed fejlődésében is. »Ki ne emlékezne arra, mondja, hogy gyermekkorában theologus, ifjúkorában metafizikus és férfikorában fizikus volt?«¹ Ez a híres lois des trois états, a társadalomtudomány haladásának törvénye, melyet Comte oly bizonyosnak tart, mint bármely természettörvényt, és oly fontosnak, mint a nehézkedés törvényének fölfödését. Ez az egyik tény, amely miatt halhatatlanítják Comte-ot lelkes követői.

A másik a tudományok rendszeresítése. Comte alap-gondolatához híven az egységesítést keresztül akarta vinni a tudományok tényleges, adott sokféleségében is, miután sikerült azt megvalósítani a megismerés módszerében és a történelem megítélésében, és megteremtette a tudományok új osztályozását. Mindenekelőtt különbséget tesz elvont — általános — és összevont (konkrét) — rész-tudományok között; az utóbbiak az általános, elvont tudományok különös esetei- és részletes alkalmazásaiként tűnnek föl, tehát azok alá mint nemek és fajok alá rendelhetők. A fölosztás eszerint csak az elvont tudományokat tekinti tárgyainak. A legegyszerűbb általános tulajdonság, mely minden testnek sajátja, és amely külön megfigyelésnek és ennélfogva külön tudomány tárgyát képezheti, a szám; vele foglalkozik a *számтан*. Ehhez fokozatosan hozzájárul egy-egy újabb

¹ L. Schmid i. m. I. 304.

jegy, fokozatosan bővül tulajdonságokban a tárgy, amelylyel a rangfokozatban közvetetlenül következő tudomány foglalkozik. A számhoz járulhat az alak, és előáll a *mértan* tárgya; hozzájuk járulnak a mozgás tünetmenyei = *mechanika*; ha bővül a tárgy a fizikai tulajdonságokkal, létrejön a *természettan*. A vegyi erők hozzájárulása adja a *vegytan*, az élet jelenségei az *élettan*, a társadalmi tünetmenyek a *társadalomtudomány* tárgyát. A logika csak a tudományban valósul meg, mint módszer és irányító, tehát csak azokban tanulmányozható. Ezen fölosztás alapján a pozitív bölcsélet haladását csak a munkafölosztás biztosítja; a pozitív tudomány, mely mint a természet jelenségeinek és törvényeinek vizsgálata természettudomány, mint az emberiség általános jelenségeinek tanulmányozása történelem, az értelmi munkaerő megoszlását kívánja. Szükség lesz azonban a tudósok egy új osztályára, akik kizárólag az egyikkel sem foglalkoznak, hanem az általános eredményeket összevetik, összehangzásba hozzák és lehető legcsekélyebb számra viszik vissza.

Ennek a felosztásnak az az ismerettani jelentősége, hogy míg egyrészt a tények erejével akarja elénkbe állítani az összes ismeretek és tudományok egységét, ami azok eredetének és mivoltának egyneműségére enged következtetni, addig másrészt a lélek tünetmenyein nem lát új, a többtől elütő oly jelleget, mely miatt önálló helyet kellene engedni a lelki jelenségek tudományának, következésképpen ismerettényeinknek más mint tapasztalati megismerhetését eleve kizárja. Összes ismereteink egy körre vannak szorítva és egy forrásra vannak utalva: a tapasztalat, még pedig a külső, érzéki tapasztalat körére. Belső tapasztalat, saját benső állapotunknak, akaratunknak, eszméinknek megfigyelése lehetetlen. Ebben az esetben ugyanis a megfigyelőnek két személyiséggé kellene válnia, az egyiknek mint megfigyelőnek, a másiknak mint megfigyeltnek kellene szerepelnie. Ilyen benső önmegoszlásra sem az ember, sem az állat nem képes, s azért a lélektant pszichológiai alapon tárgyalni akarni, alapjában elhibázott dolog. A benső élet jelenségeiről csak kétféle módon szerezhetünk tudomást: vagy meg-

határozzuk azokat a szervi föltételeket, melyek bizonyos benső lelki állapotok előidézésénél vagy tényleges voltánál szerepelnek, és ez a frenologiai lélektan tárgya, vagy pedig a lélek tulajdonságait és állapotait azokból a külső nyilvánulásokból törekszünk megismerni, amelyek a természettudomány tárgyai. Másképp áll a dolog a szenvedélyek megfigyelésénél, ez lehetséges bensőképen is, minek az anatómiai oka az, hogy más helyen van a szenvedélyek székhelye, és más szervekben a gondolkodása.

Amit ennél fogva megismerünk, az tények foglalata, állagokat, természetfölötti lényeket nem ismerünk meg. A positivizmus nem tagad semmiféle természetfölöttit, csak azt mondja, hogy az megismerhetetlen. A tények között nem talál sehohol rájuk. Még az ént sem ismerjük meg, mint a lelki tevékenységek állagát. Az én t. i. csak a lelki élet különféle nyilvánulásainak egymásba fonódása, és szükségképen mindenütt létrejön, ahol van állati élet; tehát a magasabb rendű állatoknál ép úgy megvan, mint az embernél, sőt azok elkülönöttségénél fogva még nagyobb mértékben mint az embernél. Ezért helytelen az Iskola hagyományos meghatározása: Az ember eszes érzéki lény; minden magasabb rendű állatnak kell bizonyos tekintetben észszel birnia, különben nem élhetne meg. Tehát az ember csak hatványozott állat.¹

A mesternek különösen ezt az utóbbi tanát, melyet Spencer Herbert az ő saját találmányú fejlődés-elméletének, a Hume-i tapasztalatelviségnek és Kant apriorismusának összeolvasztásával iparkodott igazolni,² és amelyet magáévá tett minden positivista, igyekszik ismeretelméletileg és lélektanilag bizonyítani *Romanes* János nagy tudományos készséggel és éles logikával.

A kérdés az: van-e faji különbség ember és állat között? A priori tekintve a dolgot, a faji különbség nem

¹ Lewes-Bánóczy: A phil. tört. III. 507—579. I. Kozáry Gy.: Korunk böles. Schmid.: Erkenntnisslehre I. 303—306. I.

² L. Mercier: Les origines de la psychologie contemporaine Louvain. 1897. 113. skk.

látszik megengedhetőnek. Az élő lények legalsó fajaitól ugyanis a legfelsőig mindenütt, egymástól való leszármazást találunk, és épen az ember volna e tekintetben kivétel? Mikor magának az embernek különböző tehetségei, névszerint megismerő tehetsége is, ilyen folytonos fejlődést tüntetnek föl! De azonkívül az ember megismerő tehetsége és működése alsó fokain megfelel a magasabb rendű állatfajok értelmi tevékenységeinek, s csak ott kezdődik a különbség, ahol az ember azon fokig jut, mely neki sajátja. Ez az apriorikus bizonyítás oly nagy súlyú, hogy az ember és állat között faji különbség csak akkor volna megengedhető, hogyha ezt pozitív módon bebizonyítaná valaki.

A tétel bebizonyítható a posteriori is. Az ösztön, érzelem és akarat tekintetében ember és állat között lényegi különbség nincs, ha csak nem vesszük az akarásnak azt a fajtát, amelyet némelyek szabadnak mondanak. A kérdés tehát pusztán a megismerő tehetségre szorítkozik. A további fejtegetések kiindulójául föl kell osztani az eszméket (melyek alatt a megismerő tehetség minden észrevevő ténykedése értendő), még pedig pozitív módon, a tapasztalas alapján. Az eszmék eszerint három osztályra különülnek. 1. Perceptiók, vagyis egyes külön érzéki benyomások megmaradása az érzéki behatás után. Ilyenekkel még a legalsóbb rangú állatok is birnak; ezt senki sem tagadja. 2. Receptiók, melyeket Aristoteles követői közös képeknek neveznek. »Általánosan elismert dolog, hogy ezek is közösek az emberrel és a magasabb rendű állattal.« 3. Conceptiók, általános eszmék, fogalmak. Ezek úgy jönnek létre, hogy észrevevesszük, hogy sok tárgy bizonyos állandó közös tulajdonsággal bir, ennek nevet adunk, és ezt a nevet mint elvont fogalmat használjuk, elvonatkozva összes egyedi jegyeitől. A psychologusok ezeket az általános eszméket tagadják meg az állattól.

A dolog tehát a szón, a beszéden fordul, vagyis végső elemzésben, minthogy a beszéd alapja az ítélet, és az állat állítólag azért nem beszél, mert nincs mondani valója, a lélektani (már nem faji) különbség ember és állat között az

ítéletalkotás. Az ítéleteknek ismét két faja van: receptiók és conceptiók ítélete. Az előbbi osztályba olyan ítéletek tartoznak, a melyek igazságot tartalmaznak ugyan, de azt nem mint igazságot fejezik ki. Mikor pl. a gyermek a kutya és annak képe között hasonlóságot talál, de nem fogja föl azt mint hasonlóságot. Ezt az ítéletalkotást nyilván nem lehet elvitatni az állattól sem. Más a conceptiókkal, fogalmakkal alkotott ítéletek természete, ezek az igazat *mint igazat* állítják. A kérdés eszerint ismét a fogalmi ítéletekre szorítkozik.

Nos, ezeket sem lehet megtagadni az állattól. Mert bizonyos, hogy az állatokban vannak olyan benső ténykedések, amelyek nem függnék épen a jelenlegi érzékléstől, pl. az elhagyott hely után való vágy (honvágy), a barát távozása miatt érzett fájdalom, az álmodás, hallucináció, mind ezt bizonyítják. És nemcsak az érzéki behatások alapján vannak az állatoknak ilyen képzeteik, hanem az érzéki behatásoktól egészen függetlenül is. Az állatok tudnak más állatok értelmével is foglalkozni és sokszor alkalmasaknak tartják azokat saját lelki életük megismerésére; ezt bizonyítani nem kell, a mindennapi és a tudományos megfigyelés tanúsítja. Ennél fogva az állat is megismeri a maga egyéniségét, nem ugyan mint ént, hanem mégis mint egyet a maga fajából és mint lelki tevékenységeinek tárgyát. Ennek az embernél megfelelő az az állapot, mikor harmadik személyben beszél magáról a kis gyermek.

Ettől a foktól a teljes öntudatig, vagyis az énné mint alanynak megismeréseig könnyű, sőt kikerülhetetlen a fejlődés. Mert mihelyt egyszer egy lény lelki állapotait szavakkal tudja kifejezni, ezáltal a figyelmet nagy mértékben rájuk irányítja; s az így oda központosított és ezáltal mintegy habituálissá tett figyelem alkalmassá teszi az észet az elmúlt lelki állapotoknak a jelenekkel való összehasonlítására és így ezeknek az összes állapotoknak mint az én állapotának felfogására. De épen ez az öntudat. Ha tehát lehetséges a tehetségeknek fokozatos fejlődése, ha csakugyan meg is van közösen az emberben és állatban, — a gyer-

mekség korát élő ember még egy fokon áll a tökéletesebb állatokkal, — nincs ok, hogy tovább is meg ne legyen. Mert ha a gyermek és az állat értelme nem különböznek *lényegesen*, ellenmondás azt állítani, hogy a kifejlett ember értelme lényegesen különbözik az állatétól, mert ez annyit jelentene, hogy a felnőtt ember értelme lényegileg különbözik a gyermekétől.¹

Romanes tehát az embert lehetőleg leszorította, az állatot ellenben fölemelte, hogy a köztük levő űrt könnyebben áthidalja. Más irányban haladt, de hasonló eredményre jutott a híres Taine Hyppolit. Ő a *fogalmak* eredetét bizonyára lángelméjű módon így magyarázza:

A tapasztalat a többé-kevésbé hasonló vagy különböző tények között természet szerint bizonyos állandóságot, állandó kapcsolatot létesít. Ha egy őszi estén a mezőn sétálva messziről füstfelleget látok felszállni és ha közelebb érve előbb lángot, majd száraz farakást látok égni, ez a tapasztalat megmarad emlékemben; és ha őszi estén hasonló körülmények között megint látok füstfelleget, eszembe jut a lobogó láng és az égő farakás. A füst *emlékeztet* az égésre, a füst az égés *jele*. A jel eszerint »az a tényleg fölfogott jelenség, amely egy megelőző tapasztalatra emlékeztet és egy következőre felhívja a figyelmet«.

Ezt alkalmazzuk a képzetekre. Az értelem egyszerre nagyon kevés, legfőlebb négy-öt megkülönböztetett (*distinct*) képzetet bír el, azon túl a képzetek zavartak, összekuszáltak. Két, három, négy nyárfát könnyen el tudok képzelni, de már tizet, huszonöt ötnem megkülönböztetetten; ha meg épen hozzájárul különféle hársfa, bükk-, gesztenye- stb. fa, a zavar csak nagyobbodik. Ebből a számtalan zavaros képzetből csak két dolog ragadja meg a figyelmemet: a törzs nyulánsága és az ágak lombozata, és ezt a két megkülönböztető, jellegző tulajdonságot elnevezem e szóval: fa, amely szó ily módon viszonyba lépett a különböző fák e két jellemző tulajdonságával és e viszony erejénél fogva a »fa«.

¹ Pesch: Inst. psych. II. 73—75. 1

mindannyiszor emlékembe idézi az osztály összes egyedeit külön-külön; és megfordítva, bármely egyed szemlélete fölidézi lelkemben a »fá« szót. A »fa« szó tehát jele lett a fák megkülönböztető két sajátságának, a nyulánk törzsnek és a lombos ágaknak. E név — az általános fogalom. »Az általános fogalom tehát tisztán név, a *jel* két jellemző sajátságával; az osztály összes egyedeinek érzete felkölti a lélekben — első tulajdonsága; a név visszaidézése az osztály összes egyedeinek képét költi fel a lélekben — második tulajdonsága. — Une idée générale n'est qu'un nom pourvu des deux caractères du signe. Premier caractère, la propriété d'être évoqué par la perception de tout individu de la classe. Second caractère, la propriété d'évoquer en nous les images des individus de cette classe seulement«¹

A fogalomalkotásnál tehát két mozzanatot kell megkülönböztetnünk, az *általánosítást* és *elvonást*. Az általánosítás = az elvonás útján nyert megkülönböztető sajátságoknak bizonyos névvel, jellel való összekötése. Ezt láttuk. Az elvonás pedig Taine szerint = tények elemeinek elkülönítése és részenként való megfigyelése, le pouvoir d'isoler les éléments des faits et les considérer à part.² Taine ékes szavakkal írja le e művelet termékenységét és a tudományra kiható nagy fontosságát, amely, szemben az értelem összetevő működésével, a dolgok egész alkatának megismerésére vezet, s oly ítéleteket sugall, amelyek a tapasztalatot meghaladják és a lényegre érintik, amelyek már nem szó-ítéletek.

Mi következik ebből az általános fogalmak értékére nézve? Az, hogy azok tisztán alanyi képzések, amelyeknek a valóságban nem felel meg semmi sem, tisztán csak nevek, szók a legszélsőbb nominalismus értelmében. Az általános fogalmak tapasztalati természetéből már a priori gondolható, hogy az általános ítéletek szintén tapasztalati eredetűek

¹ Taine ap. Mercier: La critériologie gén. 237. l.

² U. o. 304—306. l.

és érvényűek. Ezt bizonyítják a posteriori és az angol és német positivisták szemben a franciákkal.¹

Az angol positivisták különben csaknem kivétel nélkül az *eszmétársítási* lélektan hívei, kik tisztán fiziológiai módon magyaráznak minden lelki jelenséget, tehát az értelmi tevékenységet is, és abban mozgató alaptörvénynek az eszmétársítást vallják. Ők a Locke rendszerében talált érzékelvi és a Condillac által behozott mechanikus eszmét karolták föl és fejtették tovább az új fiziológiai kutatások eredményeinek figyelembevételével.² Mill Stuart logikájában lerontja a külső világ valóságát, ismereteink tárgyilagos értékét és azért lélektani alapra kénytelen helyezkedni, hogy a gyakorlati élet követelményeinek és az emberi öntudatnak legalább valamennyire megfelelő eredményekre jusson. Közvetetlen tapasztalásunk tárgya nem a külső világ, hanem öntudatunk állapotai; ha ezeket a belső állapotokat előidéző tünemények gyakran jelennek meg előttünk, belső érzeteink oly képzetekké alakulnak, amelyeknek alkotó elemei egymást fődözik. Ez a fölbonthatatlan eszmétársítás, és ezen úton keletkeznek összes képzeink és fogalmaink a külső világról. Összes tudásunk köre tehát a belső világ, az én affectiói, amelyeken túl nem mehetünk. Ezen az alapon Mill azután megalkotja a positivizmus »metafizikáját«, amelynek három elve van összefüggésben Mill ismeretelméletével: 1. A testek érzeteinknek szükségképeni ismeretlen okozói, — érzéklésünk állandó lehetősége; 2. a lélek érzeteinknek szükségképeni ismeretlen alanya, — az öntudat állandó lehetősége; 3. az érzetek, gondolatok, indulatok és akarat tényei, vagyis a tudat állapotai és ezek viszonyai képezik tudásunk kizárólagos körét.³

Elvont fogalmak, a szó valódi értelmében, eszerint lehetetlenek; *szók* azok csak, meghatározatlan számú egyed kifejezésére alkotva. Az ítélet állítmánya eszerint nem faji

¹ L. u. o. 246. l.

² L. Wundt: Phys. Psychologie. Leipzig 1883. II. 389. Székely: Ösztön és ész. II. 383.

³ Kozáry: Korunk bölcsellete 62—65. l.

vagy nemi fogalom, hanem csak az alany-fogalomnak egy összevont (konkrét) tulajdonsága, s az általános ítéletek nem általános és szükségképes érvényűek értelmi eredetüknél fogva, hanem tapasztalati jellegűek. S Mill az általános ítéleteket, főként a mennyiségtaniakat csakugyan tapasztalatból igyekszik levezetni. Azt mondja: a mennyiségtan ítéletei, úgy a szám-, mint a mértanói a tapasztalásból erednek; hisz a tapasztalás nyújtja a szám- és mértani meghatározásokat is. Azt mondják: a pont minden kiterjedés nélkül való valami, a vonal hosszúság, a terület hosszúság és szélesség. De a valóságban ez nem áll; itt nincs pont nagyság, nincs hosszúság szélesség, nincs terület magasság nélkül. Azért a mennyiségtani meghatározások vagy tárgytalanok, ha t. i. megmaradunk szó szerinti értelmezésüknél, vagy csak »megközelítő« meghatározások, vagyis csak azt akarják jelenteni: a pont a lehető legkisebb nagyság, a kör oly vonal, mely lehető legközelebb jár meghatározásához stb. Ilyen föltevések mellett mind a szám-, mind a mértani ítéletek a tapasztalatból vezethetők le. Vannak ugyan ítéletek, pl. ez a mértani: két párhuzamos a végtelenig megnyújtva sem találkozik, melyek a tapasztalat körén kívül esni látszanak. De különbséget kell tenni érzéki és képzeleti tapasztalat között; és a mértani ítéletnek forrását képező tapasztalat ilyen belső, képzeleti. Igaz, hogy még képzeletben sem nyújthatok meg két egyenest a végtelenig, de nem is szükséges; elég kimutatni azt, hogy ha két vonal meghosszabbítva találkozik, az már nem párhuzamos.

A mértanhoz hasonlóan a számtan szintén meghatározásokon fordul; de a meghatározások helyes megértése után az elvek szintén a tapasztalatból vezettetnek le. Ez a meghatározás: $3=2+1$, tisztán tapasztalati szemléleten alapul, ha a föladatot így állítom oda: $^{\circ} = ^{\circ} + ^{\circ}$. Hasonlóképen az alapelvek; pl. ezt az elvet: egyenlő mennyiségekből egyenlőket vonva le, a maradék egyenlő marad, az előbbihez hasonlóan lehet ábrázolni, s így általánosítható az igazság. A mennyiségtanban minden meghatározás és elv a tapasztalásnak köszöni létét. Igaz, hogy az ily módon

létrejött ítéleteknek csak megközelítő és tapasztalati értékük van.

Sőt maga az azonosság és ellenmondás elve is csak ilyen természetű. Mert ha azt mondja a mennyiségtan: $1=1$, mit ért ez alatt? *egy* mértföldet, *egy* kilogrammot? Mérjünk le egymásután két egy mértföldnyi vagy egy kilogrammnyi mennyiséget, — egyenlőknek találjuk; de ismétljük meg a mérést és már nem lesz egyenlő nagyságú a két egység. Tehát az azonosság is csak tapasztalati értékű, korántsem szükségképes.¹

Az állagiság és okság is tapasztalati eredetű és értékű, fűzi tovább Laas. Nincs szükségünk Kant analógiáira a tapasztalati világ megértésére, elég az egyszerű szemlélet, amelyből származtathatók állagisági és oksági fogalmaink. Az állagiság: állandó jelenségek foglalata megkülönböztetésül a változóktól; ein Complex beharrlicher Erscheinungen im Unterschiede von wechselnden. Ezt nyújtja nekünk a tapasztalat, ilyennek *látszik* nekünk; hogy e mögött mi van, vagy van-e egyáltalában állag a szó metafizikai értelmében, ezt nem tudjuk. Az ok pedig: valamely jelenség előzményeinek összege, vagyis e jelenség létföltételeinek teljessége, vagy azon jelenségek foglalata, amelyekre okvetetlenül bekövetkezik egy másik jelenség; die Summe aller eine Erscheinung herbeiführender Antecedentien, die Totalität aller Bedingungen derselben, oder ein Inbegriff von Erscheinungen, auf welche hin irgend eine andere Erscheinung unabänderlich eintritt. E megelőző és következő tények viszonyai általánosítva: a törvények a tudomány egyedüli tárgyai. A tapasztalat nyújtotta és tovább nem magyarázható törvény általános és tárgyilagos érvényű; közelebbi alapja a tapasztalás, távolabbi oka pedig az embernek az az ösztöne, hajlama, amelylyel mindent megmagyarázni törekszik. De valamint az állagot is csak mint jelenséget, tapasztalati módon ismerjük meg, nem pedig mint metafizikai állagot, úgy az okot sem mint metafizikai, tényleg

¹ Mercier: La critériologie gén. 245—248. 1.

ható, működő okot fogjuk föl, hanem mint jelenséget, *látszó* okot — *substantia phaenomenon, causa phaenomenon*.¹

Az összes alapelvek, amelyeken az emberi tudás általában és az egyes tudományok különösen, mint sarkokon, fordulnak, csak tapasztalati, tényleges érvényűek és általánosságúak. Létük fölvezető következtetés eredménye, s lényegük voltaképen csak az egyes külön tapasztalati esetek rövidebb jelzése, valami szellemi gyorsítás módjára — abgekürzte Angaben der besonderen Thatfachen in einer Art Schnellschrift. S minthogy ilyen elvek a levezető következtetés föltételei, ennek más szerep nem jut, mint ezeknek a rövidített jegyeknek kibetűzése, kifejtése; a bizonyosság erejét egy iótával sem toldja meg. A következtetésnek egyedül termékeny és életrevaló alakja tehát a fölvezetés. Ennek általános alapja pedig a természet egyforma működésének elfogadása; mire ismét az egyes eseteket elének állító tapasztalat visz, mert a tapasztalat azt mutatja, hogy bizonyos események egyformaságára nagyobb biztossággal lehet számítani, mint másokéra. A természet működésének egyformasága tehát fölvezető okoskodáson alapul, és utolsó föltétele a fölvezetésnek.²

Ezek a positivizmus általános ismeretelméleti elvei, melyekre nézve legtöbbször egyetértenek. De a részletekben nagy eltérések mutatkoznak, sőt a főelvekre nézve sem teljes a megegyezés. Comte fejlődési törvényét, melyről oly magasztalással szólnak Lewes és Mill, Spencer Herbert nem fogadja el.³ Az általános elvek szükségképes és általános tárgyilagossági érvényét különösen a mennyiségtani ítéletekre nézve az angol pozitivistákkal szemben védik a franciák, különösen Taine.⁴ Az angolok az azonosság elvét is a tapasztalatból származtatják, és csak részleges általánosságot tulajdonítanak neki; Laas ellenben ezt a törvényt a legáltalánosabb igazságnak és minden megismerés alapjának tartja.

¹ Schmid: Erkenntnisslehre. I. 317—324. l.

² U. o. I. 308—311. l.

³ U. o. I. 312.

⁴ Mercier: La critériologie 246. l.

De ugyanakkor önmagának is ellenmond, midőn az azonos-ság és ellenmondás elvét a tapasztalatból származtatja, és annak körén túl nem tulajdonít neki értéket.¹ Mill a leve-zetést nem tartja következtetésnek, egyedül jogosult szerinte a fölvezető okoskodás; hasonlóképen Spencer Herbert, aki a syllogismusban quaternatio idearum-ot lát.² Wundt pedig ezeket az állításokat tudományelleneseknek nyilvánítja és a tudomány egyedül jogosult formájának a levezetést tartja, amelyre a fölvezetés is visszavezethető.³ Még nagyobb ellentétek mutatkoznak lélektani nézeteikben, nem is említve erkölcs- és társadalomtani vitáikat.

Csak abban egyeznek meg, hogy minden ismeretünk a tapasztalatból ered, és a mi nem érzékelhető, nem is ismerhető meg. Midőn azonban ez elv alapján a metafizikai vizsgálódásokat száműzik a tudomány birodalmából, azt elavultnak és eredménytelennek hirdetik, a széptant tapasztalati és az erkölcsant eudaimonologikus alapon mégis meg akarják menteni a tudomány számára, amazz a művészetek, emezt a társadalmi rend érdekében.

Az érzékelvi elméletek méltatása.

Ez elméletek némelyike új, sőt modern, amely rá-szolgált a »modern« jelzőre, a legtöbb, legalább alapját tekintve igen régi, és valamennyi a maga korában mindig számos követőre talált. De valamely rendszernek sem kora, sem elterjedése még nem bizonyít igazsága mellett; e két-rendbeli általánosság csak akkor ismertető jegye a valóság-nak, ha állandó és teljes: »*quod ab omnibus et communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum*«. ⁴ De viszont az érzékelvi elméletek megközelítő általánossága bizonyos időkben és fönmaradásuk napjainkig jelzi, hogy valami igazságnak kell lennie bennök, még pedig igen közel fekvő,

¹ Schmid i. m. I. 318—319. l.

² U. o. I. 312. l.

³ U. o. 314—415. l.

⁴ S. c. gentiles l. 2. c. 34.

nyilvánvaló s azért könnyen fölismerhető s gyakran csak-
ugyan fölismert igazságnak. Ez az igazság pedig az: *Omnis
nostra cognitio incipit a sensibus*, megismerésünk az érzék-
lésen kezdődik. Ez, mint lesz alkalmunk behatóbban kifej-
teni, az az alap, amelyen az ismeretek eredetének helyes meg-
oldása lehetséges, oly természetes és nyilvánvaló tétel, hogy
az azt mellőző elméletek szinte önmaguktól dőltek össze.

De hát, ha helyes elvből indulnak ki az érzékelvi
elméletek, talán ezek oldják meg az ismeretek eredetének
problémáját a valóságnak megfelelőleg? Erre a kérdésre kell
feleletet adnunk, először általánosságban, tekintettel az ér-
zékelvi elméletek közös vonásaira, s másodszor részletesen,
az egyes rendszerek és képviselők különös sajátosságainak
figyelembevételével.

Általánosságban azt mondjuk, hogy az érzékelvi elmé-
letek közös alapja ingó, bizonytalan és gyöngé ahhoz, hogy
oly nagyszabású elveknek legyen hordozója, amilyeneket
egy helyes ismeretelméletnek tartalmaznia kell. Ez a közös
alap két tételbe foglalható: 1. Minden ismeretünk a tapasztalásból ered,¹ 2. az értelmi principium működése szervhez
kötött.² E két tétel azonban, melyeknek utóbbika befoglal-
tatik az előbbiben (fordítva nem!), nem engedhető meg,
még pedig azért nem, mert 1. elveszítetése, melyek maguk
is bizonyításra szorulnak még, 2. öntudatunk tényeit, erre a
két elvre támaszkodva, nem magyarázhatjuk meg, 3. nem
nyújtanak alapot sem semmiféle tudományra, sem a tudásra
általában, 4. oly eredményekre vezetnek, melyek ellenkez-
nek öntudatunk legközvetlenebb tényeivel és következte-
sen kiképezve önmagukat teszik lehetetlenné. Lássuk:

1. Az a hozzáférhetetlen kánon tehát, amelyet az érzék-
elvi rendszerek különbség nélkül vallanak: Minden ismere-

¹ Az érzékelviség, mely szerint az érzéklés összes megismeré-
sünk forrása és magasabb fokain értelmi tehetség, történetileg min-
dig tapasztalatelviség, azaz: a tapasztalás, legyen az külső, vagy
belső, forrása ismereteinknek, minden apriorikus elem kizárásával.
L. Schmid, *Erkenntnislehre* II. 285.

² Schmid, *Erkenntnislehre* II. 167.

tünket a tapasztalásból merítjük. De ezt minden kétséget kizárólag be is kellene bizonyítani. Mert ha oly nagyszerű rendszereknek akar alapja lenni, amelyek teljes hatalommal kívánnak uralkodni, amelyek a jövő bölcséletét megillető hódolatot követelik magoknak, természetesen megkívánható, hogy tartsák is tiszteletben annak az emberi elmének a jogait és — bizonyítsanak.

Az érvek, melyek az érzékelvi alapelvek mellett egyáltalában fölhozhatók és rendesen föl is hozatnak, a következők:

a) Az értelem nem különbözik az érzékléstől oly élesen, hogy meg volna vonható az őket elválasztó határvonal; sőt ellenkezőleg, az érzéklés jelenségei lassan és fokozatosan átmennek az értelem jelenségeibe, úgy hogy bajos volna megállapítani a *lényegi* különbséget.

b) Hasonlót hasonló ismer meg; az értelem pedig megismeri az érzéket, tehát nem is lehet az érzékléstől lényegesen különböző valami.

c) Semmi sincs az értelemben, a mi előbb meg ne lett volna az érzékekben — nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensibus. Ez kétségbevonhatatlan elv, s az érzékelviség csak erre támaszkodik kifejtésében.

d) Csak el kell fogadnunk, hogy az érzéki dolgok hatnak az értelemre, és összes eszméink megmagyarázhatók a sensualistikus elvből. — Ezekhez a Pesch által¹ összeállított érvekhez csatolható még egy ötödik gyakran ismételt:

e) A nem érzékelvi rendszerek folytonos eltérésekben és ellenmondásokban mozognak.

Ezek az érvek azonban még a valószínűség erejével sem bírnak:

a) Ha nem is jelölhetők ki pontosan a határok, melyekkel az érzéki megismerés megszűnik, és az értelmi kezdődik, annyi kétségtelen, hogy az érzéki megismerés körében bizonyos pontot összehasonlítva az értelmi ismeretek körében fölvett bizonyos ponttal, oly különbséget állapít-

¹ T. Pesch S. J.: Institutiones psychologiae Fiburgi Brisg. 1898. II. 75—6.



hatunk meg, mely elég biztosítékot nyújt a határvonal meghúzására. A különbség pedig abban csúcsosodik ki, hogy az érzetből, mely *egyes érzéki* behatás képe, sohasem hozható le oly ismeret, amely érzékfölötti, általános és szükségképes, bár a legbűvészből mesterkedésnek vessük alá.

b) Igaz, hogy hasonlót hasonló ismer meg, valami van benne, de szabatosan úgy fogalmazható meg: hasonló hasonló által ismerhető meg — *cognitio est in cognoscente secundum similitudinem cognoscentis*; a megismerés más képen nem is képzelhető. De hogy a megismerés hasonló legyen tárgyához, nem kell még ezzel *egyneműnek* lennie. A kép hasonló az ábrázotthoz, de éppen nem egynemű vele. Tehát ha az értelem megismerhet érzéki dolgokat, ebből még nem következik, hogy érzéki *módon* ismeri meg, s hogy ebből folyólag érzéki principium.

c) Ezt az elvet: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensibus*, elfogadja ugyan a legtöbb értelemelvi rendszer (sőt magától értetődleg, implicite föltételezik még a velünk született eszmék elméletei és az eszményítő rendszerek is), de mindegyik más értelemben. Úgy azonban semmiképen sem fogadható el, mint az érzékelviek magyarázzák. Szerintük ugyanis az értelmi ismeret nem lényegesen, hanem csak fokilag különbözik az érzékitől, s ennél fogva minden ismeret *formailag* is megvolt már az érzékekben. Az értelemelvi rendszerek azonban ezt határozottan tagadják, tehát az érzékelviek nem hivatkozhatnak arra az elvre, mint az ő értelmükben *általánosan elfogadott* elvre. Hogy mi annak valódi jelentése, azt meglátjuk majd a peripatetico-skolasztikus elmélet tárgyalásánál.

d) »Ha megengedjük, hogy az érzéki dolgok hatnak az értelemre« — de éppen ezt nem engedhetjük meg. Anyagi dolognak a hatása is anyagi, érzéki természetű; és ha nincs principium, mely ettől az egyedi, érzéki hatástól indítatva — hogy mily módon, az ide nem tartozik —, meg tudja látni az érzéki burookban az értelmet, hasztalan bűvünk megengedések homályos felhői mögé, két lényegesen ellentétes jellegű dolgot egy közös fajba szorítani nem fogunk.

e) Ami pedig utolsó érvüket illeti, hogy az értelem-elvi rendszereknél oly óriási nézeteltérések tapasztalhatók, ez még nem bizonyít a *hibás alap* mellett, amint az ő rendszereik ellenmondásaiból és következetlenségeiből sem lehet még arra következtetni, hogy bennük semmi igaz sincs. Sőt az értelemelvi rendszereknek a részletekben való számtalan eltérés mellett is nyilván közös elvük az, hogy értelmi ismereteink a tapasztalatból kizárólag le nem vezethetők. És vajjon azok az érzékelvi rendszerek mind összevéve is mikép tudják megmagyarázni értelmi ismereteink eredetét, és így mily joggal dicsekedhetnek a »legkisebb erőmérték« elvének sikeres keresztülvitelével, ezt kívánjuk most taglalni. Ami az eddigi nemleges érvek mellett egyúttal tevőleges bizonyítékot nyújt.

2. Az érzékek az egyes külső behatások alapján szereznek a tárgyakról ismereteket, melyek a megismerés tárgyát annak behatása szerint ábrázolják: *mint érzéki, egyedi jelenséget*, amely a behatás pillanatában olyan, amilyennek a megismerés ábrázolja. Sem több, sem kevesebb. Az érzéki emlékezőtehetség erejénél fogva ezek az érzéki ismeretek megmaradnak az emlékből, visszaidézhetők, az érzéki képzelőtehetség segítségével átalakíthatók, egyes elemeik megváltoztathatók, sőt bizonyos közös képek jöhetnek létre, amelyek nem *ezt* vagy *azt* az egyedet, hanem általában *egy* egyedet ábrázolnak, elmosódott határozatlan vonásokkal. Mindezek a fokokon, a legutolsón is, az ismeret egyedi, változó, esetleges jelenségekre szorítkozó, amelyek alapján a megismerő principium azt mondja: Ez vagy amaz egyed, egyedi jelenség, nekem ilyennek vagy olyannak látszik — érzéki benyomásaim így értesítenek róla. Az érzéklés, mert anyaghoz kötött, szervekkel működő, annál többet nem nyújthat, tovább nem mehet. Mert mihelyt többet akarna mondani, túl kellene lépnie saját körén, fölül kellene emelkednie önmagán, olyant kellene nyújtania, amivel nem bír; pedig — *nemo potest dare, quod non habet*.

Ám, öntudatunk közvetlenül tanúskodik számtalan olyan ismeretről, amely sem nem egyedi, sem nem változó,

sem nem érzéki jellegű, hanem ellenkezőleg általános, szükségképes, érzékfölötti, nem tapasztalati. Az általános fogalmak, pl. ember, fa, egység, jóság, amelyek semmiféle egyedhez nincsenek kötve, *alakilag* ki nem emelhetők a tapasztalatból. Hol van az a tapasztalati tárgy, amely az ember fogalmának tárgyasulása? Ha meglátok egy embert, ráalkalmazom azt a fogalmamat, melyet szereztem az emberről. De ha egy keveset gondolkodom, észreveszem, hogy fogalmamat nem fedi ennek az embernek a látása, se ki nem meríti. Hol van továbbá az érzékelhető jóság, kézzel tapogatható ok? Így vagyunk az általános elvekkal, így az Isten ismeretével. Sehol nem tapasztalhatók és a tapasztalatinak bármilyen összegezése, kivonása vagy elkülönítése által létre nem jönnek.

Tapasztalatunk e kétségtelen tényeivel szemben az érzékelviség tehetetlen. Midőn meg akarja magyarázni, elvéhez hiven érzéki elemekből akarja összeróni, de ugyanakkor természetüket és jellegüket kiforgatja. Ha következetes akar lenni, az általános fogalmakra nézve nominalismust kell vallania, azaz a fogalmakat alanyi képződéseknek kell tartania, melyeknek semmi tárgyi valóság nem felel meg.¹ Ez azonban tagadás, nem megfejtés.

Aztán, ha csak a tapasztalat nyújtotta nekem az ismereteket, a tapasztalati jelleget róluk le nem rázhatom, és soha se mondhatom, hogy ez vagy az így *van*, hanem ez vagy az nekem így látszik, ezt vagy azt tapasztalatom nekem ilyennek mutatja. Tehát azt kell mondanom: Nekem úgy látszik, hogy $2 \cdot 2 = 4$, nekem úgy rémlik, hogy egy kilométer nem lehet olyanoly nagyságú, mint két kilométer; de hogy csakugyan így *van*, vagy hogy épen így *kell* lennie, azt nem mondhatom.

Erre a végre kell jutnia az érzékelviségnek második alapelvéből kifolyólag is: Minden értelmi működés szervhez kötött. Mert ha az értelmi működés nem független a szerv-

¹ Erre a sarkalatos pontra vissza kell térnünk a pozitivizmus méltatásánál, amely ezeket a tanokat alakilag is a leghatározottabban és szabatosan fejtette ki és iparkodott tudományosan megokolni.

től, soha sem szabad határozottan azt mondanom, hogy valami *így van*, hanem, hogy érzékszerveim, név szerint azok, melyekhez értelmi működésem kötve van, így értesítenek róla.¹ Tehát öntudatunk hangos szava azt kiáltja: vannak általános, szükségképes ismereteink; a merev érzékelviség meghazudtolja e szót, vagy inkább elhallgattatja. Tehát ismét nem magyarázza a tényt, az öntudat tényét hanem tagad, rombol.

3. Ily módon azonban az érzékelviség, ha következetes akar maradni, lehetetlenné tesz minden tudományt; még pedig két szempontból:

a) Tény, hogy a tudomány általános fogalmakkal dolgozik — *scientia est de universalibus rationibus*. Midőn azonban a természetrajz azt mondja, hogy a kutya ilyen meg ilyen, midőn leírja a növény általános tulajdonságait, az érzékelviség szerint helytelen úton halad. Ott csak azt volna szabad állítani: ez vagy az a kutya ilyen, az eddig megfigyelt növényeken ilyen közös jelenségek észlelhetők. Akármit állítanának a nem- és fajfogalmakról, mindig így kellene beszélniök. Sőt még így sem, mert a fogalmaknak nem felel meg semmi tárgyi valóság, tisztán alanyi képzetek azok; az érzékelviség mindig nominalismus. Nem szabad tehát azt mondani: az ember szabadságra vágyik; mert az »ember« csak az én agyamban létezik, az semmi, az vagy állandóan egymás mellé sorakozó képzetek szokás szerinti társulása, vagy bizonyos egyedi tulajdonságok jele, vagy több, képzeletemben lakozó egyednek összefoglaló jegye, gyorsírás módjára, de a dolgok rendjében nem felel meg neki épenséggel semmi; ott vannak egyes emberek, ott van bizonyos számú ember. Legfőlebb ezekre érvényes ítéletet hozhatnánk és ilyen ítéletek megállapítására szorítkoznánk egész tudományunk. Ide azonban nyilván nem akart jutni még a legszélsőbb érzékelviség sem. Az érzékelviek ebben a pontban nem következetesek sem beszédjükben, sem, úgy látszik, fölfogásukban.

¹ L. Schmid i. m. II. 167.

b) Ugyanezen alapon nem képes az érzékelviség a tudomány számára módszert sem teremteni. A levezető okoskodást kénytelen tagadni, mert a »dictum de omni et dictum de nullo« az egyed kizárólagos és föltétlen valósága mellett lehetetlenné vált. Ezért kénytelenek quaternatio idearum-ról beszélni és a syllogismust fölvezetésre visszavezetni. Mindkettő képtelenség, és nem történhetik az emberi értelem természetén ejtett sérelem nélkül, mert az emberi értelem a következtetésnek ezt a két fajtáját természeténél fogva kívánja és használja.¹

Ezek az elméletek továbbá sem az erkölctannak, sem a széptannak kellő alapot nem tudnak nyújtani. Mert ha meg is akarják menteni az erkölctant, csak eudaimonologikus alapon tehetik azt, amely pedig önmagától megdőlni, mint-hogy végső elemzésében az ember erkölcsi öntudata és érzete meg nem nyugszik, és meg nem nyugodhatik abban, és öntudata nem az »én«-t és ennek boldogságát mint önmagában való célt állítja az ember elé. A széptanban pedig subjectivismuson és formalismuson fölülemelkedni nem tud. Az érzékelviség soha sem mondhatja azt, hogy valami igazán szép, hogy van tehát föltétlen, az én-től független szép, hanem mindig csak azt, hogy valamely dolog tetszik, vagy nem tetszik. Szóval a *szép* itt örökösen viszonylagos marad, mikor pedig öntudatunk kétségtelen ténye, hogy mi a szépet nemcsak viszonylagosnak, hanem valóságosnak tartjuk, amely szép nemcsak ránk nézve, szép nemcsak azért, mert tetszik, hanem szép önmagában és szükségképen.²

4. Ilyen viszonylagossággal minden érzékelviség következetesen tovább képezve phaenomenalismusba torkollik. Ha ismereteink csak tapasztalatiak és ha értelmi működésünk lényegileg szervhez van kötve, természetes, hogy a föltétlenig, általánosig, szükségképesig soha sem emelkednek; elkerülhetetlenül a tapasztalati, a látszólagos körében mozognak. »Így tűnik föl nekem, így értesítenek róla érzéseim«,

¹ Schmid: Erkenntnisslehre II. 197—8.

² L. erre nézve: U. o. II. 208—283.

stb. — ilyen vallomásokra terjeszkednék értelmünk egész hatalma. Mi a valóság, mi van rajtunk kívül, ismereteinktől függetlenül, ez örök titok; ignoramus, et ignorabimus, ez az érzékelvi bölcsélet állandó refrain-je, melyet hallunk, akár Spencer Herbert csillogó logikájú következtetéseiben, akár Lewes ékesszavú ömlengéseiben, akár a német positivisták szigorú formuláiban hangzik felénk. A mai érzékelviek tehát általában megnyugosznak a teljes kételkedésben mindarra nézve, ami ismereteinktől független. Még azt sem bizonyíthatják, hogy van önálló érzéki világ, mint tapasztalati ismereteink forrása. Igaz, legtöbbször nem is akarják bizonyítani, mert úgy mondják, öntudatunk közvetetlen tanúsága igazolja, s azért lehetetlen másra igényt tartani.

Csak hogy ezek nem veszik észre, hogy öntudatunk tanúsága soha sem vezet ki az öntudat köréből; s az érzéki tárgyakkal az öntudaton kívül való tényleges folytonosságát magából az öntudatból bizonyítani akarni annyi volna, mint azt mondani: öntudatunkban közvetlenül megvan az, ami nincs meg benne, ami rajta kívül van. Mert csakugyan, azt tanítják, hogy a tapasztalatból származik minden tudásunk és megismerésünk az érzéki szervekhez van kötve. De mi más a tapasztalat, mint az én különféle állapotai? A tapasztalat csak arról értesít, hogy ilyen vagy amolyan képzeleim vannak, ilyen vagy amolyan behatások érték bensőmet. Van-e ezeknek okuk rajtunk kívül, vagyis van-e öntudatunkon kívül álló világ? Közönségesen azt mondjuk, hogy igen. De ezt a közönséges hitet — hogy úgy mondjuk, ezt a közönséges fölfogást tudományosan igazolni nem tudja az érzékelviség, mert tapasztalást tapasztalással, jelenséget jelenséggel bizonyítani nem lehet. Az öntudaton, az én állapotainak tudásán keresztül nem tud átlépni egy öntudatkívüli világba, amint senki sem tudja átugorni saját árnyékát.

Tehát egy következetes phaenomenalistának, amilyeneknek bizonyulnak az érzékelviek mind, nem lehet érzéke fizika, vegytan, csillagászat stb. iránt; ein consequenter...

Phaenomenalist kann keinen Sinn haben für Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie, Psychophysik u. s. w.¹

Tehát erről az oldalról is teljes a kételkedés. És ily módon az érzékelviség még abban a körben sem tud biztos tudásra szert tenni, amelyet a tudomány egyedül jogos tárgyának tekint, a természet körében. Sőt itt meg sem állhat; további következményeiben olyan lehetetlenségekre visz, melyek még a közönséges életet és érintkezést is lehetetlenné teszik. Mert ha a phaenomenalismus az én körét nem lépheti túl, akkor a jelen pillanat, a *jelenlegi* öntudat körét sem. A tapasztalat forrása minden ismeretnek; de a tapasztalat csak a jelen pillanatban tényleges; azután már emlékké válik. De mikor emlék, már nem tényleges, már kisiklott, hogy úgy mondjuk, a tapasztalat markából, és eszerint a tapasztalat már nem is tanuskodhatik róla. Vajjon a megelőző pillanatban gondoltak csakugyan az én gondolataim-e, vajjon az sor, melyet egy percre leírtam, az én írásom-e, vajjon egyáltalában én vagyok-e, ki a megelőző pillanatban itt működtem, mind kívül esik a tényleges tapasztalat körén; és ennélfogva tagadandó, vagy legalább megismerhetetlennek hirdetendő. A következetes phaenomenalistának ide el kell jutnia. De ezzel egyúttal lehetetlenné van téve minden néven nevezendő tudás. Mindazok az elvek, mindazok a következtetések, amelyeket nem egyszerre, egy szempillantásra szemlélhetünk, nem bizonyosak, mert bizonytalan, hogy én voltam-e az, aki a következtetést megkezdte, és az volt-e az, amit gondoltam. E következményeket maguk a mélyebben látó phaenomenalisták is észreveszik, de rendesen átsurranak rajtuk.²

Sőt a phaenomenalista, ha következetes akar maradni, az énen kívül mást nem ismerhet el: solipsismusba esik. Mert ami nem az én, az mind rajta kívül esik, csak érzékelés, tapasztalat útján léphet be az énbe, és mert nincs híd, amely átvezetne az énen kívülbe, nincs semmi biztosíték

¹ L. Schmid i. m. II. 135.

² U. o. II. 326—330.

arra nézve, hogy akiket rajtam kívül álló személyeknek, egyéneknek képzelek, csakugyan azok-e? Az érzékelviek közül az őszintébbek elismerik ezt is: »Der strenge Positivist musz es als unerlaubt bezeichnen, die ihm homogenen Ichs, die er hinter gewissen Physiognomien und Reden vorstellt, für mehr als freie, lediglich in der Vorstellung selbst existente Gebilde zu halten, a szigorú positivistának nem szabad megengedni, hogy a vele egynemű én-eket, akiket bizonyos arcvonások és beszédek mögé képzel, másnak tartsa, mint a képzelet szabad képzeteinek« — így Laas; és: »Erkenntnistheoretisch ist der Solipsismus eine nicht wegzuleugnende Thatsache, praktisch, innerhalb meines Bewusstseinzusammenhanges ist er absurd; ismeretelméletileg a solipsismus nem tagadható tény, gyakorlatilag azonban, öntudatom összefüggésében képtelenség«¹ — így Schubert-Soldern.

Ez elég nyílt és érthető tanuvallomás — ex ore tuo judico te. Íme az érzékelviség valamennyi alakjában, alapelveiből kifolyólag, ide vezet: phaenomenalismus, solipsismus, agnosticismus, és — skepticismus, még pedig skepticismus minden iránt, ami az én világán kívül esik — sőt Mercier azt mondja, hogy ez még mind nem elég, a phaenomenalismus a solipsismusnál sem állhat meg, hisz tagad és következetesen tagadnia kell minden önálló dolgot; csak-hogy az öntudat állapota még mindig önálló, önmagában való, és ha a megismerés által viszonyba hozatik velünk, már eo ipso viszonylagos lény, már nem önálló, hanem — logikai lény. Ez lesz az örvény, mely utóvégre elnyel minden létet.²

Ez valóban »le suicide de la raison«, az értelem öngyilkossága. — A gyümölcseről ítéljük meg a fát.

Fejezzük be ezt az általános méltatást a történet tanulságos ítéletével. Az érzékelviség veszedelmes következményeit ugyanis már magában hordta az érzékelviség, midőn modern atyja, verulami Bacon újra szülte. Mikor kezdték

¹ U. o. 333.

² Mercier: La psych. contemporaine. 336. skk.

hangsúlyozni a tapasztalat fontosságát, s a fölvezető okoskodás kizárólagos jogosultságát, ugyanakkor megvetették az idealismus alapját. Bacon ugyanis hangsúlyozta azt a gondolatot, hogy tapasztalati tudásunk tárgyilagos anyagához hozzátapadt valami az alanyiból, egy csekélyke alanyi elem, s ettől az alanyi elemtől való megtisztítása a természet megkérdezésének főadata, az a híres »természet értelmezése, interpretation of nature«. Ezzel elhintette az alanyelviség magvát; követői, Hobbes, Locke, fölvették, tovább képezték, Locke »megtisztította« a tapasztalatot a másodrendű tulajdonságoktól, Berkeley továbbhaladva, az elsőrendű tulajdonságok tárgyilagos érvényét is tagadta és első hirdetője volt az érzékelviség édes gyermekének, a szélső eszményítő bölcséletnek.

Ezzel az általános cáfolással megdőlt az érzékelviség mint ismeretek eredetét kutató elmélet az egész vonalon, mert az a két főelv mindegyiknek alapját képezi. Világosabban fog ez kitűnni, midőn ezeknek az általános elveknek különféle megtestesüléseit a különféle elméletekben vesszük szemügyre, s ugyanakkor az érzékelvi alapgondolatok új oldalakról is fognak bemutatkozni, és új szempontok kínálkoznak megítélésükre. Lássuk.

Az anyagelviség. Nem lehet itt célunk ezen inkább hittudományi és természetbölcséleti szempontból méltánylandó elmélet egyes alaptévedéseinek bírálata; az értelmi ismeretek eredetét kutatván, csak azt kérdezzük: lehetséges-e, hogy nemcsak értelmi, hanem egyáltalában minden ismereteink csak anyagnak elváltozásai, anyagi, fizikai hatások legyenek? Vagy más szóval: lehetséges-e megismerő anyag?

Szemet húnynak az anyagelviek azon már nagyon is megszokott eljárása előtt, mely Büchner-rel azt mondja, midőn a miértet és hogyan kérdézi az emberi értelem: »So ist es einmal, erklárt es, wie ihr wollt.«¹ Mást alig is várunk.

¹ Ap. Stöckl: Geschichte d. n. Philosophie II. 447.

Az a tétel, hogy az anyag gondolkodik, vagy a mi egyre megy, hogy ismereteink az anyagnak csak módosulásai, mozgások, ellenkezik magával a megismerésnek fogalmával. Minden, még az érzéki megismerés is *elő* principiumot tételez föl. Hisz fizikai hatások, fizikai változások és módosulások jönnek létre holt szervezetekben, élettelen anyagban is, és a megismerésnek ott semmi nyoma. Miért? Egyszerűen azért, mert megismerés keletkezéséhez nem elég a tárgy és alany egyszerű érintkezése; maga a megismerés *ténye*, a tárgynak a tudatba való fölvétele, az nem mechanizmus, az nem fizikai törvények szerint végbemenő cselekvés, ez azon fölül és kívül álló, egészen más létrendhez tartozó tény, odafordulás a tárgyhöz, annak megragadása, sajátos módon, úgy, mint az a tárgy van. A megismerés az anyagnak a megismerő alanyával való egyesülése, valami anyagtalan módon, ami az alany részéről egységet és önálló, benmaradó működést tételez föl, amely működésnél fogva képes a tárgyhöz odafordulni, és azt valami neki megfelelő módon fölvenni. Az anyagban azonban sem ezt az önkényes mozgást, sem a megismeréshez szükséges egyszerűséget, sem a megismerésnek sajátos tényét nem találjuk meg.

Fokozott mértékben kell ezt mondanunk az emberi megismerésről, különösen az emberi gondolkodásról. Az az anyag mikép *határozza el önmagát* arra, hogy ismerettényt fog végezni? És mikép hozhat létre olyant, amiben az anyagnak és az anyag jellemző tulajdonságainak semmi nyoma? Vegyünk egy fogalmat, pl. magának az anyagnak a fogalmát; mondják meg, mi abban az anyagi? Hol a kiterjedése, hosszúsága, szélessége, súlya, színe, hol a helye, ideje stb.?

De mondják meg, miféle mechanikai változás teremt *öntudatot*? Öntudatot, amelyet, akár hogy húzzák-nyúzzák a dolgot, a természetben nem tudnak találni, hanem legfőlebb Czolbe-val az agyparányok körmozgásából (!) magyaráznak. Öntudatot, amely az embernek sajátja, és amely nemcsak a tárgyra való önkéntes irányulást, hanem az

alanynak önmagára való irányulását és önmagának, mint megismerő alanynak fölfogását foglalja magában. Erre semmiképen nem vehető rá az anyag, amely a maga jószántából még másra sem tud irányulni.

És végül, jó volna tudni, mikép keletkeznek összes ismereteink mechanikai elváltozások, az anyag módosulásai által, hátha elleshetnők, hogyan lehet gondolkodó tollszárat szerkeszteni, amely majd helyettünk és sikeresebben megvédelmezi az anyagelviséget.

Ezek mind tények, a megismerés tényei, amelyeket tagadni nem tagadhat az anyagelviség sem. De itt egy igen merész, és valljuk meg, nem egészen ügyetlen fogással a tetejére állítja a dolgot és azt mondja: Mi nem tagadjuk, hogy a megismerés ilyen, de azt tagadjuk, hogy az anyagból magából meg ne volna magyarázható, hogy az anyagtól különböző elvet kellene fölvenni ama jelenségek megmagyarázására; sőt az anyagnak vannak bizonyos alaptulajdonságai, amelyek egyesülve szerencsés és kedvező parányelhelyezési és mozgásvizonyokkal eredményezik a kérdésben forgó jelenségeket. Kárba veszett munka volna itt újra előszedni és rostára venni azokat az eseteket és analógiákat, amelyeket az anyagelviség százszor fölhozott és a kételviség százszor megcáfolt, ők minket és mi őket itt meg nem győzhetjük. Tegyük — természetesen távol áll tőlünk, hogy megengedjük —, hogy az anyagelviek analógiái mind igazak, és ők azt nyugodtan vallhatják, hogy az anyag is lehet gondolkodó; engedjük ezt nekik. Mit nyertek vele? Mi azt hirdettük, hogy az anyag élettelen és tehetetlen, hogy az élet életelvet tételez föl, s hogy az ember értelmével és szabad akaratával ismét magasabb lényrendet alkot, és ismét tökéletesebb elvet követelnek a neki sajátos tünetmények, melyet léleknek nevezünk. Ők kénytelenek tovább visszanyúlni, és azt mondani Häckel-lel, hogy minden parány éltetett, egyszerű értelmi és akaró erővel bir. Íme, minden egyes paránynak kénytelenek lelket tulajdonítani, csakhogy az embertől eltagadhassák. Így oda került ez a büszke, merev anyagelviség azon alternatíva elé,

amely elé Wundt állította: Vagy kénytelen fölvenni az anyagban bizonyos alaptulajdonságokat és akkor visszaesett a kételviségbe, amely első tekintetre is képtelenebb, mint az, amely ellen küzd, vagy kénytelen olyan Spinoza-féle egyelviséghez menekülni.¹

Érveik az alaptétel tarthatatlanságával önként megdőlnék. De önmagukban sem mondanak semmit. Mert ha a test és lélek között van kölcsönhatás — s ezt senki sem tagadja, — abból még nem következik, és ha pozitív beigazolást nem nyer, nem is fogadható el, hogy a kettő egy elv. Azokat a tüneményeket, a kölcsönhatást, amelyben, megengedjük, a test szerepe látszólag nagyobb, eléggé megmagyarázza az az alaptétel, hogy a test és lélek egyesülése lényegi. Hogy pedig az anyag mellett csakugyan kell szellemi principiumot fölvenni, azt positive is igazolja számos tény, maga az ismeretelmélet is hatalmas bizonyítékokat szolgáltat — de ezek részletezése nem tartozik ide.

Midőn hivatkoznak a két különböző rendű principium érintkezésének lehetetlen voltára, már sz. Tamás eléjük vág azzal, hogy figyelmeztet a mennyiségi és virtuális érintkezés különbségére.² A test és lélek között lehetetlen a mennyiségi érintkezés, ide két kiterjedt test jelenléte szükséges; de a testnek mint anyagnak és a léleknek mint szellemnek virtuális érintkezése miért ne volna lehetséges?

Az anyagelviség tehát kudarcot vallott, midőn mint lélektani ismeretelmélet iparkodott tanainak érvényt szerezni, s így tisztán ismerettani szempontból is tarthatatlannak bizonyul. Az általános szempontok, melyeket itt kijelöltünk, önként nyújtanak érveket az anyagelviség egyes fajainak megítélésére, melyeknek részletes fejtegetéseiben a vastag tévedések különben úgy is oly szembetűnők, hogy alig kell külön rájuk mutatni. Gondoljunk Demokritos kiömlés-tanára, vagy Hobbes gondolkodás-számvetésére. A modern anyagelviség pedig számos metamorphosisával tanulsá-

¹ Wundt: Physiologische Psychologie. Leipzig, 1887. II. 533—4.

² S. th. 1, 75, 1, ad. 3.

gosan illusztrálja azt az igazságot, hogy — a végletekben nincs igazság.

Locke. Locke az első, aki az érzékelviséget ismeretelméletileg alapozza; az első, aki az öntudat *tényleges* tartalmának igazi természetét még egészen szem elől nem tévesztve föladatául tűzi ki ezt a tapasztalati tartalmat a tapasztalatelviség alapján magyarázni, és ebből a célból eszközli az eszmék új, és mondhatni, nem egészen sikerületlen fölosztását; legalább a rendszeresség nem tagadható meg tőle. Mindazáltal fölosztása nem mindenben következetes és a tényeknek megfelelő.

Mindenekelőtt nem érthető, miért osztja föl az egyszerű eszméket elsőrendűekre és másodrendűekre. Tény, hogy az újabb fiziológia és természettan ezt a felosztást csaknem a bizonyossáig igazolta — amint az Iskola elméletének méltatásánál lesz alkalmunk rámutatni —, de Locke-nál e fölosztást elveszűstetésnek kell mondanunk. Ő ugyanis így okoskodik: A tulajdonságok a testeken vannak, az eszmék pedig az emberi értelemben.¹ De a tulajdonságok közül némelyek megvannak a testekben és azoktól elválaszthatatlanok,² mások meg nincsenek meg a testekben, csak erők, melyek az elsőrendű tulajdonságok által különféle érzéketeket létesítenek — such qualities, which in truth are nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us by their primary qualities, i. e. by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible parts, as colours, sounds, tastes etc. these I call secondary qualities.³ Már most az elsőrendű tulajdonságok által előidézett eszmék kifejezik a testek tulajdonságait (resemblances of bodies), a másodrendűek által felkeltött eszmék nem fejezik ki a testek tulajdonságait.⁴ De ki nem veszi észre ezen alakilag helyes syllogismus felső tételének becsúsztatását?

¹ An essay vol. 1. b. 2. ch. 8. §. 7.

² U. o. §. 9.

³ U. o. §. 10.

⁴ U. o. §. 15.

Az összetett eszméknél már rejtélyekre is bukkanunk. Hogyan származnak a külső és belső tapasztalásból közösen az egység, lét, fájdalom, erő stb. eszméi? Én másképen nem tudom elgondolni, mint hogy a tapasztalati eszmékből elvonás, még pedig önkénytelen vagy egyenes elvonás útján jöjjenek létre. S milyen összetétel teremti meg az egyes színeket, hangokat, szóval az ebbe a körbe vágó módokat? Ha Locke gondolata helyes volna, akkor értelmem az egyszerű eszmékből összetevéssel alkothatna tetszés szerint akár milyen színt, hangot, szagot, s nem határozná meg ezek természetét a tapasztalat. Hogy pedig az állag meghatározása mennyire önkényes, a fölszínen mozgó, és eszméje mennyire ellenkezik öntudatunk tanúságával, mely nem tulajdonságok foglalatáról, hanem igenis önálló, subsistáló lényről, mondjuk ki, metafizikai állagról beszél nekünk — elég rámutatni.

Megbocsáthatatlan hibája azonban az elvont eszméről vallott tana. Az ő elvont eszméi tényleg léteznek ugyan, — a reflex gondolkodásban; de ő ezzel elhagyta a tárgya által neki megszabott teret, neki mint az ismeretek eredetét tárgyaló elmélet kezelőjének az egyenes, önkénytelen tudás körében kellett volna maradnia; s midőn mégis kitért és az elvonást tette az általános eszmék forrására, ezzel az elvonást valódi jellegéből kivetköztetve csempészte be az új bölcséletbe és okozójává vált annak a számtalan félreértésnek és támadásnak, melynek az Iskola elvonás-elmélete az új bölcséletben ki volt téve a XVIII. század érzékeli bölcselői részéről, Berkeley-től Rosmini-n keresztül egészen a Günther-féle iskoláig. Ezek az Iskola elméletét mind a Locke-féle hivatlan értelmezésben támadták meg.

Rendszerében egyéb nagyobb *következtlenségek* is vannak. Az általános eszméknek mint szóknak és a velük alkotott ítéleteknek az alanyon kívül tárgyilagos értéket és tudományos hasznót nem enged. S mégis — bizonyít. Cáfolja Herbert lord innatismusát, és bizonyítja a maga állításait, még pedig legtöbbször egészen szabályszerű levezetéssel. A bizonyítás pedig általános eszméken és ítéleteken fordul.

A
vezeti
sőt Ist
ságú i
M
értelm
tévesz
elvi al
követk
I
kezmé
követk
sem a
kívül
metafi
hetők
tent n
tapasz
azt, al
nek le
dental
C
bosszu
közös
dott a
okságo
a tapa
elfoga
tudom
tapasz
elve á
megsz
feleli:
alapsz
követ
szokás

Schü

Az állagiságot tagadja, az okságot a tapasztalatból vezeti le, és mégis ez utóbbinak szárnyain akar a léleknek, sőt Istennek ismeretére, még pedig mennyiségtani bizonyosságú ismeretére emelkedni!

Mondottuk, ő az egyedüli az érzékelviek közül, aki értelmünk tartalmának igazi jellegét egészen szem elől nem tévesztve akar érzékelvi ismeretelméletet alkotni; de érzékelvi alapon, egyoldalúlag ez nem lehetséges — legfőlebb következetlenségek árán. Ezt tanuljuk Locke elméletéből.

Locke nem vonta le kellő következetességgel a következményeket, melyek a rendszerének élére állított tételből következnek. De megtették helyette mások. »Sem a külső, sem a belső érzéklésből nem következethet az alany rajta kívül létező önálló lényre« — így Berkeley. Nemcsak a metafizikai állagok, hanem a metafizikai okok sem engedhetők meg, — folytatta Hume. Különösen Hume nem rettent meg azoktól a következményektől, amelyeket Locke tapasztalatelvi elmélete magában foglal. Ő levezette belőle azt, amit előbb vagy utóbb minden következetes bölcselőnek le kell vezetnie belőle: a teljes kételkedést a transzcendentalis tudás értéke iránt.

Csak hogy az érzékelvi alapgondolat mindig megbosszulja magát, mert egyoldalú. És az érzékelvi bölcselők közös sorsát Hume sem kerülte ki. A Locke által kimondott alapelvhez híven ragaszkodva tagadta a metafizikai okságot, annak elvében alanyi összetevést látott és forrásául a tapasztalatot jelentette ki. De látván ezen elv általános elfogadottságát és minden téren való nagy jelentőségét, a tudomány érdekében jónak látta ennek az elvnek legalább tapasztalati értékét megmenteni; és azt mondta: Az okság elve általános értékű, jöllehet a tapasztalásból ered, mert megszokáson alapul. De a megszokás micsoda? Hume azt feleli: ismételt tapasztalat. És a tapasztalat? — Az okságon alapszik: hasonló előzményekből következtetünk hasonló következményekre. Tehát: az okság = megszokás; a megszokás ismételt tapasztalat; a tapasztalat meg = okság

alkalmazása. Valóban gyönyörű circulus!¹ Így törpül el és fordul ki lényegéből az érzékelviség kezében minden emberi tudás.

Lockeot nem nemtelen szándék, hanem tudományos érzék vezette rendszerének megalkotásában. De akarata ellenére atyja lett annak a messzeható mozgalomnak, amely nagy hullámokban hömpölygött végig az európai szellemi élet mezején, s kevés arany mellett sok salakját lerakta a modern szellemi élet minden rétegébe, amely a természet-tudományok fölvirágoztatásával, a reális érzék mélyítésével érdemeket szerzett, de egyúttal a szellem szabad szárnyalását megbénította és az emberi művelődésre békákat rakott. Ebben Locke-nak is volt része.

A *transformismus*. Condillac új eszmét vitt a lélektanba, Descartes, Newton mechanizmusát. Az összes lelki jelenségek egy elemnek, az érzékletnek átalakulásai, módosulásai — ez a mechanizmus alapgondolata, melyet Condillac még a megismerő tehetség szellemi természetének megtartásával, követői nagyobbbrészt már anyagelvi elemekkel bővítve fejtettek tovább.

A fizikai mechanizmust a lelki jelenségek magyarázatára átvinni azonban elhibázott dolog. Mert 1. ellenkezik a megismerési folyamat, s általában a lelki élet természetével; 2. nem magyarázza meg a különböző természetű — érzéki és értelmi — ismeretek eredetét; 3. okvetetlenül anyagelviségbe vezet, és így magára vonja mindazokat a nehézségeket, melyek lehetetlenné teszik az anyagelviséget.

1. A lélektani mechanizmus ellenkezik a lélek természetével általában és a megismerési folyamat természetével különösen. A mechanizmus értelmében a lélek szükségképen oly principium, amelyben egyféle tartalom, az érzéklés, vagy tágabb értelmében a tapasztalás (Beneke rendszere is tapasztalást tanít, csak hogy lelkit) létesít minden lelki állapotot; tehát a lélek magában véve minden irányban egé-

¹ L. Palmer: Kant gnoseologiai álláspontja. Bölcséleti Folyóirat, I. 396—400.

szen üres, meghatározatlan, mindenféle *tehetségre csak képe-sített*; amit Beneke Urvermögen-nek nevez, ígyent föl kell tennie minden mechanikusnak. Ezeket az ösképeességeket életre hívni és valódi tehetségekké tenni a tapasztalás föladata. De az érzéklés, a tapasztalás, ez az egyféle behatás, amely az érzékszervet ingerli, mikép kelti életre a különféle és különféle természetű képességeket? Hisz az az inger csak egyféle. Mikép fogja megmagyarázni akár Condillac, akár Beneke vagy Herbart, hogy ugyanaz a külső behatás most érzetet, most fogalmat, most fájdalmat, örömet, most meg akaratot, vágyat támaszt? Az okozat megmagyarázására nem elégséges valamilyen ok, hanem *arányos* okra van szükség.

A lélek az egyforma külső behatásokkal szemben vagy készenlétben, tényleges tevékenységben tartja a különböző lelki tehetségeket, és akkor ezeknek a lelki tehetségeknek meg is van a megfelelő tartalmuk, és a természetüknek megfelelő tevékenység, mert különben működésük nem lehetne *külön-böző* természetű. Vagy pedig a magában egyszerű és tehetségek nélkül való lelket a behatások többé vagy kevésbbé erős voltak szerint határozzák meg ilyen vagy olyan irányú állapotra, amely esetben ismét nem lesz elegendő alapja a lelki tevékenységek különbségének. Tehát vagy megtagadja a mechanizmus az elégséges alap elvét, és ezzel lemond a lelki élet minden magyarázatáról; vagy pedig ha föntartja, kénytelen a lélek különböző tehetségeinek különböző tárgyakat és tevékenységi kört tulajdonítani, ami pedig már nem mechanizmus.

2. Ezt az általános szempontot alkalmazhatjuk most a megismerés folyamára. Azt kénytelen-kelletlen elismeri mindenki, hogy az érzéklet, fogalom-alkotás, ítélet és következtetés az emberi értelemnek megannyi különböző tevékenysége, amelyek mindegyikének saját külön tartalom és külön tevékenységi természet felel meg. De a mechanizmus értelmében egy és ugyanaz az alap, egy és ugyanaz az elem, az *érzéklet* átalakul fogalommá, át ítéletté és következtetéssé. De milyen alapon? Nem látjuk be, miért ne maradhatna meg az érzéklet a maga fokán, miért kellene annak ma-

gasabb rendűvé fokozódnia; és ha mégis, miért épen ezen ismeretműködésekké? Talán valami géphez fogják hasonlítani, pl. a papirgyártóhoz, amelybe rongyot dobálnak, és papir jön ki? Nos, ha csupán rongygyal táplálják a gépeket, azok örökösen csak rongyokat adnak ki, igaz, megváltozott alakban, porrá zúzva, kisebb vagy nagyobb gomolyagokba gyúrva talán. Hogy papir legyen belőle, különféle más elemeket kell *hozzávegyíteni*, nedveket s más anyagokat, melyek aztán kivetköztetik természetéből. És ezek a más elemek azok, melyekről a mechanizmus megfelelkezik, ez az, amit a léleknek, az értelemnek kell hozzá adnia.

Igaz, ha az ismereteket mint kész tényeket elemezzük, szép fokozatot látunk sorozatukon, bizonyos átmeneteket, amelyeket akármilyen alakban ki lehet fejezni és bizonyos törvényszerűséget, melyet lépcsők vagy skálák alakjában lehet szemléltetni; amint ezt Locke és Hobbes után nem csekély ügyességgel megtették Condillac, Beneke, Laromiguière. De ami az eszmei rendben ilyen fokozatos egymásutánt, egymásból folyást tüntet föl, nem következés, hogy a valóságos rendben szintén tényleg ilyen egymásból való fejlődés, egymásután való keletkezés. Tudjuk, mennyire nem fődik egymást a logikai és ontologiai rend, és mekkora tévedések származnak a kettő összezavarásából. Mondhatjuk azt, hogy az érzéklet = figyelem; erős figyelem = fogalom, kettős figyelem = ítélet; de ez képletes, mondjuk költői beszéd; a képek pedig nem a dolog lényegét találják, hanem a külsőn kapnak. Az ítélet magában bizony nem kettős figyelem, hanem önálló értelmi működés, amely nemcsak egyes fogalmakat tételez föl, amelyek, mellesleg mondva, szintén nem egyszerűen figyelemből magyarázhatók, még ha az »fokozott« is —, hanem ezeknek a fogalmaknak egymásra való vonatkozását és azoknak sajátos kifejezését a kettő kölcsönös viszonyának, amelyben az ítélet ténye befejezést nyer, tehát bizonyos *többletet*, még pedig épen lényeg-alkotó többletet tartalmaz, és ezen siklik át mindig a mechanizmus.

Ezért nincs is alapja az érzéki és értelmi ismeretek különbségének magyarázatára. Miért kell az értelemnek az

érzéki egyedtől elvonatkozni, miért kell bizonyos dolgokat az állandóság és szükségképeség jellegével megismernie értelmével? Minden tapasztalati ismeret érzéki, esetleges anyagi és egyedi jellegű; az értelmi ismeret nem érzéki, hanem szükségképes, szellemi és általános természetű. Tehát addig alakult, módosult az érzéki ismeret, míg elvesztette mindazt, ami érzéki? Mégis boszorkányos mesterség az a mechanizmus!?

3. Omne quod est nimium, vertitur in vitium; az egyoldalúság tévedésekbe visz, még ha jó is egymagában. S ezért a mechanizmus, akár Condillac spiritualistikus színezetű transformismusában, akár Beneke bensőleges tapasztalatelviségében lép föl, minden kerülő nélkül egyenesen anyagelviségbe vezet. Mert ha minden ismeretünk a tapasztalat átalakulása, összes ismereteinknek egyneműeknek kell lenniök. Olyan átalakulást, amely lényegét változtat, nem mernek fölteni talán ez elmélet legszélső képviselői sem. De ha így, akkor vagy értelmi ismereteink is tapasztalatiak, vagy a tapasztalatiak is értelmiek. Ezt a második alternatívát azonban nem fogadják el, nem is fogadhatják el, tisztán álláspontjuk tekintetéből sem, mert a megismerés kiinduló pontja szerintük az érzéklés. Marad tehát a másik: minden ismeretünk tapasztalati. De a tapasztalat érzéki behatáson kezdődik, s mert minden további ismeret ennek az elsőnek csak átalakulása, nem is lehet más mint az első behatások — érzéki, anyagi. A mechanistikus alapgondolat az egyelviséget, még pedig az anyagi egyelviséget nyíltan magában foglalja. Azért a modern materialisták, mint láttuk, egytől-egyig mind fölkarolták.

A transformismusról is teljes mértékben áll az, amit azokról az iskolákról kell mondanunk, amelyek a képzet és fogalom közötti *lényeges* különbséget tagadják. »E fölfogás, ha már nem az állat és ember közötti lényeges különbség eltagadásából ered, mindenesetre odavezet«.¹

Hiába emelte tehát föl ünnepiesen tiltó szavát Con-

¹ Dr. Székely: Ösztön és ész. II. 382.

dillac a korában már itt-ott jelentkező anyagelviség ellen, és tagadta meg az anyagtól a gondolkodás erejét, hiába tiltakozott Laromiguière. Condillac előkészítette az encyklopaedisták útját, és fejtegetéseit követte a *Système de la nature*; Herbart és Beneke nyomán jár az új német anyagelviség; és ha Czolbe-t, Condillac egyik német követőjét az anyagelviség vezette mechanistikus érzékelviségbe, egy másik, Ueberweg pedig a fordított utat tette meg a Czolbe-féle transformismusból anyagelviségbe,¹ ez nem történt a két rendszer szellemének természete ellenére.

Ami ezek után külön Condillac mechanismusát illeti, az még különösen abban a nagy hibában szenved, hogy a léleknek minden lelki ténykedésben, tehát a megismerésben szenvedőleges szerepet tulajdonít.

Ha eszerint az érzéki megismerésben a lélek érzéki megismerő principiuma öntevékenyen a megismerés tárgyára fordul, hogy azt megragadja; ha a lélek az értelmi megismerésben, név szerint a reflex megismerésben a képzetekre fordulhat, hogy azok természetét közelebbről meghatározza, ha a gondolkodásban a fogalmakat egymásra vonatkoztatja, ítéletekbe foglalja, ha ítéletről-ítéletre haladva következtet, egyszóval mikor a lélek megismerési ténykedéseit *végzi*, amikor tevékeny, *tesz* — akkor szenvedőleg viselkedik.

A lélek szenvedőleges természeténél nem lehetne szó megismerésről. A holt szervezet szenvedőleg viselkedik, az élettelen anyag, pl. a papir, mikor rávetem e sorokat, szenvedőleg viselkedik — de nem is ismer meg. Hisz tény, hogy a megismerőtehetség mint viszonylagos tehetség első sorban befogadó természetű, és ennyiben szenvedőleges; de maga a megismerés ténye, az a benmaradó cselekvés, amely a tárgyat megragadja és az öntudatba vonja — az oly szembe-
szökőleg cselekvőleges jellegű tény, hogy Condillac-nak, a mesternek ezt a tanát egész jelentésében egy követője sem fogadta el.

Más részről a transformismus atyja egyúttal első áldo-

¹ Ezt az érdekes metamorphosist illetőleg l. Schmid i. m. I. 296—7.

zata annak az egyoldalúságnak, mely ezt a tant jellemzi; következetlenségek és ellenmondások tömegében mozog. Minden ismeretünk egyedüli forrása a tapasztalat — és mégis megismerjük az Istent. Lelkünk a megismerésben egészen szenvedőlegesen viselkedik, csak a külső behatások törvényszerű átváltozásainak közege — és mégis megismerjük halhatatlan önálló állagnak. Minden ismeretünk csak a tapasztalatnak átgyúrása és mégis vannak általános, szükségképes elvek — hisz bizonyítunk! Íme, egynehány az ellenmondások tömegéből.

Laromiguière rendszerében a transformismus közös gyöngéin s a Condillac rendszeréből vonható következményekkel hasonlatos ellenmondásokon kívül nem találunk oly jellemző vonásokat, amelyek külön méltatásra szorúlnának. Az ő elmélete már sokban eltér Condillac-étól, nagyon mesterkélt és föltevéseken alapuló (pl. az alapérzések osztályozása); főhibája az, hogy a logikai és ontologiai rend megismerését élesen elkülöníti, mi erősen alanyelvi színezetet kölcsönöz neki.

Beneke pedig az ő sajátos lélektani tapasztalatelviségével főként abban hibázott, hogy a természettudományi módszert átvitte a lélektanra. Ezzel hűtlenné lett saját alapelvéhez minden tapasztalatelvisége mellett apriorikus elemet vett föl rendszerébe, t. i. azt a föltevést, hogy a lélek és a lelki tünemények a természettel egy színvonalon állnak — mert ezt mondja fölve. Rendszere ezen elven épül föl és ezzel együtt meg is dől.

Nem tartozik ide lélektani tévedéseinek méltatása; de rá kell mutatnunk arra a lehetetlenségre, amelyet föl-tételez, midőn a lelket egyszerűen képességek foglatának mondja. Képességek alany, tulajdonságok állag nélkül! Az ősképességek, különösen az új képességek szerzésének magyarázatára képekhez, hasonlatokhoz fordul, de a magyarázattal és megokolással adós marad.¹

Egyszóval a legnagyobb fokú egyoldalúság jellemzi

¹ Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 268—8.

ezeket a rendszereket, amelyekben csak annyi maradványa található az igazságnak, hogy megismerésünk a tapasztalással kezdődik és hogy összes ismereteink és tehetségeink összefüggésben vannak, azaz egységes elvből folynak.

A *positivismus*. Mindazt, amit az érzékelviség vagy tapasztalatelviség évszázadok, sőt évezredek folyamán fölszínre vetett, ami érveket fölfogásának igazolására fölkutatott, mindazt egyesítette, rendszeresítette,¹ a modern természettudományok és modern agyafúrtság vívmányain keresztül szűrve megújította a positivismus. Szigorúan tudományos rendszerbe foglalta a százados tapogatódzásokat, s először alkalmazta ezeket az elveket a tudomány egész birodalmára, különösen a történelemre, a társadalomtanra és általában az exact tudományokra, és figyelemreméltó, nem épen positiv — *nomen non semper est omen* —, hanem romboló eredménnyel. Mindazáltal bizonyos következeteséget és rendszerességet nem lehet elvitatni tőle, s ha hozzá-vevesszük azt a varázst, amelyet történelmi bizonyítékával ad fejtegetéseinek, eléggé meg fogjuk magyarázni magunknak azt a csaknem aggasztó jelenséget, hogy a mult század utolsó évtizedeinek legtöbb természettudósa, bölcselője és esztétikusa e bölcsélet hívének vallotta magát.

A positivismus épen válogatós jellege miatt magában foglalja mindazokat az elemeket, amelyeket az eddig tárgyalt rendszereknél méltattunk.² De mert sokszor új alakba önti

¹ »Általános és rendszeresített józan ész« ez a positivismus lényege.

² Újabban nálunk nagyobb szabású vitát támasztott Merchich Máté sajátságos, a katolikus kritikától egészen eltérő fölfogása a positivismusról, aki többek között azt állítja, hogy a positivismus igenis új, ha eredményében nem is, legalább módszerében. L. Bölcs. Folyóirat, I. 201—220. De tényleg a positivismusnak módszere sem új, hisz maga Lewes azt vallja, hogy a positivismus csak általánosítja és az emberi megismerés egész körére kiterjeszti a természet-tudományos módszert. Lewes—Bánóczi: A philosophia története, III. 508., 513. stb. Új nincs benne, csak a szempontok pontos kijelölése, a tapasztalat körének éles kijelölése és ezeknek az alapelveknek következetes — legalább látszólag következetes — kivitele. Hogy lehetne-e posi-

új szempontokat nyújt, sokszor tudományos alapon tárgyalja azt, amit megelőző rendszerek csak fölvettek, oda-
vetettek, és főként mert korszerű, azért egyes főbb tanait nagyobb figyelemre kell méltatnunk különösen az általános
valók (universalia) és általában az apriorikus ismeretek értékéről szólókat, nem hagyva érintetlenül sajátosságaikat, a pozitívista fejlődéstörvényt és a tudományok osztályozását. Kezdjük az utóbbit!

A híres fejlődéstörvény megállapításánál gyanút kelt az, hogy 1. Comte saját vallomása szerint csak a *nyugat-európai* népek *újabb* korára terjeszti ki kutatásait; 2. hogy itt csak válogatott tényekkel foglalkozik, sokat mellőz, sokszor olyant választ, ami csak törvényének kedvez. Tehát épen nem fogható rá, hogy szigorúan történeti módszert alkalmazott volna fontos törvénye levezetésénél.¹ Ebből az általános szemléletből fogamzott gyanunkat alaposnak bizonyítja a részletek vizsgálata.

Mindenekelőtt a theologiai fok semmiképen nem igazolható. Eltekintünk most attól, hogy rationalistikus fölfogással vizsgálja a vallás kezdeteit, hogy továbbá a fetisismust egészen helytelenül állítja élettelen tárgyak imadásának, csak azt kérdezzük: Mily alapon mondja az egyistenhívést a theologiai korszak utolsó fokának? Az emberiség legrégibb történelmi okmánya a Szentírás, amelynek történelmi tekintélye és hitelessége előtt, épen az újabb rationalista támadások után, ma minden komoly tudós meghajolni kénytelen, az emberiség első és legrégibb vallásának az egyistenhívést mondja. És Egiptom és Mezopotámia és India legrégibb vallási emlékei ugyanezt mondják nekünk, oly nyelven, mely még egy század előtt is érthetetlen volt; megnyitják szájukat és megszólalnak a tények nyelvén épen akkor, mikor a tényeket a ténylegesség nevében tagadják.

Ha pedig azt mondják egyesek, hogy Comte fejlődési törvénye csak a természetes fejlődésre vonatkozik, akkor

tivistá alapon — Merchich másik vitatott kérdése — katolikus világnézetet teremteni, azt méltatásunk folyamán ki fogjuk deríteni.

¹ L. Kozáry: Korunk bölcselete. 237.

maguk alól húzzák ki a gyékényt. Hiszen mikép érvényesülhetett a természetes fejlődés, ha megelőzte a természetfölötti? Honnan veszi magát e törvény, mely a valóság alapjával dicsekszik, mikor a valóság épen ellenkezőt mond? De akkor is, ha az egyistenhívés föllépését a kereszténység föllépésével azonosítja, és mással azonosítani nem lehet, mert a pogányság sokistenhívése után a kereszténység következett, megint nagy történeti baklövést követ el. Nemcsak azért, mert az ő istene — a tünemények mögé állított személyes cselekvők egyesítése egy személyben — egészen elüt a kereszténység személyes Istenétől, hanem főként azért, mert semmi történeti bizonyítékot nem tud fölhozni Comte amellet, hogy a kereszténység a pogány sokistenhívés természetes talajából természetes módon sarjadt ki. Comte itt is összetéveszti az előzmény fogalmát az ok fogalmával.

És a metaphysicismus kora hol kezdődik, hol végződik, hol szemlélhetők nyilvánulásai? Comte az utolsó öt századot érti alatta. De megint nagy tévedés részéről a skolaszticizmusra azt fogni rá, hogy az előbb személyeseknek gondolt cselekvőket elvont lényegekké, erőkké helyettesítette, azt állítani, hogy a skolaszticizmusban a dogma kezd bomladozni az észszel szemben. Comte itt megint nem vette észre, hogy a skolasztikusok katolikusok és metafizikusok egyszerre. Ide sorozza továbbá a protestantizmust, Voltaire, Rousseau korát; de hogy sorakoznak ezek a skolaszticizmus mellé?

És a positivismus csakugyan általános-e ma? Nagyon elterjedt, de sem nem általános, sem nem állandó. Sőt akiket ő az első pozitivistáknak nevez, Galilei, Huygens, Cassini, Newton, Pascal, Keppler, mily vallásos szellemek! Vagy az újabbak közül Dalton, Joung, Herschel, Fresnel, Ampère, Pasteur stb. nem voltak hívő emberek?¹

Igaz, azt mondja Comte, ugyanabban a korban, egymás mellett is megtalálható ez a három fokozat, de más és más

¹ L. Kozáry: Korunk bölcsellete. 259—265.

tudományra nézve. Egyes tudományok, mert összetettebbek, pl. a vegytan, még a metaphysicismus korát élik, míg más egyszerűbbek, pl. a csillagászat már positivekké fejlődtek. De hogy ugyanarra a tudományra nézve, vagy ugyanabban az egyénben is egyszerre meglegyen több fokozat, ez ellen Comte tiltakozik, és tiltakoznia is kell, ha nem akarja egészen föladni álláspontját. S ímé ott van Aristoteles, akinél senki élénkebb érzéssel nem birt a természet és a valóság iránt, és mégis milyen mély elméjű metafizikus. Ott van az alexandriai iskola, amely hévvel küzdött az afrikai iskolák félszeg idealismusa ellen, amely egyúttal erősen metafizikus, sőt még theologus is!

Minderre azonban Lewes nagy ravaszul azt fogja mondani: Nem azt jelenti Comte törvénye, hogy minden nemzet, vagy minden egyes ember megtette útját ezeken a fokozatokon keresztül; hanem azt, hogy minden *fogalomnak* keresztül kellett mennie ezen három fokon.¹ Ki nem látja azonban itt első tekintetre, hogy Lewes egészen elejtette Comte alapgondolatát, amelynek lényeges eleme az, hogy e három fokozat szükségképes útja minden emberi haladásnak, az összesnek úgy mint az egyénnek; és ha ezt elejti Lewes, nem magasztalhatja többé mint a társadalomtan dinamikus alaptörvényét. De ki nem látja másodszorban, hogy Lewes itt egy ügyes mozdulattal átjátszotta ezt a történeti kérdést a tünemények és szemfényvesztések világába, ahol vég nélkül vitatkozni kész — mert van talaja — az okság keresésének hasztalan munkájáról és az »egymásután« egyedül üdvözítő voltáról. És végre, hány fogalomról mutatható ki ez a metamorphosis, és hány van, amely nem is képes rá?

Az emberiség korainak története tehát nem igazolja Comte híres törvényét. De elbírálás alá esik más szempontból is. Comte ugyanis úgy tünteti föl, hogy a két első fok, bár magában egészen téves, mégis szükséges volt: az ember a tévedés útján és tévedés lépcsőin keresztül jut el az igaz-

¹ A phil. tört. III. 544.

sághoz, a positiv tudáshoz. Amily borzasztó volna ez a törvény, ha igaznak bizonyulna — az igazságot csak kikez-
rülhetetlen tévedés árán szerezhethnők meg, és amint az
emberiség évezredekén keresztül tévedésekben bujkált, úgy
az egyes embernek élte javát csalódások tömegében
bolyongva kellene töltenie, míg birtokába vehetné a posi-
tiv tudást — amily lesújtó volna e végzetszerűség, ép oly
lehetetlennek bizonyul, ha bölcsesleg vizsgáljuk; igaz
öntudatunk szava, amely váltig tiltakozik ez ellen.

Ha a theologismus és metaphycismus tévedések, ho-
gyan lehetnek a positivismuskak, az igazságnak előlépcsői?
A tévedés hogy vezet egyáltalában az igazságra? Vezethet
igen, közvetve és esetleg, per accidens, azáltal, hogy mint téve-
dés előttünk állván, figyelmeztet azoknak az utaknak kerülé-
sére, melyek hozzávezetnek; és mert gyakran arra készteti az
elmét, hogy az igazság legmélyebb fenekére szálljon alá, s
azt lehetőleg minden oldalról megvilágítsa. De ha a tévedés
lényegileg az igazsághoz tartozik, ez annyit jelent, hogy
az igazság meg nem ismerhető. Mert ha az értelem nem
lényegileg és első sorban az igazság megismerésére van
rendelve, ha nem ez az első és közvetlen tárgya, akkor
egyáltalában nem irányulhat az igazságra, nem lesz semmi
alapja arra, hogy tévedéséből kiemelkedjék és az igazság
felé forduljon. Ha pedig az értelemnek megvan az ereje,
akkor mi akadályozza meg abban, hogy ha nem is minden,
legalább a legtöbb esetben az igazságot megismerje?

Az emberiség évezredek óta logikai törvények szerint
gondolkodik, amelyeket már Aristoteles rendszerbe foglalt
és minden kor jóknak talált. De ha tévedésben élt az emberi-
ség, amint Comte állítja, akkor vagy nem igazodott ezen
törvények szerint, s akkor nem is igaz, hogy ezek az emberi
értelem törvényei s következésképen ma sem használhatók,
vagy pedig azokhoz a törvényekhez szabta gondolkodását, s
akkor lehetetlen, hogy számos esetben meg ne találta volna az
igazságot.¹ Úgy tűnik föl nekünk, hogy Comte is érezte,

¹ L. Stöckl: A positivismus alaptana és a katolikus kritika.
Böcs. Folyóirat, I. 303—4.

mily veszély fenyegeti épen a gondolkodástan részéről, s azért mindig mostohán bánt vele; a tiszta tudományok hierarchiájában nem juttatott neki helyet.

Nem tartozik föladatunk körébe ennek az osztályozásnak bírálata, úgy is megtette ezt nagy hivatottsággal a nagy tudományú, sokban szintén positivista Spencer Herbert,¹ s igazat kell adnunk neki abban, hogy a tudományok fölosztása legalább olyan célzattal, mint Comte tette, lehetetlen. Első tekintetre megtetszik táblázatán a mesterkéeltség, másodikra az önkényesség, amelylyel meg van szerkesztve. Mi jögon hagyta ki Comte a lélektant? Pusztán azon apriorikus föltevés alapján, hogy a lélektan csakis természet-tudományi alapon tárgyalható. És a gondolkodástant? Mert, úgymond, csak az egyes tudományok alkalmazásában valósul meg. No, de ezen elv alapján megtagadhatjuk akármely tudománytól a létjogosultságot. És ismerettani szempontunkból még egyet jegyzünk meg: a mechanistikus alapgondolat itt is mint annyi másban megtévesztette Comte-ot; azt gondolta, hogy a tudományok egymásmellérendeltsége, mely, megvalljuk, nem nélkülözi a rendszer jellegét, szükségképen egymásból folyást és egyneműséget teremt. Nem. Amint az ismeretek ilyen mesterkéltskálákba szoríthatók, melyeknek nyilván csak alanyi értékük van, úgy megtehető az a tudományok összegével és anélkül, hogy ennek a tárgyi rendben valami jelentősége volna.

Lássuk ezek után a positivisták tanának egy másik sarkpontját: Mikép származtatják le a tapasztalatból az általános fogalmakat. A positivisták kivétel nélkül nominalismusként hódolnak, némelyek abban a túlzó alakjában, amely szerint a fogalom pusztán szó, minden tárgyilagosságnak jelentőség nélkül; s ezt a nominalistikus értelmű fogalmat a tapasztalásból vezetik le. Az bizonyos, hogy a tapasztalatra támaszkodva soha sem jutunk tovább a tapasztalásnál; tehát csak következetes egyes positivisták törekvése ezen általános fogalmak keletkezését a tapasztalásból magyarázván,

¹ Lewes-Bánóczi: A phil. tört. III. 531—4.

azok általános jellegét és tárgyilagos értékét tagadni. Látjuk, melyek a következmények, melyeket a nominalismus nyíltan vagy rejtetten magában hord, láttuk mint tesz erőszakot az öntudaton, mint semmisíti meg a tudomány lehetőségét. Most lássuk, mint hiusulnak meg a pozitivisták erőlködései, amelyekkel az általános fogalmak eredetét a tapasztalásra akarják visszavinni és mint állnak tehetetlenül szemben öntudatunknak azzal a tényével, hogy vannak részleges képzeleteink és vannak általános, szükségképes jellegű fogalérezéki maink.

Taine igen ügyes és szellemes módon akarja az általános fogalmakat szélső nominalismus értelmében a tapasztalatból levezetni. Nézzük, mi az igazság okoskodásaiban.

Mindenekelőtt állapítsuk meg a különbséget a képzeleti kép és fogalom között. Hogy gyanuba ne essünk, mintha nem positivista módon járnánk el, hadd mondja el ezt a lényeges különbséget maga Taine. A kép és fogalom közt, úgymond, örvény különbség van. Vegyük csak ezt a szót tízezerszög (myriagon), és fontoljuk meg, mit jelent ez: sokszög, amelynek tízezer szöge van. Próbáljuk elgondolni a képét — a legelvontabb és legerősebb képzelet sem teheti meg; 3, 4, 5, 20 vonás után elfárad és homályos, zavart lesz csak a kép, melyet alkot. De egészen más a fogalom, melyet a szó jelöl. Itt nincs semmi elmosódottság, semmi határozatlanság, az egész minden részletében világosan áll értelmünk előtt. Nehezen tudom elgondolni a képet, tisztán fogom föl a fogalmat.¹

Ha ezek után Taine mégis azt mondja, hogy a fogalom csak név, és ezt az állítását még igazolni is akarja, oly ellenmondásba jut, mely önmagát cáfolja meg. A szó általános fogalmat jelöl, e fogalom hasonlít a valóság tárgyaihoz az egyedekhez; és ismét: a fogalom név, képzelet alkotása, melynek a valósághoz semmi köze.

Taine mindenekelőtt nagyon helytelenül fogja föl az elvonást. Szerinte az csak fokozott figyelem, mely az egyes

¹ L. Taine szavait: Mercier: Crit. gén. 236.

részekre irányul, a tapasztalati tény egyes részeinek szemlélete más részek figyelmen kívül hagyásával. Ez azonban lényegileg semmiben sem különbözik attól a művelettől, melyet a pozitivisták hozzáadónak mondanak, amely t. i. a tapasztalati tünemény egyes elemeiből tapasztalati egyedet, egészet alkot. Jól mondja erre nézve Mill Stuart Hamiltonnal: »A figyelem az értelem szemére nézve messzelátó vagy nagyító, nem pedig külön tehetség.«¹ Ebben az elvonásban semmi eleme nincs annak a sajátos képességnek, mely elvonatkozik az egyeditől és általánosít és tapasztalat- és érzékföltöttit teremt. Midőn tehát Taine az elvonást, — úgy, mint ő értelmezi —, a fogalomalkotás első elemévé teszi, már kiindulása olyan, hogy soha sem juthat el oda, ahová törekszik: az egyedire irányult figyelem egymaga nem vezet el az általánoshoz, ha az mindjárt tisztán alanyi volna is.

Az elvonás által megállapított két főjegyhez, az értelem nevet csatol, amely az elvont két jegyre nézve *jel* lesz; ez a jel az általános fogalom. Az értelem itt Taine szerint analogiával dolgozik: amint az egyszer látott füstből arra következtetünk, hogy máskor is tüzet találunk kíséretében, úgy a jegyekhez kötött névből a két jegyre, vagy fordítva. De ez az analogia, mert hasonlóságon alapuló érzéki szemlélet, mindig szigorúan érzéki természetű marad: egyediről egyedire, érzékiről érzékire, hasonlóról hasonlóra történik az átmenetel. Az analogiának ezt a természetét, mint a tapasztalati ismeretek elemét és föltételét már Aristoteles jól ismerte és szabatosan kifejezte: *Ex sensu fit memoria. Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem in diversis tamen singularibus fit experimentum.*² Ezt alkalmazva Taine okoskodására, mindenekelőtt azt jelentjük ki, hogy az a kép, amelyhez a szó mint jegy csatoltatik, nem lehet más mint érzéki természetű, amelynek csak két jegyére irányult nagyobb figyelem, és mint ilyen csak homályossága és határainak elmosódottsága által tűnik ki a többi egyedi kép közül. De mit mond Taine, midőn a közép és

¹ Ap. Mercier: Crit. gén. 307.

² L. u. o. 240.

a szók által kifejezett eszmék közötti különbséget fejtegeti: A képek homályosak, zavartak, a fogalom tiszta, minden részében világosan áll előttünk. Íme, már egy ellenmondás, amelyre ő maga rávezet.

Azután: az analogia hasonlóról hasonlóra vezet. Tehát annak a képnek, amelyhez a szó mint jel kapcsolva van, szintén csak hasonlóságában kellene a tapasztalat egyedeire alkalmazhatónak lennie. De mindenkit öntudata arról győz meg, hogy a fogalmat nem hasonlósága szerint, hanem a maga azonosságában és egészében alkalmazza a tapasztalat egyedeire — unum relate ad multa, quod in omnibus illis rebus unum sit et idem, principium artis et scientiae. A fogalom, úgy, mint azt értelmünk elénk állítja, mindig két jellemző sajátossággal bír: mindig általános és elvont. Taine szerint sem az egyik, sem a másik nem lehet. S így ellenkezésbe jut azzal a meghatározással, amelyet ő maga oly szép szavakkal adott a fogalom természetéről.

Ép oly szerencsétlen kimenetelűek azok a törekvések, amelyekkel meg akarták menteni az általános ítéletek jellegét, de tapasztalati alapon. De tapasztalati alapon nem tudják igazolni az általános elveknek sem általánosságát, sem szükségképességét.

Az ítéletek általános jellegének bizonyítására hivatkoznak Mill Stuarttal »a tapasztalatra, az értelmi tapasztalatra, a természet egyforma működésére«. Csakhogy a tapasztalat, még ha az értelmi is, soha sem mehet túl a maga körén; soha sem jut ki a részletességből az általánosságra. Szabatosan mindig így kell beszélnie: Úgy tapasztaltuk, hogy minden eddig adott esetben 2 derékszög volt a háromszög szögeinek összege. Úgy láttuk, hogy minden tömegvonzásnál a vonzások a távolság négyzetével fordított arányban vannak; úgy vettük észre eddig minden egyes adott alkalommal, hogy lehetetlen volt ugyanannak léte és nem léte ugyanabban az időben és ugyanabból a szempontból. Ennél tovább nem mehetnek. Ki vagy mi biztosít róla, hogy ami eddig így volt, ezután is így lesz? A tapasztalat semmi esetre, az a múlt és a jelen érzékelhető tényeire terjed ki.

A másik oldalon ott van bizonyos értelmi ítéletek általános jellege, mint öntudatunk kétségbevonhatatlan ténye. A pozitivismus ezzel szemben tehetetlen, magyarázni nem tudja, tagadnia meg nem szabad.

Nem tudják igazolni szükségképességüket sem. Minden ismeretünket — így tanítanak —, és ennél fogva az általános ítéleteket is a tapasztalásból merítettük; nemcsak a fogalmakat, hanem azok összekötését is. Jól vigyázzunk: A tapasztalat okvetetlenül szükséges bármilyen ismeretünk keletkezéséhez, tehát az általános fogalmakhoz is. De szükségképes jellegüket megadhatja-e? Nem, többet nem nyújthat, mint a mivel bir. A tapasztalat mondhatja azt nekem, hogy ez vagy amaz így van; megmondja azt, hogy $2+1=3$; hogy a két párhuzamos között a harmadik által képezett külső szögek összege 2 derékszög; szóval értesíthet a *tényről*. De valamint azt nem mondja meg, hogy más hasonló esetben is így lesz, ép úgy azt sem, hogy ennek így *kell* lennie. Íme megint egy többlet öntudatunk tényeiben, amelynek a pozitivismus nem tudja okát adni.

Ha tehát Mill Stuart, aki, mint láttuk, különösen fáradozott abban, hogy az általános és szükségképes ítéleteket tapasztalati alapra fektesse, ellenveti: Nem tagadható, hogy a tapasztalat legalább megerősíti a szükségképes ítélet bizonyosságát, nem mond igazat. A tapasztalat ezeknek az igazságoknak bizonyosságához egy szikrát sem ad. Ha csak egyetlenegyszer tapasztaltam életemben, hogy a Ptolomaeus-féle négyszögben a szemben fekvő oldalak szorzatainak összege egyenlő az átlók szorzatával, és semmi más négyszögön nem próbáltam meg, biztossággal meggyőződtem róla; és ha utóbb akár száz más esetben is tapasztaltam volna, bizonyosságom indító okaihoz semmit se adott volna a tapasztalat. A tapasztalat forrása a szükségképes ítéleteknek — *lélektanilag*, de nem bizonyosságuk forrása, szükségképességük indító oka. Itt más forrást kell keresnünk.

Az általános elvek között különösen az okság és az állagiság elvét vetették sokszoros próbának alá és iparkodtak a tapasztalatra visszavinni. Nem tagadható következe-

tességgel ez úton iparkodnak leszorítani metafizikai ismeretünket jelenségismeretté, midőn causa phaenomenon-ról és substantia phaenomenon-ról beszélnek. Ezzel azonban elkerülhetetlenül ellenmondanak a tényeknek.

Öntudatunk szükségképen állít a jelenségek mögé önálló, transcendens állagokat. Az ember nemcsak saját én-jét, hanem a külvilág összes tárgyait is önálló állagoknak tekinti, amelyek öntudatunktól függetlenül is léteznek, amelyek tulajdonságok hordozói és cselekvések alanyai. Ez a tudat kitörülhetetlenül bele van edzve az embernek értelmébe, át meg átjárta lényét, és kíséri minden életnyilvánításában. S erről a tudatról meg van győződve, hogy nem alapszik csalódáson, sem előítéleten, hanem nyilvánvalónak, szembeszökönek látja. A pozitivisták Laas-szal és másokkal jelenségek halmazának, bizonyos állandó tulajdonságok foglalatának tekintik, s kénytelenek annak tekinteni, ha összes tudásunkat egyszer a tapasztalat körére szorították. De a tényt ezzel nem magyarázták meg. Sőt közönséges fölfogásukban, a mindennapi életben ők is kénytelenek hódolni az általános nézetnek; s saját álláspontjukat még beszédjük is megcáfolja, mert a főnév állagot fejez ki, még pedig önálló, metafizikai állagot. Bölcselkedésükkel tehát olyan eredményre jutnak, amelyet senki sem hisz el nekik, amelyet a gyakorlati életben ők maguk is kénytelenek megtagadni. Kénytelenek továbbá az egész világot jelenségvilággá sülyesztetni, ami után solipsismus, skepticismus, s még nagyobb képtelenségek következnek, mint ezt az általános méltatásnál kimutattuk.

Az okság fogalma hasonló jellegű mint az állagiság. Az értelem közvetlen benső szemlélet alapján látja a jelenségekben és a jelenségek mögött és előtt az okokat, mint cselekvő *valókat*. Ez megint kétségtelen ténye az öntudatnak. És a pozitivismus azt mondja: Az okság a megelőző és következő jelenségek állandó összekapcsolása, melynek lélektani oka a tapasztalaton alapuló megszokás. Tehát az ok sem nem általános, sem nem szükségképes, sem nem igazi ható ok, hanem csak jelenség, amelyről látszik, hogy

megelőz másokat; de vajjon csakugyan létre is hozza-e a nyomában járó változásokat, s vajjon szükségképes-e az összefüggés a két jelenség között — ezt nem tudhatjuk. Miért? Megint mert jelenségvilágban mozgunk. Mert a tapasztalat csak azt adja, amije van, csak jelenségekről értesít. Jelenségvilág, minden tényleges cselekvés nélkül, amely jelenséggé, cselekvés nélküli géppé teszi magát az embert is. És megint ott van nyomában a skepsis, az a csontos rém, mely villogó bárdal áll az ember és a világ közé, és folyton okok után kutató szellemének odakiáltja a jelenségek szélén: eddig és ne tovább!

Lehet utóvégre vitatkozni vég nélkül a bizonyosság utolsó és legbensőbb alapjáról; a pozitivisták ráutalhatnak mindannyiszor, hogy a belső nyilvánvalóságon nem jutunk túl; és hogy következtetéseiket a transcendens bölcelet nem tudja megcáfolni. S nagy garraal hirdethetik, hogy a már elavult metafizikai rendszerekkel szemben értelmünk egész tartalmát természettudományi módszerrel revideálják, hogy a haszontalan és eredménytelen metafizikai tapogatódzások helyébe a természettudomány biztos eredményeit s a tapasztalat tényeit állították be; és éledeleghetnek abban, hogy következetesen egységes módszer keretébe vonták az emberi tudás egész tartalmát, a tapasztalati módszer keretébe. De nem kell-e ahhoz a bizonyos féreghez hasonlitanunk eljárásukat, mely tormába esett, s mert szegény másról nem tud, abban látja a boldogság netovábbját. Avagy a selyembogárhoz. Gondosan összevonogatták mindenünnen a metafizikai tudás birodalmából az ismeret szálait, nagyügyesen begubózták magukat a tapasztalatba, és szűk gubójukban, jelenségvilágukban körültekintve lelkesülten fölkiáltanak: Íme milyen nagyszerű világ, mily biztos tudásunk, számokkal fejezzük ki eredményeinket, haladásunk biztosítva van tapogatódzásunk ellen, a mérővessző és mérleg szolgáltatja összes adatainkat. Nos, ez is élet, ez is világ, itt is lehet értelem, de ezzel beérnünk nem *kell*. Aki az értelmi nyilvánvalóság értékét félreismeri és tagadja, azzal hasztalan bizonygatunk. Cum negantibus principia non est disputandum.

A pozitivizmus tehát minden apriorit, minden általánost és szükségképest meg akar tagadni az értelemről; ismereteink körét következetesen a tapasztalatra szorítja, ismeretforrásul kizárólag az érzéklést állítja oda. S nem törődik azzal, hogy meghamisítja az értelmi ismeretek természetét, hogy erőszakot tesz öntudatunkon; habozás nélkül kihúzza a tudomány alól a gyékényt, az emberi értelem alól ama biztos tudat párnáját, hogy megismerhet bizonyossággal érzékfölöttit is. Megannyi *negatív* eredménye annak a *pozitív* bölcsesletnek. És mindezt miért? Elvárható, hogy ennek a nagyszabású romboló munkának, ennek a hősi lemondásnak megfelelő célja van, bizonyára az emberiség legmagasabb érdekei?!

Igen, nemes a cél; szeretet és részvét sugallta. Szeretet és részvét azon szálnalmas teremtesek iránt, a fölvilágosultság és műveltség e fénykorában még mindig vadon, jobb sorsban élő társaiktól megvetve bolyonganak, amelyeknek legjelesebb képviselői — a majmok. Minden éleselműség és mesterkedés sok pozitivistánál oda irányul, hogy elmondhassák Romanes-sel: Íme, nincs lényeges különbség ember és állat közt.

De vessünk egy tekintetet Romanesnek okoskodásaira. Tételét apriorikus érveléssel akarja valószínűnek föltüntetni. Pedig mint igaz pozitivistát észrevehetné, hogy itt tilosban jár. A tapasztalat, jegyezzük meg végre, a tapasztalat körében marad. Ha a tapasztalás arról értesít, hogy a szerves világban egymásból fejlődnek az osztályok és rendek egészen az emberig — tegyük föl, hogy ez tény —, ebből a tapasztalat alapján sehogyan sem következtethetem sem a priori, sem más módon, hogy e tapasztalat kiterjesztendő az emberre is.

További fejtegetéseiben nem talál ember és állat közt más lényeges különbséget, mint az értelmi megismerést; a szabad akarat megkapja végkielégítését azzal a kijelentéssel: »amelyet némelyek szabadnak mondanak«. Ezzel napirendre tér fölötte. Minden teketória nélkül neveknek minősíti a fogalmakat (conceptions); s hasonló merész átmenettel az

ember és állat közti különbséget a beszédbe, a beszéd lényegét pedig az ítéletbe helyezi. Az ítéleteket nem tudom miféle positiv elvvel fölöstja olyanokra, amelyekben az alany megerősít egy igazságot, de nem fogja föl, és olyanokra, amelyekben az igazságot mint igazságot állítja. Főként az előbbi ítéletek közelebbről milyenek, arról szeretnénk bővebb fölvilágosítást. Ily zökkenők után végre eljut oda, hogy az állatban is lehet öntudat. De milyen öntudat az: fokozott figyelem által létesült emlékezések sora!

De utoljára is ilyen kíműveleteknek mi az eredménye? Minden érvelésének végső következtetése szerintünk az: az állat emberré *fejlődhetett*. Ennyit azonban bizonyítása elején is állított. Azt állítja, hogy az állat és a gyermek között nincs lényeges különbség. Ám legyen. De a bökkenő az, hogy a gyermekből értelmes férfiú lesz, az állat meg állat marad. Vagy csak nem azt akarta nekünk bizonyítani, hogy a gyermek emberré nőhet föl?

Ezek alapján megértjük és helyeseljük Schmid¹ rövid de nagyon találó bírálatát. A positivizmus két hibába esett: *a)* oly állításokból indult ki, melyeket nem bizonyított, de a maga álláspontján nem is bizonyíthatott, *b)* oly állításokat és igazságokat akart belőlük kikövetkeztetni, amelyekre csak halálugrással juthatott. S ezek után önként kínálkozik felelet e kérdésre: Lehetne a positivizmus alapján katolikus bölcséletet építeni? A tapasztalat a tapasztalat köréből nem vezet ki; s a positivizmus egész tartalma azon fordul, hogy minden tudásunk csak jelenségek tudása. Ha Isten jelenség, akkor mint ilyen jelenség belevonható ebbe a körbe; de föltétlen megismeréséről, Istennek mint önálló lénynek megismeréséről nem lehetne szó. Spencer Herbert pl. azt mondja, hogy Istent, mint föltétlen lényt megismerni — benső lehetetlenség; Isten, ha egyszer teremtő, nem lehet föltétlen, hanem viszonyban van a teremtéssel.² Isten, mint az emberi öntudatnak egy ténye, a vallás, mint egyike a tár-

¹ Erkenntnislehre. II. 285—6.

² L. Mercier: La psych. contemp.

sadalmi jelenségeknek lehet tudomány és tudás tárgya. De mily messze esik ez a keresztény fölfogástól? Igaza van Macaulaynak, midőn a positivista hitvallást ebbe a mondatba szorítja össze: Nincs Isten, és Comte annak prófétája.

Egy másik kérdés az: anyagelviség-e a pozitivismus? Maguk a pozitivisták jobbára tiltakoznak ellene, bár egyesek anyagelvieknek hirdetik magukat. Tény az, hogy a pozitivismus nem szükségképen anyagelviség, mint bármely érzék- és tapasztalatelviség nem szükségképen az. De az is bizonyos, hogy könnyen azzá vedlik, sőt ha következetes szükségképen odajut. Elég figyelemre méltó jelenség egyébként, hogy az érzékelvi és anyagelvi elemekkel telített francia bölcselet gyermeke, és az anyagelvi bölcselet századában nyert oly nagy elterjedést. Igaza van Mercier-nek: ¹ »Du positivisme au matérialisme la pente est glissante et l'histoire de la philosophie est là pour attester que, entre le langage de Comte, de Littré, de Taine etc., et celui des matérialistes les plus décidés, il n'y a guère de nuance perceptible.« Egyébiránt, nekünk úgy tetszik, a pozitivisták alapelveik értelmében nem lehetnek sem egyelvi, sem kételvi bölcselesek; ezek metafizikai rendszerek, ők pedig metafizikát nem ismernek — legalább bevallottan nem. Wundt egyaránt cáfolja az anyagelviséget és a szellemelviséget; a jelenségeken túl nincs mit keresnünk, ez utolsó szavuk.

Minden tévedésnek igazság az alapja, mondja Bougaud; kérdezzük tehát: Mi az érzékelviségben általában és a pozitivismusban különösen az igazság magva?

Megismerésünk a tapasztalással kezdődik, ha nincs tapasztalat, nincs ismeret; az ember ismeretét nem fejtheti ki önmagából, mert nem föltétlen lény. Ez igaz. De az már nem igaz, hogy *minden* ismeretünk forrása a tapasztalat. Sőt mind az anyagelviség, mind a transformismus, mind a pozitivismus egyoldalú fölfogásukkal tehetetlenül állnak szemben az ismerettényekkel, itt úgy mint ott fönmarad mindig bizonyos többlet, melyet nem tudnak a tapasztalat-

¹ Psychologie. 377.

ból származtatni, mely ennél fogva a tapasztalaton túl lévő ismeretforrásra utal; erre volt alkalmunk rámutatni annak helyén. Ezért az érzékelviség csak annyiban jogosult, amennyiben lemond a minden téren magához ragadott mindenhatóságról, és megadja ugyan az érzékeknek, ami az érzékeké, de az értelmet már eleve le nem nyomja az érzékelésig; »csak annyiban jogosult, amennyiben meg nem feledkezik arról, hogy az érzéki ember elsőszülötte ugyan a természetnek, és az értelem utószülött, de mint Jákob Ézsautól, amattól az elsőszülöttség jogát elnyerte, és folyton elnyeri.«¹ Értelmi ismereteinknek nem kizárólagos forrása a tapasztalat, ez a nemleges tanulás, melyet ezekből a rendszerekből meritünk.

Második érdeme a tapasztalatelviségnek, és különösen a positivizmusnak, hogy a természettudományok jogosultságát és a természeti törvények természetét hangsúlyozza, és különösen, hogy a tapasztalat tárgyilagosságot emeli ki a németek beteges idealizmusával szemben. Jó volt ennek az önhittségbe fült, én-istenítéssel eltelt kornak odakiáltani: Ne sutor ultra crepitam; ember, nem vagy minden, tudásod nem teremt létet, hanem az érzékektől függ. Ez a visszahatás, ha nem is volt történetileg szülője a positivizmusnak, de mert a kor oda sodorta az idealistikus áramlat elé, ez történeti jelentősége a positivizmusnak.

De már ezt az érdemet az érzékelviség, nevezetesen a positivizmus csak saját elvei megtagadása árán vásárolhatta meg. Ha igaz bölcsesletnek akar bizonyulni, amilyennek hirdeti magát, ám jó. De legyen következetes magához és elveihez; a homlokzatára írt elötételekből haladjon tovább következetesen, félelem nélkül; tagadjon minden érzék- és tapasztalatfölöttit; tagadjon Istent, a lelket, halhatatlanságot, az általános valókat, az okságot; de tagadjon az önálló külső világot is; menjen tovább és tagadjon minden emlékezetet, mindent, amit az emberiség történetének nevezünk; mert ez mind tapasztalhatatlan, mind érzékfölötti, mind tapasztalatfölötti. S ez a következetesség, illetve az eredmények,

¹ Schmid i. m. II. 88.

melyekre ez a következetesség okvetetlenül visz, a felsorolt lehetetlenségek maguk lesznek orvosságai. Az általános kételkedés így maga gyógyítja meg a sebet, amelyet ejtett, mint Achilles lándzsája maga gyógyította meg a sebet, amelyet Telephos-on ütött.¹

És előbb-utóbb ez lesz sorsa korunk bölcséletének. Talán nem is észbontó következményei, hanem egyenesen alapelve lesz halála. Isten vágyat oltott a lélekbe, mondjuk szent kíváncsiságot, amely húzza ellenállhatatlanul az igazság felé, és sajátos, nem a látható, érzékelhető, hanem a láthatatlan, érzékfölötti igazság felé. Az a kíváncsiság, amely mindig okot fürkész, amely elronttatja a gyermekkel játékszerét, mert be akar látni belsejébe, amely folyton ezeket a kérdéseket adja ajkára: *Mi ez, miért van ez*, e metafizikai ösztön az emberi lélekkel elválaszthatatlanul összeforrott; és a positivizmus ezt az elemi erővel fölbuzgó forrást akarja betömni. Az ember nem fog soha végleg megnyugodni az *ignoramus et ignorabimus* e fatalismusában. Egyidőre begubózta magát tapasztalati tudása szálaiba, de ismét szét kell tépnie ezt a burkot s mint a pillangó, száll az érzékfölöttibe a metafizikát szomszédos lélek.

II. A velünk született eszmék elmélete.

Az ismeretelmélet legnehezebb kérdése: Mikép hat az anyag az értelmi megismerő tehetségre úgy, hogy az anyagi testekről szellemi ismeretek támadjanak bennünk. Az Iskola, mint látni fogjuk, a kérdést azzal az anyyiszor emlegetett elvvel oldja meg: *Cognitio est in cognoscence secundum modum cognoscentis*. Ezen elv nemismerése vagy elnemismerése két végletet teremt. Az egyik azt mondja: nincs lényeges különbség az értelmi és érzéki ismeret között; és ebbe esett az érzékelviség, bármilyen alakban adta is azt elő. A másik azt hirdeti: semmi érzékit, anyagit nem ismerhet meg az értelem; ez a másik véglet ad létet a velünk született eszmék elméletének.²

¹ Schmid i. m. II. 294.

² L. Kleutgen: Die Philosophie der Vorzeit. I. 36–7. lap.

Lelkünk beiratlan tiszta laphoz hasonló, minden ismeretünk a tapasztalatból veszi eredetét, és értelmi ismereteink csak fokilag különböznek az érzékiektől, amelyekből átalakulás útján jönnek létre — így az érzékelviség. Értelmi ismereteink semmiképen nem eredhetnek a tapasztalásból, minthogy határozottan különböző jellegűek; azok lelkünkben készen vannak. Lelkünk nem tiszta lap, hanem velünk született eszmékkel van beírva, a tapasztalás legfőbb fölélnéki, határozottakká teszi azok elmosódott vonásait — ez alaptana minden elméletnek, mely az eszmék velünk születettségét hirdeti.

Így fogta fel azt már atyja, *Platon*, aki az érzéki megismerés terén realismust tanít, és szembe szállva kora sophistáival és anyagelvi bölcseleivel, meg akarja menteni az értelmi ismeretek és tudomány lehetőségét. Az ő tana mint az eszmék önálló létezésének, előrelétezésének és visszaidezésének tana domborodik ki. Hosszú szünet után — mert a neuplatonismus határozottan nem jelenti ki, milyen az ő eszmetana — *Descartes* volt az, aki a hajdan bölcséletének meddőségéről panaszkodva új elvekre fektette az ismerettant és az ismeretek eredetét is új alapon akarta levezetni. A modern bölcsélet atyja egyúttal a velünk született eszmék modern elméletének is atyja. Nyomába lépett *Malebranche*, akinél azonban az eszmék velünk születettsége már ontologismusba vezetett, azért sem őt, sem a zsidó mindenistenitőt, *Spinozát* ide nem sorozhatjuk. Hanem a lángelméjű *Leibnitz* jellegzetes monadológiájával határozottan a velünk született eszmék elméletének képviselője. Már Kant csak alakilag tartozik ide. Rendszere csak látszólag tanítja az eszmék velünk születettségét, tényleg inkább az ítéletek, mint az eszmék velünk születettsége jellemzi, s így is inkább ismerettani, mint lélektani elmélet. Utóbb egy kiváló olasz pap és tudós *Rosmini-Serbat* Antal Kant hatása alatt támasztotta föl halottaiból a velünk született eszmék rendszerét, s azt sajátos módon ontologismussal kötötte össze.

A modern fiziologia terén újabban *Müller* és *Helmholtz*

által vallott nativismus szintén bizonyos ismeretformák — fajlagos tehetségek (*energiae specificaе*) — velünkiszületttségének tanát hirdeti, de mert tisztán az érzéki megismerés körében marad, nem vonható az értelmi ismeretek elméletei közé.

A velünk született eszmék elméletének főképviselei tehát Platon, Descartes, Leibnitz és Rosmini; ezek rendszereit kell rövid vonásokban előadnunk.

Platon, akit a régiek »isteniek«-nek neveznek, a sophista Protagorassal szemben iparkodik megvédelmezni a tudomány lehetőségét. Azért mindenek előtt meghatározza annak tartalmát. Az érzéklés (*αἴσθησις*) nem lehet tudomány, mert jóllehet tárgyai valók, az érzéki megismerés nagyon függ az érzékektől és a testi szervezettől, s az érzéki jelenségek folytonos változásoknak vannak alávetve. Nem tudomány a vélemény (*δόξα*) sem alanyi természeténél fogva, bár magában lehet igaz, de legtöbbször alanyi hatások, rábeszélés adnak neki létet.

Tudományról csak ott lehet szó, ahol okok alapján belátjuk, hogy valamely tárgynak magában véve is olyannak kell lennie, amilyennek érzékeink előtt megjelenik. »*νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς . . . τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν δια διδάχης, τὸ δ' ἐπὶ πείθους ἡμῖν ἐγγίγνεται καὶ τὸ μὲν αἰετὰ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πείθοι, τὸ δὲ μεταπειστόν*; az értelmi ismeret bizonyító tanítás, a helyes vélemény pedig csak rábeszélés útján jön létre; amaz mindig bizonyításon alapszik, emez hijjával van; amaz rábeszélés által meg nem ingatható, ez megingatható.«¹ A valódi tudásnak tárgya tehát a lét, ami nemcsak az egyesre, nemcsak a megismerő alanyra nézve, hanem mindenre nézve létezik. Az érzékek való világról értesítenek ugyan, de valódi tudást nem nyújtanak; mert az érzéki világ tűnékeny, lét és nemlét között lebegő — ezt tanította a homályos Heraklitos, ezt tartja Platon. A tudomány tárgyai fölötté állnak minden változásnak; nemcsak itt és most, hanem mindenütt és mindig vannak. Ilyen a mennyiségtan az ő tárgyaival és

¹ Ap. Schmid: Erkenntnislehre. I. 331.

tételeivel, és ilyenek mindenek fölött és első sorban az eszmék (*ἰδέα, εἶδος*). Ezen eszmék:

a) *Önmagukban véve* változhatatlan lényegek, közösek a sokkal, az egyedivel, mely részt vesz bennük, egyszerűek s azért csak az értelem szemeivel láthatók; ősképei, mintái (*πρωτότυπα*) a változó és összevont (konkrét) érzéki valóknak. Eszméje van a létnek általában, a jónak, szépnek, igaznak, embernek, fának stb.; a mesterséggel készített dolgoknak: ágy, ház, asztal stb.; mennyiségi, minőségi, vonatkozási, sőt cselekvési meghatározásoknak.

b) *Egymás közti viszonyukat* tekintve az eszmék alárendeltek és fölrendeltek.

c) Az érzéki valókhöz viszonyítva Platon — Aristoteles szerint — két lételvet (*principium essendi*) tulajdonít az eszméknek is, az érzéki valóknak is. A számokként — nem mennyiségtani, hanem metafizikai számokként — fölfogott eszmék alaki létoka (*τό τί ἐστιν*) az *egység*, anyagi létoka a *határozatlan* (*τὸ ἄπειρον*), vagyis a határozatlan kettősség: a nagy és kicsiny. Az érzéki valók alaki létoka az *eszmék*, anyagi létoka pedig a határozatlan. Vagyis az eszmék és érzéki valók anyagi létoka (*ἕλη ὑποκειμένη*) *egy*: s határozatlan, csupán fokozati különbség van köztük. Ezzel az anyagi és szellemi világ kételvisége (dualismusa) ki volna zárva. Mások szerint Platon mégis kételviséget vallott, t. i. megkülönböztette az eszmék anyagi létokát az érzéki dolgok anyagi létokától. De bármiként van is, annyi bizonyos, hogy

d) az eszmék az érzéki dolgok előtt és fölött léteznek (*praeexsistentia* és *transcendentia idearum*). Az érzéki valók csak képei, árnyékai mintegy az örök és tökéletes eszméknek, amelyek a dolgok fölött lebegnek és magasabb világot képeznek: az eszmék világát. Platon itt Sokrates azon tanát, hogy nem az ember mértéke az eszméknek, amint Protagoras tanította, hanem az eszmék az ember cselekedeteinek, szélesebb alapokra helyezte, logikai és erkölcsi jelentéséhez metafizikait csatolt. De vajjon az eszmék előrelétezése és a dolgokon át nyuló léte valóságos-e, amint

Aristoteles hitte, és amint közönségesen gondoljuk, vagy csak alaki, a gondolkodásban létező, azt határozottan és végleg eldönteni nem lehet.¹

e) Az eszmék között mint a többinek gyökere és forrása első helyet foglal el a jó eszméje, amely azonos az istenség eszméjével. A többi eszme nem mint lehetséges lények gondolatai, fogalmai, vagy mint a való dolgok mintaképei léteznek az istenségben, sem tőle függetlenül, mint az istenség szemléletének tárgyai nem képeznek önálló világot, csak Istentől teremtettt, önálló állagoknak tekintendők. Ezen eszmék képezik a megismerés, a tudomány tárgyát.

A megismerés principiuma, a lélek érzékfölötti, szellemi tehetség; az agyvelő felső részén van ugyan elszórva mint valami isteni mag, de működését teljesen az agy nélkül végzi. Másrésről az értelmi megismerésnek tárgyai csak az eszmék, a változhatatlan és örök lények; ebből következik, hogy a lélek közvetve, az érzékek útján nem ismerheti meg az eszméket; hanem csak közvetlen szemlélet által. De mostani állapotában erre sem képes.

A lélek azonban nem volt kezdettől fogva a testhez kötve. Kezdetben boldogan egyesülve az istenséggel mint tiszta szellem közvetlenül tekintett le az érzéki és föl az eszmei valókra. S ezen közvetlen szemlélet útján megismerte az örök, tiszta valókat. Az értelem mellett azonban értelmetlen, észnélküli részei is voltak a léleknek, a lelki fogat két paripája, egy nemes és egy nemtelen (a bátorságos és vágyakodó lélek: *θυμός* és *ἐπιθυμία*). A kezdetben megfékezett lélek végre is a vágyakodó lélek által az érzéki világ felé ragadtatta magát és büntetésül elvesztette eredeti boldog állapotát, testbe költözött és az eszmék közvetlen szemléletétől elesett.

De nem vesztette el egészen tiszta ismereteit. Azok öntudatlanul és homályosan élnek benne, és ha érzékei

¹ Schmid i. m. I. 337—9., Mercier pl. azt tartja: On a beaucoup discuté sur la nature des idées platoniciennes, mais il est certain que dans la pensée du fondateur de l'Académie, elles existent en soi, séparées des choses (Psychologie 374. l.).

tudomására juttatják az érzéki dolgokat, ezek mint az eszmék érzéki képei fölidéznek a lélekben az eszméket, melyek az érzékiben mint tükörben jelentkeznek. Míg tehát a lélek testetlen állapotban közvetlenül és könnyen megismerte az eszméket, most csak fáradsággal és nehezen emelkedik tudásukra. Ennélfogva a megismerési folyamat csak visszaemlékezési folyamat, és amennyiben ezen folyamatban csak az egyszerű már — közvetlen szemléletben — megszerzett eszméket idézzük vissza, ennyiben ezek velünk születettek.

Tanának támogatására Platon két érvet hoz fel: 1. amint az érzéki világ tárgyai ismeretünk körébe lépnek, itéletet alkotunk többé vagy kevésbé jó, szép, tökéletes, hasznos voltukról. Ez, úgymond, lehetetlen volna, ha már minden érzéki megismerés előtt nem volna fogalmunk szépről, jóról stb. 2. A kis gyermeket ügyes kérdésekkel rávezetjük oly igazságok kimondására, amelyekről az előtt nem volt tudomása. Ez megint csak úgy lehetséges, ha fölteszszük, hogy valamikor ismerte ezen igazságokat, és most csak fölidézi.¹

Descartes (1569—1650.), a modern bölcsélet atyja, azzal a dicséretes szándékkal fogott a bölcselkedéshez, hogy megtisztítja a bölcséletet százados hibáitól, megdöntetetlen alapot szerez, és oly bölcséletet alkot, amelyet mindenkinek el kell fogadnia. Ezen céljának elérésére ő is, mint a legtöbb újtó, először bölcséleti módszert keresett, mert az eddigiekkal, úgy hitte, célt nem ér; és azt megtalálta a módszeres kételkedésben. A megismerő tehetség értékének, határainak és föltételeinek meghatározása lebegett értelme előtt és jóval Kant előtt fölvetette az ismerettan nagy problémáját »Regulae ad directionem ingenii« című művében. Módszeres kételkedésében szakított minden véleménynyel, minden előítéletet félredobott és így kezdte keresni az igazságot. Fölveti azt a kérdést: Mi lehet a biztos tudás kiinduló pontja? Három lehetőség van: 1. Isten, 2. az érzéki világ, 3. az öntudat. Neki az utóbbi látszott egyedül megbízhatónak. Az érzéki megismerés, úgymond, nem lehet az értelmi megismerés forrása; mert ez

¹ L. Stöckl: Lehrb. d. Pihl. I. 381. Schmid i. m. I. 325—343.

ítéletet tételezne föl arról, vajjon megbízhatók-e az érzéki dolgok vagy nem; az ítélet pedig az értelem tevékenysége; azonkívül az érzéki megismerés csak az érzéki valóknak testünkhöz való viszonyáról értesít. Egyedüli forrása tehát a biztos ismeretnek csak a belső, értelmi szemlélet lehet és a rája alapított levezetés. Az értelmi szemlélet azután ki is zár minden tévedést, mert csak arról ítélt, ami közvetlenül előtte fekszik.

A közvetetlen belső szemlélet következtében először szembe szökő tény gondolkodásom és létem: Cogito, ergo sum. De hasonlóképen közvetetlen szemlélettel meggyőződöm arról is, hogy vannak eszméim értelmem tartalmában, amelyeket közvetlenül az érzéki megismerésből és képzeletalkotta eszmékből le nem vezethetek, amelyek tehát csak bennem birhatják forrásukat — velem születtek. Az eszmék ugyanis háromfélék: 1. talált eszmék (*ideae adventitiae*), amelyeket érzékelés által nyerünk, 2. alkotott eszmék (*ideae factitiae*), amelyeket képzeletünk alkot, és végre 3. velünk született eszmék (*ideae innatae*), amelyek természetnél fogva vannak bennünk. Legfontosabbak az utóbbiak. Ezekről azt kell megállapítanunk: *a)* miért velünk születettek, *b)* melyek azon eszmék, *c)* mikép értendő a velünk születettség, *d)* hogyan magyarázható ezek segítségével a megismerés folyamata. Meg kell jegyeznünk, hogy az eszme, idea szó Descartes-nál jelenik meg először szokatlanul tág értelemben; eszmék t. i. az érzéki és érzékfölötti dolgok, amennyiben öntudatunk tárgyai (*res cogitatae, nobis objectae*).

a) Az eszmék velünk születettségét Descartes szerint két dolog igazolja. 1. Értelmünk tartalma másképp nem magyarázható; a végtelenről nem szerezhetünk tudomást a véges által. Ám bennünket csak véges dolgok környeznek, s ha mégis van fogalmunk végtelenről, ez csak velünk született eszmék által magyarázható meg. 2. Az emberi lélek lényegéhez tartozik a gondolkodás. A Cogito, ergo sum Descartes-nál sajátos jelentésű; a gondolkodás szót ép úgy, mint az eszme szót szokatlanul tág értelemben használja, s ért alatta minden lelki tevékenységet, amelyről

tudomásunk van. A gondolkodó tehetség ő nála egyenlő a tényleges gondolkodással, amely a léleknek lényegét teszi. Azért Descartes vagy legalább tanítványai azt vallják, hogy a lélek mindig tényleg gondolkozó. Különben Descartes is azt mondja: *Non dubito, quin mens, statim, atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationi conscia etsi postea eius non recordetur, quia species cogitationum memoriae non inhaerent.*¹ De mert a léleknek volt olyan állapota, amikor nem érzékelt, és nem is érzékelhetett, pl. az anyaméhben, már akkor kellett gondolati tartalommal birnia, különben nem gondolhatott volna tényleg; mikép gondolkodják ugyanis a lélek, ha nincs mit gondolnia?

b) Velünk született pedig mindennek előtt az Isten eszméje, amely értelmünk természetéhez tartozik; ezt a Teremtő mindjárt a lélek teremtetésekor helyezte bele az emberbe mintegy pecsétjéül művének — *ut esset tamquam nota artificis, operi suo impressa.* Velünk született másodszor az én eszméje. És e kettővel kapcsolatban állnak minden más eszméink: az alapelvek és ezek elemei, az alapfogalmak, az ellenmondás, okság, a lélek, szabadság, jóság stb. szóval a változatlan és örök lényegeket.

c) A leghomályosabb és legbizonytalanabb pontja ezen elméletnek az eszmék velünk születettségének módja. Magánál Descartes-nál két véleményt találunk:

α) Előbb azt vallotta, hogy az eszme gondolt dolog, vagyis a dolog gondolata. E szerint az eszme maga is lény, *valami* (res cogitata, quatenus est in intellectu); tehát a velünk született eszmék a léleknek mintegy járulécai.

β) Az ellenvetések hatása alatt, amelyeket az előbbi véleményére tettek, oda módosította nézetét, hogy az eszmék sem mint valóságosak *tényleg*, sem mint olyanok *homályosan* — Platon értelmében — nem születtek velünk; hanem csak mint képesség, dispositio; amint bizonyos családokkal veleszületett a nagylelkűség vagy valamely betegség. Követői határozottabban foglaltak állást, és úgy

értelmezték az eszmék velünk születettségét, hogy azok ábrázoló formák, amelyek habitualiter mindig lelkünkben vannak (*formae repraesentativae, quae nobis habitualiter insunt*).

d) Az eszmék tehát mint habitusok vannak a lélekben, és ha bármely pillanatban figyelmünk rájuk irányul, rögtön tényleges ismeretet teremtenek bennünk. Az érzéklésnek e folyamatban az a feladat jut, hogy épen azt a figyelmet teremtsen elő, s azt ráirányítsa a velünk született eszmékre. Az érzékelés maga még nem hoz létre értelmi tudást; mint érzéki működés nem lehet ható ok a megismerésre nézve, legfőleg alkalmi vagy erkölcsi ok az eszmék ténylegesítésében.

Az eszmék tárgyilagosságot nyújtanak, tehát általuk értelmünk igazat ismer meg. Ennek oka pedig az Isten akaratában, rendelkezésében van; ő teremtette meg az igazságot és egyúttal ezen igazságokat ábrázoló eszméket is beleoltotta lelkünkbe.

Az eszmékkel azonban az alany részéről még nem befejezett az ismeret. Ehhez szükséges az eszméknek a tárgyilagossága, a tárgyakra való vonatkoztatása, ez pedig az ítélet dolga, amely már nem az értelem, hanem az akarat műve. Az értelem csak annyiban működik közre, amennyiben az ítélet elemeit képező eszméket az öntudat elé állítja. Az állítás és tagadás, az ítélet lényege, már az akarást illeti, és itt megvan a tévedés lehetősége.¹

Leibnitz (1646—1716.) ismeretében Descartes-ot követi, annak elveit egyes pontokban jobban kifejti, megvilágítja és összefüggésbe hozza az ő sajátos metafizikai tanával: a monadok előre megállapított összhangjának tanával (*harmonia praestabilita monadum*). Berkeley az ő idealismusával egy nehéz kérdést vetett föl: Ha minden dolog csak a mi képzetünk, hogyan van az, hogy másokkal érintkezhetünk, hogyan van, hogy a mi képzelet-világunk annyira megegyezik a másokéval? Ezen ma is száz meg száz alakban újra ismételt és ugyanannyi módon megfejtteni

¹ L. Stöckl: *Gesch. d. n. Phil.* I. 86—90., Schmid i. m. I. 24., 77—8., Pesch: *Inst. psych.* II. 78—80.

próbált ismerettani rejtélynek súlyát Leibnitz is érezte és a monasok előre megállapított összhangjának sajátos tanával akarta megfejtetni.

Szerinte a világot monasok és ezek különböző viszonyai képezik. A monasok önmagukban és önmagukért létező egyszerű és egymást kizáró független állagok, amelyek a parányoktól különböznek abban, hogy míg ezek még mindig kiterjedtek és részekre bonthatók, legalább képzeletben, addig a monasok mintegy metafizikai pontok, amelyek meg nem oszthatók és egyszerűségükben hasonlítanak némileg az emberi lélekhez. S mivel mint oszthatatlan lények erőnek képzelendők, a lélek hasonlóságára (analogiájára) két tehetséget kell feltételeznünk bennük: a fölfogó és vágyó tehetséget. Az előbbi erejénél fogva minden monas elképzei, maga előtt megjeleníti az egész mindenséget; a monasok felfogó tehetsége tehát: *vis repraesentativa universi*. Ily módon minden monas homályosabb vagy világosabb módon ábrázolja a mindenséget, tükre a mindenségnek — *un miroir vivant perpetuel de l'univers*.

A monasok függetlenek egymástól; egyik nem hathat a másikára külsőleg, mert mint egyszerű lények külső fizikai hatásoknak sem közlésére, sem befogadására nem képesek. De vágyó tehetségüknél fogva belső változásokat létesíthetnek önmagukban; minden változásnak magában a monasban van »elégészes alapja«, és minden mozgás, változás az összes következőknek »elégészes alapja«. Hogy pedig a monasok kölcsönhatásban vannak, habár egymásra nem hathatnak külsőleg, ennek oka — az Istentől előre állapított összhang. Ez abban áll, hogy Isten, aki öröktől fogva rendezte össze a mindenséget, a monasokat úgy hozta összefüggésbe, úgy viszonyította egymáshoz, hogy minden egyes monas időleges változásai pontosan megfeleljenek a többi összes monas ugyanazon időben történt változásainak. S e tan szoros összefüggésben van az ismeretek eredetének tanával.

Minden monas ugyanis, mint láttuk, ábrázolja az egész mindenséget, de nem minden monas egyforma módon,

hanem mindegyik a maga módja szerint. A növényeknek homályos, az állatoknak világos, de zavart, végre az emberi léleknek, mint *központi* monasnak világos és tiszta eszméi is lehetnek. E tiszta és világos eszmék, amelyek a monasok tana szerint tehát az egész világot ábrázolják a lélekben, képezik ismereteink körét, és amennyiben az emberi lelket természettől megilletik mint központi monast, annyiban vele születtek. S ezen az alapon védi Leibnitz Locke-kal szemben Descartes lélektanát. Az általános és szükségképes, úgymond, soha sem vonható el a tapasztalásból, ám értelmi ismereteink kétségtelenül ilyenek, tehát velünk születetteknek kell lenniök. Az érzékelviek ezen tétele: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensibus, kiegészítendő: *nisi ipse intellectus*. Tehát, így következtet tovább, az én eszméje legalább is velünk született; s ez már maga föltételezi a lét, állag, változás, állandóság stb. eszméit bennünk. Ami különösen az Isten eszméjét illeti, annak velünk születettnek kell lennie már csak azon oknál fogva is, mert általánossága és föltétlen volta a tapasztalás és az esetlegesség jegyeiből nem származtatható.

Ami már most eszméink velünk születtségének módját illeti, azok nem pusztá tehetségek, mert ez esetben már nem beszélhetnénk bölcséletileg velünk születettségéről; de nem lehetnek meg az eszmék *ténylegesen* sem bennünk, úgy mint Descartes fogta fel; ez ellen tiltakozik öntudatunk. Az eszmék tehát csak *csirában* virtualiter vannak a lélekben, amennyiben a léleknek megvan a képessége, dispositiója arra, hogy az eszméket önmagából teremtsen meg. E tekintetben tehát a lélek hasonlít egy márványlaphoz, amelyben a vonások és formák előre meg vannak körvonalozva, de csak kidolgozás által válnak láthatókká. A virtualis eszméket a lélek mindig kíséri valami tényleges gondolkodással, ami nélkül nem képzelhető, mint a test nem képzelhető mozgás nélkül. Az eszméknek ezen egyszerű, tényleges öntudattal nem járó fölfogása, ez a *perceptio*. S ez még nem teremt tudatot. Tényleges ismeret csak akkor jön létre, hogya az eszmék az öntudatba emelkednek.

Ahhoz pedig szükséges az érzékelés; nem oly értelemben, mintha a lélek, amelynek kész tartalma van, valamit kölcsönözhetne az érzékektől, hanem amennyiben az érzékelés alkalmat szolgáltat arra, hogy az érzékeknek megfelelő eszmék az öntudatba lépjenek — a monasok előre megállapított összhangjának értelmében. Az ily módon teljessé vált tudás: *apperceptio*.

A velünk született elvek között az ellenmondás elve minden apriorikus igazság alapja, az »elégészes alap« elve pedig minden tapasztalati ítélet normája. Az Isten létének bizonyításában az ontologistikus érv, úgymint Descartes-nál, teljes érvényű, — ha az ellenmondás elvének segítségével megvilágítottuk lehetőségét.¹

Rosmini (1797—1855). E fényes szellemű és mély elméjű olasz bölcselelő a velünk született eszmék elméletét egészen új és eredeti alakban tárta kortársai elé. Fő műve, amelyben ideológiáját, bölcséletének legjellemzőbb részét előadja: *Nuovo saggio sull' origine delle idee*. 1830.

A helyes bölcselekedés kiinduló pontja nem lehet, úgy mond, az érzéki megismerés az Iskola bölcséletének értelmében, sem az Isten közvetlen szemlélete az ontologismus értelmében. A helyes út megtalálására az eszmék taglalásából kell kiindulni.

Az eszmék elemzéséből pedig kitűnik, hogy van egy általános, valamennyi fogalomban és eszmében megtalálható eszme: a lét vagy lény eszméje, l' idea dell' essere o dell' ente. Ezen eszme egészen általános, határozatlan és a tényleges *lét*, vagy az első *lény* eszméje. Mivel határozatlan és mindenféle meghatározás elfogadására képes, azért *lehetséges lény* eszméjének is mondható. Minden további lét vagy lény az általános létnek vagy lénynek valami meghatározása, módosulása. A meghatározott eszmék ismét kétfélék: vagy minden tekintetben meghatározottak, pl. ez az ember; vagy egy oldalról még helyt hagynak közelebbi meghatározásra, pl. ember. Az előbbieket az összevont, az utóbbiak az elvont eszmék.

¹ Stöckl: *Gesch. d. n. Phil.* I. 412—26., 436—444. — Schmid i. m. I. 172, 475—81.

Az ismeretelmélet kérdése: Ezen háromféle eszme, a határozatlan, elvont és összevont eszmék mikép jönnek létre?

Mindenek előtt az általános *lét vagy lény* eszméje, a meghatározatlan eszme nem vezethető le a) a tapasztalásból, az érzéki behatásból. Az érzéki dolgok, mint az érzékelés tárgyai és okai mind meghatározottak, körülhatároltak. A lény eszméje pedig általános, határozatlan, és azért mint ilyen nem valóságos, hanem csak lehetséges; s épen azért általános és szükségképes jellegű, ami pedig a tapasztalat, az érzéklés határain túl van. Azonfelül az érzéki benyomások csak alanyi természetűek, míg a lét eszméje tárgyilagossá értékű.

b) Nem vezethető le a belső érzékelésből. Mert ez szintén csak alanyi természetű, és azonfelül a lény eszméjét mint készlet már feltételezi. Az *én* érzéklése ugyanis még nagyon távol van az *én* tudatától. Ez utóbbi, az *én* tudata, amely lehetne forrása a lény általános eszméjének, épen csak a lény általános eszméjének segítségével szerezhető meg — mint alább látni fogjuk.

c) Végre nem nyerhető az elvonásból sem; még pedig kettős oknál fogva: 1. Ahhoz, hogy a képzeteket elvonás tárgyaivá teheszük, azokat ismernünk kell; de ismeretünk föltételezi a lény eszméjének ismeretét, mert az csak úgy volna elvonható belőle, ha tudnók, hogy benne van. 2. Minden elvonás ítéletet tételez föl, mert ítéletben választjuk *ki* a fogalom lényeges jegyeit és választjuk *el* az esetlegesektől. Az ítéleteknél azonban szükségünk van egy általános fogalomra, amely alá, mint állítmány alá foglalható legyen az alany. De az általános fogalom csak eredménye az elvonásnak. Az elvonáshoz meg általános fogalomra van szükségünk — íme, kész tévkör. Ezen circulusból nincs más szabadulás, mint ha fölteszszük, hogy a lény általános eszméje velünk született; akkor lesz legalább általános fogalmunk, amelyet az elvonáshoz szükséges ítélet sor elejére állíthassunk mint utolsó állítmányt. Az általános lénynak ezen velünk született eszméje értelmünk természetes világossága, amelylyel és amelyben minden létezőt megismerünk és minden eszmét és ítéletet képezünk. Hogyan?

A megismerés első feltétele a lény általános fogalma — megismerésünk apriorikus feltétele. Másodsorban járul ehhez az érzéklés — a megismerés aposteriorikus eleme. Midőn azonban az érzéklés útján érzéki képet szerzünk, ezen érzéklés (érzéki fölfogás, perceptio sensibilis) által még nem nyerünk ismeretet. Ismeret csak akkor jön létre, ha az érzéklésre alkalmazzuk a lény általános fogalmát és az érzéklés tárgyát mint létező valóságot fogjuk fel. Ez már az értelmi fölfogás (perceptio intellectualis). A különbség tehát a kettő között az, hogy míg az érzéki fölfogásban megismerjük ezt a tárgyat, de nem mint létezőt, addig az értelmi fölfogással mint valóban létezőt fogjuk föl, rája alkalmazván a lét eszméjét ezen alattomban tett következtetéssel: Quod sensibus percipio, actu existit. A fölfogások egyedeket, vagyis minden oldalról körülhatárolt lényeket ábrázolnak.

A megismerés további folyamában az értelem az érzéki egyedektől eredő és érzéki egyedeket ábrázoló fölfogásokat továbbképzzi. Mindenek előtt öntudatosan eltekinthet a lét fogalmától — amelyet hozzájuk adott volt — és ez által az egyedi tárgyat a lehetséges lények sorába emeli és ezzel általánosítja. Pl. egy bizonyos csillag lététől elvonatkozom — ez által általánosítottam, lehetséges lénynyé tettem, aminek képét alkalmazhatom akárhány más hasonló egyedre. Ez által a fölfogás szorosabb értelemben vett *eszmévé* lesz; de még mindig összevont, mert csak egy egyedi lény képe. Az értelem még tovább mehet. Elvonatkozhatik az eszme minden esetleges és járulékos jegyétől, csupán a lényegeseket foglalva össze egy értelmi egységbe, s ez által az egyediségből kivetköztetett eszme *elvont* eszme lesz. Pl. a csillag mint fogalom. Így jut az értelem először a lény, majd az egyedi jegyek elvonása után az általános, majd az elvont, vagyis faj- és nemfogalmak ismeretére.

Az általános fogalmak és elvek, az ok, alap, egység, állag, jó stb. elve és eszméje a priori alakulnak, a tapasztalat előtt. Az első elv ugyanis a lény vagy lét általános eszméje és elve, amelyből elemző úton folyik az azonosság, ellenmondás, állagiság, okság, egység stb. elve.

A külső világnak mint transcendens valóságnak tudatára a lény eszméjének alkalmazása által jutunk. A külső világ tárgyai, az érzéklés okai az értelmi megismerésre nézve csak másodrendű, alkalmi okok. Az érzéki tények közül az elsőrendű érzéki tulajdonságoknak tárgyilagosa valóság felel meg; nem így a másodrendűeknek.

Az *én* tényleges ismerete is csak a lény általános eszméjének alkalmazása által szerezhető meg, úgy t. i., hogy lelki tevékenységünk érzetére alkalmazzuk e fogalmat.

Az Isten ismeretét a világ és az én ismerete még nem foglalja magában, csak lehetővé teszi. Isten megismerése a posteriori jön létre a tényekre támaszkodó okság elve alapján. Ilyen alkalmas tény maga a lény általános eszméje is, amennyiben értelmi szemlélet tárgya ránk nézve. Ennek az általános létnek oka nem lehet semmi véges, mert a véges dolgok ismerete már föltételezi az általános lény ismeretét, hanem csak végtelen, szellemi ok. A lelkünkben élő lényfogalom kezdőleges, határozatlan, logikai lét, amelynek kell, hogy megfeleljen a metafizikai. Ez az Isten, és ő róla és a véges dolgokról a lelkünkben élő lényfogalom azonos értelemben (univoce) állítható.

Ami a lelkünkben élő létfogalomnak Istenhez való viszonyát közelebbről illeti: az lelkünk természetes világossága és szemléletének tárgya. Mint eszményi lét része az *eszményi való* létnek, Istennek. Az az eszményi lét minden lehetséges és esetleges létet magában foglal, *virtualiter*. Azért midőn az emberi lélek értelmileg észreveszi a véges dolgokat, azokat mint a határozatlan lény meghatározásait veszi észre; hasonlóképen és ily tökéletlenül veszi észre a teremtet tevékenységet is, amely azon véges dolgokat létrehozza és fönntartja. Ezek után a posteriori tökéletesíti a véges dolgokról szerzett ismereteit és a föltétlen, személyes Teremtő ismeretét szerzi meg. Szóval a lét általános eszméje »észleg elválasztva Isten egyéb tulajdonságaitól, nem Isten, egyesítve velük Isten.«¹

¹ L. Schmid i. m. I. 53–56., II. 396–94. — Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 614–616. — Pesch: Inst. psych. 80–82.

A velűnkszületett eszmék elméletének méltatása.

Ezen elmélet, még ha egy Platon fönköltségével vagy egy Leibnitz lángelméjének fényében jelent is meg, nagyobb hullámokat sohasem vetett, állandóbb hatást sohasem gyakorolt, és nagyobb számmal követői sohasem akadtak. Ez a történeti tény már eleve arra látszik utalni, hogy a velűnk született eszmék elméletében oly tanok vannak, amelyeknek hamisága első tekintetre nyilvánvaló és könnyen kimutatható.

A velűnk született eszmék elméletének alapgondolata ellen, úgy amint az az emberi megismerésre nézve alkalmazást nyer (mert a velűnkszületettséget egyáltalában, simpliciter, lehetségesnek tartja), Pesch ¹ a következő érveket állítja sorompóba:

1. Lehetetlen az eszmék velűnkszületettsége azon természetes függésnél fogva, amelyben az értelmi megismerés az érzékekkel van. A megismerés függ az érzékektől, az tény; a vaknak sohasem lehetnek fogalmai színről, a süketnek hangról. Pedig ha velűnk születettek volnának az eszmék, a vaknak és süketnek ép úgy kellene szereznie a hiányzó érzékei körébe vágó fogalmakat, mint szereznek és megjelenítenek olyanok, akik később vakultak vagy süketültek meg.

Ha pedig azzal akarják megmagyarázni az értelmi és érzéki ismeretek e kölcsönös függését, hogy az érzéklet, a képzeleti kép nem ható oka ugyan az értelmi megismerésnek, hanem szükséges föltétele (*conditio sine qua non*), azzal nem lendítettek ügyükön. Ha ugyanis a velűnk született eszmék természet szerint vannak a lélekben — s föl nem tehető, hogy természetfölötti módon legyenek ott, — akkor sem eredetükre nézve, sem működésükre nézve nem lehetnek az érzékekre szorulva az érzékfölötti dolgok megismerésében. Mert ha függnek tőlük, akkor természetesen megtörténhetik, hogy akadályoztatnak is általuk; de akkor akadályul szolgálna nekik oly valami, ami velük egy természetet alkot, természet szerint velük egy egészet képez.

¹ Inst. psych. II. 83—84.

Már pedig: »nulla forma in naturali sua operatione propter statum sibi connaturalem impediri postest«. Tehát meg kell engedni teljes függetlenségüket. Csakhogy, mihelyt a lélek egyszer rászorul képzetekre, érzékeletekre, akár mint ható okokra, akár mint szükséges feltételekre, már nem független. Azért a fentebbi ellenvetés semmis.

2. A lélek anyagilag egyesült a testtel. Anima est per se et essentialiter forma corporis. De ha a lélek minden ismeretet saját magából merít, vagyis ha azok vele születtek, akkor a testnek a megismerésben semmi szerep nem jut, mi szükség van akkor még a test és a lélek lényegi egysülésére?

3. Következik abból is, hogy nincs velünk született *tudásunk*. Ha volnának velünk született eszméink, okvetlenül kellene lenni velünk született tudásunknak is, mint-hogy az eszméket a tudástól csak egy jelentéktelen lépés választja el: a tudat hozzájárulása; de mihelyt ez hozzájárul, már egész volna tudásunk. Csakhogy ennek ellene mond a tapasztalat. Ha a kis gyerektől kérdezek valamit, és a kérdésben sorrendet tartok úgy, hogy az elsődrendű igazságoktól fokozatosan megyek át a másodrendűekre és a távolabbiakra, jól megfelel és magától kimondja azt az igazságot, amelyre vezetni akarom. De ha esetleg felcserélném azt a természetes sorrendet és a távolabbi igazságokkal kezdeném a kérdezést, amelyeket még nem ismer — felsülnék. Tehát ez az eset, amelyet az eszmék velünk születtségének bizonyítékául szoktak felhozni, éppen az ellenkezőt bizonyítja.

Ezekhez csatolható még megerősítésül a következő okoskodás. Ha fölteszszük, hogy az emberi lélek minden ismeret nélkül való, akkor ismereteit nem szerezhethné más-képen, mint ahogy most tényleg szerzi. Igaz ugyan, hogy »posito conditionato non ponitur et conditio«, de legalább is valószínűségi érvet szolgáltat az eszmék velünk születtsége ellen. Hozzájárul, hogy értelmünk *öntudata* semmiképen hozzá nem férkőzik azon állításhoz: vannak velünk született eszméink. Igaz, hogy ezen elmélet képviselői ennek is okát

akarják adni, ki az öntudatlan, ki a virtuális velünk születettséggel. De tény az, hogy öntudatunk leghalványabb jelét sem adja valami velünk születettségnek, ami alig volna elgondolható, ha volnának kész eszméink. Öntudatunk ezen tanúsága oly közvetlen és kétségtelen, hogy főként ennek tulajdonítandó ezen elmélet népszerűtlensége.

Az általános tevőleges bizonyításnak kiegészítéseül vessünk egy-két tekintetet ezen elmélet főképviselőinek állításaira, vegyük bírálat alá érveiket és mutassunk rá legalább egynéhányra azon metafizikai lehetetlenségek közül, amelyekre rendszereiket alapítják, és azon következtetlenségekre, amelyek fejtegetéseikben nyilvánvalók.

Platon. A velünk született eszmék elmélete nem fogadható el azon alakban, amelyben Platon előadja: 1. alapjának tarthatatlansága, 2. tanának lehetetlen volta, 3. veszedelmes és képtelen következményei miatt.

1. Két tétel az, amelyen Platon egész rendszere fordul: az eszmék tana és a lélek eredeti tiszta állapota, a testtől való elváltsága. Mindkettő elvcsúsztatás; Platon fölveszi, föltételezi, de be nem bizonyítja.

a) Az eszmék tanára már Aristoteles, Platon nagy tanítványa és első nagy bírálója megjegyzi, hogy e tan szükségtelen kettősséget teremt meg, amennyiben az érzéki világ állítmányait ismétli az eszmei rendről, ezen hozzáadással: »önmagában«. Nemcsak szükségtelen és alkalmatlan e tan, hanem abban a felfogásban, mint Aristoteles elénk adja és amint közönségesen elgondoljuk, nagy képtelenség. Ha az eszmék csakugyan önállóak és elváltak az érzéki dolgoktól, akkor mindenekelőtt nem állíthatók semmiféle érzéki dolgokról, mint maga Aristoteles figyelmeztet már.¹ Nem mondhatnók: Sokrates ember, hanem: Sokrates részese az »emberiség« eszméjének. Az érzéki egyedek részvevése (μετέξις) az eszmékkel, egyszerűen lehetetlen, mert azok, mint önálló lények, nem közölhetők. Hiányzik a ható ok, amely az eszméket az érzéki egyedekbe beillesztené, és az érzéki

¹ Schmid i. m. I. 353.

világban az új dolgok keletkezését s a változásokat okozná. Különben e tanra elég jellemző világot vet az, hogy magánál Platonnál az eszméknek egymáshoz és az érzéki dolgokhoz való viszonya oly homályos, hogy nem lehet elmenni rajta.¹

b) Epoly bizonyíthatatlan, önkényes föltevés az, hogy az emberi lélek eredetileg a testtől elvált állapotban élt. Honnan veszi magát e költői tan? Bizonyára szüksége volt rá Platonnak, hogy megmagyarázza az értelmi megismerést. De így útvesztőbe visz, ha elméletének többi föltevéséhez viszonyítjuk. Az eszmék velünk születettségét kénytelen vallani az eszmék önálló létezéséről felállított tana miatt; s hogy megmentse az eszmék velünk születettségét, kénytelen vallani a lélek előre-létezését, vagyis egy a levegőbe épített alkotmányt a levegőben megtámasztott oszlopokkal akar fönttartani.

2. De minden önkényes föltevés mellett sem magyarázza meg ismereteink eredetét. Az értelmi megismerés nem lehet visszaemlékezés, amivé Platon azt teszi. Nem, először azért, mert a visszaemlékezés mi más, mint már egyszer szerzett és habituálisakká vált ismereteknek újra az öntudatba való emelése, összekapcsolva azon tudattal, hogy amaz eszmék már egyszer birtokunkban voltak. De öntudatunk ezen tanúsága egészen hiányzik azon esetben, midőn először tanulunk meg valamit. Másodszor ezen visszaemlékezés föltételezi azt, hogy a lélek elvesztette boldog állapotában szerzett ismereteit. De mikép gondoljuk el ezt? A lélek mint tiszta szellem — Platon szerint — közvetlenül szemlélte az eszméket, tehát nagy mértékben élénk és világos ismereteket kellett szereznie. És midőn a testtel egyesül, igaz, hogy egyesülése bűn következése, de mégis lényegi. Az, ami az ember lényegéhez tartozik, akadály oly működésben, amely az ember lényegi természetéhez tartozik!? Ez el nem fogadható.

Mikép is volna lehetséges a visszaemlékezés? A külső

¹ L. u. o. I. 341.

tárgy visszaidézi bennem az elfelejtett eszmét — de hogyan? Miért épen a neki megfelelő eszmét? Vagy értelmi módon megismerem a tárgyat, s így alkalmazom rá a lelkemben élő eszmét, — de akkor nincs szükségem a velünk született eszmére; vagy megismerem az eszmét magában — s akkor nincs szükségem az érzéklésre.

Érveire pedig röviden ezt feleljük: Platon azt mondja, hogy a dolgokat szépeknek, jóknak, igazaknak stb. ítéljük, tehát ezen általános eszméknek meg kell bennünk már lenniök. Jó, megengedjük, hogy Platon elmélete e viszonyt megmagyarázná; de ebből nem következik, hogy *egyedül* lehetséges, vagy épen helyes magyarázata. És ha a visszaidézés elmélete már más okokból lehetetlennek bizonyult, bizonyára előnyt kell adnunk más megfejtésnek. A fölतालालó (heuristikus) módszerből vont érvet pedig megítéltük már.

3. Platon rendszere, csak úgy mint minden velünk-születettség elmélete, ontologismusba vezet, mint mutatja a történelem is, és innen mindenistenítésbe — amit elég legyen e helyen jeleznünk.¹

Nem maradhat meg tehát más Platon ismeretelméletéből, mint a tiszteletre méltó, őszinte törekvés, amelylyel a tudomány lehetőségét biztosítani, tárgyát meghatározni és az érzéklés meg a tevőleges megismerés lehetőségét megvédelmezni akarta Protagoras iskolájával szemben, és az a tiszta, emelkedett szellem, amely e rendszertől el nem tagadható, és amely az első századok egyházatyáit annyira lebilincselte.

Descartes. Hogy Descartes bölcséleti reformtörekvéseinek általában és név szerint módszeres kétkedésének mennyi jogosultsága volt és mennyiben váltak be, ezt elbírálni nem tartozik föladatunk körébe.² Itt csak ismeretelméletével foglalkozunk, és azt kérdezzük, mennyit ér az ismeretek eredetének megmagyarázása? Feleletünk ez: Érvei nem állnak meg, kiindulása önkényes, tanai zavartak és céljuknak meg nem felelnek.

¹ L. bővebben: Mercier: Crit. gén. 217. skk.

² L. erre nézve: Schmid i. m. I. 101—106. l.

1. Érvei nem állnak meg.

a) Főérve neki és követőinek a tényleges gondolkodás.

De ez nem fogadható el két okból: α) A gondolkodás állandó ténylegességéhez állandóan szükség van képzeleti képekre, érzéki emlékezetre, szóval az érzéki megismerő tehetség közreműködésére. De az érzéki megismerő tehetség működésében gyakran akadályozva van, mint ezt a tapasztalat is tanúsítja; pl. az álomban, a lethargikusoknál. β) Az értelem az akarat hatása alatt áll, nem ugyan közvetlenül, hanem közvetve. Az akarat azonban, mint önmagát elhatározó tehetség, nem mindig szükségképen tényleges; hanem lehet magában közömbös, ép úgy határozhatná el magát valaminek megtevésére, mint meg nem tevésére. Tehát az értelem sincs mindig ténylegességben.¹

b) Azt mondja, hogy legalább is a végtelen eszméjének kell velünk születettnnek lennie; mert ezen eszme »a végtelen, független eszmét ábrázolja, a legfőbb értelmet, legfőbb hatalmat, amely teremtett mindent, ami van«. Ezen eszme pedig, úgymond, nem származhatik az érzékektől. Erre mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy Istenről való ismeretünk nem olyan, amilyennek Descartes és követői föltüntetik; nem tiszta és megfelelő (adaequat), hanem csak per negationem et remotionem limitum, tagadás, tökéletlenségek és korlátoltságok, határooltságok eltávolítása által szerezzük; minden szellemi csak anyagi dolgok által képzelhetünk; tehát Isten eszméje is ilyen természetű lévén, ez inkább már eleve arra utal, hogy valami közössége van Istenről való ismeretünknek az érzékléssel. Tehát nem lehet a priori kimondani, hogy az érzéklésből nem származhatik Isten-eszménk. Nem kell mást megengednünk, mint az értelemtagadó és korlátokat eltávolító képességét.

2. Helytelen a kiindulás. Descartes az értelmi ismeretek eredetére fölállít három lehetőséget: Isten, érzéklés, értelem — és választja a harmadikat. Miért? Mert, úgymond, az érzéklés a dolgoknak nem biztos ismeretét nyújtja, hanem azokat

¹ L. Pesch: Inst. psych. II. 47—48.

csak annyiban ábrázolja nekünk, amennyiben azok hasznosak vagy nem hasznosak ránk nézve; és hogy az érzéklés útján való megismerés föltételezi az érzéklő tehetség megítélését. Ez pedig az értelem dolga. Sem az egyik, sem a másik kifogása nem áll.

Nem áll, hogy az érzékek magukban csálnak; mert lehetetlen, hogy per se csalásra legyenek teremtve az Istentől; sőt az érzékek a dolgokat a természeti behatások szerint tárják elénk és a csalódás többnyire az értelem részéről történik, midőn az érzékletet, amelyet az érzékek magában helyesen vezettek, tévesen alkalmazza; legfőlebb hiányosan értesítenek a külvilágról, de magukban nem csálnak, sem nem állítanak valamit igaznak — egyszerűen azért, mert ez feladatuk körén kívül esik. De nem igaz az sem, hogy csakis annyiban állítják elénk a dolgokat, amennyiben azok nekünk hasznosak vagy nem hasznosak. Sőt az érzéklés a jelenségeket tárja elénk; és a jelenségek azok, amelyekben *megjelenik*, előtűnik, *nyilvánul* a lényeg; tehát nemhogy akadályai a lényeg és az igazság megismerésének, hanem annak szükséges föltételei.

Az, hogy az érzékek megbízhatósága itéletet tételez föl ezek megbízhatóságáról, ez igaz quoad ordinem noeticam, ismerettani szempontból; de a valóságban az érzékek megbízhatósága nem követel itéletet; önálló megismerő tehetség az, amely az állatoknál is ép úgy megvan mint az embernél, és amely az igazat nyújthatja, és nyújtja is, amennyiben csak jelenségekről értesít, de róluk itéletet nem mond, tehát az igazról, de nem *mint igazról* értesít. Az érzéklésnek a működése még nem tételezi föl az értelem öntudatos birálását megbízhatóságukról. Tehát nem volt alapja Descartesnek más kiindulópontot venni.

Sőt Descartes ép akkor keveredett megoldhatatlan ellenmondásokba és tévkörökbe, midőn itéletet akart hozni az érzéklő tehetség megbízhatóságáról. Azt mondja: Isten léte — belső nyilvánvalóságánál fogva — bizonyos; az igazságos Isten pedig nem adhatott nekünk érzéklést csalódásra. Ám Isten léte miből bizonyos? Belső szembe-

szökösénél fogva; és a belső szembeszököség miért ismertető jegye a bizonyosságnak? Mert a »Gondolkodom, tehát vagyok«, ilyen belső szembeszökösénél fogva bizonyos. Tehát a »Cogito ergo sum« azért biztos, mert szembeszökő; és a szembeszököség azért ismertető jegye az igazságnak, mert a »Cogito ergo sum« is ilyen igazság; az Isten léte bizonyos, mert szembeszökő, és az érzéklés azért megbízható, mert Istentől jő; íme a bűvös kör, amely az énben játszódik le — amelyből semmiképen nem szabadulhat Descartes; át nem lépi az alanyiség határát, és mégis az alanyiságon kívül fekvő érzéklés megbízhatóságát ebből akarja indokolni.

3. De nem szolgál Descartes elmélete a velünk született ideákról, úgy amint előadja, azon célra, amelyért alkotta: az értelmi ismeretek eredetének megmagyarázására. Minde- nek előtt gyanús és kevés bizalmat kelt rendszere iránt, hogy nem tudja határozottan megmondani, mit kell értenünk az eszmék velünk születettsége alatt, s milyennek kell azt elképzelnünk. De fogadjuk el a két lehetőség bármelyikét, lehetetlen az öntudat tényeivel megegyeztetnünk.

Ha valóságoknak gondoljuk az eszméket, melyek mint lények az értelemben vannak, akkor öntudatunknak tudnia kell róluk, minthogy tényleg ott vannak; pedig nem tud róluk. És milyeneknek tartjuk akkor? Olyan értelmi kép-félének? Hisz az értelmi kép már azért kép, mert hasonló valamihez, mert valamit ábrázol; és mi az, amit ez az értelmi kép ábrázol, amely kezdettől fogva bennünk van? A külső világ tárgyai nem; mert minden érzéklés előtt már rendelkezünk ezen eszméssel, semmi közülük azokhoz; ehhez megkívántatnék a megismerés két elemének: az alannak és tárgynak kölcsönös tevékenysége.¹

Ha a második értelemben fogadjuk el, hogy csak dispositiók, akkor azok az Iskola értelmében vett *habitusok*, t. i. a lélek készségei az eszmék megszerzésére, az érzéklés

¹ L. Stökl: Lehrb. I. 385.

hatóoki közreműködésével; ez esetben már csak nagyon is idegenszerű értelemben beszélhetünk az eszmék velünk-születettségéről. Vagy pedig, és nyilván így érti Descartes, oly értelemben dispositiók, hogy az érzéklés csak alkalmi okként működik közre az értelmi ismeretek létrehozásában, s akkor nagyon végzetes lépést tesz. Akkor a lélek magában teremtheti meg ismereteit az érzéklés lényegi közreműködése nélkül. És ez esetben a gondolkodás már nem viszonylagos, hanem föltétlenné válik, amely a priori állíthat elő minden ismeretet és megteremti az ismerettel együtt a létet. Ez tiszta idealismus, annak minden képzelenségeivel.

Bármint fogjunk föl a velünk született eszméket, azok még nem magyarázzák meg az értelmi ismeretek keletkezését. A megismerés t. i. az eszméknek a külső világgal való összhangzása volna; de mikép jöhet létre ezen összhangzás? Megint azon dilemma előtt áll Descartes, melyet Platon elé állítottunk: vagy megismeri a lélek a dolgokat függetlenül is, hogy azokra a megfelelő eszméket ráhúzhassa — s akkor fölöslegessé váltak ezek; vagy nincs szüksége az érzéklésre, mint hatóokra, de akkor nem is lépett ki az alany köréből. És ez marad hátra Descartesnál. Jeleztük előbb azt a tévkört, amelyben mozog leveztése, láttuk az örvényt, mely bármikép iparkodjék, mindig az *én* felé, mint középpontba sodorja. Az Isten eszméjének belső nyilvánvalósága nem tárgyi, hanem bizony csak alanyi, mert Isten közvetlenül meg nem jelenik előttünk, bár az ontologismus erre van építve; azért az Isten-eszme belső nyilvánvalósága csak Isten lehetőségét bizonyítja, de nem tényleges létezését;¹ Descartes és az ontologikus Isten-érv itt megfeneklenek, az alany és a lehetőség bűvös köréből ki nem jutnak. Jól mondatott, hogy az elhíresedett »Gondolkodom, tehát vagyok«, olyan elv, amelyből semmi, épen semmi sem vezethető le.²

¹ Schmid. II. 178.

² Dr. Kiss: Praelectiones log.

Arra a tévedésre, hogy az ítéletet kizárólag az akarat művének tekinti — elég rámutatnunk. Az ítélet a fogalmaknak egymásra vonatkoztatása oly célból, hogy meg-egyezőségüket, vagy meg nem egyezőségüket észrevegyük és kijelentsük; ezen művelet per se az értelelhez tartozik; az akarat vehet benne részt, de csak per accidens.

Azért bár dicséretes volt Descartes szándéka megtisztítani a bölcséletet a kinövésektől és igaz bölcséletet teremteni, amely vaskövetkezetességénél fogva általános elfogadásra tarthat jogot, és bár termékeny eszmét vetett a bölcselkedés talajába, midőn az ismerő tehetség értékének és határainak megvizsgálását tűzte ki föladatul a bölcsélet elé, az értelmi ismeretek eredetét tárgyaló elmékedései nem ütö meg a mértéket; a történelem napi rendre tért fölötte.

Leibnitz érdekes és lángelméjű rendszere körülbelül ugyanazokban a hibákban szenved, amelyek miatt Descartes-é fölött kell pálcát törnünk. Hibás az alapja, önkényes a kiindulása, téves és haszontalan az ismeretek eredetének megmagyarázása.

Hibás az alapja. Leibnitz hogy, hogy nem, mi okon, mi okon nem, fölteszi, hogy a világ monasok foglalata, — *πρῶτον ψεῦδος* —; és kijelenti, hogy egyik monas a másokra nem hathat, legalább nem külsőleg, nincsenek ablakai, amelyeken külső hatás bejuthatna — második elveszúztatás —; minden monas valamiképen tükre az egész mindenségnek — harmadik elveszúztatás. Quod gratis asseritur, gratis negatur.

De vegyük úgy, mintha Leibnitz bebizonyította volna ezen három alapigazságát és lássuk, mi lehetőség van bennük. Ha minden lény monas, oly értelemben, hogy egyik a másokra nem hat, csak belsőleg tevékeny, amennyiben öntudatlan szemléletben magában hordja a mindenséget, akkor:

1. A dinamikus rendről mondjunk le; tisztára eszmei világ jön létre; amely eszmei világban azonban

2. minden monas tényleg és igazán végtelen — tehát végtelen sok végtelen,

3. minden monas tényleg cselekvő, még pedig *belső* életet folytat, tehát a kő épűgy mint Isten. És ami különösen az embert illeti:

4. szabad akarata nincs, hanem vaskényszerűség alatt áll; sőt azon helyhez van kötve, amely neki az előre megállapított összhang értelmében ki van jelölve; tehát nem is élhetne másutt, mint ahol él. — Íme a monasok képtelen világa — nem tekintve azon képtelenségeket, amelyek a monasok eredetének és kölcsönös viszonyának részletes megfontolásából erednek.¹

Azt mondja: minden monas öntudatlan szemléletben magában hordja a mindenség képét, tehát az ember is öntudatlan gondolkodással, perceptióval bír! De mikép kell ezt fölfognunk? Hogyan szemléljük a mindenséget annak millió meg millió változatosságával, és nem tudunk róla? Akkor csakugyan öntudatlan; de akkor mégis hogyan tud róla Leibnitz? Öntudata nem szolgáltathatta a tanúságot rá, és más forrása hol nyílt? Ha azt hiszi Leibnitz, hogy a visszaemlékezést és a tanulást nem magyarázhatja meg másképen, mint ilyen előre megállapított összhang segítségével, figyelmen kívül hagyja, hogy a visszaemlékezésnél nem virtualisan szemlélt vagy gondolt ismereteket léptetünk előtérbe, hanem a habitualis, de *szerzett* — ismereteket elevenítjük föl. A tanulás lehetőségére nézve pedig csak meg kell engednünk, hogy a lélek közömbös tehetség, amely a megismerés *lehetősége*; nem szükséges tehát fictiókhoz fordulnunk.

Hasonlót kell mondanunk Leibnitz másik érvére, amelyet az Isten-eszme általánosságából von le; ezt megmagyarázná kétségtelenül a velünk született eszmék elmélete, de nem kizárólagosan ez. Elég föltennünk, hogy az ember ex natura sua könnyen és biztosan jut az Isten ismeretére.

Ami pedig az *én* eszméjét illeti, Leibnitz nem külön-

¹ L. Stöckl: Lehrb. d. Phil. I. 385—86.

bözteti meg a habitualis és actualis öntudatot. Az utóbbi megfelel ugyan azon követelményeknek, amelyeket ő felállít, de ennek megszerzése a habitualis öntudaton alapszik. Érvei tehát nem bizonyulnak szilárdabbaknak Descartes-éinél.

Más szempont is kínálkozik az előre megállapított összhang szerint való megismerés megítélésére. Ha t. i. minden monas magában szemléli a mindenséget, akkor mindent megismerhetünk; a távol világok és a föld mélye, a mindenség és az Isten örök titkai bennünk volnának öntudatlan szemléletben, és csak öntudatra kellene hoznunk, hisz a mindenség virtualisan bennünk van. De hol van arra nézve még árnyéka is a bizonyítéknak? Ilyképen csakugyan rá volna fogható Leibnitzre, hogy komolyan gondolkodott bizonyos metafizikai képletek föltalálásán, amelyek segítségével könnyen és tetszés szerint lehessen kiszámítani bármilyen jövőendő fölfedezést és ismeretet.¹

Továbbá a tévedés ki volna zárva; az előre megállapított összhang szerint az értelemben mindig az érzéki behatásnak megfelelő képnek, ismeretnek kellene ténylegesülnie; ha nem, akkor az összhang megzavarodnék.

Végre Leibnitz elmélete nem válik be ép arra, amire alkotta: nem magyarázza meg az ismeretek eredetét. Mikép értsük az apperceptiót, a tényleges ismeretek megteremtőjét? Az érzékek hatnak a lélekre, és abban a megfelelő értelmi ismeretek előtérbe lépnek; talán olyanformán, mint a megütött billentyű a zongorán előcsalja a hangot? De mi történik akkor, ha külső behatás nem ingerli az érzékeket? *Hogy* érvényesül az előre megállapított összhang akkor? Pedig számos értelmi ismeretek nincsenek összefüggésben a külső érzékléssel!

Meg aztán, Leibnitz szerint ép úgy mint Descartes szerint, a megismerő tehetség semmi tekintetben nem befogadó, hanem teremtő; maga Leibnitz mondja, hogy a mindenség ismeretét önmagunkból hozzuk létre úgy, mint

¹ Montgomery: Die Kant'sche Erkenntnisslehre. 18. 1.

hogyha csupán lelkünk és Isten léteznék. De ezt a második létezőt nem kellett volna föltennie Leibnitznek, ha hű akart maradni kimondott elvéhez; »lelkünk úgy teremti az ismereteket, mintha csak maga léteznék«, ez lett volna a következő beszéd. Íme a túlzó subjectivismus, amely lehetetlenné tesz minden józan gondolkodást és megismerést.

Bár az előre megállapított összhang tana szép és az igazság magvát hordja magában, — hisz a mikrokosmos rejtélyeibe vezet — Leibnitznek minden éleselméjűsége és tanultsága mellett sem sikerült vele elfogadható alakot adni a velünk született eszmék elméletének.

Hátra van még kimutatni, vajjon sikerült-e az a történelmileg utolsónak föllépett Rosmininek.

Rosmini, mint bölcselelő, a bölcselek legkiválóbbjai közé tartozik. »Fölfogása eredeti, mély, emelkedett és rendszeres«. ¹ Annál sajnálatra méltóbb, ha e nagy tehetség oly nagyot tévedt, és ha gazdag bölcselelő erét olyan rendszer kialakítására fecsérelte, amely már alapjában elhibázott.

1. Mert, amiből kiindul Rosmini és a mihez mint szilárd ponthoz függeszti egész rendszerét: a *lét*, a *lény* eszméje elhibázott föltevés; a mellett, hogy mint velünk született fogalom, mindazon nehézségek szólnak ellene, amelyek lehetetlenekké teszik az ilyen fogalmakat: *a)* magában képtelen, *b)* az érdekében fölhozott érvek nem nyomnak és *c)* az ismerést nemcsak meg nem magyarázza, hanem lehetetlenné teszi.

a) A lény fogalma, amely Rosmini szerint minden eszmében benn van, a *legáltalánosabb* fogalom és elvont fogalom, mely mint a *lehetséges* lény, a lehetséges lét fogalma a megismerésnek első feltétele. De mikép lehetséges elvont fogalom elvonás nélkül? Az elvonás természete megkívánja, hogy legyen valami, amiből elvonjuk; tehát, hogy a lény fogalma elvont fogalom lehessen, ahhoz megkívántatik előbb azon lények ismerete, amelyekből elvonható legyen. Rosmininek az a kijelentése, hogy a lehetséges lény fogalma

¹ Dr. Kiss: Bölc. folyóirat. III. 510.; Rosmini-Serbati Antal.

a legáltalánosabb — *contradictio in adjecto*. E fogalom ugyanis csak a *lehetséges* létet foglalja magában, tehát kizárja a valóságos létet. És ebből ered rendszerének egy nagy hibája, amelyre annak helyén újra rá kell mutatnunk. Mikép történhetik az átmenet a lehetséges létből a valóságos létbe és mikép lehet a *lehetséges* lét ismerete tárgyilagossá, *való* lét ismeretének föltétele?

A lény fogalma továbbá határozatlan, ente ideale indeterminato; és szükségképes, örök és végtelen. De mit mond ez? Mint *lehetséges* lény csak elménkben valóságos, mikép lehet tehát örök, végtelen és szükségképes? Ha pedig tárgyilagossá alapot tulajdonítunk neki, mint Rosmini azt megteszi, midőn t. i. csak értelmileg gondolja elválasztandónak az Istenségtől, akkor végzetes lépést tett: ontologizmus, pantheizmus örvénye elé került. Az általános, szükségképes, *lehetséges* lény elvont eszméje képtelenség.

b) De mire épít Rosmini? Azt mondja: α) A lény fogalma általános, szükségképes, örök, tehát olyan, amely először nem származhatik sem külső, sem belső tapasztalatból — ezt meg kell engednünk; sem pedig elvonásból — ezt tagadnunk kell. Mert ha az általános lény fogalma csakugyan olyan, amilyennek első tekintetre Rosmini előadása után látszik, ha végtelen, örök és szükségképes — e szokat, simpliciter értelmezve, — csakugyan nem eredhet elvonásból. De a lény eszméje, amint az értelmünkben van és amint azt állítjuk a dolgokról, amelyeket lényeknek mondunk, csak hasonló értelemben (analogice) mondható általánosnak, nem azonos értelemben (univoce), és amennyiben *lehetősége* jön tekintetbe, mondható szükségképesnek is; végtelen és örök volta pedig csak »per remotionem« állítható, minthogy a végtelenről való fogalmunk általában csak ilyen természetű. Ezen tulajdonságok pedig, így értelmezve — és ha öntudatunk és az értelmi ismeret tényeit tagadni nem akarjuk, így kell értelmeznünk — az érzékitől való elvonás útján létrejöhetnek minden akadály nélkül. És ezen elvonás kiindulhat akár a belső, akár a külső érzéklésből.

Egoly semmis a második érv: az elvonás ítéletet tétélez föl, az ítélet pedig általános fogalom nélkül lehetetlen; az örökös tévkör elkerülésére föl kell tehát vennünk egy általános fogalmat, amely már nem elvonás eredménye. De az merő elveszúztatás, hogy az elvonás ítéletet tétélez fel. Ilyen állítás az elvonás lényegének félreismeréséből ered. Nem abban áll t. i. az elvonás, hogy az értelem a különböző tapasztalati ismeretekből a hasonlókat kiválasztva, azokat egybefoglalja és a különbözőktől elválasztja, ami természetesen ítélet nélkül nem mehet végbe; nem, hanem abban, hogy az értelem egyszerűen eltekint a dolog egyedi és érzéki vonatkozásaitól, ami által önként létrejön az általános fogalom, bár talán az értelem előtt nem jelentkezik mint általános. Ez az önkénytelen elvonás (*abstractio spontanea vel directa*) ellentétben áll a ráelmélő elvonással (*abstractio reflexa*); ez utóbbi föltételezi az ítéletet; amaz pedig nem. Rosmini tehát nem tett különbséget az elvonás e két faja között, s csak az utóbbira volt tekintettel.

Azért igaz ugyan, hogy a lény fogalma csakugyan végső tagja az ítéletsornak, mint az utolsó ítéletnek állítmánya; de ezen állítmány elvonás útján könnyen megszerezheti és csakugyan megszerzi mindenki.

c) Rosmini rendszere is, ha nem is tekintjük hibás alapjait és gyöngé érveit, a velünk született eszmék többi elméletének közös sorsában osztozik: midőn az ismeretek keletkezését magyarázni akarja, nyilvánvaló tényekkel jut világos ellenkezésbe.

Az értelmi fölfogás, *perceptio intellectualis*, abban áll, hogy az értelem az érzéklésekre, vagyis az érzéklő alány *affectióira* ráalkalmazza a lény fogalmát és ez által az érzéklés tárgyait létezőknek állítja. Nem hivatkozunk arra, hogy e belső tényről öntudatunknak is csak kellene tudomást szereznie; de a lehetséges lény eszméjének alkalmazása az alanyi érzéklésre miként teszi az érzéklés tárgyat valóságos lénynyé? Az okozatnak az okban *elegendő* alappal kell birnia, s itt az hiányzik. Ez a művelet csak arra a következtetésre vezetne, hogy az érzéklés tárgya lehet

valóban létező; de arról, hogy csakugyan létező — nem adhatna fölvilágosítást.

Az értelmi eszme keletkezése szintén ilyen rejtély, sőt talán nagyobb. »Az értelem tevékenysége eltekinthet az értelmileg fölfogott lény lététől.« Úgy-e, hogy elveszi megint azt, amit az értelmi perceptio hozzáadott? Ha igen, amint valószínű, hogy úgy volt értve, a dolog még érthetlenebbé válik; nincs akkor ok arra, hogy a lét eszméje miért járult egyáltalában az érzékléshez, ha úgy is elvételik mindjárt? S ha ez az elvevés meg is történt, miben különbözik az az érzet, vagy képzet, amely *már* ment a lény eszméjétől, attól, amely *még* ment tőle?

Tehát az értelem eltekinthet a lét eszméjétől, és ime — általános fogalom jön létre. Az általános fogalom általános volta abban áll, — amint meggyőződhetik bárki ezen fogalomnak kissé behatóbb megfigyelése által — hogy egyformán állítható a terjedelmébe tartozó összes egyedekről, vagyis lényegéhez tartozik az egyediségtől való mentesség. Az általánosság nem a létezésnek, hanem az egyediségnek ellentéte. Rosmini szerint azonban az egyediség megmaradt, hisz a csillag általános eszméje — amint előadja — még mindig *egy* csillag képe, csakhogy »nem mint létezőnek« képe.

Tovább megy. Az általános fogalom elvonttá lehet, ha eltekinthet az értelem annak egyediségétől. Rosmini itt megint alaposan félreérti az elvonás természetét. Az elvonás ugyanis nem az egyediség kizárása, hanem az érzéki jegyek eltávolítása. S midőn Rosmini az elvonást az egyediségtől való elvonatkozásban látja, hysteron-proteron követ el, amely a költőknél szép alakzat ugyan, de a bölcselőnek meg nem engedhető —; t. i. a fogalmat a lény eszméjének elhagyása után már általánosnak tekinti, holott az csak az ő értelmében vett elvonás által lesz azzá. Az elvonás megelőzi az általánosítást és nem fordítva.

De nagyobb baj az, hogy Rosmini elvei értelmében minden ismeret érzéki lesz. A létezés általános eszméje, amelynek meghatározásából származik minden ismeretünk,

csak az érzékletekre alkalmazható. Az érzékletek az az anyagi elem, mely a lét eszméjével, mint formával egyesülve adja az értelmi perceptiókat és eszméket. De hogy jönnek létre *így* azon ismeretek, amelyek az érzéklésből közvetlenül nem származtathatók, az állag, egység, ok stb. eszméje? Tehát egész megismerésünk az érzéki megismerés terére szorul. Rosmini talán nem tagadja az értelmi ismeretek létezését és értékét, de eredetüket nem magyarázza meg.

De még az érzéki ismeretek is Rosmini ismeretelmélete szerint tisztán alanyi természetűek, mert alanyiak az elemek, amelyekből keletkeznek. Az érzéklés, az alany affectiói, alanyi természetű. A lehetséges lény általános eszméje még inkább alanyi, mert velünk született. A lehetséges lény eszméjének vonatkoztatása az érzékletekre nem egyéb, mint egy alanyi elemnek alanyaival való egyesítése; s az eredmény? Csak alanyi ismeret lehet, amely az én körét sohasem lépi át. A külső világ, az Isten önálló léte nem ismerhető meg az értelem útján, és mint már Gioberti, nagy kortársa és ellenfele is szemére veti, rendszereivel nemcsak nem cáfolja meg a nominalismust, skepticismust, alanyi idealismust és atheismust — pedig ezt tulajdonítja magának, — hanem abba, különösen a két utóbbiba: idealismusba és atheismusba egyenesen beleesik.

Az értelmi perceptio magyarázata, vagyis a lény eszméjének alkalmazása az érzékletekre tisztára az, amit Kant apriorikus összetevő ítéletnek nevez. Kant e tana azonban nem tartható fenn, tehát Rosmini ily irányban is bírálat alá esik. Az »ente ideale indeterminato«-ról szóló tana pedig, amely szerint az általános lény csak észleg választható el Istentől, amely közvetlen föltétele és közege a mindenség megismerésének, nem más, mint ontologismus, még pedig legtúlzóbb alakban, és a legrövidebb úton a mindenistenítésbevisz. S ez, rendszerének ontologikus eleme végzetesen döntővé vált nemcsak Rosminire, a bölcselőre nézve, minthogy oly képtelenségekre vezet, amelyek ellenmondásaikkal önmagukra cáfolnak, hanem Rosminire a papra nézve is, akinek tanait mint az észszel és az

egyház tanításával ellenkezőket az egyház feje 1887. dec. 14-én ünnepélyesen elkárhoztatta.¹

A velünk született eszmék elmélete tehát minden alakjában olyannak bizonyult, amelynek alapjai elhibáztak, állításai bizonyíthatatlanok, érvei hamisak, következményei veszedelmesek vagy épen képtelenek, s ezért távolról sem tudja megmagyarázni értelmi ismereteink eredetét. Értelmi ismereteink kizárólag az értelemben nem birhatják forrásukat — ez a nemleges tanulság, amely kitűnik tévedéseiből. A másik oldalon azonban értelmi ismereteink természete oly forrásra utal, amely nem lehet kizárólag az érzékekben, hanem magasabb értelmi tehetségben kell annak lennie, és e tehetség oly természetű, hogy bizonyos általános ismereteket, alapfogalmakat és alapelveket a többi előtt és könnyebben sajátíthat el — habitus principiorum —; ez a tevőleges tanulság, amely leszűrődik ezen rendszerekből, jóllehet tisztán rájuk támaszkodva tökéletesen be nem bizonyítható. Ezen elméletek a történelem és az idők bírálatát ki nem állották; végletekben nincs igazság.

III. Kant elmélete.

Korszakalkotó a rendszer, amely előtt állunk. A Descartes-al és Baconnal megindult bölseleti forradalom kellő közepében, forrongásuk leghevében tűnván föl, magában mint gócpontban egyesíteni látszik mindazokat a törekvéseket, amelyek a különféle irányoknak létet adtak, de sajátos eredetiséggel, nagy ügyességgel és egyes, eddig kevés figyelemre méltatott elemek élesebb kiemelésével új irányt jelöl a bölseletben.

»Az emberi értelem tudja, hogy szükségképen úgy gondolkodik, amint gondolkodik, de kikerülhetetlenül nem tudja, vajjon gondolkodásának törvényei megfelelnek-e a tárgyilagossá viszonyoknak.«² Ez Kant *subjektivismusa*. Sőt épen az értelem az, amely bizonyos kész formákat rávetít

¹ L. Kiss: Rosmini-Serbati Antal Bölcs. Folyóirat. III. 515—529.

² Mercier: La Critériologie, 200. l.

a külső világ tárgyaira és ezért az egész világ csak jelenségek világa, csak olyannak ismerhető meg, amilyennek az alany előtt megjelenik — Kant alanyi *phaenomenalismusa*. De míg ezen jelenségvilágban tapasztalati, érzéki ismereteinknek tárgyilagosság valóság felel meg, — Kant *positivismusa*, empirismusa — addig az önálló lények (Ding an sich), az észlelhető lények (*vorurtheil*) ismerete értelmünk előtt örökre el van zárva — Kant *agnosticismusa*. Van tehát valami e rendszerben Platon és Descartes innativismusából, Hobbes, Locke, Hume, Bacon empirismusából, a későbbi Comte positivismusából, meg Fichte, Schelling stb. idealismusából. Ez rövid jellemzése az ő rendszerének; és mégsem maga a rendszer az, amely miatt új korszakot nyit Kant a bölcséletben. E rendszer csak felelet egy kérdésre, megoldása egy problémának; és maga a probléma, annak fölvetése, illetve élesebb körvonalozása az, ami korszakalkotóvá teszi.

E kérdés, e probléma pedig az: mit ér megismerő tehetségünk; mennyire lehet bízni benne, midőn általános és szükségképes ismereteket szerez; mik a megismerés határai. Vagy másképen kifejezve: lehetséges-e tárgyilagosság értékű tudomány, nevezetesen *metafizikai* tudomány, és ha igen, meddig terjednek a határai és mik a föltételei. Ez szülte a tiszta ész, a gyakorlati ész és az ítélő tehetség bírálatát, és ezen bírálgató irányzata miatt Kant rendszerét *criticismusnak* nevezik. Kant e törekvése, a problémának fölvetése és gondos, mélyreható vizsgálata a kor szellemében, a kor bölcséletének szellemében gyökerezett. A XVIII. század második felétől főként három kérdés foglalkoztatta a gondolkodó elméket: 1. Isten léte, 2. a lélek halhatatlansága, 3. az akarat szabadsága. E három kérdés megfejtését várta a bölcsélet a metafizikától, és annyira azonosította vele, hogy ennek lételet egyenesen ama három kérdés megoldásától tette függővé. Kant e kérdéseket bölcséleti működésének kezdetén mérsékelt értelemelviség (intellectualismus) szellemében tárgyalta és a Leibnitz-Wolff-féle rationalismus híve volt. De csakhamar belátta ennek tarthatatlanságát, és az angol tapasztalatelvűek, Locke, Bacon, majd Hume követő-

jévé lett; különösen Hume volt az, aki »dogmatikus szendergéséből fölriasztotta« és arra a gondolatra vezette, hogy a megismerő tehetség birálatával vessen szilárd alapot a metafizikának és vizsgálja meg, vajjon a metafizika, amely annyi vitának és oly ellenmondó ítéleteknek tárgya, egyáltalában lehetséges-e. A metafizika, valamint a mennyiség-tan mint apriorikus, tapasztalatfölötti tudomány, mindig az általánost és szükségképest vallotta sajátos tárgyának. Kant maga is e fölfogáshoz ragaszkodott, és midőn Hume dogmatikus skepticismusa e hitet megingatta benne, a metafizika megmentése volt egyedüli célja kritikai vizsgálódásainak.¹

Céljához képest kutatásait az ítéletek gondos taglalásával vezeti be. Az ítéletek általános érvényüket, eredetüket és tartalmukat tekintve mindenekelőtt apriorikusok és aposteriorikusok; azután elemzők (analtikusok) és összetevők (synthetikusok).

a) *Apriorikus* ítéletek azok, amelyek nem a tapasztalásból nyertek létet, attól teljesen függetlenek. Ezek kriteriumai, megismertető jegyei: 1. a szükségképesesség, 2. az általánosság. *Szükségképesesség*, amennyiben mindenütt, minden időben és minden rendben igazak és igazaknak kell lenniök; ellenmondó ellentétük lehetetlen. Ezen jellemvonásuk nem eredhet tapasztalásból, mert a tapasztalás csak arra jogosít, hogy valamit most létezőnek, most ténylegesnek gondoljunk, de nem arra, hogy szükségkép létezőnek állítsuk. *Általánosság*, amennyiben ezen ítéletek igazsága az általuk jelölt fogalmak lehető egész körére terjeszkedik ki, nemcsak a tapasztalatra vagy a multa, hanem minden jövőendő és minden más lehetőségre. Az apriorikus ítéleteknek ezen jellege megint nem származhatik a tapasztalatból, amely csak részlegest nyújt.

b) Ezekkel szemben állnak az *aposteriorikus* ítéletek, amelyeket épen ellenkező két tulajdonság jellemez. Aposteriorikusok, minthogy a tapasztalástól nyerik létüket; ezért mindenekelőtt nem szükségképesek, hanem *esetlegesek*, létük vagy nem létük a pillanatnyi tapasztalat lététől vagy nem

¹ Schmid: I. m. I. 26., 150.

lététől függ; és *részlegesen*, minthogy csak egy, vagy egyes tapasztalati esetet fejeznek ki.

c) *Elemző* az ítélet, amelyben az állítmány az alany fogalmában rejtetten (implicite) már bennfoglaltatik, vagyis annak lényeges jegyei közé tartozik; pl. a test kiterjedt, az ember halandó. Elemző ítélet, mert az alanyfogalomnak elemzése, azaz jegyeinek megfontolása, taglalása az állítmány fogalmára vezet, vagyis csupán az alany elemzése elég ahhoz, hogy az állítmány és alany szükségképes egybekötése nyilvánvaló legyen. Az elemzés megejtése után az állítmány nem tagadható az alanyról anélkül, hogy nyílt ellenmondás ne támadjon. Az elemző ítéletek mozgató és irányító, ellenőrző elve tehát az *ellenmondás elve*; ezen elv erejénél fogva igazak az elemző ítéletek.

d) Ezekkel ellentétes jellegűek az *összetevő* ítéletek. Ezekben az állítmány fogalma már nincs az alany jegyei között, legalább nincs annak lényeges jegyei között; tehát az alany elemzéséből nem nyerhető; valamint az állítmánynak az alannyal való összekapcsolása nem is tűnik föl szükségszerűnek pusztán az alany elemzése után. Ezen ítéletekben tehát az állítmány fogalma *ad* valamit az alany fogalmához, ami abban eredetileg és az alany természete szerint nincs benn, sem kifejezetten, sem rejtetten; azért »összetevő« ítéletek. Ilyen minden tapasztalati ítélet, pl. a nap süt; de ilyen sok nem tapasztalati ítélet is, pl. minden jelenségnek van oka; $5+7=12$.

Az elemző ítéletek semmi újat nem nyújtanak, csak kiemelik az alannak valami jegyét, amely abban már úgyis benn volt; legfőlebb arra szolgálnak, hogy a fogalmak jegyeit, tartalmát kifejtsék, világosabbá tegyék. Ezek a tudományokra nézve semmi értékkel nem bírnak. Ezért egyszerűen fölvilágosító, kifejtő ítéletek (Erläuterungs-Urtheile). Ellenben az összetevő ítéletek már meghatározásuk értelmében is olyanokul tűnnek föl, amelyek tanítanak, újat mondanak, mert oly valamit kapcsolnak az alany fogalmához, ami annak jegyeiben, lényeges tartalmában benn nem foglaltatik. A tudományban csak ezeknek van

jelentőségük és valamennyi tudomány csak ilyenek szerzése által gazdagodik. Ezek tehát kibővítő, tanító ítéletek (Erweiterungs-Urtheile). A dolog természetéből következik, hogy a tudományok haladtával fogy az összetevő ítéletek száma; mert ezek léte az alany fogalmának ismeretünkhöz való viszonyától függ. Amit az egyik az alany fogalmával szükségképen együttgondol, a másik előtt lehet új, ismeretlen.

Összevetve az utóbbi fölosztást az előbbivel, az *elemző* ítéletek mind *apriorikusoknak* bizonyulnak; az alany egyszerű elemzéséből ered ugyanis az állítmány szükségképes állítása, függetlenül a változó tapasztalattól, pusztán az ellenmondás és azonosság elve alapján; azért az elemző ítéletekben megtalálhatók az apriorikus ítéletek ismertető jegyei: az általánosság és szükségképeség. Az összetevő ítéletek osztálya pedig első tekintetre földni látszik az aposteriorikusokét s csakugyan igen nagy részüknél azt találjuk, hogy a posteriori, vagyis a tapasztalat által nyernék bizonyosságot; az alany fogalmához adott állítmányfogalmat a tapasztalat szolgáltatja. De vannak nem csekély számmal ítéletek — s itt lép közbe Kant újítólag, — amelyekben az alany fogalmának bármily éles elemzése sem vezet az állítmány fogalmára, a kettő összekötésének irányító oka tehát nem az ellenmondás elve, hanem határozott összetevés. De másrésről az általánosság és szükségképeség ismertető jegyei erejénél fogva az apriorikus ítéletek közé sorozandók.

Vannak tehát ítéletek, amelyeknek bizonyossága nem az alany elemzéséből, tehát az ellenmondás vagy azonosság elve alapján jön létre; amelyek határozottan bővítő ítéletek, és mégsem a tapasztalásnak köszönik létüket, hanem tapasztaláselőttiek és érzékfölöttiek; vagyis léteznek *összetevő ítéletek a priori*. Ez Kant vizsgálódásainak első eredménye, még pedig *sajátos* eredménye. További kutatások arra az eredményre vezetnek, hogy minden tudománynak, különösen a számtannak, mértannak, természettannak, metafizikának ilyen elvek szolgálnak alapul. A számtanban ilyen ítéletek $7+5=12$, a mértanban: két pont között vont egye-

nes a legrövidebb; a természetben: a testek változá-
saiban az anyag mennyisége ugyanaz marad, a mozgás
minden közlésében a hatás és visszahatás egyenlő; a meta-
fizikában az okság, állagiság elve és ezek mindenfajta alkal-
mazása, mind összetevő apriorikus ítéletek; a szükségképeség
és általánosság követelményeivel lépnek föl, s az állítmány
fogalma mégis újat ad az alanyhoz. Ebből következik, hogy
az értelemnek egy egészen különös, sajátos tehetsége van,
amely fölött eddig mindig elsiklott a bölcselek figyelve:
az értelemnek összetevő tehetsége, minden apriorikus tudo-
mány alanyi lehetősége.

Ha az apriorikus összetevő ítéletek természete oly
sajátságos és alkalmazásuk a tudományokban oly nagy
jelentőségű, fölmerül a kérdés, *mi a forrásuk és tárgyi értékük?*
Ez a »tisztá ész bírálatának« alapkérdése, az egész munka
csak felelet akar lenni arra. A bölcselet, amely e kérdés meg-
oldására van hivatva, a *transcendentális*¹ bölcselet, mert célja
megvizsgálni az apriorikus ismeretek *lehetőségét, föltételeit*.

Hogyan lehetségesek az apriorikus összetevő ítéletek?
A tapasztalásból nem eredhetnek. A tapasztalat bármily
mértékben kiterjesztve a részlegesen és esetlegesen nem
tud felülemelkedni, és sem általánost, sem szükségképest
nem nyújt. De nem eredhetnek az értelem elemző munkás-
ságából sem, az értelem az alany fogalmából nem tudja
levezetni az állítmány fogalmát.

Hogy megtalálja Kant a dolog nyitját, az apriorikus
összetevés *lehetőségét*, ismét a mennyiségtani összetevéshez
fordul, amely már előbb az apriorikus összetevés fölfödözé-
sére vezette rá. Ha, úgymond, azt mondom, hogy két pont
között az egyenes a legrövidebb, értelmemmel *szemlélnem*
kell a két pontot, és a két pont között húzható összes
vonalakat és ezen belső szemlélet alapján mondom ki azután
tételemet. Tehát mielőtt a tapasztalathoz fordulnék — erre

¹ *Transcendentális* Kantnál sajátos értelemben nem az, ami
a scholastikus bölcseletben, t. i. ami valamennyi kategórián felül-
és átnyúlik, ami minden lényről áll, hanem a *tényleges ismeret lehe-
tőségeinek és föltételeinek foglalatata*. L. Schmid: Erkenntnislehre. I. 86., 87

nincs szükségem, — megszerkeszttem elmémben a tételt, az összetevést értelmileg végzem. Tehát, így következtet tovább, ennek a szerkesztő, összetevő, szemlélő tehetségnek értelmünkben eredetileg készen kell lennie és ki kell terjeszkednie a lehetséges összetevés egész körére; a tapasztalatot meg kell előznie, mert *apriorikus* összetevést létesít; sőt összes szemléléseink alanyi alakjának kell lennie, amelybe be kell lépnie minden érzéki behatásnak, hogy szemléletünk tárgya lehessen. Tehát gondolkodásunk lényeges föltétele egy alanyi elem, amely a megismerést meghatározza, az érzéklés, tapasztalás által adott anyagot formába önti, amely föltétele minden tapasztalásnak, minden megismerésnek és mindenekelőtt lehetőségi föltétele az apriorikus összetevésnek; amely értelmünkben minden tapasztalás előtt van, magában üres és determináló természetű: *vannak gondolkodásunkban formák*, a megismerés alanyi föltételei. Így jutott Kant a neki sajátos tanra, a gondolkodás-formák tanára.

Itt mindenekelőtt két kérdés támad: melyek a gondolkodásformák és mi szerepük van megismerésünkben?

A gondolkodásformák az értelmi tehetségnek megfelelő tevékenység elemzéséből állapíthatók meg. Az értelmi megismerő tehetség pedig három irányban tevékeny: mint *szemlélő tehetség* (Anschauungsvermögen), mint *értelem* (Verstand) és mint *ész* (Vernunft). A szemlélő tehetségnek megfelelő sajátos tevékenység a szemlélő ismeret, intuitio, az értelemnek az ítélő, az észnek a következtető megismerés. Ezek elemzése egyenként adja a nekik megfelelő sajátos gondolkodásformákat.

A szemlélő képesség köre a tárgyi jelenségek világa, a tapasztalat, az érzéklés tárgyai; ezek lehetnek az énen kívül (külső érzéklés), vagy magában az énen (belső érzéklés). A külső érzéklés elemzése a *tér*, a belsőé az *idő* szemléleti formájára vezet. Külső érzékletünk egymásmellettet, térbeli kiterjedést tüntet fel, minden belső érzékletünknek egymásután, időbeli kiterjedés az alapja. Ezen két szemléleti alak »metafizikai« fejtegetése apriorikus jellegűeknek bizonyítja azokat. Sem a tér, sem az idő egyes érzéki terek

és idők elvonásából nem eredhet, hisz az csak újra feltételezné bennünk a tér és idő fogalmát. Ezek tehát szemléletünknek apriorikus formái és mint ilyenek 1. szükségképesek és általánosak, legalább miránk emberekre nézve, 2. tiszta szemléletek tartalom nélkül, amelyek nemcsak a *tapasztalati sokféle* érzéklésének, hanem ezen *sokféle* egységi összetevésének is alapjai.

A két szemléleti alak »transzcendentális« fejtegetése azokat minden tényleges ismeret föltételeinek mutatja. Mindenekelőtt lehetségessé teszik a külső érzéklést; a külvilág tárgyai mind térbenlevőknek jelennek meg előttünk. A benső érzéklés lehetőségi föltétele az idő; minden benső szemlélet mindig időbeli egymásutánt tüntet fel. Sőt mivel a külső szemléletek is mint bensők válnak öntudatnak tényeivé, az idő szemléleti formája az az általános forma, amely összes érzékleinket átfogja, az a folytonos vonal, amelyre az öntudatba lépő összes jelenségek vetítve vannak. — A szemlélő tehetség elemzése tehát két szemléleti formára, a tér és idő formájára vezetett.

E két forma üresen, de készen fekszik a megismerő tehetségben; magában véve tárgytalanok és tartalom nélkül valók; de az érzéklés megtölti tartalommal, működésbe hozza. Maguk még nem szemléletek, de nélkülök semmi szemlélet végbe nem mehet; és valamint minden külső és belső érzéklésnek a tér és idő szemléleti formájába kell illeszkednie, úgy viszont semmi sem mehet be az értelembé, hanem csak ezen két formán keresztül; ismereteink a szemléleti formák által meghatározott tapasztalat körére vannak utalva.

Ily módon már meg van magyarázva az apriorikus összetevés *lehetősége*. De még mindig nagy rejtély, *miképp megy az végbe?* mert bizonyos, hogy a szemléleti formák maguk azt meg nem magyarázzák. A szemlélet magában véve t. i. tisztán csak befogadó, receptív tehetség, amely a tapasztalati sokfélét a tér és idő egységébe foglalja ugyan, de ezen foglalatból sem külön nem választ egyes elemeket, sem pedig azokat egymáshoz viszonyba nem hozza. Pedig az összetevéshez szükséges mind a kettő; a szemlélő képes-

ség szenvedőleges természetű, míg az összetevés önkényes cselekvő principiumot követel. Ez az *értelem*, amely tehát a tapasztalat által adott sokfélét egyesíti, »a fölfogás egységére (zur Einheit der Apperception) emeli«, Kant szokásos kifejezése szerint. A tapasztalati sokfélének a fölfogás egységébe való összefoglalása azonban csak úgy lehetséges, ha a tapasztalat rendezetlen, zavart anyaga állandóan és általánosságban az egységes öntudattal kerül összefüggésbe. Ez egységes öntudat, a *személyes azonosság kifejezése*, kíséri minden ismerettényünket; ennek kell az énbe, mint közép-pontba összesűríteni, rendszeresíteni a tapasztalati sokfélét. Ám e feladatnak úgy felel meg az értelem, ha *a priori* minden tapasztalati ismeret előtt — hisz nélküle nem lehetséges semmiféle tapasztalati ismeret — készen vannak benne bizonyos, a tapasztalati sokféle természetének megfelelő működésmódok, tevékenységi normák, amelyek az egyesítés munkáját végzik; s minthogy az értelem munkája a gondolkodás, azt mondhatjuk, hogy bizonyos *gondolkodásalakok* vannak az értelemben mint a fölfogás egyesítésének szükséges föltételei. Tehát nemcsak a fölfogás összetevő egysége, vagyis a tapasztalati sokféle egyesítése, illetve ennek képessége van a priori, hanem az egyesítés *módjai* is, a gondolkodásformák.

Kérdés már most, melyek azok a gondolkodásformák?

A gondolati összetevés általában ítélet alakjában megy végbe, tehát az összetevés módja is. Ahány ítéletmód van, annyi egyesítési módnak, gondolatalaknak is kell lennie. A gondolatalakok, kategoriák levezetésénél Kant különbséget tesz a *tiszta* és *trancendentális* gondolkodás közt. Az előbbinek törvényeivel foglalkozik a tiszta gondolkodástan, amelynek főfeladata megállapítani: a gondolkodás összetevései mikép tarthatók fenn ellenmondás nélkül — tekintet nélkül arra, hogy tartalma honnan van merítve. Ezért elemző, vagy általános gondolkodástan is a neve. Kant szerint ezen gondolkodástan alapítójától, Aristoteles-től kezdve egy lépést sem tett előre. Azért ő csak a trancendentális gondolkodástan megjavítását tűzte ki céljául, amely-

nek föladata: minden tényleges (mennyiségi és tapasztalati) tudás lehetőségét levezetni és bebizonyítani — apriorikus összetevés segítségével; vagy így: hogyan lehetségesek az apriorikus ismeretek tekintettel *tényleg* adott tárgyaikra? Az apriorikus gondolkodásalakok levezetése a transcendentális logika körébe tartozik; ezeket azonban megtalálja az elemző gondolkodásban: ahány elemi ítéletalakot az fölmutat, ugyanannyi transcendentálisnak kell lenni. Közöséges nyelven: Ahány ítéletforma lehetséges a priori, ugyanannyinak lehetségesnek kell lenni akkor is, ha a tapasztalati tartalomra nyerne alkalmazást. Ezen ítéletformák mindegyikének egy transcendentális általános fogalom felel meg, amely alá mint állítmányfogalom alá, az alanyfogalmak — a tapasztalat nyújtotta sokféle — foglalhatók. Ezek a híres *kategóriák*, praedicamenta. A tiszta gondolkodásformákat már megállapította Aristoteles, Kant ezeket csak alkalmazza a transcendentális gondolkodásra. Azok t. i. a mennyiség, minőség, viszony és létmód főcsoportjai, amelyeknek ugyanazon transcendentális főkategóriák felelnek meg. A mennyiség főkategóriája alá tartoznak az egység (mérték), sokság (nagyság), mindenség (egész) alkategóriái; a minőség alkategóriái: állítás, tagadás, korlátozás (limitatio); a viszony kategóriái: állagiság (állag és járulék), okság (ok és okozat) és a kölcsönösség (cselekvés és szenvedés); a létmód kategóriái: lehetséges—lehetetlen, lét—nemlét, szükségképes—esetleges. Ezek az értelem kategóriái. Hogy miért van éppen tizenkettő, arra nem lehet megfelelni, épúgy nem, mint arra, hogy miért van két szemléletforma.

Csak ezen gondolkodásformák alkalmazása által válik lehetségessé az ismeret. A tapasztalat anyaga ez által az öntudat, a fölfogás egységébe lép. Az értelem tevékenysége ítéletalkotás. Amíg azonban az ítélet tapasztalati alanyát nem sikerült a kategória, mint apriorikus állítmány alá foglalni, addig az ítélet csak alanyi értékű; pl. ha azt mondom: ez a test nehéz, csak annyit mondtam, hogy most ezt a testet nehéznek érzem. De ha sikerül ezen tapasztalati ítéletet egy kategória alá foglalni, pl. a nevezett ítéle-

tet az állagiság kategóriája alá, akkor a nehézséget oly tulajdonságnak jelentem ki, amely magát a testet illeti meg függetlenül érzéklésemről — ez által tárgyilagossá, általános érvényű itéletet nyertem: a test nehéz.

Valamint továbbá a kategóriák gondolkodásunk legfőbb törvényei, amelyek a priori *előírják* — hogy úgy mondjuk — a természetnek a törvényeket, minthogy csak bennük és általuk foghatjuk föl a természetet, úgy viszont mindaz, ami nem foglalható a kategóriák alá, mindaz, ami nem tapasztalati, ami nem *jelenik meg* előttünk, az ránk nézve megismerhetetlen.

Az értelem ismeretköre a véges, esetleges, tökéletlen téren mozog. De van tökéletesebb ismerő tehetségünk, az ész, amely a végtelenhez, föltétlenhez, tökéleteshez vezet. Ámde midőn az ész az ismereteknek e teljességére, áttekinthető egészére törekszik, oly ismereteket tűz ki célul, amelyek a tapasztalásban soha sincs megfelelő tárgya; a föltétlen, a teljes, az egész egészen soha sem jelenhet meg előttünk. Tehát az ész csak az értelem adta fogalmakkal dolgozik és következésképen oly eredményekre jut, amelyek a tapasztalástól sem eredetüket nem vették, sem általa nem igazolhatók. Azon normák tehát, amelyek szerint az ész sajátos tevékenységében eljár, már ezen oknál fogva is alanyiak.

Az ész általános alakjainak levezetésére segít a neki sajátos működés taglalása, a következtetés. Az ész szintén vagy tiszta, alaki, vagy transcendentális. Mint alaki, elemző ész az értelem sokféle ismeretét a lehető legkevesebb elvre törekszik visszavezetni. Mint transcendentális észnek föladata pedig az ezen célra vezető összetevés összes föltételeit megállapítani — itt úgy mint ott *prosyllogistikus* következtetéssel. Az elemző ész három prosyllogistikus következtetés alakot ismer, az állító (kategorikus), föltételes (hypothetikus) és szétválasztó (disjunctív) következtetést. Tehát a transcendentális észnek is e három következtetés-alak keretében kell mozognia. Az ily módon nyert általános észalakokat Platonnal nevezhetjük *eszméknek*, ideáknak, mert érzékfölöttit, egészet, tökéletest kell jelölniök.

Az állító következtetés, amely az állag és bennmaradás kategóriáján alapul, az állító összetevés föltétlenéhez vezet; ez az utolsó *alany*, amely már semmi más alanynak nem állítmánya, a föltétlen, a gondolkodó alany, a lélek eszméje — *lélektani* eszme (psychologische Idee).

A föltételes következtetés alapja az okság és a függés általános fogalma. Elvezet tehát a föltételes összetevés föltétlenéhez, a világot képező tagok sorának utolsó föltételéhez, amely többé már nem föltételezett: ez a világegyetem eszméje (cosmologische Idee).

Végre a szétválasztó összetevés mint a kölcsönhatáson alapuló következtetés a szétválasztó összetevés föltétlenét, mint ezen elválasztó összetevés lehetséges alapját keresi, s ez a szétválasztási föltétlen: Isten, Isten eszméje (theologische Idee), minden valóság lehetősége. Amint tehát az értelmi ítélet főmódjainak elemzése elvezet a tizenkét kategóriára, épúgy az észbeli következtetés három prosyllogisztikus módjának elemzéséből nyerhető a három ész-eszme: a lélektani, világ- és Isten-eszme, mint az észleges lélektan-nak, világtannak és Istentannak tárgya.

Ezek tehát az apriorikus összetevés alanyi föltételei: a gondolkodásalakok. Milyen természetűeknek kell már most ezen formákat gondolnunk?

Általában az áll a formákról, hogy ismerettani szempontból (noetikailag) a priori vannak, minden tapasztalást megelőznek, szükségképesek és általánosak. Mint ilyenek »üres« formák, minden tartalom nélkül, magukban még nem ismeretek. Bennük nem ismerünk meg semmit, őket magukat nem ismerjük meg, csak általuk ismerünk meg. Tehát formák, amelyek a tapasztalat anyagára alkalmaztatván, annak alakját, módját meghatározzák és tárgyilagos érvényét megadják; ily értelemben igazgató, bizonyító szerepük van ismereteink minden terén.

Nehezebb megállapítani lélektani természetüket. Maga Kant határozottan azt állítja, hogy azok sem bármiféle szemléletek (tartalommal bíró ismeretek), sem azok formái (tartalom nélkül valók), készen nem születtek velünk akár

Descartes, akár Platon velünk született eszméi értelmében. A formák csak mint képességek (Functions-Anlagen) születtek velünk, különben pedig szerzetek. Kant itt kétféle szerzést különböztet meg, és *eredeti* szerzésnek mondja a gondolkodásformák szerzését; mert bár az ismeret előtt nem jönnek létre, mégsem az ismeret tárgyai teremtik meg, hisz ezeknek föltételei; ezért a priori vannak. »De minden esetre kell az alanyban valami alapnak lenni arra, hogy ezen képzetek így és ne másképp jőjjenek létre és ezen alapnak minden bizonynyal velünk születettnak kell lennie.«¹ Különben Kant egész határozottan sehol sem nyilatkozik, s zseniális magyarázója, Fischer Kuno fejtegetései szintoly határozatlanok. Ő a gondolkodásalakokat formáknak mondja, amelyek föltételei minden érzésnek és észrevevésnek, máskor formaadóknak, amelyek benyomásainkat és érzeteinket jelenségekké alakítják; nem kész és ennélfogva nem holt szemléletek, hanem *tevékenyek*, nem schemák és keretek, hanem cselekvések (Handlungen).²

Ami most külön a szemlélet-formákat illeti, a tér formája forma ugyan, amely arra van hivatva, hogy a jelenségeket a térbe mintegy beleszerkeszsze, de Kant saját állítása szerint *szemlélet* is, mely a tapasztalati sokféle egységét tartalmazza, és mint ilyen önálló szemlélet tárgya is lehet, mint pl. a mértanban. Ugyanez áll az időről.

Így állapítja meg Kant az ismeret tényezőit. Két forrást jelöl meg, a tapasztalatot, amely adja a tartalmat, és az alanyt, mely a formát, módot határozza meg. Ha helyesen meg akarjuk érteni Kant ideológiáját, nem szabad felednünk, hogy ő Locke és Hume érzékelviségével szemben foglalt állást. Ezek szerint hogyan keletkeznek a fogalmak? — Az emberi szellem fehér vászonhoz hasonlít, tabula rasa, amelyen az ábrázolásnak még semmi vonása sincs; érzékeny lemez — mondanók most — a fény behatása előtt. A lemez a külső világ képeinek befogadására van rendelve. Az érzéki benyomások egymásután rávetítettnek, nyomot hagynak és az

¹ Kant ap. Schmid i. m. I. 152.

² Pauler: Kant-tanulmányok, Böles. folyóirat. IX. 29—46.

emlékezetnek válnak tárgyaivá és ismétlésük által megkülönböztetlen, határozatlan képet formálnak, amelyből az általános fogalom lesz. — Valóságos örvény van, jegyzi meg erre Kant, a véletlen által a gondolkodóba kerülő behatások, és azon *lényegileg cselekvőleges* mozzanat között, amely lefoly bennem, midőn a tapasztalt benyomásokat fogadva és a személyes erély egy tényével hatva rájuk, oda jutok, hogy azt mondhassam: ismerem. A megismerésben tehát az érzéklésnek vagy befogadásnak és a cselekvőségnek vagy önkénytelenségnek ténye működik közre. A szenvedőleges érzéklés szempontját kijelölte Hume, a gondolkodó alany cselekvőleges szerepét jelezte Berkeley; Kant összefűzte a kettőt egységes rendszerbe. S mert rendszerében ismeretünk alaki eleme a befogadó alanytól ered, ismeret-elmélete mint alanyelviség (subjektivismus) domborodik ki.¹

Az apriorikus ismeret tényezőinek megállapítása után lebonyolítható az egész megismerési folyamat.

A lélekben készenfekvő gondolkodásformák magukban üresek, tárgytalanok, bennük semmit se ismerünk meg. A megismerés folyamata akkor indul meg, midőn e formái, alanyi elem anyagot kap — az érzékek útján. A külső érzéki behatásokat lelkünk apriorikus szemléletformái, ez esetben a tér gondolkodásformája alá foglaljuk, és így a tiszta forma tartalmát, az alaktalan tartalom meghatározott formát nyer; ez által az alany a külső érzéki behatásokat mintegy a térbe vetíti és azokat egymásmellettben szemléli. Hasonló módon a belső érzéki tényeket, ahová természetesen a külsők is tartoznak, miután beléptek az énbe, az idő szemléletformája alá foglaljuk és így belső életünk meghatározatlan tartalma nyer meghatározást — az egymásután, az időbeliség meghatározását.

Am mind e szemléletek, még a tiszta formák alakjával mintegy bevonva, felöltöztetve is — vakok. A szemlélet szenvedőleges természetű, míg az ismeret lényegében cselekvés. S ez, mint láttuk, a gondolkodásnak, az értelemnek van

¹ Mercier: Critériologie gén. 191.

föntartva. De a gondolkodás az ő apriorikus formáival magában tárgyaltan. Amint tehát a szemlélet csak úgy lesz ténylegessé, ha az érzékek anyagot vezetnek hozzá, úgy a gondolkodás apriorikus formái is csak úgy léphetnek működésbe, ha a szemlélet nekik tartalmat, anyagot nyújt. Gondolat tartalom nélkül üres; szemlélet fogalom nélkül vak. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Ez az érzéklés és gondolkodás kölcsönösségének elve. A szemlélet sokféléjét tehát, amely rendezetlenül és véletlen szeszély szerint jut be a szemléletbe, a gondolkodás az ő kategóriái segítségével egységébe emeli, rendezi és tárgyasítja. De ezen folyamat nem mehet végbe így egyszerűen. A gondolkodás és szemlélet, a kategóriák és szemléletformák között új távolság; a szemléleti sokféle tapasztalati, érzéki, a gondolkodás egysége pedig tiszta, a tapasztalattól idegen. A kategóriai egység és a szemléleti sokféle oly távol állnak egymástól, hogy a kategóriák egyszerűen nem alkalmazhatók a szemléletre. De ami fő, a gondolkodás mint ilyen nem rendelkezik szemléleti képességgel, egyedüli tevékenysége a fogalmi gondolkodás; ennél fogva nincs módjában megragadni és kategóriái alá foglalni az érzéki szemléleteket. Hogyan hidalható át ezen új?

Látni fogjuk, hogy az Iskola bölcselete itt a *cselekvő értelem* tanával segít magán, amely az érzéki képet értelmileg fölfoghatóvá teszi, mintegy az értelem világát veti rá, hogy az értelem szemei azt szemlélhessék. Nos, ami a cselekvő értelem az Iskola elméletében, az Kantnál a *teremtő képzelőtehetség* (die productive Einbildungskraft). Ez Kantnál sajátos módon oly képesség, amely a tisztán értelmi fogalmakat összekapcsolja a tapasztalati mozzanattal, illetve az alany tapasztalati elemét úgy alakítja át, hogy az a kategóriák alá foglalható legyen. Ezért a teremtő képzelőtehetség középpontot foglal el a szemléleti érzéklés és a gondolkodás között: mindkettőből van benne valami. Amennyiben valamely tárgyat maga elé állíthat, ezen

tárgy jelen nem létében is, érzéki tehetség; amennyiben pedig ereje van a priori meghatározni az érzéki szemléleteket és ezekben a kategóriáknak megfelelő összetevést végezni: ennyiben az értelemhez tartozó tehetség. Elsősorban az időt, mint a belső érzéklés szemléleti formáját határozza meg, az időben adott sokfélét egyesíti az által, hogy egyes vonalat húz, egy legegyszerűbb mozgást végez, amelynél ezen meghatározás egymásutánjára van tekintettel. Ez által föltételévé válik a transcendentális »én-tudatnak«, amely csak úgy tényleges, ha a teremtő képzelőtehetség a belső érzéklés sokfélét az egymásután egységébe központosítja. Ugyanazon tevékenységet végzi a térbeli szemléteknél is, de mivel az értelem kategóriáitól kapja az összetevés egységét, az adott tapasztalati sokfélét egyúttal úgy egyesíti, hogy az a kategóriák alá foglalható legyen.

Az a tapasztalati sokféle, amelyet a képzelőtehetség a kategóriáknak megfelelő egységbe fon össze, az a *schema*. A schemának föladatánál fogva úgy az illető kategóriához, mint a tapasztalati anyaghoz kell illeszkednie s mivel a két elem közös mozzanata csak a képzelőtehetség által létesített transcendentális időmeghatározás, mint amely egy részről apriorikus, mint a kategóriák, másrészt pedig tapasztalati, mint a szemléleti alakok: azért a transcendentális időmeghatározás teszi lehetővé a két elem egyesítését a schema által, s a schemák nem egyebek, mint időmeghatározások; a kategóriáknak megfelelőleg: *idősor* (Zeitreihe), megfelel a mennyiség kategóriájának, *időtartam* (Zeitinhalt), megfelel a minőség, *időrend* (Zeitordnung), megfelel a viszony, és *időbennfoglalás* (Zeitinnbegriff), megfelel a létmód kategóriájának.

A schemák és a nekik megfelelő kategóriák ítéletekben kifejezve adják a tiszta ész 12 alapelvét. A mennyiség kategóriáinak alkalmazása által létrejönnek a *szemlélet* alapelvei, amelyeknek közös elve: Minden szemlélet kiterjedt nagyság (eine extensive Grösse). A minőség kategóriáinak alkalmazása adja az *észreérés anticipációit*; közös alapelvük: A jelenségekben az érzéklés tárgyát képező valónak belterji (intensiv) nagysága van, azaz bizonyos *foka*. E kettő

szolgáltatja a mennyiségtani alapelveket, amelyek csak a szemléletre vonatkoznak. A viszony kategóriáiból jönnek létre a *tapasztalás analógiái*; közös alapelvök: Tapasztalás csak úgy lehetséges, ha az észrevevések szükségképes összekötéséről van képzetünk. Végre a létmód kategóriáinak alkalmazása adja a *tapasztalati gondolkodás követelményeit* (die Postulate des empirischen Denkens), melyek a tapasztalati tárgyak lehetőségére, valóságára és szükségképségre öntudatunkhoz való viszonyukban vonatkoznak. E két utóbbi dinamikus alapelv és egyszerűen csak a jelenségek létre vonatkozik.

Nagy jelentőségük miatt kiemelendők a *tapasztalás analógiái*. Ezeknek kell ugyanis magyarázniok azt, hogy a tapasztalati tárgyakat miért vesszük észre nem bármilyen, hanem mindenkre nézve érvényes és *ily* értelemben »tárgyilagoss«¹ tér- és időrendben. Mindenkre nézve érvényes tárgyilagoss módon vesszük észre mindenekelőtt a jelenségek változását. Miért? Mert az állagiság elve viszonyba hozza őket egy valamivel — az állaggal, amely a természetben a változások közepette is mindig ugyanaz marad. Másodszor egymásutánban, még pedig ugyanoly egymásutánban szemléli mindenki a változó jelenségeket. Miért? Mert az okság elvénél fogva az egyiket a másik okának, tehát a kettőt ok- és okozatnak kell tekintenünk és ennél fogva egymásutánban képzelnünk. Házat vagy más tárgyat mindig a részek bizonyos kölcsönös rendjében, egymásmellettjében szemlélek, bárhol kezdem is a szemléletet. Ugyanazon tárgyaknál az egyes részek egymáshoz való viszonyát más is ugyanúgy látja, bár az egyes részek talán más időrendben léptek öntudatába. Honnan van ez? Mert mindenki a kölcsönhatás elvének világánál szemléli a tárgyakat egymáshoz való viszonyukban, s mert ezen elv a priori bennünk van és természetünk lényegéhez tartozik, amely egyformán működik mindenkiben, ezért a külvilágos fölfogásának is egyformának s minden emberre tárgyilag érvényesnek kell lennie. Szóval a belső és külső világ összhangjának oka az én, az alany, ennek apriorikus tartalma, amely a gon-

dolkodás szükségszerűségével, kényszerítő erejével irányozza ismerésünket.

Ez rövid körvonalakban az a rendszer, amelylyel Kant meg akart felelni e kérdésre: Mikép lehetséges és hogyan megy végbe az apriorikus összetevés? Alaki apriorismus az, amivel a problémát megoldani vélte, amely már magában eléggé jelzi, mily eredményekre jutott Kant azon föladatra nézve, amely rugója volt ismerettani vizsgálódásainak, a metafizika lehetőségére és föltételére nézve. Lássuk közelebbről.

Ami mindenekelőtt a *tér* és *idő* szemléleteit illeti, ezek tisztára alanyi elemek, a tapasztalati fölfogás föltételei, amelyek apriorikus voltuknál fogva ránk emberekre nézve szükségképesek és általános értékűek, de csakis ránk emberekre nézve, gondolkodási kényszer (Denknothwendigkeiten) erejénél fogva. E tisztán alanyi elemek nem tekinthetők tehát a tárgyak, önálló valók önálló, transcendens formáinak. Van valóságuk, de csak mint az öntudat jelenségeinek. Bizonyos az, hogy a testeket kiterjedteknek látjuk és a jelenségeket időben lefolyóknak tapasztaljuk; ennyiben Kant tapasztalati realismust tanít. De öntudatunk körén kívül már nem felel meg nekik semmi tárgyilagosságnak, ott már merő látszatok, tévedések. S ennyiben rendszere transcendentális idealismus.

Érvei pedig a következők: 1. Az ellenmondás elve. Ellenmondás volna ugyanis azt mondani, hogy a tér és idő a mi eszméink (Vorstellungen), s mégis eszméinken kívül léteznek. *Önálló világ megismerése* — ellenmondás.

2. Vagy az ismeretek igazodnak a tárgyakhoz, vagy megfordítva a tárgyak az ismeretekhez. Ám az előbbi nem lehetséges, mert tér és időbeli ismereteink a tapasztalást csak lehetővé teszik, tehát megelőzik. Ennélfogva — ez Kant gyakran és sokféle alakban előadott érve, — valamint Kopernikus is szakítva a régi fölfogással, amely a földet tette a világ középpontjává, fordított egyet a dolgon: hátha a mindenség tüneményei jobban magyarázhatók meg, ha az ellenkezőt tesszük föl, úgy ő is mint egy új Kopernikus

az emberi megismerés rendjének tengelyét más középpontba helyezte; midőn az ismereteket a külső világ után igazodóknak fogták fel, azokat megmagyarázni nem sikerült, hátha sikerül majd fordítva, hogy a külső világ igazodik ismeretünk szerint. Tehát tér és időbeli szemléleteink alanyi természetűek. A szemléletekhez hasonlóan a kategóriák is tisztán alanyi természetűek, amelyek tárgyilagos értékkel csakis alanyi világunkra, a jelenségekre, a tapasztalat körére alkalmazhatók, ha azon túl akarunk menni, csupa látszatokba, csalódásokba esünk mindenütt. Különösen az önálló *állagok*, a *νοῦμενα*, mint a változó jelenségek, *παivόμενα*, alapjai ránk nézve nem birnak tevőleges értékkel, csak nemlegessel, amennyiben megismerésünknek *nem* tárgyai; de még ezen nemleges ismeretünk sem föltétlen, mert nem terjed ki a *νοῦμενα létezésének* tudatára. Csak annyi tény, hogy tapasztalatunk bizonyos tárgyait, a jelenségek bizonyos összegét az állagiság kategóriája alá foglaljuk s mint változó jelenségek állandó alapját fogjuk fel. De ezen tudás csak a jelenségekre terjeszkedik ki, a *παivόμενα*-ra. Vajjon léteznek-e ilyen önálló dolgok vagy se ismeretünk előtt, örök rejtély marad, és bármennyire haladjon is tudásunk, csak a jelenségek világának tudja bővebb kifejtését, ismertetését adni, az állagokat a jelenségek örökre eltakarják. Ennélfogva sem a metafizika, sem a mennyiségtan föltétlen tárgyilagos-sággal nem dicsekedhetik. Különösen pedig nem a metafizika, mert az állagiság és okság elve — két sarkpontja — csak tapasztalati értékkel bir.

Ha már a kategóriák sem alkalmazhatók a tapasztalat körén túl, ha anyagi elemek azok, fokozott mértékben azok lesznek az ész eszméi, amelyek a kategóriák segítségével alkotott fogalmakat a lélek, világ és Isten hármasság föltétlen egysége alá foglalják. Maguk ezen eszmék is, mint láttuk, alanyi formák s azonkívül tisztán alanyi elemeket nyernek tárgyakul; kettős ok van tehát tárgyilagos értékük tagadására. Sem a lélek, sem Isten, sem a világ metafizikai alapon nem tárgyalhatók és minden törekvés, amely e téren történik, bármennyire unszolja is rá az embert természete,

csak »sophisticatio«, tévedések halmaza, amelyből szabadulni az emberi értelemnek sohasem sikerül.

Az »én gondolkodom«, bár az utolsó föltétlen alanyról, az én egységes fölfogásáról, azonosságáról tanúskodik, s ennél fogva elemző természetű, nem nyújt elég alapot arra, hogy azt következtessen: lelkem önálló állag. Mert a lelket is csak jelenségnek, *φανόμενον*-nak ismerem meg a teremtő képzelőtehetség segítségével, amely a belső lelki élet jelenségeit a folytonos egymásután meghatározásaival látja el, s az alanyi ént tárgygyá, ismeretem tárgyává teszi. Ezért a metafizikai lélektan lehetetlen; tanai meg nem cáfolhatók ugyan, de távol vannak attól, hogy föltétlen bizonyosságot követelhessenek maguknak.

A világ eszméjét szintén csalódás következtében tárgyasítjuk. Ha valóságnak fogjuk fel és úgy szemléljük, bizonyos ellenmondások — antinomiák — kerekednek belőle, amelyeknek *egyszerre* igazaknak kellene lenniök. A híres antinomiák ezek:

1. A világ mennyiségére vonatkozólag; tétel (Thesis): a világnak van kezdete az időben és határa a térben. Ellentétel (Antithesis): a világnak nincs kezdete az időben és határa a térben.

2. A világ minőségére vonatkozólag; tétel: a világban minden összetett állag egyszerű részekből áll. Ellentétel: a világban semmiféle összetett állag nem állhat egyszerű részekből.

3. A világ okságára vonatkozólag; tétel: létezik szabad okság, mint a hatások sorának ok nélküli, föltétlen lehetősége. Ellentétel: nincs szabadság, hanem a világot a természet törvényei kormányozzák.

4. A világ viszonylagosságára vonatkozólag; tétel: a világhoz akár mint ok, akár mint rész tartozik egy szükségképes lény. Ellentétel: nem tartozhatik a világhoz sem mint ok, sem mint rész valami szükségképes lény.

A tételek és ellentételek mellett mindenütt egyforma érvek szólnak. De mégis különbség teendő: a két első antinomia mint az érzéki világra vonatkozó, egyszerre nem

lehet igaz. Kant tehát döntött itt a transcendentális idealismus javára. A harmadik és negyedik antinomia tételes alakjában értelmi természetű lehet és azért tőlünk független, transcendens érvényű lehet. De ellentételük érzéki jellegű s ennél fogva csak az érzéki világban lehet való.

A harmadik és negyedik antinomia tehát a szabadságra és így az emberi lélek szabadságára nézve is, meg Isten létére nyitott kaput hagy; s csakugyan ezen csörtet be a *gyakorlati* ész, hogy Isten létének és a lélek szabadságának létjogot adjon.

A gyakorlati ész vizsgálata ugyanis arra vezet, hogy annak szintén van *apriorikus tartalma*. T. i. értelmünk előtt egy »kell« nyilatkozik, amely mint föltétlen parancs (kategorischer Imperativ) tolakodik az értelemre, annyira, hogy nemcsak kormányzó, hanem alkotó érvényű is, kielégítést igényel. Ezen legfőbb erkölcsi törvény azonban következtetésekre ad okot, követelményekkel lép föl. Ha ez erkölcsi parancs elénk szabja a törvényszerű, általános szabadság eszméjének megvalósítását, akkor annak lehetségesnek is kell lennie ránk nézve. Ime a szabadság *parancsa* követeli a szabadság *lehetőségét*. Maga az erkölcsi parancs tehát a »megismerés alapja« (ratio cognoscendi) az akarat szabadságára nézve, amely utóbbi ismét »megismerés alapja« a lélek halhatatlanságára és Isten létére nézve, amelyek nélkül az erkölcs meg nem valósítható, a melyek mint jutalmazó vagy büntető elemek szükségesek az erkölcsiség és boldogság összhangjának létesítésére és amelyek nélkül az erkölcsi parancs képtelenség volna.

Amit tehát Kant az emberi megismerő tehetség, a tiszta ész bírálattól várt, de nem kapott meg, az Isten létének, az akarat szabadságának s a lélek halhatatlanságának minden kétséget kizáró bizonyítását megtalálta ott, ahol nem is kereste: a gyakorlati ész nyújtja nem mint tudást, hanem mint *követelményt*.¹

¹ Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 10—33. — Schmid: Erkenntnislehre. I. 156. skk., 482. skk. — Momtgomery: Die Kant-sche Erkenntnislehre. 37—78. — Mercier: Crit. gén. 195. skk.

Kant elméletének méltatása.

Mint kell itélnünk e nagy szellemről, aki kritikus munkásságával forradalmot támasztott a bölcseletben és mozgalmat indított, amelynek hullámai csaknem gyöngítettlenül hömpölyögnek korunkig és előreláthatólag azon túl is? A hatásból következő az okra, tisztelettel kell közelednünk e rendszerhez; épen ez hí föl tüzetesebb megvizsgálására azon tanoknak, amelyek immár egy százada oly mély medret vájnak az európai szellemi életben, hogy lássuk, ezen — tagadhatatlanul sokszor romboló — hatásnak mi volt a gyökere és mennyiben tarthatott jogos igényt életre.

Későbbre hagyva a transcendentális bölcselet rugójának, magának a kritikai eszmének bírálatát, lássuk, mit ér az az alap, amelyből kiindulnak a kritikai vizsgálódások; milyen természetű a kérdés, amelyet fölvet Kant a tiszta ész bírálatának kezdetén; és milyen értékű a felelet, amelyet rá talált. Tehát kérdezzük Kanttal: Vannak-e apriorikus összetevő ítéletek, és ha igen, hogyan lehetségesek?

Feleletünk az: apriorikus összetevő ítéletek, úgy amint Kant akarja, nem lehetségesek.

Mit ért Kant apriorikus ítéletek alatt? Az általános és szükségképes érvényű ítéleteket, szemben az aposteriorikus ítéletekkel, amelyeknek csak részleges és esetleges érvényük van. Eredetükre nézve jellemző, hogy nem származhatnak a tapasztalatból, amely a részlegesen és esetlegesen nem tud fölülemelkedni az általánosság és szükségképeség körébe. Itt jó hangsúlyozni azt, hogy Kant e meghatározással az apriorikus ítéletek ismerettani mozzanatait emeli ki, tekintettel t. i. érvényességükre; nem annyira *lélektani* eredetüket kutatja. Már most Kant az általánosság és szükségképeség forrását az elemző ítéleteknél az alanyfogalom elemzéséből következő szükséges összekötésben látja, amely az ellenmondás és azonosság elvén alapszik. De mi az általánosságnak és szükségképeségnek forrása az oly ítéleteknél, amelyeknél az állítmányfogalom nem nyerhető az alany

elemzéséből, és amelyek az apriorikus ítéletek kettős jellegét mégis kétségtelenül magukon viselik?

Kant következőképen okoskodik: bizonyos, hogy az ilyen ítéletek a tapasztalásból nem eredhetnek. A tapasztalás nem adhat többet, mint amennyit bír. De nem ered az alanyfogalom elemzéséből sem, mert az állítmányfogalom újat ad az alanyhoz. Ha tehát sem a tapasztalat, sem az elemzés nem vezet ezen ítéletek általánosságának és szükségképsé-
gének megismerésére, és ha e két jegy mégis megvan, ennek oka csak mi bennünk lehet, az emberi szellem természetében. Ezen ítéletek a priori vannak, nem oly értelemben, hogy a tapasztalat előtt léteznek bennünk mint kész ítéletek, hanem abban az értelemben, hogy az általánosság és szükségképség formáját az értelemtől nyerik, függetlenül a tapasztalattól. Értelmünk bizonyos *kényszerűséggel* kapcsol össze bizonyos alanyfogalmakkal bizonyos állítmányfogalmakat és ezen gondolkodási kényszerűségnél fogva ismeri meg a kérdéses ítéleteket általánosaknak és szükségképeseknek.

Ezen okoskodás nem áll meg. A bizonyítás felső tétele: Az ítéletek szükségképsége és általánossága nem eredhet a tapasztalatból — habozás nélkül elfogadandó.¹ A tapasztalat csak egyest és esetlegest nyújt.

Az alsó tételre nézve azonban meg kell jegyezni: 1. az elemzés fogalmát Kant nagyon szűk értelemben veszi, miptől alább látni fogjuk; s ennél fogva az elemző ítéletek tanító jelentőségét helytelenül értelmezi. 2. Midőn a tapaszt-

¹ Ha Pauler Ákos Bölc. folyóirat IX. 14—19. »Kant tanulmányok« c. értekezésében azt vitatja, hogy általános ítéletek eredhetnek a tapasztalatból, és hogy általános ítéleteink csakugyan abból erednek, bizonyos tekintetben igazat mond, de figyelmen kívül hagyja, hogy ő ezen általános ítéletek lélektani magyarázatát adja, míg Kant az ismerettannival foglalkozik. Mert igaz ugyan, hogy már *egy* esetnek szemlélete vagyis *egy* tapasztalat elég az általános ítélet formálására; de éppen ez tételezi föl azt, hogy *értelmünk munkája* az egyes tapasztalati esetből általános ítéletet alkotni; vagyis az általános ítéletek a tapasztalásból erednek, de általános és szükségképes érvényüket nem a tapasztalásból kölcsönzik.

talatot és elemzést mint bizonyos ítéletek általános és szükségképes jellegének megismerési lehetőségét tagadja és egy harmadikhoz, a gondolkodás apriorikus kényszerűségéhez, vagyis egy tisztán alanyi tényezőhöz fordul, nyitva hagy egy negyedik lehetőséget: a két tényezőnek, a tapasztalatnak és értelemnek együttes működését oly módon, hogy az értelem az általánosság és szükségképeség jellegét adja ugyan az illető ítéleteknek, de magában *a tárgyban lévő ok alapján*.

Tehát mindenek előtt *lehetséges* a kérdésben forgó ítéletek általános és szükségképes jellegének megállapítására más forrás és így Kant érvelésének már nincs döntőleg bizonyító ereje. De talán mégis valószínű az? Talán mégis megáll a Kant választotta harmadik lehetőség: alanyi tényező transcendentális formalismusa állapítja meg ítéleteink általános és szükségképes jellegét?

Ezt határozottan tagadnunk kell. Ha igaz volna, amit Kant tanít, akkor ezen ítéletek épen semmire sem volnának jók; legkevesbbé pedig a tudomány venné hasznukat. Bizonyosságuk nem alapulna másan, mint a gondolkodás puszta kényszerűségén, vak szükségyszerűségén. $5+7$ nem azért 12, mert 12, hanem azért, mert nem tudom másképp összekötni az 5-öt és 7-et, kényszerít rá értelmem. Ez a basáskodás csak járja néhol az életben, de a tudományban, a bölcséletben ilyen despotismust tűrni nem lehet. Az értelem azért *értelem*, mert *érteni* akar, és csak az által értelem, mert *ért*; és Kantnál azért értelem, mert hajtja valami kényszerűség, valami vak ösztön.

S mivel valamennyi tudománynak alapja Kant értelmében vett összetevő apriorikus ítélet, tehát összes tudásunk vak kényszerűségen alapszik. Magának az értelemnek fogalma, öntudatunk kétségtelen szava és emberi jobb érzetünk föllázad ez ellen. Ha ez így volna, emberi természetünk örökre békóba volna verve és az emberiség értelmére, természetére, egész lényére fojtó ködként borulna az az érzés, hogy léte megfeythetetlen, hogy vágyai a tárgyilagossá, biztos tudás nyílt mezejére ragadják, de értelme vak kény-

szerűségnek hódol, csúfjára minden célszerűségnek és rendnek.

Ezen lehetőségi és nemleges bizonyításhoz csatoljuk a tevőlegest: a tudományok alapját képező apriorikus ítéletek nem vak értelmi összetevéstől nyernek létet, hanem *tárgyi-lagos nyilvánvalóságnak* köszönik általános és szükségképes jellegüket.

Midőn Kant az elemző ítéletek értékét nagyon leszorítja és azoknak mint újat nem tartalmazóknak a tudományban semmi fontosságot nem tulajdonít, az »elemző«, »analytikus« szót nagyon szűk értelemben veszi. Csakugyan szószármaztatás szerint azon ítéleteket kellene elemzőknek tartanunk, amelyekben az alanyfogalom jegyeinek egyszerű elemzéséből nyerjük az állítmányfogalomnak az alanyval való egybeköthetését vagy szükségképes egybekötését. De a szó tudományos és különösen bölcséleti értelme, amelyet a történelemben nyert, tágabb körű. Itt az elemző ítélet szemben áll a tapasztalattal; míg t. i. ennek bizonyossága *tényleg* alapszik, ott az alany és állítmány szükségképes összekötésén, amelyet nem a tapasztalatból tudunk meg. Ezért »elemző az ítélet mindannyiszor, valahányszor az alany és állítmány megfontolása, vagy helyesebben elemzése az alanynak akár lényegét, akár sajátosságait tekintve, az értelmet arra viszi, hogy a megfontolt, elemzett részek között szükségszerű kapcsolatot lásson«.¹

Maga az Iskola megkülönböztette már az e meghatározásban jelzett két elemzés-módot, »modus dicendi per se«: 1. midőn az állítmány az alanynak egész vagy részleges meghatározása *ennek lényege szerint*; 2. midőn az alany szükséges feltétele az állítmány *meghatározásának*, midőn t. i. ennek sajátos tulajdonsága (accidens proprium). Az előbbi

¹ »Un jugement est donc analytique chaque fois que, par la considération on bien par l'analyse du sujet et du prédicat, envisagés soit dans leur essence, soit dans leurs propriétés, l'esprit arrive à découvrir entre les éléments considérés ou analysés une connexion nécessaire.« Mercier: Crit. gén. 216—217.

esetben az állítmányfogalom egyszerűen bennfoglaltatik az alanyban mint ennek jegye, ezért az alanyfogalom tartalmának egyszerű elemzése adja az állítmányfogalmat. — A második esetben azonban az alanyfogalom tartalmának egyszerű elemzése nem adja közvetlenül az állítmányfogalmat, hanem annak mélyebb, több oldalú megfontolása, ami gyakran igen bonyodalmas, fáradságos munka. Ez a *közvetett* elemzés szemben az előbbivel, a közvetlennel.¹ S e két elemzésmodot nem vette figyelembe Kant. Csak az első fogadta el; pedig époly jogosult és époly bizonyóságot nyújt a második is. Az első csakugyan legtöbbször nem nyújt egyebet tautológiánál; de a második igen sokszor új dologra tanítja az értelmet.

Az elemzés ezen második módjának van helye a Kant által apriorikus összetevőknek nevezett ítéletekben. Nem az alany jegyeinek egyszerű szétszedése, hanem tartalmának és az állítmányhoz való viszonyának gondos vizsgálata vezet a két fogalom egybekapcsolásának szükségességére; vagyis a tárgyilagos nyilvánvalóság, a tárgyi valóságnak közvetlen szemlélete a bizonyosság forrása. És ez valóban *bizonyosságot* nyújt, ez értésen alapszik, amely összhangban az értelem jellegével és föladatával, egészen más mint Kant »észösztöne«.

Ezek szemmeltartásával vegyük szemügyre azon példákat, amelyeket Kant a számtan, mértan, természettan és metafizika köréből fölhoz az apriorikus összetevő ítéletek létezésének bizonyítására.

A fölhozott számtani példa: $5 + 7 = 12$. Kant szerint ezen ítéletben az alany fogalma, amelyben a két tag összegezését a $+$ jelzi, mutatja ugyan az elemzés útján azt, hogy az állítmánynak *összegnek* kell lennie, de hogy mi ezen összeg, azt elemzésből meg nem tudjuk, ehhez az értelemnek összetevő működése szükséges. Ezen ítélet tehát összetevő és ezzel együtt az összes számtani alapítéletek.

Nézzük ezen két fogalmat 5, 7, amelyek *összeadandók*.

¹ Kiss: Praelectiones logicae. 41 lap.

Az alakjukat tekintve csakugyan nem hasonlítanak a 12-höz. De az értelem szemlélete előtt az ítélet alanyi része: $5+7$ (= öt egység és hét egység összeadandó!) gyűjtőleg (collective) áll; és ily alakban az értelem közvetlen, belső szemlélet által természetesen csak annak gondolja, ami: tizenkettőnek. Az értelemnek az alanyfogalmon véghezvitt elemzését még szemléltetni is lehet. 7 ugyanis az értelem előtt így jelenik meg: $1+1+1+1+1+1+1$; 5 meg $= 1+1+1+1+1$; 12 pedig: $1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1$. $5+7 = (1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1) + (1+1+1+1+1) = (1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1)$. Csak a zárjeleket kell eltávolítani, amelyeket az értelem úgy se von meg, és azonnal szembe tűnik a két fogalom teljes azonossága.¹ Itt tehát semmi nyoma az alany és állítmány apriorikus összetevésének.

Ha Kant szerint a számtani alaptételek, névszerint az összeadás művelete már csak azért sem lehetnek elemzők, mert különösen nagy számoknál sok fáradsággal egybekötött értelmi munka kívántatik az eredmény létrehozására, ez az ellenvetés a megelőző fejtegetések után semmis. Az összeadás alapművelete, láttuk, tisztán elemző tevékenység következtében nyilvánvaló. S az összeadás bármely arányokból ilyen egyszerű műveletekre vezethető vissza.

Kant mértani példája: Két pont között legrövidebb vonal az egyenes, szerinte szintén összetevő; mert bármiként elemezzük az egyenesnek, vagy a legrövidebb vonalnak fogalmát, a kettő szükségképes kölcsönös vonatkozását nem találjuk meg.

De nézzük csak, mi az *egyenes* tudományos fogalma? Az egyedül elfogadható tudományos meghatározás az Euklides-é: Egyenes az a vonal, a mely egyenletesen nyugszik pontjain: *Εὐθεῖα γραμμή ἐστίν, ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐπ' αὐτῆς σημείοις κείται*. Euklides a mértani alapfogalmak megállapításánál a test elemzéséből indul ki, s egyenesen a ponthoz jut. »A pont az, aminek nincs már része.« Ha két testet két pontként szemlélünk, úgy, hogy érintkezésbe nem jutnak,

¹ Mercier: Crit. gén. 219—221.

a köztük támadó vonatkozás viszonya vonal. Két vonal viszonyából fölület, két fölület viszonyból tér vezethető le.

Ha már most tekintjük az $A \overset{a, b}{\dots\dots\dots} X$ egyenest, abban minden egyes a, b , stb. pont époly vonatkozásban, époly viszonyban van az A -hoz, mint az X -hez. De ha az $A \overset{B}{\dots\dots\dots} X$ vonalban az AX összekötő vonalában ABX egyes pontjainak viszonyát tekintjük, rögtön szembetűnik, hogy a közbenső pontok bármelyikének más vonatkozása van az A -hoz, mint az X -nek az A -hoz. Az AX egyenesben a *hosszúságnak vonatkozásai* vannak és csakis azok, az ABX -ben azokon kívül más fölületbeli vonatkozások is vannak, amelyek az A -nak és X -nek a B -höz való viszonyításából erednek. Tehát az egyenes fogalmának helyes elemzése arra vezet, hogy két pont között a legkevesebb vonatkozást foglalja magában, vagyis a legrövidebb. Mert azt mondani, hogy két pont között a legkevesebb vonatkozást az egyenes foglalja magában és mégsem az a legrövidebb, annyit jelentene, hogy két pont között legkevesebb vonatkozása van az egyenesnek és még sincs legkevesebb; ez kész ellenmondás volna.¹

Ime elemzés útján nyilvánvalónak bizonyul a mértani példa is, amelyre Kant támaszkodik. Igaz, ez az elemzés nem az alany fogalmának lényegéből, hanem a lényegben alappal bíró sajátságából meríti a szembeszökőség érvét, de még mindig elemzés.

Kant fizikai példái közül az egyik: az anyag mennyisége változatlan marad, vagy vegytani értelemben fogható fel, és mint ilyennek Lavoisier a fölfedezője, tehát tapasztalati eredetű; vagy pedig általánosságban azt akarja mondani, hogy az anyag mennyisége föltétlenül változatlan, s akkor tudományos föltevessé alacsonyul, amelynek ennél fogva már nem tulajdoníthatunk általános és szükségképes értéket. Második példája, a hatás és visszahatás egyenlősége, pedig tapasztalati törvény; tehát a posteriori van. Ennél fogva a fizika lényegileg tapasztalati tudomány, amelynek összetevései korántsem apriorikus értékűek.

¹ Mercier: u. o. 221—225.

Nunc ad fortissimum: az *okság elve* apriorikus összetevő-e? Alanyi szükségszerűség, ösztön kényszeríti-e ránk vagy tárgyi valóságon alapul?

Ma e fontos kérdésben általánosan elfogadott dolog, hogy az okság elvének közönséges fogalmazása: »Nullus effectus absque causa« tautologia. Kant így fogalmazza: Ami történik, ami kezdődik, annak oka van, vagy: minden jelenségnek van oka.¹ Ilyen alakban azonban nagyon szűkkörűnek látszik; mert az okság nincs időben folyó történéshez kötve. Mert bensőleg lehetséges oly lénynak létezése, amely időn kívül és idő előtt jött létre. Az okság elvének tehát egyedül helyes kifejezése: Az esetleges lény okot követel, vagy: A lény, amelynek lényege nem azonos létezésével, okot követel, amely neki létet ad. S így kifejezve az okság ítélete nem vak ösztönszerűség alapján általános érvényű és szükségképes, hanem közvetlen benső tárgyi szemlélet alapján. Kimutatható ugyanis, hogy lehetetlen az okság elvét tagadni anélkül, hogy az *ellenmondás elvét is ne tagadjuk* — s ez az elemző ítélet utolsó kritériuma. Így Mercier. Okoskodása a következő: Tegyük, hogy van egy *E* esetleges lény, amelynek lényege nem foglalja magában szükségképpen a létezést. Tehát »lényegi állapotára való tekintettel« ezen lény nem létező, lényege nem azonosítható lényével, vagy mint az Iskola szokta mondani: nem *lényege által* létezik. De másrésről e lény létező. E két állapotában tekintve a lényt vagy azt kell mondanunk, hogy mint lényeg és mint létező azonos; de akkor azt mondjuk, hogy ugyanazon egy lény létező és nem létező egyszerre, — ami ellenmondás. Vagy pedig azt mondjuk: lényegileg ugyanaz a két lény, jobban mondva egy lény *két szempontjából* tekintve; mert alakilag különböznek. De ez esetben azt vallom, hogy e lény más behatás alá került, mint ami lényege; mert különben nem volna még most sem létező. Ugyanaz a lény volna most is, mint volt létezése előtt s még se volna ugyanaz;

¹ Így De Margerie is »Az okság elve elemző ítélet-e vagy összetevő« c. értekezésében. Bölcs. Folyóirat IV. évf. 25. skk.

ami megint nyílt ellenmondás. Ha tehát az ellenmondást el akarjuk kerülni, azt kell vallanunk, hogy az a lény más behatás alá került, mint ami lényege, azaz idegen behatás alá került, amelytől létét nyerte. De mi más az, mint az okság elve? Nem tagadhatjuk tehát az okság elvét anélkül, hogy az ellenmondás elvét is ne tagadjuk.¹

Hasonló eredményre jutunk, ha az okság elvét az elégséges alap szempontjából tekintjük, amelynek csak egy különös esete az okság elve. Az elégséges alap elve nyilvánvaló, senkitől kétségbe nem vonható, és megáll mindaddig, míg az ellenmondás elve. Mert tagadni az elégséges alap elvét annyi volna, mint azt mondani: ez vagy amaz lehetséges egy és ugyanazon időben, egy és ugyanazon szempontból meg nem is. De ezen nyilvánvalólag elemző elv mint általánosabb, magában foglalja mint részlegest, az okság elvét. A változások, jelenségek épúgy létezhetnek, mint nem; hogy épen most, vagy épen így létezzenek, az nem tartozik lényegükhöz, mert tény az, hogy létezhetnének másképen is; tehát van *létezésüknek* elegendő alakja s épen ezt nevezzük oknak.²

Az okság ítélete tehát szintén elemző; de megint nem oly értelemben, mintha az alanyfogalom lényegének elemzése vezethetne az állítmányfogalomra, hanem az alany és állítmány szükségképes kölcsönös vonatkozása önmaga által ismerhető meg, mert közvetlen, benső szemléleten alapul. Tagadása az ellenmondás elvének tagadására visz.

Az apriorikus összetevő ítéletek tehát úgy, amint Kant fogta föl, nem léteznek s nem is lehetségesek. Azok általános és szükségképes érvénye nem az alany vak gondolkodáskényszerűségéből következik, hanem benső nyilvánvalóságon, tárgyilagós valóságon alapul. Ez eddigi fejtegetéseink eredménye. De ezzel a dolog még korántsincs eldöntve. Bizonyos csak annyi, hogy a Kant szellemében vett apriorikus összetevés képtelenség. De nem lehetséges-e, nem létezik-e valósággal valamiféle apriorikus összetevés?

¹ Mercier: Crit. gén. 219—228.

² Így Gutberlet, Kiss stb.

Schmid, a müncheni egyetemen hittudomány- és bölcsélet-tanár, aki különben teljesen az Iskola bölcséletének híve, határozottan azt vallja, hogy igenis létezik apriorikus összetevés. Még pedig

a) apriorinak nevezi a szükségképesnek, *mint szükségnek* és a szükségeltnek megismerését (eine Erkenntniss des schlechthin Seinmüssenden und Seinsollenden), amely a tényleg létezőnek (das thatsächlich Seiende) megismerésén fölülemelkedik. Ilyenek az összes alaki meghatározások, alapelvek, amelyek a lét általános vagy meghatározott formáira vonatkoznak és ily értelemben az érzéki megismerés terén is lehet szó aprioriról.¹

b) A megismerésnek két útja van: az elemzés és összetevés. Az előbbi fölvilágosít, tisztáz, az utóbbi összetesz, összefoglal. Minden elemzést a dolog természetéből folyólag összetevés előz meg; ha noetikailag nem is, de ontologialag mindenesetre. S amint vannak apriorikus elemzések, azaz szükségképes és általános ismeretek, amelyekhez elemzés útján jutunk, úgy ezen elemzés alapja mindig apriorikus összetevés. Ilyen apriorikus összetevések a szám, tér és idő általános összetevése, mint az érzéki, a kategoriális (mennyiség, minőség, viszony és létmód) összetevés, mint az értelmi megismerés alapja.²

Az ellenmondás elve vagy az azonosság elve $a=a$ $a \text{ non}=\text{non } a$, megtanít arra, hogy valami ugyanazon időben, ugyanazon szempontból nem lehet más, mint ami; de hogy ellentétes (nem ellenmondó!) meghatározások lehetnek ennek a valaminek kiegészítései, sőt annak szükségképen kiegészítései, arra már nem tanít. Hogy $a=b+c$ holott $a=\text{non } b=\text{non } c$ arra nem vezet rá az az elv, amely csak azt foglalja magában, hogy $a=a$, $a \text{ non}=\text{non } a$. Itt egy külön művelet van, amelynek általános elve: minden lény különböző meghatározások összhangja (principium convenientiae).

¹ Schmid: Erkenntnislehre. I. 190.

² U. o. I. 198—199. II. 22—27.

Tény, hogy az ellenmondás elve nem tevőleges alapja a tudományok levezetésének, csak irányító, csak ellenőrző, csak nemleges szerepű. Csak arra tanít, hogy valami *mi nem*. De hogy az a valami micsoda, hogy ellentétes vonások összegezése, pl. hogy egy asztal *A* fehér = *a*, márványból való = *b*, kerek = *c*, holott *a* nem *b* és *b* nem *c*, arra nem tanít, nem is taníthat. Ez határozottan összetevés. És ilyen összetevés (a szám, tér és idő összetevése) alapja a mennyiségtudománynak, a metafizikának (okság, állagiság) és minden tudománynak. Tehát a tudományok általános *tevőleges* elve a principium convenientiae, amely építő, szerkesztő, alkotó természetű, nemleges elve az ellenmondás elve, amely irányító, alaki elv. A dolgok rendjében csak összetételek vannak, a noetikus rendben pedig az elemzés csak ily összetevés föltétele mellett lehetséges; csak azt lehet elemezni, ami részekből áll.

De ez az összetevés nem vak, nem tisztán alanyi, mint azt Kant hitte; így képtelenség az. Az összetevés logikai és ontológiai; *a gondolkodás szükségképességének megfelel a lét szükségképessége*. Lehetetlen volna ugyanis gondolkodni, összetevést végezni anélkül, hogy *valamit* ne gondolnánk, anélkül, hogy *valamit* ne tennénk össze. Sőt az elégséges alap elve, amely minden létezőre, tehát a gondolkodásra is kiterjed, ellenállhatatlan erővel követeli, hogy a gondolkodásnak legyen alapja. Pedig ha gondolkodásunk összetevése pusztán alanyi, hol van elégséges alapja? Az összetevés tehát a *lét*, a *való* természetén alapul és tárgyilagos szembe-szökőséget, ennél fogva tárgyilagos bizonyosságot szül épűgy, mint az elemzés és elvonás.¹

E szerint Kant nem abban tévedt, hogy az összetevő apriorikus ítéletek létezését hirdette, amivel — melleleg legyen megjegyezve — nem is mondott új dolgot, legalább anyagilag nem, mert az Iskola bölcselei régen ismerték már azt, hanem abban, hogy

¹ U. o. I. 203—206., II. 21—22.; az okság elvére vonatkozólag: II. 27—49., az állagiság elvére: II. 49—64.

1. nagyon tág értelemben alkalmazta, midőn az összes mennyiségtani tételeket apriorikusan összetevőeknek monddotta. Ezeknek ugyanis csak alapföltételei, a szám, tér és idő általános összetevései apriorikusok, amelyekből az egész mennyiségtan elemző úton levezethető.

2. Nagyon szűk értelemben alkalmazta, amennyiben a) csak alanyi értéket tulajdonított nekik, s ez Kant rendszerének sarkalatos hibája. b) Csak az értelmi megismerés terén engedett nekik szerepet; holott az érzéki megismerésnek is apriorikus föltételei. Midőn valamit megismerek érzékileg, szükségképen térben, időben lévőnek, számnak, vagyis egységek foglatának, mennyiségnek stb. ismerem meg azt. Ez kétségtelenül összetevés, még pedig apriorikus, minthogy általános és szükségképes, ha az érzéki ismeretek körében nem is jelentkezik mint ilyen.¹

Legnagyobbat akkor tévedett Kant, midőn gondolta, hogy nehezebb fölfogni az összetevő nyilvánvalóságot (evidentia synthetica) mint az elemzőt (evidentia analytica), holott mindkettő a lét szemlélhetőségén, nyilvánvalóságán alapul, csak más és más tekintetben.

Ugyanazon eredményre jutott az okság elvére nézve a katolikus tudósok 1880-iki párizsi nagygyűlésének egy fölolvasója, De Margerie Amadée, a lillei katolikus egyetem tanára. Az okság elvének ezen fogalmazásából: Minden jelenségnek van oka, kiindulva bebizonyítja, hogy a megismerő alany a jelenségnek, mint olyannak elvonó szemlélete által nem jut az oknak megismerésére, ezt hozzáadja; de nem vak gondolkodás-kényszerűségből, hanem a tárgyi közvetlen szemlélet alapján.² Mindazon bölcselek, akik az okság elvét elemzőnek akarják bizonyítani, az apriorikus összetevéstől, mint első és nem bizonyítható föltételtől nem tudnak szabadulni.³ Ezért az okság elvének ezen jellege

¹ U. o. I. 201—202.

² Böls. folyóirat IV. 27—28.

³ U. o. 29—37. Amit De Margerie itt Gutberlet, Pesch, Kleutgen stb. érveléseiről bizonyít, azt ki kell terjesztenünk Mercier-re is; az

»egy fontos pontban nem helytelenek, hanem tökéletlennek tünteti föl az aristotelikus és scholastikus elméletet a megismerésről«.

Az aristotelikus és scholastikus elméletet e pontban nem tökéletlennek, hanem csak eléggé ki nem fejtettnek gondolja Schmid. Az előbbi fejtegetések nem állanak ellentétben, legalább tárgyilag nem, az Iskola régi fölfogásával. Aristoteles és sz. Tamás ismerték vagy helyesebben elismerték az apriorikus összetevéseket, anélkül, hogy azok ismeretani alapját mélyebben vizsgálták volna. Az új scholastikusok, akik az apriorikus összetevés ellen foglalnak állást, szintén nyíltan is elismerik azt; többnyire csak a kifejezésben különböznek és tágabb értelemben vett elemzésnek nevezik azt, ami voltaképpen összetevés. Nem a dologban, hanem az elnevezésben van az eltérés. Pedig »tekintettel a bölcelet fejlődésére, amelyet Hume óta nyert, épen a határozott jellegzésnek és formulázásnak van nagy jelentősége«.¹

E kérdés, amely úgy látszik csakugyan nem dologi, hanem alaki megkülönböztetéseken fordul, de a Kant-féle és az annak szelleméből kinőtt pozitivisták és subjektivistikus bölcelettel szemben folytatandó küzdelmekben lényegbevágóvá lett, még mindig eldöntetlen, s ismeretani téren egyike a legidőszzerűbbeknek, sőt bizonyos tekintetben a bölcelet élet-halál kérdése. Jellemző, hogy a katolikus tudósok említett nagygyűlésén is a bölcselelők épen ezt a kérdést tárgyalták a legterjedelmesebben és a legnagyobb érdeklődéssel² és — figyelemre méltó, — az értekező tudósok az utóbbi, Schmid által is védett állásponton voltak.

De akár tagadjuk formailag az apriorikus összetevő itéletek lehetőségét, akár elfogadjuk, bizonyos az, hogy úgy, amint Kant fölfogta és alkalmazta, nem lehetségesek. De az apriorikus összetevés Kant rendszerének sarkpontja; és ha

apriorikus összetevéstől mint az okság első, bizonyíthatatlan föltételétől ő sem tud szabadulni.

¹ Schmid 1. m. II. 125—133.

² L. Bölc. folyóirat IV. 24—39. és 221—236.

ez megdőlni, — amint megdőlni láttuk — menthetetlenül összerogy a rajta épült rendszer. Midőn Kant az apriorikus ítéletek láttára fölveti a kérdést: honnan ezen ismeretek apriorikus jellege, három lehetőséget hagy: a külső behatásokból, a külső behatások alapján, vagy a megismerő alanytól kell erednie. A két előbbi lehetetlen, *tehát* áll a harmadik. Végzetes »tehát« ez, elhamarkodott és minden alapot nélkülöző föltevés: *πρῶτον ψεύδος* — a az egész rendszernek. A kiinduló pont elhamarkodottsága aztán megbosszulja magát az egész rendszeren keresztül; egyik lehetetlenségből a másikba, egyik következetlenségből a másikba ragadja a különben mély és alapos gondolkodót.

Mindenekelőtt az apriorikus formák tana mindenképen lehetetlenség, tekintve azt magában, és figyelmen kívül hagyva azt, hogy Kant egyszerűen fölvette mint postulátumot, — pedig tudjuk, az ilyen eljárás csak hypothesiseket, fölvelt elméleteket teremt, korántsem tudományos tételeket.

Hogyan lehetséges a tiszta forma tartalom nélkül, gondolkodás gondolat nélkül? Mindig érvényben marad Aristoteles mondása: *Τὸ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τοῦτο καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται*; a gondolkodás igaz vagy hamis volta a dolog igaz vagy hamis voltában leli alapját. Ez már a gondolkodás, megismerés fogalmából következtetve sem lehet másképp. Követeli ezt értelmünk viszonylagos természete, amelynél fogva önmagát önmagától nem határozhatja el megismerésre. Kant az ő alanyi fölfogása által Wolff Keresztély nyomán különbséget tesz tiszta és transcendentális logika között. Amaz csupán a gondolkodás törvényeivel foglalkozik, eltekintve azok minden tapasztalati tartalmától; szóval a gondolkodás alanyi föltételeit határozza meg, tekintet nélkül bármely tárgyra. Ez azonban két oknál fogva lehetetlen: 1. Más tudomány igénybevétele nélkül, vagyis elvonatkozva minden léttől, nem tud magának alapot szerezni. Még az ellenmondás elvét, amelyet pedig főelvül vall, sem állapíthatja meg; mert ez ontológiai alapú. 2. Az ellenmondás elvét veszi levezetéseit tevéleges elvül, amely pedig, mint láttuk, mindig csak nemleges ter-

mészetű; de semmiképen nem szervező, alkotó.¹ Meghatározni akarni az ismeretek alanyi föltételeit, anélkül, hogy valami ismeretünk volna, megállapítani akarni a gondolkodás apriorikus alakjait, mielőtt valamit gondolunk — lehetetlen vállalkozás. Ezért az ismerettan elítéli Kant tiszta gondolkodásformáit.

De milyeneknek képzeljük azokat *lélektani* szempontból? Milyenek a lélekben a gondolkodásformák, amelyek magukban üresek, csak a tapasztalat által nyernek tartalmat, amelyek nem velünk születtek, de nem is szerzettek, legalább nem a szó közönségesen elfogadott értelmében, hanem mintegy habitualiter velünk születtek?

Mindenekelőtt nem lehetnek lelkünk járulékai, nem lényege által adottak, mert ez esetben mint lelkünk járulékairól általában, úgy ezekről is tudomással kellene birkunk. Talán törvényei lelkünknek? Úgy látszik, mert Fischer Kunó, Kant kiváló magyarázója, ilyenfélét sejtet. De ennek ingadozásai szembetűnők: majd cselekvésekről, majd formákról beszél. Ha cselekvések volnának, eo ipso nem lehetnének a priori. Mert apriorikus cselekvés egyszerűen nincs. A cselekvés csak akkor tényleges, amikor megvalósult, apriorikus cselekvés *cselekvés előtti cselekvés* volna. De nem lehetnek potenciális cselekvések sem, mert Kant szerint *mindig*, a tapasztalattól és külső behatásoktól függetlenül megvannak bennünk. Ha pedig mindig, tapasztalás előtt és nélkül is megvannak lelkünkben, nem marad más hátra, mint kész formáknak minősíteni; és így ott volnánk Platon és Descartes régi, már el is avult tévelyénél, az eszmék velünk születtségénél. De ezen következtetéstől Kant irtózik, minden gondolható módon el akarja hárítani magáról még a gyanuját is annak, hogy valami közössége volna Platonnal és Descartes-al.² Milyeneknek képzeljük hát az alanyi gondolkodásformákat? A mondottak után csakugyan nem marad hátra más, mint megnyu-

¹ Schmid i. m. II. 181—184.

² L. Schmid: i. m. I. 157—164.

godni Kant megfejtésében: »A formák és törvények bennünk vannak; hogyan és miért — ezt magunk sem tudjuk.«

De föltéve, hogy a tiszta gondolkodásformák képtelen tana mégis való volna, ezzel a megismerés problémája egy tapodtat sem közeledett volna megfejtéséhez. Kant a kutatást csak más térre helyezi át, az ismeretlent átviszi az egyenlet másik oldalára. A gondolkodásformák és a tapasztalat ama merev ellentétbe helyezése már kezdetben megoldhatatlan nehézséget szült: a formák a tartalomra miért és hogyan alkalmazhatók minden egyes adott esetben hiba és tévedés nélkül? Fichte kérdezi: »Wie es denn komme, dass (im Kantschen Systeme) die Begriffe a priori und die Objecte a posteriori immer so artig zusammenpassen; honnét van az, hogy az apriorikus fogalmak és az aposteriorikus tárgyak mindig oly pompásan összeillenek?«¹

E kérdéssel megyünk végig a gondolkodásformák három faján: a szemléleteken, kategóriákon és eszméken.

A tér és idő szemléletei azon alanyi formák, amelyek lehetővé teszik a dolgoknak tér- és időbeli szemléletét. Nem lehet itt célunk e tanok metafizikai értékét mérlegelni, csak azt kérjük, megmagyarázzák-e a térről és időről való ismereteinket? Tény az, hogy közvetlen tapasztalatunk, öntudatunk, szemléletünk, józan emberi eszünk és a gyakorlati élet a tér és idő tárgyilagos valóságát hirdeti és fogadja el. Kimutattuk, hogy nem fogadhatók az alanyi gondolkodásformák, amelyek a tapasztalati tartalomnak alakot adnának. Ha a tér fogalma a priori adva volna értelmünknek, miért kellene akkor bizonyos térnélküli érzetekre ama formát alkalmaznunk? Hogy vehetnők észre ugyanazt szemünkkel és kezünkkel a térben? Hogy magyaráznók a nagyságot, távolságot? Miért kellene a holdat a földhöz közelebb helyeznünk, mint a napot, s ezt közelebb mint a Sirius csillagot? Miért kellene mindezeknek örületes sebességet tulajdonítanunk, s miért az egyiknek nagyobb, a másiknak kisebbet? Az idő még kevésbé lehet tisztán

¹ Ap. Schmid i. m. II. 16.

alanyi alak. Hogy kellene e tan világánál fölfognunk a lelki tevékenységeket? Lelkünk hogyan lehetne most így, majd amúgy érintve, ha mind e változás az időn kívül esnék?

Különben semmi ok sincs a közönséges tapasztalat, a gyakorlati élet, az öntudat és a józan bölcsélet álláspontjától eltávozni. Mert Kant érveinek semmi bizonyító erejük nincs.

1. Azt mondja: Ellenmondás volna, hogy a tér és idő tapasztalat által adva legyenek, és mégis ez előtt és e fölött létezzenek; tény ugyanis, hogy a tér és idő a tapasztalat előtt és túl megvannak bennünk. Tapasztalás előtt, mert amikor érzéklünk, már térben és időben szemléljük a dolgokat. Tapasztalaton túl, mert ha nem is léteznék test, ha nem is volna természet, a tér és idő fogalmát nem semmisíthetnők meg magunkban. Erre kettőt jegyzünk meg:

a) Ezen érv épen olyan természetű mint Schopenhauer-é, midőn azt mondja, hogy nincs tárgy alany nélkül (Kein Object ohne Subject), mert nincsen alany tárgy nélkül. Ebből ugyanis az következne, hogy minden, amit képelek, amit szemlélek, gondolok, mind az *én* gondolatom, az *én* szemléletem, az *én* képzetem, ezen kívül létezőt feltételezni — ellenmondás.¹ De ilyen érvelés nyilván még nagyobb ellenmondás.

b) Midőn pedig Kant azt mondja, hogy a tapasztalatból azért nem eredhet a tér és idő fogalma, mert azok a tapasztalat előtt és azon túl is léteznek, összezavarja a valóságos tért és időt, amelyek szemlélet tárgyai, a képzeletbeli térrel és idővel, vagy helyesebben a tér és idő *fogalmával*, a képzeletbeli tér és idő fogalmát a valóságos tér és idő értelmi ismeretével. E megkülönböztetést szem előtt tartva, azt kell mondanunk: A képzeletbeli tér, amelyet a valóságos tér szemlélete után és annak alapján képzeletben, gondolatomban alkotok, csakugyan általános, a tárgyakon és tapasztalaton túl terjedő; ha megsemmisülne a testi világ, a tér és idő ezen *fogalma*, a tapasztalat fölött is

¹ Schmid i. m. I. 236.

megmaradna bennem. Eredetét tekintve a tér és idő ismerete közvetlen szemléleten alapszik. Jól mondja Laas: »A nyugvó szemre és kézre nézve nem létezik a Kant által nekik tulajdonított feladat, hogy egymást követő érzékléseket tárgyilagossá időmeghatározásokká tegyenek.« Ellenkezőleg, közvetlen tapasztalat által ismeri meg az alany a dolgok tárgyi rendjét, még pedig »azon tapasztalat által kínákozó különbségből, amely az egymást követő érzéklések tetszés szerinti fölfordításának kivihetősége, vagy ki nem vihetősége között van. Ezen különbség közvetlen, érzéki kényszerűséggel érvényesíti magát«.¹

2. Kant második érve: A tér és idő a priori vannak, mert a tapasztalás által nem igazolhatók. Tény az, hogy a tér és idő szükségképesek, de ebből még nem következik, hogy bölcseleti Kopernikanizmus értelmében *csak* a priori, még pedig mint Kant értelmében vett tiszta alanyi gondolkodásformák adva legyenek. Ezen szétválasztó következtetés: vagy az ismereteknek kell a tárgyhoz alkalmazkodniok, vagy megfordítva, nyitva hagy egy harmadik lehetőséget, t. i. közök is lehetnek a természet és az emberi értelem kategóriái. Ezen legtermészetesebbnek kínákozó harmadik megoldás, amelyet Kant figyelmen kívül hagyott, végig kísért egész rendszerében: az alaki apriorizmus lehetetlen föltevéseire semmi szükség sem volt.

Tehát nemleges bizonyítással azon eredményre jutotunk, hogy a tér és idő szemléletei sem lehetnek apriorikus formák, s nem magyarázzák meg értelmi öntudatunk kétségbevonhatatlan, mert közvetlen tapasztalat által adott tényeit. Hogy a tér és idő szemléletalakjai azon szerepnek sem felelnek meg, amelyet kijelölt nekik Kant a megismerés folyamában, azt majd a tapasztalás analógiáinak bírálata tünteti ki. De hogy más tekintetben is hibásak, azt már közvetlenül meglátjuk, ha meghatározzuk a kategóriákhoz való viszonyukat.

A kategóriáknak ugyanis Kant szerint az a feladatuk,

¹ U. o. I. 321.

hogy a tapasztalati sokfélét a fölfogás egységére emeljék; mindenféle tapasztalat, tehát a tér és idő szemlélete is csak úgy válik tudássá, ha rájuk alkalmaztatnak a kategóriák. De midőn Kant a kategóriák feladatát így fogja fel, azoknak egy tekintetben szűk, más tekintetben nagyon tág kört tulajdonít.

Nagyon szűket először; mert a kategóriákat csak az értelemre szorítja és itt minden tapasztalati ismeret föltételének jelenti ki. Ebből az következne, hogy az állat, amelynek nincs értelme, nem ismer meg érzéket, sem a mennyiség, sem a minőség, sem a létmód, sem a viszony szerint; és midőn az ember így megismer, ezen ismerete csak értelmi, nem pedig egyúttal érzéki is; vagyis a kis gyermek, akinél az értelem még nincs kifejlődve, nem ismer meg semmi érzéki dolgot a mennyiség, minőség, viszony és létmód alakjában.

Más szempontból meg nagyon tág kört tulajdonít a kategóriáknak; kiterjeszti az értelemre és érzékekre egyaránt, helyesebben az értelmi és érzéki megismerésre egyaránt; szerinte az értelemnek formái, az érzéklésnek pedig föltételei. De ezzel a két rendbeli megismerés határait eltörli; nem jelöli meg sem az értelemnek, sem az érzéklésnek a megfelelő sajátos megismerési tért; s ebből az értelminek és érzékinek állandó összezavarása támad. Midőn t. i. Kant az érzéki szemlélettel szembesíti az értelmi megismerést, sőt ennek is, annak is külön formákat szab ki, ebből jogosan azt következtetnők, hogy az egyiknek is, meg a másiknak is megfelelő ismeretkört jelöl ki. De nem azt találjuk, amit a józan logika követel, hanem: »a szemlélet gondolat nélkül vak, a gondolat szemlélet nélkül üres«. Az érzéki szemléletek még nem ismeretek, a gondolkodás ténykedései pedig csak a tapasztalatinak a fölfogás egységében való összefoglalása; sem tisztán értelmi, sem tisztán érzéki megismerés itt nincs, hanem az érzékinek, a jelenségvilágnak, mint Kant és követői magukat kifejezik, körére terjed ki ismeretünk.

Innen van, hogy nehéz megállapítani Kantnál, hogy

voltaképen mi a megismerés tárgya. Nem tiszta szemlélet az, mert a szemlélet nem ismeret. De nem is tisztán fogalom, az alany által meghatározott, bizonyos jelleggel ellátott fogalom, hisz a tapasztalattól függ. Csakugyan valami »föltétlen tárgy«-féle az, a szemléleteken fölül, amelyet az értelem a kategóriák által a szemléletekhez csatol. Méltán kérdezheti tehát Mercier: »Quelle est donc la vraie nature des catégories qui apparaissent tantôt comme la condition de la représentation intuitive, tantôt comme la fonction de la simple pensée abstraite.«¹

Kant szerint tehát a gondolkodásformák alanyi alakulások, a tapasztalatnak csak föltételei, vagy egyszerű gondolkodástörvények. De vegyük akármiknek, még mindig megfejthetetlen marad, mikép lehetséges, hogy ezen kategóriákat elvonatkozva azok tapasztalati tartalmától, el tudjuk gondolni; hogyan tudunk magunknak fogalmat alkotni mennyiségről, még pedig külön-külön egységről, sokságról, mindenségről, mikor mindezen működések csak a tapasztalat által, és csak a tapasztalat körére alkalmazva lehetségesek? Tartalom nélküliek nem lehetnek e fogalmak, mert amikor okságot, minőséget gondolunk, csakugyan gondolunk *valamit*. Nem mondhatjuk tehát azt, hogy *üres* gondolatformák. Vagyha azok, hogyan tehetjük gondolkodásunk tárgyaivá, mint fogalmakat?

Kant továbbá ellentétbe jut a tapasztalat kétségbevonhatatlan tényeivel, midőn az értelemnek feladatát abban látja, hogy az a tapasztalati anyagot bizonyos üres formák alkalmazásával meghatározza. Ha ez áll, akkor ilyen vagy amolyan érzéki behatás *szükséges* föltétele az apriorikus összetevő ítéletnek, de egyúttal *elégés* föltétele is. Azért ha ilyen vagy olyan benyomás adva van, szükségképen ilyen vagy olyan ítélet jön létre — Kant tanából ennek kell következnie. De a tapasztalat ténye az: ha valami alanyi behatás ér, értelmem ezzel szemben előbb kételkedőleg, vagy épen nem értőleg, majd helyeslőleg, végre bizonyossággal

¹ Mercier: Crit. gén. 348.

foglalhat állást, míg az érzéki benyomás ugyanaz marad. Fölfogásunk ezen alkalmazkodását, és a behatások szerint időnkint való változását a kategóriák nem tudják megmagyarázni.¹

De teljesen elhibázott az alap is, amelyen állva Kant levezeti híres kategóriáit. Ő transcendentális gondolkodásformáit a tiszta logika formáitól akarja levezetni. Midőn kiindulva a fölfogás egységéből, amely ítéletet tételez fel, arra a következtetésre jut, hogy az egységi fölfogásnak minden *módja* is megfelelő ítéleten alapszik, minden habozás nélkül a transcendentális gondolkodás formáivá teszi a tiszta logika alakjait. De mily joggal? Hol a híd, amely a tiszta logikából átvezet a transcendentális logikába? Amaz gondolkodásunknak csak alanyi elemével foglalkozik, emez pedig valóságos, tényleges megismerésünk lehetőségi föltételeit akarja megállapítani. Amabból át emebbe csak kétségbeesett halálugrással juthatni el.

Azonfölül csak egyszerűen ráfogja Aristotelesre, hogy a tiszta logikának megalapítója, és tőle minden további vizsgálat nélkül átveszi az ítéletek fölosztását. Nagy történeti tévedést követett el, midőn Aristoteles logikáját tiszta, alaki logikának bélyegezte és az ítéletről alkotott tanát a tiszta ítélet tanának gondolta. Valósággal Aristoteles logikája mindvégig noetika is, vagyis midőn az alanyi gondolkodás törvényeit adja elő, a tárgyi gondolkodást beleérti. Magában a fönnforgó kérdésben is az ítélet tárgyi elemét világosan kiemeli, midőn az ítélet meghatározását így adja: *Σύνθεσις νοημάτων, ἐν ἣ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*. Kant szerint az ítélet meghatározása: Azon megismerési mód, amely az adott ismereteket az apperceptio tárgyilagossághoz hozza.² Nyilvánvaló, hogy amaz az ítélet noetikai meghatározása, emez tisztán alanyi szempontból való meghatározása.

¹ Mercier: Crit. gén. 202—203.

² L. Palmer: Aristoteles és a logikai formalismus. Bölcséleti Folyóirat. I. 45—66.

De nem csekélyebb következetlenségekbe esik Kant, midőn az elveszűstetással átvett ítéletformákból levezeti kategóriáit. Még a mennyiség és minőség kategóriáinál az átmenet elég világos. De *hoggy* jutott Kant a viszonylagos ítéletekből a viszony kategóriára és a létmód ítéleteiből a létmód kategóriáira, névszerint milyen összefüggés van a kategórikus ítélet és az állag meg járulék, azután a föltételes ítélet és a cselekvés meg szenvedés között — azt csakugyan nehéz belátni. Ezen kíműveletre Fischer Kúnó is azt mondja: »Wie die Kategorien abgezogen sind von den Urtheilen, so fehlt diesem Dodekalog der reinen Verstandesbegriffe die Form des Systems, welche nicht ersetzt wird durch eine spielende Architektonik.«¹

A tiszta gondolkodásformák tehát összezavarják az érzéki és értelmi megismerés körét, lehetetlenné teszik az előbbit, lealacsonyítják az utóbbit, értelmi ismereteink természetét nem magyarázzák meg s erőszakosan, észszerű alap nélkül vannak levezetve.

Vessünk egy pillantást az ész eszméire is.

Mindenekelőtt fölösleges volt és a valóságnak meg nem felelő az értelem és ész megkülönböztetése. A lelki tehetségeket ugyanis tevékenységeik szerint, ezeket ismét a nekik sajátos tárgyak szerint lehet csak jogosan és alaposan megkülönböztetni. Ám ha az értelemnek még Kant szerint is célja megismerni fogalmak által s az észnek eszmék által, ha tehát az egyiknek sajátos működése a fogalomalkotás, a másiknak a következtetés, mindkettő ugyanazon tárgyra: az értelminek, a mivoltnak megismerésére irányul. Csakhogy míg az értelem közvetlenül, addig az ész csak közvetve jut oda. Elménk voltaképeni célja az érzéki dolgokban az értelminek megismerése, de gyakran közvetlenül — az értelem működésével — e célt nem éri el, azért a neki sajátos működéshez, a következtetéshez kell folyamodnia; és amennyiben következtet, annyiban ész (ratio). De maga a követ-

¹ Ap. Pesch: Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft. Freiburg 1877.

keztetés föltételezi azt, hogy az ész megismeri a fogalmakat, hisz csak azok segítségével működhetik. Ha tehát Kant e fölöstését elfogadjuk, csak azon értelemben fogadhatjuk el, amelyben a régi bölcsélet tett különbséget *intellectus* és *ratio* között.

Az ész eszméi magukban véve is érthetetlenek. Üres formáknak kellene lenniök, mint a kategóriáknak, sőt még nagyobb mértékben, mert csak a fogalmak rendezésével foglalkoznak, ezek pedig maguk csak alanyi természetűek. De ha tartalom nélküliek, hogy lehet akkor elgondolni? Ha Istent, világot vagy lelket gondolok, akkor semmit sem gondolok? Ha pedig az értelem fogalmai szolgáltatják tartalmukat, hogyan lehetnek apriorikus, üres formák?

Továbbá mint rendszeresítő szerepű tényezők a háromféle alapkövetkeztetésnek irányító elemei; de egyúttal céljai is. Tudjuk, hogy a következtetés az a logikai művelet, amelylyel megismert igazságokból ezek segítségével más új igazságok ismeretére jutunk. De midőn itt a háromféle alapkövetkeztetés a három föltétlen eszmének birtokába vezet, már nem új dolgot ismerünk meg, hisz ezen dolgok már megvoltak bennünk mint irányító elemek. Egyszerre volnának tehát a következtetésnek céljai is, meg alapjai is. Tehát az eszmék egyszer mint üres formák szerepelnek, amelyek kormányozzák következtetéseinket, máskor mint gondolati eszmék, amelyek végső céljai következtetéseinknek, majd mint következtetéseink eredménye, majd meg mint az ismeret összes anyagának a föltétlen egységek alá való foglalása.

S amilyen mesterkélt, sőt érthetetlen a kategóriáknak az ítéletekből való levezetése, ép olyan erőszakolt az eszmék leszarmasztatása a proszyllogistikus következtetés három alapformájából. Hogy az állító következtetés miért vezet épen az énre, miért végső alanyra; hogy a föltételes következtetés miért vezet épen a világ fogalmára, mint a föltétlen föltételre; hogy továbbá a szétválasztó következtetésből mikép jutunk el az Isten eszméjéhez, e következtetési módok és a belőlük vont következmények között milyen

összefüggést kell szemlélnünk — e miként-eken köd borong, az a titokzatos homály, amely az egész transcendentális bölcsélet fölött lebeg.

Kant ismerettanának azonban mégis legérdekesebb, de egyúttal leggyöngébb és leghomályosabb része a teremtő képzelőtehetség az ő különös működésével.

Az a föladat, amelyet Kant hárít e tehetségre s az az ügyesség, amelylyel ez a beléje helyezett bizalomnak megfelel, valóban bámulatos. Lehetővé teszi az időmeghatározás által az idő szemléleteit, a transcendentális én tudatát, föltétele az összes térbeli meghatározásoknak, s mivel Kantnál a tér és idő tárgyilagosa (természetesen csak ránk nézve), valósággal *megteremti* a tért és időt; »szóval a legtevékenyebb mindenese, amelyet csak kitalálni lehet. Voltaképen megcselekszik mindent, ami megteendő. Beleveti magát az üres időbe és létrehozza az egymásutánt; beleveti magát ez üres térbe és itt megalkotja a meghatározott tért... Egyedül neki van föntartva a jelenségek átváltoztatása a nekik megfelelő elvont egyenértékké. Szétterpeszkedik az érzékiségben, magáévá teszi az abban megjelenő sokfélét; ezzel rögtön megfordul, ami által a megjelenések egyben elvesztik szemléleti természetüket és fogalmi összetettké alakulnak, amelyek már most teljesen hozzáférhetők az észnek«.¹

Ezen működésében oly teljhatalommal rendelkezik, hogy a megismerés többi tehetségeinek jóformán nem is jut semmi szerep. A tér és idő csak úgy válik transcendentális szemléletté, ha a képzelőtehetség azokat a priori meghatározza; az értelem csak úgy emelheti a tapasztalati sokfélét a fölfogás egységébe, ha a képzelőtehetség schematizáló ereje azokat a kategóriáknak megfelelőleg átalakítja. Sőt ha képes a priori megszerkeszteni a tért és időt és a priori létesíti a mennyiségtani összetevéseket, ha a priori összefoglalja a tapasztalati anyagot a kategó-

¹ Montgomery : Die Kant-sche Erkenntnisslehre. München, 1871. 113—114.

riáknak megfelelő egységekbe, egyszóval ha egymaga az a tevékeny principium, amely a tapasztalat anyagát az értelem apriorikus alakjaiknak megfelelőleg átgyúrja, nem kell-e akkor az értelem kategóriáit a képzelőtehetségnek is tulajdonítani, sőt csakis neki? S nem válik-e ez által az értelem tisztán befogadó, szenvedőleges tehetséggé, amelynek a megismerésben többé semmi szerepe, amely mint minden összetetésnek egyszerű egysége, mint tiszta tény (actus purus) tényleg semmit sem tesz?

A képzelőtehetség értelmi eleme — mert, mint láttuk, két eleme van, az egyik a szemlélő tehetséghez a másik az értelemhez hozza közel — kiszorítja az értelem tevékenységét, érzéki eleme pedig egyszerű emlékező tehetséggé süllyed. Hisz Kant szerint is érzéki oldaláról tekintve, csak távollevő tárgyak megjelenítésének tehetsége, ezt pedig, ha szabatosak akarunk lenni, emlékezésnek mondjuk. A teremtő képzelőtehetség »termékeny« mivolta így foszlik szétsemmivé.¹

De tegyük, hogy a teremtő képzelőtehetség lehetséges valami és meg tudja teremteni azokat a szülőanyjuknál nem kevésbé csodálatos schemákat, a kategóriák és érzéki sokféle között közvetítő szerepű valamiket, ezzel Kant az értelmi megismerés problémáját egy szemernyivel sem viszi közelebb megfejtéséhez. A kategória mint értelmi forma és a tapasztalati sokféle, mint érzéklet között úr van, ennek áthidalására az értelem, vagy az érzéklés, vagy talán mindakettő létrehoz egy képet, amelyben valami módon egyesül mindakettő, amely középtag az értelmi és érzéki között; pl. a szám a mennyiség kategóriája és a szemléleti mennyiség között. De ez a schema, az adott esetben a szám, még mindig nem egynemű sem az érzéki sokfélével, sem a tiszta alakkal; s az érzéki sokféle még mindig oly messze áll a schemától, mint a kategóriától. Kant a nehézséget megfejtés helyett csak más térre viszi át, az egyik ismeretlent fölcseréli mással.² Az a rejtély tehát, amelyet értelmi meg-

¹ Montgomery i. m. 100—119.

² Pauler: i. ért. Bölcséleti Folyóirat. IX. 35—36.

ismerésünk titkos műhelye takar »az emberi szellem e rejtett művészete« még mindig nincs megfejtve.

A mi pedig a schemákból levezetett ítéleteket illeti, azok amellet, hogy mesterkéeltségükkel nem hazudtolják meg Kant jellemzetes architektonikus ügyességét, még nem is alkalmasak arra a föladatra, amelyet nekik Kant tulajdonít.

Vegyük csak a két legfontosabbat, az állagiságot és okságot. Az állagiság elve Kant szerint lehetőségi ok arra nézve, hogy az érzéki jelenségek változásai mindenkire nézve érvényes módon megítélhetők legyenek. De ezzel ellenkezik a tapasztalat; a jelenségek változásai megítélhetők azoknak kölcsönös egymásra való vonatkozásából, azoknak más, viszonylag állandó dolgokhoz való vonatkozásából, sőt a legtöbb esetben a változások megismerésének csak ez a forrása. Tehát semmi szükség sem volt Kant állagisági elvére ezen szempontból.

De oksági elve már határozottan hibás és több tekintetben hiányos. Nem tekintve azt, hogy az szerinte csak alanyi természetű és ennél fogva csak a jelenségvilágra alkalmazható biztosan, már csak azért is hibás, mert az okságot fölcseréli az egyformasággal. Az okság, amelynek értelmében minden jelenségnek okának kell lenni, még nem jelenti azt, hogy a jelenségeknek egyformán ható okuk legyen és hogy csak az egyforma hatásoknak van okuk. Minden, nemcsak az egymást egyformán követő jelenségeknek tulajdonítunk okot. Sőt a szabályszerű egymásutánban a közvetlenül megelőzőt legtöbbször nem is tekintjük oknak, amint pl. a hajnalt nem tartjuk a nappal okának; Kant oksága pedig ezt jelenti.

Hogy Kant az okságot csakugyan úgy érti, bizonyítja az, hogy szerinte az okság apriorikus lehetősége a dolgok egymásutánja fölfogásának. Amint t. i. a kölcsönhatás (Wechselkausalität) megállapítja a dolgok tárgyilagos egymásmellettjét, úgy az okság kényszerít arra, hogy bizonyos eseményeket mindig ugyanoly sorban egymásután következőknek gondoljunk. Ezzel Kant rendszerének egy nagy nehézségén akar segíteni: ha t. i. minden ember alanyi

formák után ítél, honnan van mégis az az összhang az egyes emberek ítéletei között bizonyos tapasztalati tárgyak egymásutánjára nézve. Alanyilag minden észrevevés időbeli egymásutánban történik, a kölcsönhatás apriorikus elvénél fogva a dolgokat mégis mindenkire érvényes egymásmellettben, és az okság elvénél fogva mindenkire nézve érvényes egymásutánban szemléljük. Ám az az egyszerű tapasztalati tény, hogy egy eseményláncolat állandósult tagjait megfordított sorrendben is szemlélhetjük, halomra dönti Kant minden okoskodását. De hogy is tudnók magunkba belebeszélni, hogy minden egymásutánban okot lássunk, a mint Kant oksága kívánja?

Kant oksága, épúgy mint állagiséga csak látszólagos, *causa phaenomenon*, amelyben semmi cselekvőség nincs, pusztán csak egymásután. Pedig öntudatunk határozottan cselekvőnek tünteti föl előttünk az okot; nyelvünk természete is egyetért vele, az *ige* cselekvést fejez ki. Kant oksági tanával esztelennek bélyegzi öntudatunkat és megsemmisíti minden igazi tudomány lehetőségét. Mert a tudomány, nemcsak a bölcsélet, hanem minden exact tudomány egyaránt okot, igazi, ható okot keres. Kant szerint hasztalanul fárad, csak látszólagos okot találhat. E látszólagos ok, a *causa phaenomenon*, elvezet abba a sajátságos világba, amelyet Kant transcendentális idealismusával megteremtett, a jelenségek világába és alkalmat nyújt arra, hogy rövid szemlét tartsunk azon eredmények fölött, amelyekre Kant kutatásaival jutott.

Az eddigiek folyamán eléggé kitűnt, hogy Kant összes tudásunknak csak a tapasztalat terén tulajdonít tárgyilagosságot; a tárgyilagosságot mindig oly értelemben véve, hogy: ránk, emberekre nézve általános és szükségképes, tehát látszólagos tárgyilagosság (*objectivitas phaenomenalis*). A szemléletek, kategóriák és eszmék csak az alanyi tapasztalat körében tárgyilagosságot képviselnek, ha azon túl, alanyunktól független világra alkalmazzuk, menthetetlenül tévedések és csalódások útvesztőibe jutunk. Láttuk, mily ingatagok az alapok, amelyekre támaszkodva Kant e követ-

keztetésekre jutott, amelyekkel ismereteinket nem megmagyarázta, hanem tagadta, megsemmisítette (der »alles zermalmen« Kant), és mily bizonytalanok az elemek, amelyekkel tovább épít. Mit tartsunk *νοούμενον*-járól és *παινόμενον*-járól?

A *νοούμενον* önálló dolog (Ding an sich), független a megismerő alanytól, a *παινόμενον* csak az alanyra nézve létezik, magában valósága nincs, legalább nincs úgy, amint előttünk jelentkezik. Ez a *jelenség* tárgya megismerésünknek, az önálló dolgokról csak azt tudjuk, hogy léteznek, mint a jelenség okai, de ránk nézve meg nem ismerhetők.

Ámde az érzéki behatások, az apriorikus gondolatformák, amelyek Kantnak saját vallomása szerint az öntudat előtt nem jelentkeznek, nem önálló dolgok; és mégis Kant ismeri ezeket, hisz minden lapon azokról beszél. Íme egy ellenmondás.

Az önálló dolgok vagy léteznek mint önálló dolgok, vagy nem. Ha nem léteznek, Kant rendszere megdől, mert a jelenségeket az önálló dolgok okozatainak tartja. Ha léteznek önállóan, akkor magukban igazak is, és ha magukban igazak, magukban megismerhetőknek is kell lenniök; mert akkor nincs ok arra, hogy megismerhetők ne legyenek. De ezt Kant tagadja; íme — megismerhetetlen megismerhető.¹ Másik ellenmondás.

Még más szempontból is ellenmondó a jelenség és az önálló dolog viszonya, úgy amint Kant felfogja. Ő azt mondja: a jelenség eltakarja, elburkolja az önálló dolgot. De ez homlokegyenest ellenkezik a dolgok természetével. Hisz a jelenség azért jelenség, mert általa és benne megjelenik valami; lehetetlen még elképzelni is jelenséget *megjelenő valami* nélkül. És ha ez a viszony fönnáll a jelenség és megjelenő között, ez elég alapot nyújt annak a valaminek, annak a megjelenőnek, ha nem is megfelelő (ad-aequat), legalább tökéletlen megismerésére.

De másfelől legvilágosabban abból tűnik ki a követ-

¹ Mercier: Crit. gén. 349—350.

kezetlenség Kant rendszerében, hogy az összes kategóriáknak, tehát az okság kategóriájának is csak alanyi, phaenomenális értéket tulajdonít, és íme, mégis az alanyi világ körén kívül önálló, az alanytól függetlenül létező lényekre alkalmazza, midőn azt mondja: a tapasztalati világ *νοούμενα*-ok okozata. »Már e tekintetben is a tiszta ész bírálata titokzatos könyv, telve föladván, de meg nem oldott, sőt egymásnak ellenmondó rejtélyekkel.«¹

Világítsuk meg egy kissé ez utóbbi állítást.

Az önálló dolgok tehát nyílt ellentétben vannak a jelenségekkel, azok állandók, önállóak, értelmiek, ezek viszonylagosak, változók és érzékiek (legalább forrásukat tekintve). Tehát *egy* dolog *két* oldalról; egyik oldaláról állandó, önálló, független, a másiktól változó, viszonylagos és érzéki. De ha már semmi közösség sincs többé a *νοούμενα* és *φαινόμενα* között, miért azonosítjuk a kettőt, miért nem mondjuk szabatosabban: A nekünk megjelenő dolgokon kívül vannak más dolgok, amelyek a jelenségektől függetlenek, amelyekhez semmi közünk. »De nem szabad félreérteni a dolgot: maguk az önálló dolgok azok, amelyeket látunk, de másképen látjuk és másképen vannak önmagukban«, fogják ellenvetni. Ezzel az ellenmondást épen nem kerülték el. Ha nincs vonatkozás az önálló dolgok és jelenségek között, akkor minek azonosítani őket, ha meg *van*, akkor minek tagadni megismerésüket? Kant tana a *νοούμενα* és *φαινόμενα*-ról folyton e két ellenmondás között hányódik.²

A tiszta ész ismeretköre a jelenségek világa, ám az ész eszméi, a lélektani, világ- és istentani eszme távol vannak attól, hogy valami módon a maguk teljességében megjelenjenek nekünk, tehát egyik sem ismerhető meg transcendens módon, és akármelyiken szervezünk tudományt, ez álbölcselkedések és csalódások halmaza lesz. Ezt következtette nagy következetességgel Kant az ő phaenomenális apriorismusából. De az eredménynyel maga sem volt megelégedve,

¹ Schmid: Erkenntnislehre. I. 492.

² Boirac ap. Mercier: Crit. gén. 350—351.

veszedelmesnek találta azt és keresett utat-módot arra, hogy kiegészítse a tiszta ész hiányos rendszerét, és megtalálta azt a *gyakorlati ész követelményeiben*.

Nem célunk a gyakorlati és tiszta ész megkülönböztetésének jogosultságát vitatni, csak az a kérdés érdekel: lendített-e Kant a tiszta ész kárvallott ügyén a gyakorlati ész követelményeivel?

Midőn e pótló munkát végezte, merőben ellentétbe jutott a tiszta ész bírálatainak eredményeivel. Igaz, a harmadik és negyedik antinómia nyitva hagyja az utat a gyakorlati ész követelményei számára, amelyek nem is tételeznek fel mást, mint az Isten létének, a lélek halhatatlanságának, az akarat szabadságának gondolatát. Valóságos létük a gyakorlati ész követelménye. Kifejezett ellenmondás nincs tehát a két »kritika« között. De annak magvát magában hordja. A szavak nem mondanak ellen, de a dolgok igen. Mert a gyakorlati ész követelményei ki nem vonhatják magukat a tiszta ész bírálata alól; ez a dolog természetéből és emberi voltunk egységéből szükségképen következik. Ezért joggal kérdezhetjük Kanttól: Ha tiszta ész mitsem tud a *νοούμενον*-okról, honnan tud egyszerre a gyakorlati? Vagy talán az erkölcsi igazságok oly körbe tartoznak, amelybe a tudás, a tiszta ész nem hatolhat be? A tapasztalás mást mond. Ugyanaz az ész kormányozza az elméleti és a gyakorlati életet. Ha akaratomat oda irányítom, hogy alávesse magát az erkölcsi törvényeknek, azért teszem, mert függőnek ismerem meg magamat akár a föltétlen lénytől mint végoktól, akár Istentől mint teremtetőtől. Tehát alkalmazom rá az ok kategóriáját. Pedig Kant szerint ezt nem tehetem a tapasztalat körén túl. Ha tehát tagadjuk a tiszta ész terjedelmét úgy, amint tagadta Kant, nem vonhatjuk le a gyakorlati észból azokat a következményeket, amelyeket vont Kant.¹ Ott azt mondja: »Az ész nem képes megismerni tudományosan Isten létét, a lélek halhatatlanságát, az akarat szabadságát; itt: az ember nem teheti túl magát

¹ L. Mercier: Crit. gén. 162—163.

Istenem, halhatatlanságon, szabadságon.«¹ Ott skeptikus agnosticizmus, itt moralis dogmatizmus.

Az ember nem ismerhet meg semmi tárgyilagost, az alany körén fölül nem emelkedhetik: ez nyílt skepticismus; pedig a skepticismus valamennyi ismeretelmélet nemleges ismertető jegye. Ha mint valamely ismeretelmélet egyenes következménye jelentkezik, azt föltétlenül elítéli. Hogy azonban az ily módon vak önkénynek és homályos tapogatódzásoknak kitett társadalmat mégis megmentse, Kant azt mondja: Istent, lelket, szabadságot meg nem ismerhetsz ugyan, de ha emberi voltodból nem akarsz kifordulni, igazságukat fel kell tenned. »Adtál Uram esőt, nincs köszönet benne.« Sehol nincs egy szilárd pontja megismerésünknek, mindenütt kételkedés, bizonytalanság, alanyi csalódások; a dolgok lényege, az igazi okok metafizikát szomjazó lelkünk előtt meghátrálnak, mint Tantalus előtt a víz hullámai, általános kételkedés és vak kényszerűség e rendszer egyenes következményei.

De hát — így gondolkodhatnánk — ha egy alapjában gyenge, sőt hibás, keresztülviteleiben következetlenségekkel teljes, eredményeiben nyilvánvalólag képtelen rendszerrel van itt dolgunk, hogyan fogadhatta oly mohón a világ, hogyan lehet folyton annyi követője, hogy benne kell látnunk a modern tudományosság alapját; szóval miből magyarázzuk hatását? E kérdés Kant *érdemeinek* méltatására hí meg.

Nem maga a rendszer, hanem a cél, amelyet követett, volt ennek a nagy hatásnak egyik oka. A korában vajdó kérdések: az Isten léte, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága megfejtésüket a kor bölcséletétől várták; és miután ez a hajdan bölcséletének talajától rég elszakadt és sem a Descartes-i, sem a Hume-i bölcsélet kielégítő feleletet nem adott, Kant a sok sikertelenség láttára az újító merészségével hátat fordítva minden réGINEK, a kérdést ügyesen más, eddig meglehetősen elhanyagolt térre vitte át

¹ U. o. 198.

s új célt tűzött ki: Mindenekelőtt tisztába kell jönni ismereteink természetével, megismerésünk föltételeivel, határainival, az ontológiát s általában a metafizikát noetikai alapon kell fölépíteni.

Ezen eszme az új bölcelet éltető elemévé lett, ez lük-tet azóta az egész bölceletben, amely Kant nyomán főként noetikai irányban fejlődött, és akár követői közé állt valaki, akár nem, e kérdés elől ki nem térhetett többé, ha a bölcelet és általában a tudomány számára biztos alapot kere-sett. E cél kitűzése Kantnak kétségtelen érdeme, amely örökre méltó helyet biztosít neki a bölcelet történetében.

A noetikai probléma felvetése helyén való, Kant törekvése jogosult volt. Bármily nehézségeket is támaszszanak egyesek ezen szándék kivihetése ellen, bármiként mutassanak rá mások a következményekre, melyeket e kérdés helytelen fölfogása és még helytelenebb megoldása teremtett: a megismerő tehetség mély és alapos megvizsgálása és ez által az emberi tudás alapjainak mélyítése a haladott emberi elme jogos követelménye. S ha ezen problémának első megoldása — Kant rendszere — nem felelt meg még magának a szerző várákozásának sem, ha nihilismusban és ideális phaenomenalismusban végződött, ebből nem következik, hogy ez szükségképes (per se) eredménye a Kant által fölvetett kritikai eszmének. Nem, egy Schmid-nek, egy Mercier-nek kriteriológiája másról győz meg.

S Kant — szabad azt mondanunk — a kérdés fölvetésén kívül, annak megoldásához nem egy pontban járult. Bármily hibás apriorikus formalismusa, legalább hathatósan figyelmeztetett ismeretünk alanyi elemére s az általános és szükségképes ítéletek föltételeinek és forrásának tüzetesebb megvizsgálására. Bár az értelem és ész között tett megkülönböztetése nem szerencsés, legalább határozottan hangsúlyozta az értelmi és érzéki megismerés lényeges különbségét szemben korának és a megelőző kor érzékelviségével. Jóllehet a teremtető képzelőtehetségről alkotott tana képtelen, legalább érezteti a probléma nehéz voltát, és amennyiben e teremtető képzelő tehetség az aristotelesi bölcelet

intellectus agens-ével hozható összefüggésbe, a megoldáshoz tevőleg is hozzájárul. Bár nem tőle ered az eszme, de ő vizsgálta először mélyebben az apriorikus összetevés kérdését, amelynek egyesek méltán jósolnak nagy jövőt az ismerettanban. Midőn tehát Pesch említett munkájában (die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft) Kantnak semmi pozitív hatást nem tulajdonít, midőn azt mondja róla: »Csak az a jelentősége közös minden nagy tévedéssel, hogy kihívja az észet leküzdésére«,¹ s hogy tőle semmit sem tanulhatunk, bizonyára túlságos szigorral ítél azon gyümölcsök láttára, amelyeket Kant vetése termett. Azért ne essünk bele abba a hibába, amely magára Kantra is oly végzetessé vált, midőn semmi régít és tekintélyest nem akart elfogadni, és adjuk meg a történelem nagy alakjának az őt megillető méltánylást.

Törekvése jogosult; egyes ez irányban tett vizsgálatai mélyremenők, életrevalók és fönn is maradtak mint a philosophia perennis-nek folyton éltető artériái, amelyek gazdagítják annak tartalmát; rendszerének hibás alapjai, fél-szeg elemei, mint a fejlődésre képtelen anyag az egészséges szervezetben, maguktól elváltak, midőn mesterségesen, erőszakosan fejlődésnek indították: egyik hajtása, a túlzó idealismus mint a férges gyümölcs lehullott, a másik, korunk positivistikus tapasztalatelvisége mint szűk keblű és látókörű egyelvi bölcelet követni fogja.

Az eszmésítő elméletek.

Az érzékelviség minden értelmi ismeret forrásául az érzéklést vallja s mindent, ami ezen felül vagy kívül esik, vagy nem létezőnek, vagy megismerhetetlennek hirdet. A velünk született eszmék elmélete ellenkezőleg minden értelmi ismeret forrását az értelemben látja; velünk születettek az ismeretek, csak fölidézésükre vagy fölélnkítésükre szükségesek a tapasztalati behatások. Ezen két ellenlábás irány között foglal helyet Kant az ő apriorikus phaeno-

¹ I. m. 124.

menalismusával: értelmi ismereteink közös forrásból származnak, a tapasztalatból és az értelemből; attól kölcsönzik anyagukat, ettől alakjukat.

Jön az idealismus, s egyenesen tagadva a két szélsőséget, ügyet sem vetve az egyezkedő irányra, azt mondja: értelmi ismereteink nem erednek sem a tapasztalattól, sem az értelemtől kizárólag, sem a tapasztalattól az anyagot és az értelemtől az alakot nem nyerik; nem abban áll a megismerés, hogy az ismeretek megegyeznek a tárgyakkal, hanem *ismereteink lényegileg maguk a tárgyak*. Ne keressük tehát az értelmi ismeretek eredetét rajtunk kívül, se bennünk oly értelemben, hogy azok megegyeznek rajtunk kívül önállóan létező tárgyakkal, akár metafizikai állagok, akár csak tapasztalati lények azok. Kant rendszerében volt valami igazság, midőn ismereteinknek teremtő erőt tulajdonított, ha mindjárt csak alakot adót is; de félúton megállt. Mert nem a tárgy hozza létre az ismeretet, hanem az ismeret a tárgyat; még pedig annak nemcsak alakját, valami alanyi formalismus értelmében, hanem magát *létét* is. A világ én vagyok, le monde, c'est moi, és az énen kívül nincs valóság.

Ez az eszmésítő elméletek alaptanítása, amely ebből kifolyólag lényegileg apriorikus módszert követ. Az érzékelviség, a tapasztalatelviség minden árnyalatában az ismeretek eredetének kérdésénél az apriorikus¹ elemet teljesen kizárja és összes ismereteinket a posteriori vezeti le. Az eszmésítő elméletek ellenben száműznek minden aposteriorikus elemet, sőt ha fődöznek föl valami tapasztalatit, azt gondosan eszmeivé, apriorikussá alakítják át, és ily módon a priori, minden tapasztalattól függetlenül szervezik az ismeretek összes tartalmát.

Ezen föladatot: összes értelmi tartalmunkat a priori, a megismerő alanyból kifejteni, egyesek úgy akarják megoldani, hogy minden tapasztalatit tüneménynek, látszatnak

¹ Az *apriorikus* itt nem ismeretelméleti, hanem lélektani értelemben veendő; vagyis apriorikus ismeret = tapasztalatot megelőző, aposteriorikus = tapasztalatból származó.

minősítenek és így módon a külső világ valóságos létét tagadják — akosmismus, *világtagadás elmélete*.

Mások egy lépéssel tovább menve minden huza-vona nélkül azonosítják a gondolkodást és létet, és a megismerési folyamatot létfolyamatnak minősítik. Ez az idealismus legszélső iránya, a *föltétlen gondolkodás elmélete*.

S végül mások az előbbi rendszer nyomán magát a megismerési folyamatot, amelyet ők is létfolyamatnak ismernek el, még tágabb alapokra akarják fektetni, és a létfolyamatot, amely megismerési folyamat is, egy harmadik metafizikai elemből vezetik le: a tárgyasulásra törekvő teljesítettlen általános lehetséges lét eszméjéből. Ez a *panthelismus*.

Történetileg az idealismus mint csaknem valamennyi bölcséleti rendszer a görög bölcsélet talajában gyökerezik. Platon eszmetanának követői és továbbképzői a kereszténység első századaiban, a neuplatonikusok azok, akik Platon túlzó realismusát alakilag is azzá fejlesztették, amit az csak melleleg, vagy rejtetten, vagy talán csak látszatra magában foglalt, és világtagadást, akosmismust vezettek le belőle.

A középkorban az aristotelesi realismus kerekedvén fölül, az idealismusnak is mintha kiveszett volna gyökere. De a Descartes nyomában járó modern bölcsélet új életre keltette. Már Descartes túlságosan hangsúlyozta ismereteink alanyi jellegét, az érzékelviség pedig, amely modern alakjában való föllépése első idejétől kezdve alanyi elemet hord magában, ezen igénytelen csira következetes továbbképzésével idealismusba vezetett. Collier Arthur és Berkeley voltak a modern idealismusnak érzékelvi alapon föltámasztói; az ő idealismusuk világtagadás.

Ujabb lökést adott az apriorikus eszmének Kant alanyi formalismusa, amely már határozottan alanyivá teszi a megismerés tárgyát, legalább egy részben. Az ő nyomán Fichte a szélső idealismus, az abszolút apriorismus megalapítója; Schelling enyhíteni iparkodott Fichte túlzó rendszerét; Hegel ezek és más rendszerek elemeit egybeolvasztván, szintén végletekig csigázott idealismust, teremtett. E három,

Fichte, Schelling és Hegel képviselik tehát a háromféle eszmésítő rendszer másodikát, a föltétlen gondolkodás rendszerét.

Ebből hajtott ki egyenesen a panthelismus, a modern német metaphysicismus legjellemzőbb iránya, melynek megalapítója Schopenhauer, aki mindenben csak az akarat tárgyasulását látja és szélső pessimismust tanít, követője Hartmann, az öntudatlan bölcsélet híres szerzője.

Jóllehet ezen rendszerek nagyobbára a metafizika körébe vágók, mégis, amennyiben a gondolkodást és létet, a megismerést és levést azonosítják, s ennél fogva a lét eredetének kérdését az ismeretek eredetének kérdésévé teszik: ennyiben ismeretelméletek, és teljesen nem mellőzhetők.

1. A világtagadás elmélete.

A külső világ tárgyai csak látszatok, jelenségek, amelyeknek nem felelnek meg önálló létezők, hanem csak eszmék, amelyek a mi értelmünknek tartalmát képezik, ez a világtagadó elméletek közös tanítása. Ezen elméletet képviselik a neuplatonikusok, Collier Arthur, Berkeley és részben Fichte. Ez utóbbinak rendszere azonban a föntjelzett három irány másodikába is tartozik, sőt első sorban oda, azért összefüggő előadása ott kerül sorra.

A *neuplatonikusok* a régi platonismus fölelevenítőinek hirdetik magukat, és bár körülbelül egy félezreddel elkéstek, részben annak elveit vallják, túlzott fölfogásban, és gyakran félreértve, még gyakrabban elferdítve.¹ Lényegében azonban pogány (platoni), keresztény, zsidó és keleti elemek keveréke — syncretismus — az, szembeállítva a kereszténységgel, annak fölöslegessé tételére és kiszorítására.

Ezen elmélet idealistikus *kiömlélmélet* (emanatismus) és ismeretelmélete is csak annak támogatására szolgál. A kiömlési elméletet pedig Plotinus, a rendszer első és

¹ Platon az érzéklést valódi ismeretforrásnak tartotta, és az érzéki tárgyak tárgyilagosságot nem volt esze ágában sem kétségbevonni. L. Schmid: Erkenntnisslehre I. 122.

főképviseelője következőkép adja elő: »Isten oka és eredete mindennek, minden fölött áll, ő »semmi a mindenből,« azaz a világ tulajdonságai reája nem alkalmazhatók még hasonló (analog) értelemben sem; csak azt mondhatjuk, hogy milyen *nem*, de hogy milyen, azt nem tudjuk. Túlbőségből árad ki lefelé haladó fokozatokban a mindenség. Ő mint hatóok közvetlenül létrehozza az észet (*νοῦς*) és a bennfoglalt részszellemeket (*νοῦ*, *νόε*) a szellemi világ egyedeit. Az ész létrehozza a világ lelkét (*ψυχή*) bennfoglalt részellekkel, különösen a benne minden idő előtt már létező emberi lelkeket; a világ lelkéből pedig folyik a jelenségek világa. Ezen folyamatokban Isten meg nem oszlik, ugyanaz marad; a lét különféle alakulásai csak az ő erőnyilvánulásai. Ezen dinamikus mindenistenítés szerint tehát minden csak »az őslény túlradó bősége, különféle lefelé haladó fokozatokban kiáradva, és ugyanoly fölfelé haladó fokozatokban megint visszaáradva. Ez a neuplatonismus alfája és omegája.« A jelenségvilág eszerint csak Istennek egy különös nyilvánulása, nem anyagi, amelynek önmagában van léte. A neuplatonismusnak tehát érdekében van oly ismeretelmélet elfogadása, amely az anyagi és szellemi közti lényeges különbséget eltüntesse. Ezért csakugyan következőleg érvel: A testeken az érzékek útján csupa tulajdonságokat veszünk észre: színt, nagyságot, alakot, kiterjedést, mozgást stb. De ezen tulajdonságok lényegük szerint értelmiek, magukban nem önálló valók, hanem csak észlelhető jelenségek. De ha e jelenségeket elveszszük, nem marad semmi se, amit testnek nevezhetnénk. Mert ilyen tulajdonságok összege alkotja a testeket, de mihelyt a boncoló értelem megközelíti és szét-szedi, mögöttük szétfoszlik a test. Tehát önálló testi világ nincs.

Ami pedig ismereteink *eredetét* illeti, az a kiömlésből magyarázandó. Amint minden Istenből való kiömlés következtében jött létre úgy, hogy az isteni egység és lényeg különféle nyilvánulásaiban a lények különféle fokozatosan lefelé haladó rendjeit teremtetten meg: úgy ezen különböző lényrendek ugyanezen fokozatokon keresztülhaladva egye-

sülnek megint és az egy őslénybe visszafolynak. Az emberi lélekbe a felső rétegekből, az Istenből és a *voûs* birodalmát képező részlelekekből kiömlés módjára jutnak az eszmék, a tökéletes értelmi ismeretek, az alsóbb régiókból pedig az érzéki ismeretek, és tökéletességre ezen eszmék az őslénynek elragadtatásszerű, lényegi szemléletében jutnak, ahol fölül-emelkednek értelmén, öntudaton és öntudatos életen, amint maga az istenség is minden értelem fölött áll.¹

A neuplatonismus mysticismus alakjában tovább élt, és a Spinoza-féle pantheismusban kissé átalakítva újra teret nyert. Spinozától egészen függetlenül, modern talajon egy időben lépett föl két angol bölcselelő, akik sajátoszerűleg ellentétes kiindulópontból ugyanazon eredményre jutottak: az érzéki világ tagadására. Az első *Collier Arthur* (*Clavis universalis*, 1713). Malebranche ontologismusából kiindulva fölteszi a kérdést: Ha a testi valók eszméit nem magukban a testi valókban, hanem Istenben és Isten által szemléljük, mi szükség akkor már arra, hogy a testi valók önállóan létezzenek? A kérdésben megtalálta a feleletet: léteznek, az bizonyos, de nem önállóan mint önálló lények, hanem Istenben és Isten által az én lelkemben és mások szellemében. Lehetetlen is, hogy rajtam kívül létezzenek és testi világot képezzenek, mert a testi világ vagy véges vagy végtelen a térben, minden egyes tagja vagy oszthatatlan önmagában, vagy a végtelenig osztható, ami megannyi ellenmondás. Az értelmi megismerés folyamatát tehát leghelyesebben úgy magyarázzuk, ha eszméinknek csak Istenben tulajdonítunk valóságos létet, és ő az, aki bennünk szükség szerint fölidézi azokat. Egyéb-kint a testi dolgok eszméi élénkebbek bennünk, mint a belőlük származó és az emlékezet által föntartott képzeteké, s azért tőlük különböznek.

Berkeley György (1684—1753). Rendszeréhez az alap-
elemeket Locke tapasztalatelviségében találja. Az összes testi tulajdonságok, úgymond, csak idealisak, vagyis nem a valóságban, hanem csak az értelemben létezők. Mert 1. min-

¹ Schmid : i. m. I. 369—72 ; Stöckl : Lehrbuch d. Philosophie I. 364.

den testi tulajdonság csak észrevevés, érzéklés, fölfogás. A kiterjedés, alak, szín, hang, szag, nagyság, mozgás, szóval minden, amit látunk és észlelünk, mi más, mint érzéki érzés, képzet, eszme, az érzékekre ható benyomás, szóval alanyi elemek, amelyek még gondolatban sem választhatók el a fölfogástól? Nyílt ellenmondás, hogy az általunk észrevett dolgok létezzenek, mint észre nem vettek. Tehát önálló ismerettárgy lehetetlen, mert *contradictio in adiecto*. 2. Lelkünk eszméinek nem felelhetnek meg külső tárgyak, testi valók, amelyeknek másolatai lehetnének, mert az eszme csak eszméhez lehet hasonló.

Locke tehát nem járt el elég gyökeresen, midőn csak a másodrendű tulajdonságoknak nem tulajdonított tárgyilagos valóságot. A másodrendű tulajdonságok ugyanis sohasem választhatók el az elsőrendűektől; pl. mozgás kiterjedés nélkül sohasem gondolható. De meg nagyság, kicsinyiség, vagyis a kiterjedés, gyorsaság, lassúság vagyis mozgás, sőt sokság és egység, vagyis szám mind nyilván alanyi dolgok. Hisz ugyanazon mozgást az egyik gyorsnak, a másik lassúnak, ugyanazon tárgyat az egyik nagynak, a másik kicsinynek ítéli. Sőt ugyanazon tárgy ugyanazon szemnek egyszer kicsinynek, máskor nagynak tűnik föl, közletről nagynak, távolról kicsinynek stb. Ez érthetetlen volna, ha ezen ismereteinknek tárgyi valóság felelne meg. Ezért az elsőrendű tulajdonságok ép úgy alanyi természetűek, mint a másodrendűek; vagyis nem felel meg nekik tárgyilagos lét kívülről, hanem alanyi bennünk. »Léteznek ugyan testek rajtam kívül, de ezek tünemények, látszatok, mint saját testem.«

Hasonlóképen elenyészik az *állagok* önálló létezése. Az állagnak — úgy tanítják — a tulajdonságok hordozójának kell lennie; de határozott értelmet nem tudnak adni ezen »hordozás« fogalmának. Ugy kell-e érteni, mint az oszlopok hordják a házat, vagy mint az alap az épületet? Nem. De hát hogyan? De az állag nem is létezhetik függetlenül, az énen kívül, mert akkor minden állagnak, sőt az állag minden részecskéjének tényleg végtelennek kellene lennie, ami ellenmondás.

Az eszmék tehát nem a külső tárgytól jönnek, mert ilyenek nincsenek, ezek látszatok. De mégis van valóságuk, mert nem függnék tőlünk, hanem támadnak bennünk, amint szemünket, fülünket kinyitjuk, és élénkebbek, mint képzeleti eszméink, vagyis mint azok, amelyeknek nem tulajdonítunk külső tárgyat, amelyeket magunk is csak agyunk szüleményeinek tartunk. Milyen valóságok tehát az eszmék, és hogyan jutunk birtokukba?

Az eszmék lelkünk járulékai, és a lélek mint állag hordozójuk. Mint ilyenek önmagukban tehetetlenek, egyik a másikat föl sem idézheti, legfőlebb alkalmi okai lehetnek egymás fölidőzésének. Honnan erednek tehát? A külső tárgytól nem. Mert ilyenek nincsenek; de a lélekből sem, mert az saját magából elő nem húzhatja azt, ami ott nincs. Forrásuk tehát csak Isten, a föltétlen és végtelen lény, aki azokat mint igazi ható ok támasztja lelkünkben mindannyiszor, ahányszor érzéklünk. Nem Istent szemléljük, sem az eszméket Istenben, hanem Isten mindenható akaratával előszólítja, létrehozza azokat bennünk. Az alanyi világ tehát a szellemektől függ, azok képzeletében, megismerésében bír valósággal, ha tőlük elvonatkozunk, a testi világ valósága megsemmisül.

Ily módon az érzéki dolgokat közvetlenül ismerjük meg; az érzéki dolgok csak látszatok, Isten mintegy szemfényvesztéssel, úgy állítja megismerésünk elé, mintha magukban léteznének. A rajtunk kívül álló más szellemekről azonban nem lehet mondani, hogy azoknak nem felel meg tárgyi valóság, mert azok hozzánk hasonlóan működő állagok, melyeknek vannak eszméik; ezeket közvetve ismerjük meg. Isten ismeretére is azon következtetés által emelkedünk, hogy ismereteinknek, a melyek nem a külső tárgytól vehetik eredetüket, kell okuknak lenni, és ezen ok csak a föltétlen, végtelen lény lehet.¹

¹ Schmid: i. m. I. 146—9; Stöckl: Gesch. d. n. Phil. I. 280—83.

2. A föltétlen gondolkodás elmélete.

Az akosmismus csak a külső világ tárgyilagos és önálló valóságát tagadja, amennyiben ennek létezését teljesen az ismerettől, a szellemi lények képzeiteitől teszi függővé. A föltétlen idealismus egy lépéssel tovább megy: nemcsak az önálló testi világot vonja kétségbe, hanem megtagadja az önálló létet mindentől, ami az én körén kívül esik. Igaz, a közönséges fölfogás ez ellen berzenkedik, de mégis úgy van. Az az örvény, amely a szellemi és anyagi világot elnyeli, egyesíti és a köztük lévő különbséget megszünteti, az a gondolkodás. Lét és gondolkodás egy, azonos, és mivel a gondolkodás az öntudatban, az énben tényleges, tehát az *én* a minden, és a minden az *én*.

Midőn azonban a gondolkodás azonosúl a léttel, viszonylagos gondolkodásról természetesen többé már nem lehet szó. Ennek ugyanis az a lényege, hogy legyen alany, amely gondolkodik, és legyen tárgy, amelyet gondol. Midőn azonban a gondolkodás és lét azonosúl, a gondolkodás föltétlen. A gondolat a létet többé nem fölfogni, hanem teremteni van hivatva. A megismerő tehetség már nem önmagában közömbös tehetség, amelyet a külső valóság határoz meg és tölt meg tartalommal, hanem teremtő tehetség, amely önmagát határozza meg és önmaga teremti tartalmát. Ilyen föltétlen gondolkodás mellett azután csakugyan lehetségessé válik az egész mindenségnek a priori megszerkesztése; mert a megismerésfolyamat, a létesülés folyamata. A bölcelet csak akkor érte el az igazságot, ha ide eljut, és ha így, mint a föltétlen gondolkodás bölcelete, föltétlen bölceletté fejlődik. Itt lép előtérbe legtúlzóbb fölfogásban az idealistikus alapgondolat: az értelmi apriorismus. E csodálatos rendszernek főképviselei: Fichte, Schelling, Hegel.

Fichte G. János (1762—1814) a Kant rendszerében foglalt idealistikus elemet fölveszi, kifejti és túlzó rendszert teremt, amelyben lét és nemlét, én és nem én összefolynak a föltétlen gondolkodásban. Kant azt tanítja, hogy magasabb értelmi ismereteink tünemények, látszatok körében

mozognak, alanyi természetűek, tárgyilag valóság nélkül. Az érzéki ismeretek ezektől csak annyiban különböznek, hogy tárgyaiknak tárgyilag valóságot kell tulajdonítanunk, mert érzéki megismerő tehetségünkre, nem tudni mi módon, hatást gyakorolnak. Hogy ezen tárgyak lényege micsoda, azt nem tudjuk; a róluk való ismereteink természetét gondolkodásunk alanyi formái határozzák meg. Erre egész természetesen fölmerül a kérdés: Ha értelmi ismereteink csupán alanyi értékűek, és ha az érzékiek természetét is alanyi föltételek határozzák meg, mi biztosít akkor arról, hogy érzéklésünknek is csakugyan felel meg valóság? Sőt tekintettel ismereteink túlnyomólag alanyi természetére, nem észszerűbb-e föltenni, hogy nincs valóság az énen kívül? Minek noumenális valóságról beszélni, mikor az meg nem közelíthető?

S csakugyan behatóbb vizsgálat után összes ismereteink tisztán alanyi természetűeknek bizonyulnak. »Minden észrevevésben csak önmagunkat vesszük észre, amennyiben bizonyos módon afficiálva vagyunk«. A tárgyakat nem úgy vesszük észre, amint önmagukban vannak, hanem érzékelhető tulajdonságaik szerint; ezek pedig csak az észrevevő alany affectiói. Minden esetre az észrevett affectiókból következtetünk rajtunk kívül álló tárgyilag valókra, mint az észrevett minőségek hordozóira. De épen mert csak ilyen következtetés útján jutunk a rajtunk kívül lévő világ ismeretére, épen azért, mert magunk vesszük bele az önállóságot (das Ansichsein) az érzéki tárgyakba, nem felelhet meg nekik önálló valóság. A tárgyakról való tudat csak a tárgyak állításáról való tudat; das Bewusstsein des Gegenstandes ist nichts anderes als das Bewusstsein des Setzens desselben. Ez Fichte akosmismusa. Az énen kívül lévő világ csak látszat, csak »saját belső tevékenységünk visszfénye.« S ez egyúttal szélső apriorismusa. Nem létezik semmi az énen kívül, az az én tehát föltétlen én, amelynek gondolkodása azonos a léttel, amely ennél fogva képes önmagából a priori megalkotni a világegyetemet. Hogyan?

Az én énné csak úgy lesz, ha öntudatot szerez arról,

s azt úgy szerez, hogy énné állítja magát. Eszerint az én *cselekvés*, t. i. állítja önmagát, és egyúttal *eredménye a cselekvésnek*, t. i. azáltal lesz énné, hogy annak állítja magát; az én léte annak állítása, és állítása léte. Midőn azonban az én annak állítja magát, nem teheti azt anélkül, hogy nem-ént is ne állítson. Tény ugyanis, hogy az én nem érzi magát föltétlennek, hanem szemben találja magával a nem-ént, amely azonban nem önálló lény, minthogy az énen kívül nincs más, azért csak az énben ténylegesül. Midőn ugyanis az én az öntudat által ténylegességre akar emelkedni mint föltétlen lény, korlátot talál szemben magával, amely nem engedi, hogy föltétlennek, végtelennek, egyedülinek állítsa magát, amely benne van, de nem tud beleolvadni. Ez a korlát, amely emelkedik szemben az énnel, midőn a maga végtelenségében akarja önmagát állítani — a nem-én. Ez fejt meg azt, hogy az én miért és mennyiben korlátolt, véges. Midőn t. i. a maga föltétlenségében és végtelenségében állítani akarja önmagát, szemben találja magával a nem-ént és ez visszatereli az ént önmagára; ami által öntudatra jut, mint én. S mert a nem-én által mint korlát által jut öntudatra, ezen öntudat nem lesz egyszerűen az én, hanem a korlátolt, a véges én tudata. De a nem-én sem föltétlen, hisz csak az énben létező valami, ami ki nem tölti az én föltétlen ürességét.

Az én kétirányú tevékenysége: saját magának állítása és ugyanezen ténykedésben a nem-énnek állítása a két lelki tevékenység, a megismerés és akarás. Amennyiben az én a nem-én által korlátoltnak találja magát, annyiban megismerés, amennyiben pedig a nem-ént az én által határoltnak és korlátoltnak állítja, annyiban akarát. Ami most különösen az előbbit illeti: midőn az én saját állításában létet támaszt önmagával szemben, a nem-ént, ekkor az alanyban létesíti a tárgyat; ezen tárgy, amely azonban az alanyban van, amely csak az énben az én által létrehozott tagadás, a nem-én, ez tárgya a megismerésnek, és mert tagadás, amely szembehelyezkedik az énnel, úgy véljük — közönsé-

ges fölfogás szerint — hogy tárgyakat, önálló valókat ismerünk meg.¹

Így alkotja meg Fichte Kant nyomán a föltétlen gondolkodás elméletét, amely a történelemben ilyen alakban ő benne lép fel először, hogy a dogmatismus² hiányain segítsen. Az ő elméletének, úgy hiszi, a dogmatismus fölött azon nagy előnye van, hogy míg amaz az öntudaton kívül létező valók világát kénytelen költeni, az ő rendszere mindig az öntudat biztos határai között marad.

Schelling F. Vilmos J. (1775—1854.) Fichtevel szemben az érzéki világ valóságát meg akarja menteni, de az idealistikus alapelvet nem ejti el. Fichte rendszere huza-mosabb hatást nem érhetett el; az anyagi világ létét tagadó bölcsélet a gondolkodókat csakhamar elidegenítette tőle. Ezért Schelling új utat keresett, és megteremtette a tárgyi idealismust szemben Fichte alanyi idealismusával. Bölcséleti fölfogása különböző fokokon át fejlődött s ezek elseje az, amely bennünket itt érdekel: az »azonossági bölcsélet.«

Kereste mindenekelőtt a bölcsélet legfőbb elvét. Az én és nem-én, így okoskodott, nem lehetnek ezen legfelső elvek, minthogy viszonylagosak, hanem a kettő egyesíthető egy magasabb, föltétlen elvbe, az én és nem-én, a szellem és anyag föltétlen azonosságának elvébe. A föltétlen közönbösség vagy azonosság az, amelyben az én és nem-én, a szellem és természet, a világ és Isten, a lét és nem-lét azonosúlnak, semlegesűlnek, közönbösűlnek s ez maga az Isten, nem a maga valóságában, hanem eszméje szerint, mint minden dolog lehetősége. Ezen föltétlen elvnek ismeretére nem jutunk semmiféle következtetéssel, hisz maga minden következtetes és szembeszökőség elve, hanem »az ész közvetlen értelmi szemlélete« az a forrás, amelyből ezen általános elvnek ismeretét merítjük.

¹ Schmid: Erkenntnisslehre I. 164—6; Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 71—74.

² Dogmatismus szerinte minden rendszer, mely a megismerést az énen kívül lévő lények behatásából származtatja.

Az őselv, minden dolgok lehetősége, valósággá csak úgy válhatik, ha valóságos létnek állítja magát; ha kilépve közönbösségéből elkülönül, vagyis ha a maga lehetőségeit ténylegességekké emelvén, sokaságokat, ellentéteket állít. Az őselv, minden dolog közönbössége és egyformán lehetősége, magában foglalja mindenekelőtt azt a lehetőséget, hogy a lehetséges lét az Istenen kívüli, vaklétbe menjen át. Amint pedig az őselv, »a föltétlen közönbös« föltétlen lehetőségéből, közönbösségéből kilépve, saját lényegét először teszi alakká, mint *természet* valósul meg, vagyis az alanyiság tárgyiságba megy át. Minden egyes természeti lény ezen tárgyasulási ténynek egy-egy mozzanata.

Másod sorban a föltétlen lét a benne rejlő egységi és egyesítő tehetségnél fogva a vaklétet ismét visszaveszi önmagába, lényegének kihelyezett, valóravált formáját megint a föltétlen közönbösségbe süllyeszti. De a közönbösnek, a lehetőnek kihelyezése és visszavonása csak fogalmilag különböző két cselekmény, lényegben egy az, Istennek mint föltétlen azonosságnak maga-állítása, maga-elkülönítése (Selbstposition, resp. Selbstdifferenziierung). Az őselvnek ezen második ténye a szellemi világ, az eszmék világa.

Ezen ténykedések után a föltétlen közönbösségben még mindig megvan a lehetőség arra, hogy az őselv lényegébe, egységébe visszavezetett lét az emberi akarat útján ismét kilépjen önmagából, mint *való-lét* és alkossa az érzéki világot, amely ismét fokunkint legyőzhető, illetve az ősegységbe visszavezethető az értelmes szellemnek, az embernek egyedi, együttes társadalmi és erkölcsi életében. Az ősközönbösségnek e kettős elkülönülése: természetté és szellemmé, amelynek kettős folyamata van, Istenben és emberben, voltaképpen csak egy és ugyanazon őselvnek, az ősközönbösségnek valóra vált két tehetsége. A két világ, az anyagi és szellemi között csak mennyiségi különbség van, minőségi nincs. Mindkettőben egészen benne van a föltétlen közönbösség, az egyikben azonban túlnyomólag való, a másikon túlnyomólag eszmei formájában. »A természetben a föltétlen másba burkolódik, mint a mi, végesbe, létbe; a szellemi világban ezen

burok ismét leolvad. A természet eszerint a látható szellem, és a szellem a láthatatlan természet.«

Az egy, amely egyúttal minden, maga az Isten, de nem mint való Isten, hanem csak Isten, mint eszme, mint minden valóságnak lehetősége. Schelling vázolt rendszere nem akar egyéb lenni, mint ezen eszmei Isten bölcséleti tudatának megállapítása. Hogyan jutunk el a való Istennek ismeretére, aki szabad ura a lehetőségeknek, aki a lehetőségek szembesítése és megfordítása által az universumot (unum versum) létesítheti, hogy a világfolyamat által a saját folyamatát vigye véghez, és végre minden legyen a mindenben? Nem a tapasztalati világból, hisz mint föltétlen *prius* nem is bizonyítható, hanem tisztán csak akarati tény által, amely benső szükségességgel követeli, hogy Isten ne legyen puszta eszme. Ez Schelling tárgyilagos idealismusa.¹

Hegel G. V. F. (1770—1831.) A homályos Heraklitos, Kratylos egyrésről, Kant, Fichte, Schelling másrésről föltámadnak és egyesülnek Hegelben. Amonnan kölcsönözte rendszere alapelvét: minden folyik, semmi sem áll — *πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει*; innen a kivitel részleteit, a rendszert magát. Csakhogy a gondolkodás két ellentétét, az ént és nem-ént, az anyagot és szellemet nem a föltétlen azonosságban semlegesíti; ő a két ellentétet a logikai fogalomban szünteti meg és magát az ellentétet, az ellenmondás elvét, az egész mindenség mozgató és alkotó elemévé teszi.

A valóban létező nem az elkülönült, az egyed, hanem az általános; az egyed csak látszata, visszfénye az általánosnak. Az általános nem állandó, merev, változhatatlan, hanem ellenkezőleg folyton más létbe csap át, és onnan megint visszafoly önmagába; folytonos tevékenységet kell tulajdonítanunk az általánosnak, amely épen ezen tevékenysége által *valóságos*. Mi ez a létet adó tevékenység? Megkülönböztető, elkülönítő, összetevő és tagadó, egyszóval dialektikai tevékenység, logikai gondolkodás. Az általános csak a gondolkodásban, és csak mint gondolkodás valósul meg.

¹ Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 92 s. kk. Schmid: i. m. I. 37.

Az általános lét, az egyedül való lét tehát a gondolkodás, a gondolkodás pedig csak a fogalomban általános. Ez a fogalom pedig csekély különbséggel ugyanaz, ami Schelling föltétlen azonossága, a létet és nem-létet tehetségileg magában egyesítő Isten. A fogalom tehát azon alak, amelyben alanyilag mozog a gondolkodás, és a fogalom azon lét, amely magában foglalja a valót, a lényegét. Ebből indul ki a gondolkodás tevékenysége, és ezen alapon szervezkedik a lét. A logikai fogalom taglalása, illetve dialektikai fejlődésének figyelemmel kísérése a megismerési folyamat, és egyúttal a világ-létesülés folyamata. Kant tiszta logikát tanít, amely a transcendentális logikával szemben csak a gondolkodás tiszta formáival foglalkozik, elvonatkozva annak tapasztalati tartalmától; Hegel megalapította a metafizikai logikát, amely egyesíti és semlegesíti a formális és transcendentális logikát. A metafizika = tárgyi logika; a fogalom-alkotás, ítézés, következtetés, vagyis a fogalom dialektikai bővítése = alanyi logika.

A logikai fogalom tehát az alap, amelyen a lét a priori szervezendő; az az eszköz, az az erő azonban, amelylyel a logikai fogalom önmagát taglalja, s ez által a lét-folyamatot megvalósítja: az *ellenmondás elve*. A fogalom csak a gondolkodásban való; amint azonban gondolja önmagát, bizonyos meghatározottságot (eine Bestimmung) állít önmagában és ezen meghatározottság által tagadja önmagát, mint általánost; de nem szűnik meg önmagával azonos, azaz meghatározatlan és általános maradni, ami által ismét tagadja előbb állított meghatározottságát. S ez egy és ugyanazon tevékenység műve: az általános és meghatározatlan fogalom tagadja általánosságát, és korlátot állít önmagával szemben, de ugyanakkor megmarad általános és meghatározatlan fogalomnak is, ami által az előbb nyert meghatározottságot ismét tagadja. Ezen ellenmondás: az általánosság tagadása, és ezen tagadásnak tagadása az a művelet, amelylyel a fogalom gazdagodik tartalmában; gazdagodik az állított és megint tagadott és önmagába sülyesztett meghatározottsággal. Így lesz az ellenmondás elve a »föltétlen«

dialektikus kifejlesztésének éltető principiuma, és mindent mozgató elve.

A föltétlen kifejlesztése az ellenmondás által három fokozaton keresztül történik.

Először a logikai fogalom önállóan (an sich) létezik, mint a létnek általános, üres, és elvont fogalma. Ily állapotában általánosságának tagadása, ezen tagadásnak tagadása és tartalmába való fölvétele által gazdagodik tartalmában; ezen ténykedéseket ismétli, egymás után állítja önmagában általánosságával szemben az összes logikai és lénytani kategóriákat, s ugyanazon ténykedéssel megint tagadja és mint ilyen meghatározott, tagadott tartalmat önmagába süllyeszti. Így következetesen mindig gazdagszik és nyer konkrétségben és végre teljes konkrétséget szerez, midőn t. i. bővülése teljességét elérte. Ez Isten létesülése a maga önállóságában, das Werden Gottes in seinem Ansichsein.

Másodszorban a létnek szerzett járuléka, a logikai meghatározások az énen kívüli létbe (in das Ausersichsein) mennek át; az összevont eszme teljes tartalmában kilép önmagából, ezen tartalom egyes elemei mint egymás iránt közönyös létezők, egyedek lépnek fel, és alkotják a természetet. Ez Isten létesülése önkívüliségében, das Werden Gottes in seinem Ausersichsein.

A harmadik ténykedéssel a természet énen kívüli állapotából ismét fokozatosan visszamegy az önmagábanvalóság állapotába (in das Insichsein), mikor is szellemmé lesz. Ezen folyamat alanya az ember, vagyis az öntudatra ébredt és az önmagábanvalóság állapotába tért fogalom, ez az ember. De mert e fogalom az Isten, azért az ember — öntudatra ébredt Isten. »Alapjában tehát a világ és annak története látszat játéka, amelyet a föltétlen szellem önmagával folytat. Ezen játékban semmi sem szilárd; minden a dialektikai folyamba süllyed, kivéve őt magát; mindent dialektikai ellenmondás emészt meg, kivéve őt magát.«¹

¹ Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 127. s kk.; Schmid: Erkenntnislehre I. 121.

3. A panthelismus.

A gondolkodás egyenlő a léttel, a megismerés nem az alany és lét közti viszonylagosságnak, hanem egyenesen a létnek megteremtője — így a föltétlen gondolkodás elmélete. Az akarat egyenlő a léttel, az ősakarat és ennek tárgyasulása a minden; minden folyamat, a megismerés, a lét-kifejlődés, minden csak az akarat, tárgyasulása különféle fokain — így a panthelismus. Eltérők a kifejezések, de azonosak a gondolatok. Ezen erkölcstani szempontból pessimista rendszernek két főképviseelője Schopenhauer, és tanítványa Hartmann.

Schopenhauer Arthur (1788—1860).¹ Kant, úgy vélekedik, nagyon helyesen vallotta a tér, idő és kategoriák aprioritását, és az állagiság és okság elvének alanyi természetére támaszkodva, joggal támadta meg az önálló világ létét; jól tanította, hogy a világ csak *jelenség-világ*. De nagy hiánya, hogy 1. rendszerét nem ebből az egyszerű, nyilvánvaló elvből vezette le: Nincs tárgy alany nélkül. 2. Nagy hibája, hogy az önálló létnek alapjául nem az akaratot vette; a világ ugyanis nemcsak képzet (jelenség), amit Kant is tanított, hanem akarat is, amit Kant nem tudott.

Nincs tárgy alany nélkül, kein Objekt ohne Subjekt, minthogy alany sincs tárgy nélkül, ezt az elvet tűzi rendszerének élére. A világ, a mindenség, amint az megismerésünk tárgya, nem lehet való önmagában, hanem csak úgy és akkor, amint és amikor mi azt megismerjük, ha mint *alany* szembehelyezkedünk vele; a tárgyat, a világot az alanytól, az embertől elválasztani nem lehet. A világ csak az ember és állat képzeletében való, és csak mint képzet való — a világ képzet. Természetes, hogy így saját testem is, mint a külső világhoz tartozó lény, képzet; sőt agyam, amely a képzetek székhelye, szintén képzet. De Schopenhauer szerint mégis az agy képzeteink alanya; még pedig úgy, hogy természeténél fogva képzeteket *választ el*, ép úgy,

¹ Ide vágó műve: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819.

mint a máj epét, vagy a gyomor pepszint. Ime Schopenhauer idealismusa anyagelviség.

A világ belső lényege azonban még sem a képzet; mert a képzetek is az agynak, egy képzetnek terményei. De tisztán valami »önálló valóra« utalni, nem tudományos dolog; mert az önálló valót nem ismerjük. Azért maradjunk saját benső, öntudati világunk körében, és ott megtaláljuk a világ lényegét képező elemet, az *akaratot*. Nem valami rajtunk kívül álló, tőlünk távol eső dolog, hanem a legismertebb, az akarat belső oldala a világnak, míg a képzet külső oldala.

Az akarat mint ősakarat (Urville) oka, magva min-dennek. Mint ilyen üres, valóságnélküli, tárgytalan; de *öntudatlan szemléletben* magában hordja a mindenséget. Mint akarat természetének megfelelőleg tárgyat keres, tárgyasúlni törekszik; mert csak ez által lesz valóvá. Üres, tárgytalan, vak sóvárgásában csak úgy talál kielégítést, ha tárgyasúl, s az üres létből a valóságos létbe megy át; ez által pedig, minthogy a maga egész mivolta szerint tárgyasúl, megteremti a mindenséget, amelyet még mint üres és vak ősakarat öntudatlan szemléletben magában hordott.

De honnan van, hogy ezen egy őstehetség a mindenség számos egyedét és fajtát teremti meg? Hogy ezt megmagyarázza Schopenhauer, az ősakarat mint üres törekvés, és az egyedek, mint az ősakarat megvalósulásai közé helyezi az *eszméket*, mint valóságos képeket (species). Már most az akarat közvetlen tárgyasulása ezen eszméket teremti meg, míg az egyedek, amelyek az eszmékben mint általános valókban csak *részesülnek*, az akaratnak csak közvetett tárgyasulásai. Az eszmék tehát az akarat tárgyasulásainak különféle fokozatai.

Az akarat öntárgyasulása végső fokainak egyike a lélek, mely már nem tiszta akarat, hanem akarat és értelem együtt. Magában véve az értelem teljesen az akarat szolgálatában áll, s csak az egyed és faj fönntartására irányul. Sok egyedben, pl. az állatokban örökre az akarat szolgálatában marad; de az emberben föl is szabadulhat, és tényleg föl is szabadul, és tisztán a megismerésnek élhet. Ekkor

az egyedtől elvonatkozva megismerheti az eszméket, az akarat tárgyasulásának közvetlen fokozatait.¹

Hartmann. Míg Schopenhauer szerint minden, az egész világegyetem csak képzet, addig tanítványa, Hartmann, az anyagi világ valóságát meg akarja menteni. Szerinte sem a tiszta idealismus, sem annak bármilyen kevert alakja nem állja a tudományos bírálatot. Egyedül a transcendentális realismus tartható fenn. Rendszere megalkotásában a modern természettudomány álláspontján van és annak vívmányaival dolgozik. A tudás, úgy mond, nem szerezhető meg kívülről, a megismerés tömegsmozgás mechanismusából meg nem magyarázható. Mert ha meg is engedjük, hogy a központi idegrendszer szerveiben mennyiségileg meghatározott behatások jönnek létre, a benső idegrostokban minden mennyiségi különbség elenyészik és legfőlebb minőségileg vagy belterjileg különböző behatások jutnak az agyba és ezek is legfőlebb hely-jelzőknek tekinthetők.

Ezen behatásokból azonban az öntudat *maga alkotja meg ismereteit*. A behatásokat kihelyezi a térbe, az egység kategóriájának alkalmazása által meghatározott szemléleteket és benyomásokat az észrebevétel tárgyaivá teszi, az állagság kategóriája által az észrevételeket dolgokká alakítja, az okság kategóriájának alkalmazása által az utóbbiakat önálló dolgoknak fogja föl. Az ily módon a kategóriák segítségével megalkotott világot transcendens tárgyilagosság illeti meg. Erről meggyőző, illetve ezt követeli az a kényszerérzet, amelyet »a nem akart és mégis elutasíthatatlan észrebevétel erőszakol az észrebevételre«. Követeli a logikai öntudat, vagyis az értelem önbizalma, a természettudományi, theologikus és erkölcsi öntudat, amelyek mind lehetetlenek és észellenesek volnának, ha ily csalódásban élnénk.

Hátra van még egy nagy kérdés megoldása, az ismeretelmélet *crux-a*: Honnan van a valóságos világ és az öntudat világának összhangja? Hartmann ezen problema meg-

¹ Stöckl: *Gesch. d. n. Phil.* II. 233. s. kk.; Schmid: *Erkenntnislehre* I. 166—9.

oldása végett az idealistikus eszméhez fordul: a transcendens világ csak azért felel meg az öntudat világának, mert mindkettő lényegében csak egy lénynak, a »minden« ösokának jelensége. S ez az, ami Hartmann rendszerét Schopenhaueréhez közel hozza, és ami az ő transcendens realismusát föltétlen idealismussá, igaz, anyagelvi elemekkel átszőtt idealismussá teszi. Voltaképen csak ismerettani alapozása Schopenhauer rendszerének.

Kiindul az anyagelvi parányelméletből és ennek természettudományi tételeiből átveszi azt, hogy a parányok erők anyag nélkül, erők minden substratum nélkül. Az egyes parányok, erők, összegeezhetők egy erőbe, amely mint öserő, östörekvés a mindenség oka és alapja. Ez az öserő a »föltétlen öntudatlan«, amely öntudatlansága mellett is minden dolog képzetét öntudatlan szemléletben magában hordja, Magában nem valóság, pusztán tehetség, potentia; önmagában semmi, mégis belőle lesz minden. Eredetileg mint nyugalomban levő lény létezés nélküli, *üres*. Mint ilyen üres. betöltetlen törekvés lényegénél fogva merő sopánkodás, sóvárgás tartalom után, betöltés után. Ezen állandó epekedésében, öntudatlan vak törekvésében ráveti magát az előtte fekvő, öntudatlan szemléleti tárgyakra, a képzetekre, s azokat törekvése tárgyaivá teszi — és most már nem pusztá tartalmatlan törekvés, hanem valóságos akarat. Most öntudatlan szemléleteit valóságra emeli és így megvalósulva a mindenség. Az a végtelen törekvés, amely állandóan tárgyasulás után sóhajtozik, megmaradt, de már nem tárgy és tartalom nélkül való; tárgya és tartalma ez után a mindenség képzetei, amelyek azelőtt öntudatlan szemléletének tárgyai voltak. Minden egyes lény csak ezen egységes és föltétlen ősakaratnak valami nyilvánulása.

Midőn az östörekvés tárgyasulásai folyamában végre eléri fejlődése tetőpontját, az öntudatban valósul meg. Ez azonban csak ott következik be, ahol az anyag az agyvelő teljes kiképzéséig haladt elő, tehát az emberben. Az östörekvés ugyanis, mint a mindenség összes képzeteinek állandóan öntudatlan szemlélője, azokat mindenütt megjeleníti,

maga elé varázsolja, de maga nem tud róluk, bár tőle függenek, lényegéhez tartoznak. Ám ha az anyag fejlődésében egyszer eljutott az agy. képzéséig, az agyban és az agy által keletkezhetnek oly képzetek, amelyek már nem az akarattól függenek. A képzetek, amelyek régen az öntudatlannak keblén szunnyadtak, most egyszerre elszakadnak tőle, és mint önálló hatalom helyezkednek szembe vele, hogy megszabadulva urai legyenek az östörékvésnek, amelynek előbb rabszolgái voltak. E szokatlan mozgalom az akarat működésében forradalmat támaszt; az akarat a képzetek merészségén elképed, és ezen elképedés az öntudat. Az öntudat tehát »az akarat meghökkenése azon, hogy a tőle nem akart képzetek akarata ellenére is érezhetőleg léteznek«.

Hogy az értelem, az öntudat mikép teremti meg az anyagi világot, láttuk előbb; hogy miért egyezik meg az értelmi és anyagi világ, azt megmagyarázza az előadás második része. A képzetek t. i. voltaképen csak a föltétlen öntudatlannak elemei, lényegének részei, benne, öntudatlan állapotban mint transcendens világegyetem szervezkednek, kívülre, az öntudatban mint ismeretvilág. Egy a megismerő és megismert.¹

Schopenhauer és Hartmann rendszerével a német idealismus tetőpontjára hágott; nemcsak egygyé olvadt a külső és belső világ, nemcsak azonossá vált a lét és gondolkodás, hanem a gondolkodás, megismerés, lét, törekvés, minden az anyag tengerébe süllyedt. Az idealismus utolsó fokán anyagelviség volt.

Az eszmésítő elméletek méltatása.

Az idealismus a német gondolkodás talaján növekedett nagygyá, képviselői túlnyomó részben onnan kerülnek ki, és midőn a positivisták, többek közt Lewes, gunyorosan a németek *nemzeti* metafizikájáról beszélnek, ezt az unicumot kell érteni alatta. Csakugyan oly rendszerek ezek, amelyeket

¹ Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 460. s. kk.; Schmid: Erk. I. 39—41.

nehéz értelemmel csak valamiképen is megközelíteni; átértésről szó sem lehet. Valóságos mysteriumok, titkok azok, amelyeknek egyes tételeiben értjük ugyan, mit jelent az alany is külön, az állítmány is külön, de a kettő összekapcsolásának módja és oka, ez meghaladja eszünket. A *hogyan* itt homályban marad s ha el akarjuk fogadni, mint minden mysteriumnál, úgy itt is csak tekintély, Hegel, Schopenhauer stb. tekintélye alapján tehetnők azt. Igaz, aztán rólunk is bizvást is elmondhatnák azt, amit állítólag Hegel mondott halálos ágyán Rosenkranz Vilmosra célozva: »Egy ember értett, s az is félreértett.«

Tehát mysteriumokkal van itt dolgunk, s ha szent tekintély alapján a vallásban ilyenek előtt tisztelettel meg is hajlunk, a bölceletben, a melynek világító napja az értelem, *érteni* akarunk, érvekkel bizonyított tételeket keresünk, a tekintély pedig — locus ex auctoritate est infimus. De a bizonyítást annyira nélkülözik ezen elméletek, a józan öntudattal és a közönséges ész tárgyilagos szembe-szököségével annyira ellenkeznek, elveik és különösen kiindulásuk oly bizonyíttatlan föltevészek, oly merész elvcsúsztatások, hogy gyakran inkább költői képzelet nem egészen sikerületlen termékeinek látszanak, mint komoly bölceleti rendszereknek, amelyeknek önkényes volta minden komoly gondolkodót fölmenteni látszik a cáfolás köteleessége alól. Ha még tekintjük eredményeiket, amelyek halomra döntenek minden logikát, meghazudtolnak minden józan ész és tapasztalást, és az embert ellenmondások és csalódások kilábolhatatlan útvesztőibe sodorják, még erősödik bennünk az a meggyőződés, hogy itt nincs szükség ellenbizonyításra, mert ezen eredmények maguk semmisítik meg rendszereiket, mint a nehéz és az alapokhoz nem arányított tető a gyöngye, korhadt oszlopokat és oldalfalakat. Álomlátások ezek, nem bölceleti rendszerek; ezt mondhatnók és elég volna. De ha tekintetbe vesszük kétségtelen hatásukat a kortársakra, amely egy időre szinte uralkodókká tette, különösen Hegel bölceletét; ha figyelembe vesszük azt a sajnálatos tény, hogy katolikus férfiak Baader-rel az élükön külön iskolát

alapítottak a hittudományok ezen modern bölcelet szellemében való újjáalakítására, és a haladó emberi szellem e »legdicsőbb« vívmányával való kibékítésére: elég okot látunk arra, hogy mégis rostára vegyük e sajátyszerű rendszereket, és a komoly bölcelet érveivel támogassuk főntebb kifejezett állásfoglalásunkat, hogy minket is a méltánytalanság gyanúja ne érjen, és fejünkre vissza ne hulljon az elvcsúsztatás vádja.

Az idealismus az érzékelviséggel, a velünk született eszmék tanával, Kanttal szemben közös elvként azt vallja, hogy nem ismereteink simulnak a tárgyhoz, sem a tárgy az ismerethez, hanem: az ismeret maga a tárgy, és ennek következtében megismerésünk, ismereteink eredete apriorikus. Sem az egyik, sem a másik meg nem engedhető.

Az ismeret maga a tárgy! Hagyján, hogy e tétel nincs bizonyítva; legalább világosan előttünk állna; legalább alkalmaznák az életre, és mutatnák ki jelentését egyes esetekre. Ha utazásomban sok más dolog után, meglátom végre a kölni dómot, megismerem ezen műremeket, az a maga hasonlósága szerint belép öntudatomba, valami módon egyesül velem, mint megismerő alany, szerzek róla képet, formálok magamnak ítéleteket, s mindez sokban eltér majd másokétól, de még többen egyezni fog. Az idealismus nyelvén ez annyit tesz: Utazásaim közben egyszerre, hogy hogy nem, agyamban vagy értelmemben megjelenik valami műremeknek képe, ezer meg ezer apró részletével, és én azt mondom rá, ezen képzetösszeg a kölni dóm, amelynek építését a tizenharmadik században kezdték meg s csak a minap fejezték be, amelyen a történelem tanúsága szerint számos mesternemzedék dolgozott, amely körül századok folyamán egész építőtársaságok keletkeztek. Ezt mind én alkotom meg képzetemben; alkotok műremeket, teremtek történelmet. Csak az a különös, hogy minderre csak most jöttem rá; hogy utaznom kellett; hogy másokéval megegyező gondolatokat formáltam, hogy képzeleim megegyeznek a leírásokkal, képekkel, amelyek részben már századokkal előbb készültek.

Képtelenség képtelenségre. Bármikép feszüljön meg a képzelet, bármint kínlódjék a gondolkodás, nem tud belehatolni ezen mondat értelmébe: az ismeret a tárgy. Ha az ismeret a tárgy, honnan van, hogy nem ismerek mindig és nem ismerek meg mindent; honnan van, hogy minden embernek, minden énnék bizonyos külső tárgyakat ugyanolyanoknak kell megismernie, vagy az idealisták nyelvén, honnan van, hogy bizonyos körülmények között minden ember ugyanúgy kénytelen ismerni? Miért oly megsemmisíthetetlen bennünk az az erő, amely az ismeret és tárgy közötti különbség megtevésére kényszerít; miért oly állandó és általános ezen erő, miért nem tud attól szabadulni senki sem, még maguk az idealisták sem?... Sereg kérdés merül fel, amelyekre az idealismus adós marad a felelettel.

Ha az ismeret a tárgy, akkor természetes, hogy a megismerés apriorikus. Ez annyit jelent: szobámban ülök, leeresztem ablakom függőnyeit, tetejébe be is hunyom szemem és — megismerek. Mi szükségem tanulásra, minek látnom, tapasztalnom, minek fáradságos, költséges utazásokat tennem, kemény tanulmányokat végezni? Minden, amit látok, azt magam alkotom, midőn ismerem, minden, amit tanulok, az akkor létesül, amikor megismerem. Sőt ha a gondolkodás apriorikus, a megismerés a szó közönséges értelmében ki van zárva. Minthogy az idealistikus alapgondolat értelmében a külső tapasztalatról mint ismeretforrásról szó sem lehet, marad a *közlés*, legalább az első elemek közlése, amelyekből a további ismeretek levezető úton jönnek létre. Ám a közlés már aposteriorikus elem s a szükségképen vele járó összes követelményekkel (postulatumokkal) együtt. Sőt még a levezetett ismeretek sem lehetnek mind apriorice levezetettek.

Legerősebb bírálata ezen alapgondolatnak a gyakorlati fölfogás, melyet megsemmisít és tévedésnek bélyegez az idealismus. Szemem lát, kezem tapint, és öntudatom azt mondja, hogy van rajtam kívül lévő világ, és ezt ismerem meg; de ez mind önámítás, az ember önmagát csalja, bolondítja, és ebben részes az egész emberiség. Ezt kell mondani

az idealizmusnak, sőt némelykor ki is mondja. De maga alatt vágja a fát. Mással talán úgy sem közelíthetők meg e rendszerek. Telve vannak ugyan ellenmondásokkal, ezt lépten-nyomon rájuk lehet bizonyítani; de őket ez meg sem tántorítja, hisz gyakran egyenesen az ellenmondást teszik a mindenség mozgató elvévé. De mikor tanításuk egyenesen oda lyukad, hogy az emberi szellem és értelem kikerülhetetlen csalódásban él, akkor ne kívánjanak rendszerük számára hitelt, ne vallják azt igazi, egyedüli, sőt *felsőbb* bölcsesletnek: ők is csalódtak és mindenki csalódik, értelmünk bennünket, mi az értelmet; igazságról, bizonyosságról szó se essék.

Az idealizmus alapelve: a tárgy és ismeret azonossága e szerint így általánosságban és elvontan lehetetlennek bizonyul. Tekintsük most azon konkrét alakjaiban, amelyeket az idealizmus története elénk vezet; először az akosmizmus, másodszer a föltétlen gondolkodás alakjában.

Az akosmizmus szerint a külső világ, a testek világa csak öntudatunkban van, tárgyra nem valóságos. Nem hivatkozunk most öntudatunk elfojthatatlan szavára, természetünknek azon, úgy mondhatni, *ösztönére*, amely még belebeszélni sem tudja magába a külső világ eszmei voltát. De lássuk a bölcsesleti érveket:

Kétségbevonhatatlan, hogy öntudatunk érzéki képekről tesz nekünk tanúságot s ezeket határozottan megkülönbözteti a belső képektől, a képzeletektől, amelyeknek a külső világban az alanytól különböző, de a képzeteknek megfelelő tárgyakat tulajdonít. Ezt megengedi az akosmizmus is; csak azt mondja, hogy az alany jogtalanul tulajdonít az érzéki képzeteknek megfelelő tárgyi valóságot; csalódik, midőn ezt teszi. De milyen joggal állítja ezt? A külső tárgyakra vonatkoztatott érzéki képzeteknek elegendő alappal kell birniok. Ezen alap lehet vagy 1. magában az értelemben, az emberi szellemenben, vagy 2. Istenben, vagy 3. a külső világban; más lehetséges eset nincs.

1. Érzéki képzeleteinknek az értelemben nincs elegendő alapjuk.

a) Nem bizonyítunk most azzal a metafizikai érvel, hogy a szellem mint dolgok lehetősége — azon értelemben, hogy minden dolgot megismerhet, — már fogalmánál fogva sem lehet oly természetű, hogy önmagát határozza el, mert akkor már eleve mindennek kellene lennie, hogy minden lehető dolog megismerésére meghatározhassa magát, ami pedig metafizikai lehetetlenség; s hogy ennél fogva kell lenni rajta kívül eső oknak, amely meghatározza. Csak öntudatunk tanuságára utalunk: Ha érzéki képzeleteink forrása saját szellemünk volna, természetesen függetlennek éreznők az értelmet, midőn megismer; de nem érezzük annak. Sőt ellenkezőleg; valahányszor megismerünk, mindannyiszor úgy tudjuk, úgy érezzük, hogy volt valami külső ok, nem saját szellemünk, amely rávitt, anélkül, hogy rágondoltunk volna, sőt gyakran anélkül, hogy csak akartuk volna is.

b) Es ez utóbbi körülmény nyújtja a második érvet. Ha az értelem önmaga a forrása érzéki képeinek, azok függenek az akarattól; azon érzéki tárgyakat állíthatnám képzeletem elé, amelyeket akarok. De öntudatom megint ellenkezőt mond. Akarva nem akarva is *látnom* kell, ha kinyitom szemem, *hallanom* kell, ha kinyitom fülem, *tapintanom* kell, ha kezem érintkezésbe jut valamely tárggyal. És ha mégis az akarat által állítok képzeletem elé bizonyos érzeteket, öntudatom megint világosan arról értesít, hogy ezek különböznek amaz előbbiektől, amelyek függetlenek az akarattól.¹

c) Öntudatunk a képzeteket, amelyeket a külső világra vonatkoztat, oly sorrendben állítja élénk, amint mások is szemlélik; és az öntudat maga a szemlélet különböző idejében bizonyos észrevevési tárgyakat, amelyeknek érzéklése nem függ saját akaratától, állandóknak, vagy legalább viszonylag állandóknak látja azokhoz képest, amelyeket akarata szerint idézhet föl. Már most, ha az értelem maga határozná el magát, mikép volna lehetséges, hogy különböző egyéniségek bizonyos dolgokat ugyanazoknak, ugyanoly sorrendben kénytelenek látni, hallani, tapintani; és mikép lehet-

¹ Mercier: Crit. gén. 343. skk.

séges, hogy saját értelmem is a szemlélet vagy tapasztalat különböző időiben ugyanúgy és ugyanoly sorrendben kénytelen elgondolni a külsőre vonatkoztatott képzeteket? ¹

d) Végre tény, hogy azon képzeteink, amelyeket a külső világra vonatkoztatunk, nemcsak érzékeinkkel, hanem egymás között is természettörvényi összefüggésben vannak; a folyó víz lefelé foly medrében; a főlhajított kő bizonyos sebességgel megint lefelé esik; az elvetett mag bizonyos idő múlva kikel, növényynyé lesz, virágot és gyümölcsöt terem, a csillagok, bolygók és napok százados pályákon haladnak változhatatlan törvények szerint. Mindezen rendet és összhangot az értelemnek kell létesítenie, ha az forrása képzeteinknek. De hol öntudatunk tanulsága ezen érzésről? Ez mind tevékenység és mint az értelemnek céltudatos tevékenysége okvetlenül tudomására jutna. Ha pedig öntudatlan, honnan tud róla az akosmismus? ²

2. Az érzéki világról való ismereteink az értelemtől nem eredhetnek. De talán Istenben van forrásuk? Amint azt Berkeley csakugyan gondolja is. És lehetségesnek látszik, hogy azon képzeteket, amelyek öntudatunk határozott tanúsága szerint különböznek a saját akaratunkból fölidézett képzeteinktől, minden egyes adott esetben Isten teremti értelmünk elé. De már eleve mily mesterkélt az ilyen magyarázat! Mi célja volna Istennek velünk emberekkel ilyen játékot folytatni? Minek élénk varázsolni egy világot, amelyet öntudatunk és tapasztalatunk elfojthatatlanul tárgyilag valónak bizonyít és amely magában nem az? Talán dicsőségére szolgál? De nagyobb dicsősége az, ha valósággal megteremti. Talán a mi javunkra? Ugyanazt nagyobb fokban eléri valóságos világgal. S ha képzeteink tárgyilagossal alkalmazásának, e csalódásnak maga Isten a szerzője, mikép egyeztethető ez össze szentségével? Es mit gondoljunk az az olyan teremtről, amely már eleve tévedésre, csalódásra van berendezve, nem esetleg, per accidens, hanem egyenesen,

¹ Schmid: I. m. II. 139—140.

² U. o. II. 137.

per se? Isten nem lehet tehát érzéki képzeink közvetlen teremtmője, ha csakugyan Isten, s ezt a gondolatot az ő káromlása nélkül nem fogadhatjuk el.

3. Hátra marad a harmadik lehetőség, és az egyedüli valóság: a külső világ tárgyilagos valósága. Következik ez a bizonyításunk élére állított szétválasztó következtetés döntőleg bizonyító erejéből; minthogy a három föltevés közül kettő lehetetlennek bizonyult. Megerősíti a közvetlen tapasztalat és öntudatunk csálthatatlan tanúsága. Hozzájárulnak azon valószínűségi érvek, amelyek szerint a külső világ független létezésének föltevésével ismereteink minden ellenmondás és a közönséges gondolkodáson és öntudaton elkövetett minden erőszakosság nélkül magyarázhatók. Végre döntőleg határoz az okság elve, amely közvetlenül és biztosan elvezet érzéki öntudatunk világából a rajtunk kívül lévő önálló világ valóságára; mert azt mondja: érzéki képzeinknek megfelelő okuknak kell lenniök és ez csak önálló testi világ.

Az akosmismus alaptanítása tarthatatlan. Még kevésbbé áll meg a föltétlen gondolkodás alapelve.

Hagyján, hogy elveszűstetés; úgy látszik, szerzőik oly nyilvánvalónak látták, hogy bizonyítását nem tartották szükségesnek. Tehát teljes érvényben van a régi szabály: quod gratis asseritur, gratis negatur. Igaz, hogy mint idealistikus monismus ellen ugyanazon nehézségek küzdenek, amelyek az akosmismus ellen; hisz utóvégre egyre megy azt mondani, hogy nincs világ, csak megismerő alany, vagy azt tanítani, hogy ezen külső világ a megismerő alany. De azért mégis vessünk rá legalább egy tekintetet, mert hisz a modern bölcsélet eszménye, »das höhere Denken«, itt valósul meg. Azt mondjuk tehát, hogy a föltétlen gondolkodás eszméje képtelenség.

1. Ha azonos a lét és gondolkodás, sőt ha a gondolkodás teremti meg a létet, akkor *minden lét* gondolkodás, mert a mint állítok, gondolok, megismerem egy lényt, állítom létét is; és ha nem állítom, ha nem gondolom, nem is létezik. Ebből először is az következik, hogy a megismerés-

nek teljesnek kellene lennie *terjedelmére* nézve; másodszor teljesnek kellene lennie *tartalomra* nézve is. A gondolkodással a tárgyak *egész létét*, a maga teljességében, lényegében állítjuk, tehát tökéletesen kell megismernünk. De kell-e bizonyítani ennek tarthatatlanságát? Ki merné csak gondolni is, hogy mindent a maga teljességében megismer? Igaz, azt mondja Hegel, az *alanyi gondolkodás* alá van vetve a tévedésnek, de a *tárgyi*, az föltétlen és ennélfogva tökéletes. De hisz épen Hegel az, aki rendszerében az alanyi és tárgyi logikát azonosítja és metafizikai logikát teremt. Azért *egy* folyamat az, amely megismeri, és a megismerés által teremti a mindenséget.

2. Ha megismerésünk nem föltétlen, ha nem tudja megteremteni a létet, akkor természetesen nem áll az sem, hogy *a priori* tudná megszerkeszteni az ismeretet és vele együtt a mindenséget. Azt mondják a föltétlen gondolkodás képviselői, hogy a gondolkodás egy első elvből, amelyet énnak, vagy föltétlen azonosságnak, vagy föltétlen fogalomnak, vagy östörékvésnek neveznek, maga szerkeszti meg a mindenséget. Ha ez való volna, gondolkodásunk nem volna viszonylagos, nem ismernénk meg valamit azért, mert az értelmünknek adva van, előtte jelentkezik, és közönbösségéből kiemelve elhatározza. De figyeljük meg ismereteink és megismerésünk természetét, belső nyilvánvalósággal látni fogjuk, hogy ismerésünk nem teremtő, hanem befogadó; van tevékenysége, cselekvősége, mert a megismerés maga tevékenység, de ezen tevékenységében *függő*; függ a külső világtól, az érzékektől. Ha nem jelenik meg előttünk a tárgy, nincs ismeretünk róla, ha nem adatik értelmünknek képzet, teremteni nem tud.

3. Végre a föltétlen gondolkodás rendszere tagadni kénytelen az ellenmondás elvét. Sőt épen csak ezen elv tagadásával állhat fenn; hisz Hegel nyilván az ellenmondást teszi a mindenség teremtő, indító elemévé, amelynek tevékenysége hoz létre mindent a létezésben és megismerésben. Fichte ugyanezt teszi, midőn a föltétlen énnel szembeállítja ezen én tartalmában a nem-ént mint korlátot. Schelling

a föltétlen közönbösségben semlegesítetteti az ellentéteket, az ént és nem-ént, a szellemet és anyagot, a világot és Istent. Vagyis Fichte-nél az én és nem-én, Schelling-nél a föltétlen és a véges, Hegelnél az általános és elkülönült egyenlő. Ily módon azonban a *föltétlen* gondolkodás lehetetlenné tesz minden *józan* gondolkodást. Összes gondolkodásunk alapelve, nem ugyan tevőleges, hanem nemleges, irányító elve az ellenmondás; és ha ezt töröljük, tudásról és megismerésről nem lehet többé szó. A megismerés lényege és célja az *igaz*; de ha az ellenmondás elve minden érvény nélkül való, akkor igaz és nem-igaz, helyes és helytelen egy, ugyanazon tárgyat megismerem nagynak és nem-nagynak, bizonyos alakúnak és nem ilyen alakúnak, sőt megismerem és nem is; és végül a föltétlen gondolkodás rendszerét el kell fogadnom és nem szabad elfogadnom, mert igaz és nem igaz egyszerre. A föltétlen gondolkodás elmélete egyszerűen tehetetlenné teszi a megismerést.

Ugyanazon okok, amelyek már alapjukban képtelenségnek tüntetik föl az akosmismust és föltétlen gondolkodás elméletét, teljes érvényben vannak a panthelismussal szemben is, amely lényegében nem, csak külsőleg, a kifejezésekben különbözik a panlogismus és föltétlen én bölcséletétől. Csakhogy míg itt a gondolkodás, vagy a föltétlen én, vagy a föltétlen közönbösség szerepel mint első elv, addig ott a föltétlen akarat, az őstörekvés. Mind Schopenhauer, mind Hartmann szerint a világ csak képzet, vagyis a gondolkodás maga. Ennyiben teljesen egyeznek a föltétlen gondolkodás képviselőinek nézeteivel, és ennyiben föltétlennek, apriorikusan teremtőnek kénytelenek vallani a gondolkodást, és ennél fogva az ellenmondás elvét szintén tagadni, illetve megsemmisíteni.

Csak abban térnek el a föltétlen gondolkodás alapelvétől, hogy a föltétlen gondolkodást, a *képzetet* csak a világ külső oldalának tekintik; belső oldala, lényege az ősakarat Schopenhauernél, az őstörekvés Hartmannál. Itt úgy mint ott önkényes, bizonyítás nélkül felvett elv az. Igaz, Schopenhauer az öntudat belátására hivatkozik. De

miképen tehet öntudatom tanuságot arról, hogy a *bennem lévő akarat*, amely különben is nem alap-, hanem bizonyos tekintetben főtehetsége lelkemnek, ura a lelki tevékenységeknek, míg viszont az értelem irányítólag foly be az akaratra is, hogy ez a lelkemben minden esetre általános, de nem egyedüli mozgató, az akarat, a külső világnak is lényege? Még csak valószínűvé sem tehető, hogy a külső világ, amely nagyrészt nem értelmes, sőt nem is élő és bennmaradó tevékenységgel bíró lényekből áll, csupa akaras, törekvés tárgyasulásra. Hartmann föltevése minden természettudományos színezete mellett fokozottabb mértékben elvcsúsztatás. Minden bizonyítás és próba nélkül elfogadja a parányelméletet, amely pedig csak tudományos föltevés, még nem minden kétségen fölül álló természettani igazság. De ennél nagyobb elvcsúsztatást követ el, midőn a parányokat erőkné állítja anyag nélkül, és midőn ezen erőket mind egy ős erőben egyesíti.

Mind Fichte, Schelling, Hegel, mind Schopenhauer és Hartmann apriorismusának kiindulása tehát egy előre felvett, előre nem bizonyított, és magában ellenmondást fogláló elv, amely minthogy a lét és nem-lét, az anyag és szellem, a lehetőség és ténylegesség semlegesülése akar lenni, az ellenmondás elvének tagadásán épül. De ezen közös alapelv még más szempontból is teljesen elvetendő. Az az általános elv, a megismerés és lét-folyamatnak első elve mindegyiknél *puszta lehetőség*; sőt a lehetséges és tényleges létnek teljes közönbössége, amint Schelling határozottan kiemelte; vagy az énné és nem-énné föltétlen lehetősége, általános fogalom, amely azonban nem tényleges Fichte és Hegel szerint; östörekvés, akarat, amely üres és tárgytalan, és szintén nem tényleges. Szóval az őselv puszta, elvont lehetőség, vagy épen *nemleges* lehetőség, amely csak tárgyasulása, elkülönülése, vagy dialektikai kifejlése által válik valóságossá. S itt van a nagy tévedés. A merő lehetőség, az elvont üres általánosság való létbe *hogyan* mehet át? A saját erejéből? De hisz nem valóságos, tehát nincs is ereje magában. A lehetőségnek ténylegesítéséhez *tényre* van

szükség; non est potentia sine actu. Vagy más erő, más tény emelte ki az össemiből? De akkor már nem az az általános elv, amelybe minden lény foglalható! Az a folyamat, amely különösen Hegel rendszerében lép eléünk leg-tisztábban, az ember ismeretvilágára vonatkoztatható, a fogalmi világ összefoglalható egy általános elvből levezetett rendszerbe, ahol az általános csakugyan az egyedekben valóságos és az egyedi az általános meghatározása. De midőn az ész kategoriáit, fogalmait és ezen fogalmakra alapított rendszert át akarja vinni valaki a valóságba, az ontologiai és logikai rend beláthatatlan zavara támad, ahol az okság elve csődöt mond, az ellenmondás világalkotó szellem lesz, minden eszmei valóság, minden valóság eszmei; az idealis-mus egy óriási *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Az idealistikus alapelv tehát nemcsak általánosságban, hanem azon konkrét alakokban is, amelyekben történetileg föllép, az öntudat, a tapasztalat és a komoly bölcsélet szava szerint képtelenség. Könnyű volna a részletekben is kimu-tatni azokat az ellenmondásokat és lehetetlenségeket, ame-lyekbe az idealistikus alapelv minduntalan belesodorta követőit. De ezek után ez már nem látszik szükségesnek; s ha mégis megteszszük, csak azért történik, hogy egyrészt a részletekben kimutatva az általános tétel tarthatatlan-ságát, fokozzuk általános bizonyításunk erejét, másrészt az esetleges ellenérveket is szemügyre vehessük.

Mindenekelőtt a *neuplatónikusok* rendszere vallási rend-szer; ismeretelmélete csak igazolása azon képtelenségeknek, amelyekkel e vallási rendszer telve van. Nem szólunk most azon alaptévedésekről, amelyeket Istenről, mint személyes lényről és annak tulajdonságairól állít, azon alapgondola-táról, hogy Isten »semmi a mindenből«. Hanem ismeret-elméleti szempontból határozottan vissza kell utasítanunk azon érvelést, hogy a testekben csak az értelmi tulajdon-ságokat vesszszük észre állag nélkül. Ezen tételnél ugyanis különbséget kell tennünk: a tulajdonságok itt két szem-pontból jöhetnek tekintetbe. *Mint ismeretek* csakugyan értelmi valók; de ismeretünkön kívül azok a tárgyaknak is való-

ságos tulajdonságai, még pedig mint állagok járulécai. Hisz ez van kifejezve ezen névben is: *tulajdonság*. Tehát hamis a neuplatonismus okoskodása: Ha a tulajdonságokat egyenkint elveszem a tárgytól, a végén semmi sem marad.

Igenis marad, maga a tárgy az ő összes tulajdonságaival; mert a tulajdonságok a valóságban el sem vehetők, mihelyt valamely tárgy létezni kezd, tulajdonságokkal létezik, az elvonás csak észleges.

Egyébként amilyen hamis az alap ezen ismeretelméletben, olyan zavaros a kifejtés is. Az ismeretek, úgy tanítják, kétfélék: az alsók az anyagi világból, a felsőbbek a felső régióból ömlenek hozzánk, és általuk Isten közvetlen szemléletére emelkedünk. Érthetetlen, miképen történik az eszméknek e kettős kiömlése, és miképen — s ez a punctum saliens — az érzéklések és eszmék összhangzásba hozása; mert azt nem tagadhatja és nem is tagadta senki, hogy az érzéki ismeretek és az eszmék között összefüggés van. Azon másik kérdésre, hogy az eszmék által Istennek elragadtatás-szerű szemléletére juthatunk-e, később az ontologismus méltatásában kell rátérnünk.

Ami *Collier Arthur*-t illeti, ő Malebrancheból indul ki. De ezzel ő is abba az igen közönséges hibába esett, hogy olyan tanra építette rendszerét, amely még bizonyításra szorul. Malebranche ontologismusával az ő tana is megdőlt; homokra épített.

Berkeley nem szerencsésebb, midőn rendszerének Locke tapasztalatelviségében keres alapot. Lássuk sorban érveit:

1. A dolgok léte, úgymond, összefügg azok észrevevésével. Mondjuk: A jelenségek léte összefügg észrevevésükkel, sőt azonos vele, mert hiszen valami csak úgy jelenség, hogy megjelenik. De ebből még távolról sem következik az, hogy az észrevevésektől függetlenül ne létezzenek dolgok, önálló valók, nem jelenségek. Sőt láttuk föntebb, hogy csakugyan léteznek.

2. Eszme csak eszméhez lehet hasonló, úgymond Berkeley, és azért megismerésünk csak eszmék megismerése lehet. Ez határozottan elvcsúsztatás. Az eszme csak eszmé-

vel lehet azonos, ezt megengedjük. De a hasonlóságnak különböző fokai vannak és a megismeréshez sem a fajbeli egyformaság, sem a lényegbeli azonosság nem kell, elég a szó szorosabb értelmében vett hasonlóság; és ilyen lehetséges a tárgyak és eszmék között, ép úgy, mint a kép és ábrázolt tárgy között.

3. Berkeley a másodrendű tulajdonságok alanyi jellegrére támaszkodva, az elsőrendűek tárgyilagossági értékét is tagadja. De mindenekelőtt elcsúsztatást követ el, midőn a másodrendű tulajdonságok alanyi természetét Locke után egyszerűen állítja. Igaz, hogy a fiziologia újabb álláspontja igen valószínűvé tette a másodrendű tulajdonságok alanyi eredetét, amelynek azonban a tárgyakban van elegendő oka; de Berkeleyt ez nem menti. De eltekintve ettől, Berkeleyt a másodrendű tulajdonságok vélt alanyisága még nem jogosíthatta fel az elsőrendűek tagadására, mert

a) igaz ugyan, hogy az elsőrendű tulajdonságok nem választhatók el a másodrendűektől, pl. a kiterjedés bizonyos szintől — az észrevevésben. De ebből még semmi sem következik a dolgok *tárgyilagossági rendjére* nézve. Ott nagyon is lehetséges, hogy a másodrendű tulajdonság, pl. a szín *alakilag*, azaz úgy mint szín, amint előttünk megjelenik, nincs meg; de emellett a tárgy még lehet alakilag kiterjedt, azaz a kiterjedést tekintve csakugyan olyan, amilyennek mi látjuk.

b) Ha valamely mozgás a másikhoz viszonyítva egynek gyors, másnak lassú, ebből még semmiképen sem következik, hogy egyáltalában nem mozgás az, hanem tisztán alanyi képzet; ebből csak az következik, hogy ítéletünk viszonylagos, és azért változhatik, amint változik az a szilárd pont, amelyhez az észrevevést viszonyítjuk.

c) Hasonlóképen vagyunk a számokkal, ha az alanytól tetszés szerint meghatározott egységet vévén mértékül, ugyanazon mennyiség többnek látszik, mintha kisebb egységet veszek mértékül, itt a különbség nyilván csak alanyi, de tárgyi alappal; azaz a lemért bizonyos számú egység az egyik esetben is, a másikban is benne lesz a tárgyban. Tehát ebből nem kovácsolható tőke az idealizmus mellett.

Berkeley ezen érvekre nézve azon álokoskodásba esett, amelynek neve a bölcséletben más létrendbe való átmenetel, *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Amit az eszmék eredetéről mond, t. i. hogy Isten teremti azokat bennünk, erről láttuk, hogy erőszakolt, minden alapot nélkülöző és Isten méltóságának egyenes megszenteltelenítése.

Berkeley rendszere és az ontologismus között bizonyos rokonság van; azzal a különbséggel, hogy míg az ontologismus szerint a teremtetett dolgokat Isten teremtetlen örök eszméiben szemléljük, addig Berkeley szerint Isten létrehozza azon eszméket, amelyeket teremtetett dolgoknak nézünk. Azt mondja Berkeley az ontologismusról: »El nem tudom képzelni azt, hogy — amint egyesek akarják — Istent egyenes és közvetlen látás által szemléljük, és a testi dolgokat nem önmaguk által szemléljük, hanem azáltal, ami azokat Isten lényegében ábrázolja; e tan, meg kell vallanom, nekem érthetetlen.«¹ Önmagára olvasta az ítéletet; azzal a különbséggel, hogy az ontologismusban a teremtetett dolgokat mégis valami — Isten teremtetlen eszméi — által szemléljük, ő szerinte pedig azáltal, ami nincs: Istennek bennünk létrehozott eszméi által.

Fichte föltétlen idealismust és világtagadást vall. Ez utóbbinak megalapításában érveket említ: »In aller Wahrnehmung nehmen wir zunächst nur uns selbst war, insofern wir in bestimmter Weise afficirt sind.« Csak önmagunkat vesszük észre, mint bizonyos lelki állapotok alanyát; s ezért az észrevett lelki állapotokból kiindulva, következtetés útján az észrevett tulajdonságokba állagot viszünk bele.

Sem a kiindulás, sem a következtetés nem felel meg a valóságnak. Tény ugyan, hogy jelenségeket vesszünk észre, de nem mint lelkünk állapotait, mint affectiókat; ellenkezőleg a közönséges tudat is a jelenségvilágot, mint a lélektől független önálló világot veszi észre, nem pedig mint lelkiállapot, oly annyira, hogy a belső világot csak ráelméléssel teheti vizsgálat tárgyává. Ami pedig azt a

¹ Ap. Schmid: i. m. I. 149.

bizonyos következtetést illeti, ez az észrehevés tényével és az öntudat tényével ellenkezik. Az észrehevés tényével ellenkezik, mert ez abban áll, hogy a tulajdonságokat nem elvontan, mint önálló tulajdonságokat vesszük észre, hanem mindig mint tárgyak tulajdonságait, közvetlenül minden következtetés nélkül. Ellenkezik az öntudat tényével; mert ha csakugyan következtetéssel vesszük bele az állagot a jelenségekbe, az lelki ténykedéssel jár, amely az öntudat figyelmét el nem kerülheti. De öntudatunk észrehevésünkkel egybehangzón azt mondja, hogy a tárgyakat közvetlenül, minden következtetés nélkül vesszük észre, mert a megismerés tárgya nem a megismerési kép, hanem maga a tárgy, a melyet a kép ábrázol.

Föltétlen idealismusa kifejtésében Fichte az énnel szemben fölveszi a nem-ént, mint az én korlátját annak föltétlen állításában. De honnan veszi magát ez a korlát, az a nem-én; Fichte maga megvallja, hogy bizonyítani nem lehet, föltennünk azonban *kell*. Ép ily értelmetlen az ismeret és akarat közti különbség magyarázata: Az én a nem-én által meghatározottnak és korlátottnak állítja magát = megismerés; az én a nem-ént az én által korlátottnak állítja = akarat; ez gúnyol minden értelmezést. Elégedjünk meg Schopenhauer bírálatával: »Er (Fichte) war dreist und gedankenlos genug, das Ding an sich ganz abzuleugnen und ein System aufzustellen, in welchem nicht wie bei Kant das bloß Formale der Vorstellung, sondern auch das Materiale, der gesammte Inhalt derselben, vorgeblich a priori aus dem Subjecte abgeleitet wurde. Er rechnete dabei ganz richtig auf die Urtheilslosigkeit und Niaiserie des Publikums, welches schlechte Sophismen, bloße Hokus-pokus und unsinniges Wischiwaschi für Beweise hinnahm.¹ Fichte elég vakmerő és gondatlan volt ahhoz, hogy az önálló valókat egészen tagadva, oly rendszert alkosson, amely nem mint Kanté, a képzetnek csak alakját, hanem annak összes tartalmát is a priori az alanyból akarta levezetni.

¹ Ap. Schmid: I. 167.

Ebben természetesen nagyon helyesen számított a nagyközönség ítélőbírájára és döreségére, amely rossz álokoskodásokat, tiszta hokuspokust és badar tereferét bizonyítékszámba vett.»

Hegel és Schelling ontológiájuk kiinduló pontjává teszik ugyan az általános és föltétlen létet, ép úgy, mint az Iskola bölcsellete; de míg abban a lét hasonló módon (analogice) állítható minden lényről, ott az »Deus implicitus«, úgy Hegel tiszta léte, mint Schelling lehetséges léte; idevehetjük Fichte föltétlen énjét is. Ez az, ami ezen három idealista rendszerét különösen jellemzi, és képtelenségét tetézi: »A pantheismus itt már az ontologikus kifejtés kezdetén hallgatagon fölvev elvnek tűnik fel.«¹

De a mi a rendszer kiinduló pontjában csak mint csira van meg, az a kifejlés folyamán a maga egész valóságában kibontakozik. A föltétlen lét, a minden kezdete és a dialektikai folyamat kiinduló pontja, lassan átmegy a lények valamennyi kategóriáján, ismételt állítási és tagadási tények után vagy föltétlen lényegének korlátjaként, vagy lényegének »másléteként« teremti az anyagi világot, nem mint rajta kívül állót, hanem csak mint saját lényegének nyilvánulását, hogy úgy mondjuk: más logikai oldalát. Ezen kifejtlet fokozatos tagadásával megint magába süllyeszti a teremtett anyagvilágot, míg ez végre a fejlődés végső fokán öntudatot nyer az emberben; az őslény, a mindenség magva, lehetséges lét, vagy tiszta én, az emberi öntudatban jut teljes valóságra, de ez csak ugyanazon egy lény, az Isten. Tiszta, hamisíttatlan, és gyöngítettlen pantheismus ez, melyet alakilag is kifejez Schelling és vall Fichte.

A föltétlen apriorismus alapgondolata a panthelismus alakjában is képtelenségekkel telt rendszerekre vezetett úgy Schopenhauernál, mint Hartmannál.

Kezdetben volt az ósakarát, ez akarát tárgytalan volt és üres, tárgyat keresett, tárgyasulni akart és — tárgyasult; de, mert akarát, nem elégedett meg egyszeri tárgyasulással,

¹ U. o.: II. 96.

hanem az általa létrehozott egyedekben folytatta és folytatja még fejlődése utolsó fokán az emberben is; és végre az ember, a ki az ősakarat folytonos nyugtalankodása, ficáncolódása következtében boldogtalan, majd belátva létezése dőreségét, közös akarattal megsemmisíti faját; azonban az ostoba vak akarát semmit sem okulva újra kezdeni fogja áldatlan tárgyasulását. Nemde regényes, költeménybe illő dolgok ezek?

Az akarát tárgyasulása által jön létre minden, maga a megismerés is, mondják. De bármint vizsgáljuk az akarát természetét, belőle nem vezethetjük le az ismeret fogalmát; az akarát mint ilyen, magában mindig vak, lényegében csak irányulás és irányítás, amely nem választhatja meg sem tárgyát, sem eszközeit. Nincs semmi eleme az akarát-nak, amely bármilyen átalakulások után is ismeretté válhatnék; ennyire különbözik e két tehetség egymástól. Sőt az ismeret az ontologiai rendben előbbre való mint az akarát, az akarát csak akkor, és csak olyat akarhat, amikor és amit megismerhet — nihil volitum, nisi praecognitum. A panthelismus itt ellenmondásban van a tényekkel.

Annál nagyobb következetlenség aztán az a föltevése, hogy az ősakarat »öntudatlan szemléletben« megjeleníti a mindenséget. Öntudatlan, szemlélet, akarát! Az akarát miképpen szemlél? Hisz lényege szerint törekvés az, szemléletre képtelen, még ha az a szemlélet öntudatlan is. De maga az öntudatlan szemlélet is észellenes itt. Képzeteink mindenesetre lehetnek öntudatlanok (amennyiben belső szemlélődésnek nem tárgyai; mert minden tekintetben való öntudatlan szemlélet lehetetlenség), de nem a *célképzetek*, amilyenek a Schopenhauer és Hartmann-féle öntudatlan szemléletek, amelyek az emberben is *csakis* öntudatosan lehetségesek; s az első és föltétlen ok az emberire támaszkodó analogia értelmében szintén csak öntudatos célképzetekkel rendelkezhetik. Azért Schopenhauer és Hartmann öslénye képtelen szörnyeteg.¹ Mikép értendő az ősakaratnak

¹ Schmid: i. m. II. 173—4.

üres léte, mikép értendő a mindenség öntudatlan szemlélete, mikép értendő az ősakarat tárgyasulása, oly kérdések, amelyek megannyi ellenmondást és képtelenséget hívnak elő ezen sötét rendszerek chaosából.

Azt tanítja Schopenhauer, hogy a világ képzet; ha nem képzeljük el, nincs. És sajátságos, mégis keresi, sőt mi több, meg is találja a dolgok önálló lényegét — az akaratban. Ez a dolgok önálló lényege, függetlenül képzetünktől, hisz képzetünk csak az akaratnak tárgyasulása. Vagyis: van önálló világunk, amelynek lényege az akarat, és e világ nem önálló, mert képzet, és képzet nélkül nem világ. Tehát a világ önálló és: a világ nem önálló. S ha Schopenhauer azt mondja erre, hogy a világnak csak külső oldala a képzet, belső oldala, lényege pedig az akarat, nem hogy megoldotta volna a nehézséget, hanem növelte azt, midőn ugyanannak a dolognak, a világagyetemnek két, egymással ellenkező lényegét tulajdonít.

Tovább mehetünk: »az ember csak tárgy a tárgyak között, csakhogy közvetlen tárgy, és ennél fogva képzet. Annál inkább képzet az agy, a testnek egy része; és eszerint: a képzet, mint az agy működése, működése lesz — egy képzetnek.«¹

Schopenhauer különben igen érdekes érvet állít föl rendszerének védelmére. »Nincs tárgy alany nélkül«; ezt abból bizonyítja, hogy alany sincs tárgy nélkül. Es ezen bizonyítás számára föltétlen meghajlást követel, mert — szembeszökő!

Hartmannál szintén találunk ilyen sajátságos gondolatokra. Ő ugyanis meg akarja magyarázni, mikép jöhetnek létre az akaratból képzetek, öntudat. Az öntudat ugyanis az akaratnak elképedése a képzeteken, amelyeket nem akart, s amelyek mégis vannak, sőt atyjuknak hatalma alól vakmerően függetlenítették magukat. De ha az egész világ csak egy őslénynek tárgyasulása, miképen történhetik, hogy létrejöjjenek oly lények, amelyeket az őstörekvés nem akart,

¹ Schmid: i. m. I. 167.

amelyek rajta kívül jöttek létre! Az akarat akar és teremt mindent, és mégis van olyan, amit nem akart! Hisz akkor az akarat már nem lehet egyedüli őslény, minden dolog alapja; vagy ha igen — s ha ezt állítaná Hartmann, nem lenne hűtelenné az idealismus jelleméhez, amely az okságon könnyen kiad — megint odaállítaná értelmünket azon chaos elé, amelyben az ellenmondás és elegendő alap elve helyt adott az önkényes vak véletlennek.

S milyen öntudat ez a Hartmann öntudata! Az akarat meghökkenése! De hol az a kemény, edzett képzelet, amely csak valahogyan is el tudja gondolni, miképen öntudat az akarat elszörnyűködése? *Hogy* szörnyűködik el az akarat? És *hogy* hoz létre ilyen elszörnyűködés öntudatot? Az öntudatot csak az ismerés teszi lehetségessé; pedig az elszörnyűködés érzelem. S mikép volna elgondolható, hogy az akarat meghökken olyan előtt, amit nem ismer? Hisz azt követeli a dolog természete, hogy a képzet előbb az öntudat tárgya legyen, és azután az akarat megbotrántkozásának oka. De itt csak az akarat megbotrántkozása teremti meg a képzeteket, s így előbb kellene megismerni azokat, mint létrejönnék — filius ante matrem.

Valamint továbbá a föltétlen idealismus már kiindulásában minden-istenítés, úgy a panthelismus mind Schopenhauernál, mind Hartmannnál alapjában és részleteiben anyagelviség. A világ képzet Schopenhauer szerint, és a képzet az agynak váladéka; Hartmann szerint az őserő az anyagi parányok összege, és az ismeret az agy működésének eredménye. Sem a pantheismus, sem az anyagelviség cáfolata nem tartozik ide; elég rámutatni arra az érdekes tényre, hogy — bár paradoxon — az idealismus végső fokán anyagelviség.

Ime rövid vonásokban az eszmésítő bölcsélet, amelyet nem annyira a jelenlegi bölcséleti életben való jelentősége miatt, mint inkább történeti szempontból kellett előadnunk, mint a bölcselkedés páratlan eltévedését, amely a német idealismusban az emberi gondolkodás kirugaszkodásának netovábbja. Láttuk, mennyire indokolatlan az alap, amelyre

helyezkednek, mennyire ellentétben áll a komoly tudomány-nyal és a közönséges tudattal, láttuk, mily ellenmondásokkal teljes a rendszerek kifejtése, s mily képtelenek az eredmények. Érdekes, hogy az idealismus az öntudat tanulságával és a tapasztalat tényeivel annyira össze nem egyeztethető, annyira külön, hogy sokszor lehetetlen a valóságra még gondolatban is alkalmazni. Ezt észrevették maguk az idealisták is, és rendszerük ez óriási hiányán iparkodtak segíteni. »*Úgy cselekedjél*, így szólít a lelkiismeret szava, és mivel nem cselekedhetel anélkül, hogy a külső világ és embertársaid tárgyilagossá váltságát el ne fogadd, azért gondolkodjál cselekvésednek megfelelőleg, és a dolgok tárgyilagossá váltságát tedd föl — hidd el.« Így Fichte;¹ vagyis: ha józanul akarsz élni, ne fogadd el az idealismust. »A tiszta idealismus álomképpé válik és mint ilyen közvetve önmagára cáfol«, ismeri el Hartmann.²

De ha már most az idealismusnak kiindulása elveszűstetés, módszere indokolatlan, lebonyolítása ellenmondás, eredményei képtelenség, méltán kérdezhetjük, hogy az a bizonyos *mag*, az igazság magva itt hol található?

A kérdésre részben megfelelt a történelem. Két gyökér az, amelyből kisarjadott, két talaj az, amelyből fakadt az idealismus: Platon, Descartes, Malebranche elmélete az egyik (neuplatonismus, Collier), Locke értelmi tapasztalatelvisége és Kant tapasztalati formalismusa a másik. (Berkeley, a német apriorismus.) Mindkettő nagy történeti tanulság arra, ami ha valahol, úgy a bölcséletben érvényesül: omne quod est nimium, vertitur in vitium. A megismerés két tényezőjének egyoldalú méltatása, az egyik előbbrehelyezése a másik rovására kérelhetetlen következetességgel egyenesen a végletekre ragad: a tapasztalatelviség idealismusba, az idealismus anyagelviségbe, a kritikai phaenomenalismus dogmatikai kételkedésbe és pantheismusba.

A történeti tanulságból leszűrődik azután az a sze-

¹ Ap. Stöckl: Lehrs. d. Phil. I. 368.

² Ap. Schmid: i. m. I. 40.

mernyi igazság is, amelyet minden idealismus magában rejt, s ez ismereteink alanyi természete — azok tárgyi értékének föntartásával. Mert bizonyos az, hogy mivel a megismerés a megismerendőnek a megismerővel való egyesítése s ezen egyesülésnek az alany természete szerint kell végbenmenni: ismereteink az alany természetével megfelelők lesznek. A megismerés által az emberi lélek, amely eredetileg különbös principium, valami módon mindenné lesz, amit megismer, azáltal t. i., hogy a megismerés minden tárgya a maga hasonlósága szerint belép az észbe. Ez a *μυροζωομος*, a nagy világnak, a *μυροζωομος*-nak másolata, sőt, mert a megismerés mint tevékenység a megismerőnek akarata által nagy fokban befolyásolva van, az ember valami módon mintegy újjá teremti magában a nagy mindenséget. *Sezen titokzatos újjáteremtést*, a mindenségnek ezen új létrendbe való emelését, amelynek cselekvő alanya az öntudattal rendelkező emberi lélek, ezt sejteti fátyol alatt az idealismus.

A gondolkodóbb lélek okvetlenül észreveszi, ha egészen föl nem éri is azt a benső egységet, azt az egyesítő szellemet, összhangzatot, amely átlengi a nagy mindenséget lényeinek minden rendjén és fáján keresztül; azt az összhangot, amely megvalósul a Teremtő és teremtés titokzatos összefüggésében; a lét kategóriái az emberi értelem kategóriáival bámulatos módon összefüggnek és megegyeznek, s így az öntudatos lényben, az emberben kifürkészhetetlen módon a teremtés mintegy folyton megújul. E tény magyarázata sokszor fönséges gondolatokat sugallt, gyakran gyászosan eltorzult és képtelen rendszerek alkotása szolgáltatott alkalmat. Nekünk úgy tetszik, hogy az idealismus ilyen torzképe ama fönséges igazságnak.

V. A traditionalismus.

Kant kriticismusa aláásta azt az évszázados, sőt évezredes hitet, amelylyel bizton támaszkodott az emberiség a megismerés terén az értelemre. Előbb hűledezve, utóbb kétségbe esve látták a gondolkozó fők, hogy a legtermészetesebbnek látszó bizalom és tudás csalódásnak, tévedésnek bizonyult; megcáfolhatatlan — ők úgy hitték — következtetések falanxával körülbástyázva látták a szörnyű igazságot: kikerülhetetlen tévedések és csalódások világában mozgunk. Azonban e kételkedés, ha egy időre kétségbe esett lemondássá vált is, soká nem tarthatott. Az ember keresi az igazságot és meg akarja találni azt. Quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem? Keresett tehát menekvést az útvesztőből, kereste az igazságot és megtalálni vélte azt — az örök igazságban, minden igazság forrásában: Istenben. Az emberi tudás igaz és biztos, mert magában a végtelen, örök és azért csalhatatlan igazságban birja alapját és forrását, az lett vezérgondolata annak a tudományos és bölcséleti iránynak, amelyet megindított a traditionalismus.

E rendszer szépszámu képviselőre talált nemcsak hazájában, Franciaországban, hanem annak határain túl is. Egy század folyamán végbement fejlődésében azonban több módosításon ment keresztül, úgy hogy három, vagy helyesebben két fő alakját lehet megkülönböztetni: a szigorú és mérsékelt traditionalismust.

Az elődöktől áthagyományozott külső tanítás, a hagyomány (traditio) okvetetlenül szükséges az ember tökéletes nyelvi és értelmi fejlettségének eléréséhez — ebben egyetértének valamennyien; s mert theista alapon állanak, azért elfogadják, hogy ezen áthagyományozás végső okát és kezdetét magában az Isten kinyilatkoztatásában birja. De egyesek, — és ez a túlnyomó rész, — azt vallják, hogy a külső áthagyományozás az emberi tudás biztosságának szükséges föltétele és minden, vagy legalább az érzékfölötti ismeretek forrása. Ez a *szigorú traditionalismus*. Mások azt

tartják, hogy a külső áthagyományozás, a szóbeli tanítás ugyan nem teremti meg az igazság ismeretét, és nem nyújtja biztossága alapját, hanem okvetetlenül szükséges indítóok arra, hogy az ember a fejlettség magasabb fokát, különösen az értelmi igazságok biztos ismeretét elérje. Ez a mérsékelt traditionalismus.

Történetileg a traditionalismus szigorúbb alakja megelőzte a mérsékeltet. Első hirdetője Huetius, *De imbecillitate animae humanae*. Amstelodami, 1748. című művével, de nagyobb visszhangra nem talált. Voltaképeni megalapítója Bonald és de la Mennais a múlt század elején. Ők a traditionalismus szigorú árnyalatának szélső képviselői. Valamivel mérsékeltebb színezetet adtak neki Bollanche, Gerbet, Eckstein, s különösen Bautain; ismét lejjebb fokozták: Bonetty, Benza, Foisset, Martinet s különösen Ventura Joakim. A traditionalismus ezen szigorú alakja nem igen terjedt el Franciaország határain túl (Sieger, Friedhoff Németországban). A mérsékelt traditionalismus fő képviselői a régibb löveni iskola tagjai, akik azt szigorú ontologismussal kötötték össze. Tagjai: Beelen, Lefebvre, Ubaghs és Laforet. Ezeknek számos hívük akadt Belgiumban, Franciaországban (Maret, Brancherau, Nicolas), Olaszországban (Rosmini, Gioberti) és Németországban (Günther és iskolája, Drey, Baader, Deutinger, Lassaulx, Frohschammer, Rosenkrantz stb.)

A traditionalismus első nagyobb hatású képviselője és atyja Bonald gróf (1758–1840), *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* 1817. című művével.

Ő nem azzal akarja kezdeni a bölcselkedést, mint Descartes: kételkedem, hanem ezzel: hiszek. Il ne faut donc pas commencer l'étude de la philosophie morale par dire je doute — mais il est au contraire raisonnable, il est nécessaire, il est surtout philosophique de commencer par dire je crois.¹ Az érzékek nyújtanak ugyan kész igazságokat, kész

¹ Ap. Mercier: Critér. gén. 125.

ismereteket és érzéki eszméket, de az örök, föltétlen és változatlan igazságok ismeretére el nem vezetnek, egyszerűen azon oknál fogva, mert az ember nem ismerheti meg az általános eszméket és igazságokat a *nyelv* ismerete nélkül. L' homme pense sa parole, avant de parler sa pensée. Az ember előbb gondolja a szavát, mint elmondaná a gondolatát — ez megdönthetetlen elv. Valamint a föld pusztta volt és üres, mielőtt Isten előszólitotta volna termékenyítő szavával az ősállapot zűrzavarából a rendet és világosságot úgy »pusztta és üres« az emberi értelem, míg szót nem hall. A hallott szó maga ugyan nem képezi, nem létesíti, nem teremti az eszméket, hanem előidézi. Ezért velünk születtek az eszmék, nem ugyan alakilag, hanem mégis valamiképen. — Azt Bonald határozottan kijelenti, hogy nem születtek velünk oly értelemben, hogy tényleg megvolnának az értelemben; hanem az értelem azokat csak magában rejti, addig míg a szó, még pedig csakis az *előszó* által mintegy alakot öltve határozottságot nem nyernek és az öntudat elé nem lépnek. Az eszmék velünk születtségének és a szó alakító hatásának viszonyát Bonald hasonlaltat világítja meg: az eszmék úgy vannak meg bennünk, mint a vert pénz a színaranyban, amely csak az alak, a minta benyomása által lesz vert pénzzé; ezt az alakítást az eszméknél végzi a szó. Vagy: az értelem papirhoz hasonlít, amely szintelen tintával van beírva, s csakis bizonyos vegyszerek alkalmazásával válik láthatóvá.

A nyelvet az ember maga nem teremthette meg. Ahhoz t. i., hogy az ember gondolatait szavakba öltöztesse, az értelemnek bizonyos fejlettsége szükséges, de az értelem e fejlődése nyelv nélkül lehetetlen. Honnan meríti tehát az ember a nyelvet és vele az általános fogalmakat és igazságokat? A tanításból, amely mint szóbeli hagyomány terjed tovább és származik át nemzedékről nemzedékre mint az emberiség közös java. Minden ember már mint jogos birtokosa ezen közös örökségnek lép az emberi társadalomba és gyermeksege első korától e forrásból merít. A hagyomány

végső elemzésben az ős kinyilatkoztatásra vezet. Az első emberre nézve ugyanis nem létezett az ősöktől áteredt hagyomány, ő tehát egyenesen az igazság forrásából, magából az Istenből merítette a legfőbb eszmei igazságokat, amelyek ennél fogva szükségképes értékűek és a hit és erkölcs dolgában az embernek nélkülözhetetlenek. Érzékeink csalódnak, és rájuk támaszkodó megismerésünk is téved; értelmünk gyöngé, az általános és elvont igazságokat meg nem szerezheti; Isten azonban csalhatatlan és ezért a tőle szerzett ismereteink föltétlen tekintély alapján igazak és biztosak. Ez volt az első visszahatás a Kant kriticismusából sarjadt skepticismusra.

Bonald rendszerét és ennek következményeit *de la Mennais F.* (1781–1854) tovább képezte. Sem a külső érzéklés (sent), sem a belső (sentiment), sem az értelem (raisonnement) nem nyújt biztos ismeretet. A külső és a belső érzékek gyakran csalnak. Vannak ugyan elvek, amelyeket »belső szembeszökősegnél fogva« mondanak igazaknak, de ki biztosít arról, hogy ez nem alanyi csalódás? Még megbizhatatlanabb az értelem, amelynek a két előbbire kellene támaszkodnia, és amely magában is gyarló. Mindazáltal, ha belsónkbe tekintünk, számtalan igazságra, elvre találunk, amelyeknek föltétlen, minden ingadozást kizáró biztosságot tulajdonítunk — hiszszük igaz voltukat. De ha hinni annyi, mint elfogadni valamely igazságot tekintély alapján, — melyik lesz az a tekintély, amelynek értelmünk hódol, midőn igazságokhoz ragaszkodik?

Ez a kérdés odautal az emberi társadalomra, amelynek körében élünk, amelynek közös megegyezése következtében ragaszkodunk rendületlenül egyes igazságokhoz. S ez a *közös megegyezés* (consentement commun) ismérve az igazságnak és elve a biztosságnak. A közös megegyezésben megnyilatkozó tekintély alapja pedig az, hogy benne a *közös értelem* (la raison générale) jut kifejezésre, amely tehát kormányzója és megőrzője a téveteget egyedi értelemnek. Ebből a forrásból merítjük az összes elveket, igazságokat, első sorban Isten

létének tudatát, másod sorban a többi vallási igazságokat és harmad sorban valamennyi általános tudományos igazságot. Az első emberre nézve természetesen nem létezett közös megegyezés, sem általános emberi értelem, tehát az ős kinyilatkoztatás lépett föl itt is mint a közös megegyezés és a közös emberi értelem első és ősforrása.

Így származnak összes értelmi ismereteink a legbiztosabb és legilletékesebb forrásból s ezzel be is kell értnünk. Mást mint ami az emberiségnek átadott őshagyományban foglaltatik, biztosan meg nem ismerhetünk, és hasztalanul keresünk az értelem útján új igazságokat; egész értelmi tevékenységünk csak az általános emberi értelem nyújtotta igazságok összetevésére, közelebbi megvilágosítására és a belőlük vonható következtetésekre terjed. Így de la Mennais *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817—1824) c. munkájában.

Bonald és de la Mennais rendszerét mérsékelték követők, akik belátván azok túlzásait, inkább a természetfölötti terén iparkodtak azt tovább fejleszteni. Közülük kiválik *Bautain Lajos J. M.* (1795—1867). Ő az emberi megismerésnek enged biztosságot a tapasztalati és történeti dolgokban; képtelennek tartja azonban arra, hogy az érzékfölötti, erkölcsi és vallási igazságokra nézve metafizikai biztosságot nyerhessen. De nem fogadja el de la Mennais-vel az igazság forrásául a *raison générale*-t, mert — úgymond — semmi biztos ismertetőjegyünk nincs ennek csálhatatlansága és megbízhatósága mellett. Azért értelmi megismerésünk közvetetlen forrásának magát az Istent kell tartanunk s az ő kinyilatkoztatását, amint ez a szentírásban és az egynáz hagyományokban le van téve.

Még enyhébb alakban tanították a szigorú traditionalismust *Bonetty A.* (az *Annales de philosophie chrétienne* szerkesztője) és *Ventura J.* Az előbbi a traditionalismus szükséges voltát csupán a vallási és erkölcsi igazságokra szorítja, ahol az emberi értelem szóbeli tanítás és hagyo-

mány nélkül semmi biztos ismeretre nem juthat. De a fizikai rendben, sőt az érzékfölötti rendben is számos ismeretet nyerhet és ily módon a természettanban: csillagászatban, gondolkodástanban stb. a maga lábán járhat. Sőt a tanulás által szerzett vallási és erkölcsi ismereteket is következtetés útján tovább fejlesztheti és észbelileg is igazolhatja.

Ventura még az erkölcsi és vallási igazságok terén is enged az emberi értelemnek szerepet. Különbséget tesz a pogány bölcsék értelme és a keresztény értelem között. Az előbbi magában bízik és kereső, kutató természetű. A másik alázatosan a hagyományra támaszkodik és bizonyító jellegű. Az emberi értelem magára hagyva — ama pogány bölcsék tanúsága szerint — szerezhethet ugyan a vallási és erkölcsi dolgokban is bizonyos határozatlan, homályos képzeteket, de a vallási igazságok és erkölcsi elvek határozott, elkülönült és világos ismeretére a szóbeli tanítás, az isteni kinyilatkoztatás nélkül nem emelkedhetik. Az értelem a hagyomány által megismert vallási igazságokat mindenfelől szedett érvekkel támogatja, jobban kifejti és bizonyítja.

Így értelmezi a szigorú traditionalismus a próféta szavát: *Si non credideritis, non intelligetis*.

Érvei közül főként kettő érdemel figyelmet: 1. Az emberi értelem fejlettségét csak a nyelv segítségével érheti el; csak a szók kelthetik föl az érzékfölötti dolgok eszméit; gondolkodás szó nélkül lehetetlen. Ezt bizonyítja egyes nevelés nélkül fölnőtt vademberek meg a süket-némák példája.

2. Az érzékek, amelyeknek a megismerés anyagát kellene nyújtani, gyakran tévednek, úgy szintén a belső érzék, amint ezt mindenki elismeri. Fokozott mértékben tévedhet az értelem, amely magában is gyarló, s az érzékektől kapott anyaga szintén kétes értékű. Tehát más forrásból kell származtatni ismereteinket, amelyeket öntudatunk biztosaknak mond.

A traditionalismus mérsékelt alakja, amelynek követői a löveni bölcséleti iskola tagjai, a következő tant vallotta:

Isten az embert olyannak teremthette volna, hogy önmagától is, a saját erejéből minden igazságnak elegendő ismeretére juthasson. Valósággal azonban, amint az ember teremtvé van, az értelemnek teljes használatára nem juthat és az erkölcsi és vallási igazságok zavart, homályos tudatán felül nem emelkedhetik — külső tanítás, hagyomány nélkül. Az első ember az őt természetétől megillető fokát el nem érthette volna, ha Isten őt kész nyelvvel és a nyelvvel együtt kész ismerettel meg nem ajándékozta volna. Ezen külső kinyilatkoztatás azonban nem természetfölötti, hanem természeti volt és jelzett értelmi ismereteink eredetére nézve nem ható ok (*causa efficiens, per quam*), hanem szükséges föltétel (*mera conditio, sine qua non*) a külső tanítás és szóbeli hagyomány.

Fő érvük, amelyet különösen Ubaghs fejt ki: az ember jelenlegi állapota. Ha, úgy mondják, az ember valamilyen külső oknál fogva a nevelést, még pedig a szóbeli tanítással egybekötött nevelést nélkülözni kénytelen, nem juthat az értelmi fejlődés magasabb fokára s különösen nem azon fokra, amelyen állanak azok, akik nevelésben részesültek. Ilyenek az elszigetelten fölnövekedő vademberek és az elhagyott süketnémák.

Különben azt hangsúlyozzák, hogy az oktatásnál a fejletlen elme tanítójától elfogadja, megtanulja a magasabb elveket és *ily* értelemben megelőzi a hit a tudást. De fejlettebb értelemmel ezen igazságokat meg is ismerheti, sőt számos új igazság föl kutatására is vállalkozhatik és *ily* értelemben, in ordine demonstrationis, a tudás megelőzi a hitet.¹

¹ L. Schmid i. m. II. 364—372; Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 542—46; 551—5; 561—5; Mercier. Crit.-gén. 124—8; Pesch.: Inst. psych. II. 106—9.

A traditionalismus méltatása.

A traditionalismus, mint a Kant által támasztott kritikai kétkedés és bizalmatlanság szellemének ellenhatása főként az értelmi megismerés biztosságának föltételével és természetével foglalkozó elmélet (theoria certitudinis); de minthogy ezen kérdés természeténél fogva összefügg az ismeretek eredetének kérdésével, azért az ismeretek eredetét tárgyaló elmélet számba is megy. S mivel főként két formában lépett fel, amelyek mind a két szempontból különválasztandók, azért a traditionalismus méltatásában is el kell különítenünk a két jelzett szempontot és pedig tekintettel a traditionalismus mind a két alakjára.

A szigorú traditionalismus tanában határozottan bennfoglaltatik ezen elv: a szó nemzi az eszmét. A tételnek ilyen formulázása ellen tiltakoznak ugyan, különösen Bonald és azt mondják: a szó csak szükséges a fogalomnak, a határozott, a biztos eszmei ismeretnek szerzéséhez, de maga még semmikép nem hozza létre. Bonald nevezetesen így magyarázza a szó szerepét: a szó a gondolatot csak fölkölti, fölébreszti, öntudatra emeli; mintegy testet ad neki és az értelem elé vezeti. Azért a gondolat valamiképen velünk született, nem ugyan tényleg — ez nyilvánvaló — de mégis valamiképen.

Bonald ezzel a kérdést a velünk született eszmék elméletének kérdésére tereli vissza, amely, mint láttuk, meg nem állhat. Különben e tannak legjobb bírálata az, hogy ő maga sem tudja, és nem képes megmagyarázni, *mikép* születtek velünk az eszmék. Hol lehetőségeknek (potentiae), hol valóságoknak tartja azokat. De tartsa bárminek, ha azt állítja, hogy az eszmék valamikép velünk születtek, még nem tudja megmagyarázni, mikép emelkednek a szók segítségével az öntudatba. Mert ahhoz, hogy a szó a neki megfelelő eszmét fölköltse, s neki alakot adjon, az értelemnek föl kell fognia, mit jelent azon szó és meg kellett már valami módon ismernie, mit jelent

azon eszme, különben nem tudná összefüggésbe hozni a kettőt. Oriási rés tátong a szó és a lélekben szunnyadó eszme között, amelyet legfőlebb csak valami előre megállapított összhang hidalhatna át.

Bonald a megfejtések elől hasonlatokhoz menekül. Ezek azonban, a mellett, hogy bizony sánta hasonlatok és a fönnforgó kérdés természetét nem fejezik ki egész szabatosan — csak hasonlatok, analógiák és mint ilyenek nem bizonyítanak; fölvilágosítani, illusztrálni volna hivatásuk, de láttuk, arra sem jók. Bonald végre maga megvallja: a szók fölköltik bennünk az eszméket; de hogyan, azt ne kérjük; ez iránt örökre tájékozatlanok leszünk. Evvel azonban maga itéli el tanát. Ha elméletében a »hogyan« oly homályos, hogy értelmünk meg se közelítheti, vagy legfőlebb még homályosabb föltevésekre kénytelen fanyalodni, jogosan visszautasítjuk e hypothesissé sülyedt tant, amelynek, ha tevőleges érvek nem is támogatják, legalább világosnak kellene lennie és a tényeket egyszerűen és minden erőszakosság nélkül megmagyaráznia.

S mindezzel Bonald nem háritotta el magától azt a tant, hogy a *szók* hozzák létre bennünk az eszméket; ha ezt tagadja, kénytelen velünk születettségre, előre megállapított összhangra, s több ilyen képtelenségre rákapni. Azt azonban minden esetre kell vallania, hogy a szó annyira szükséges a gondolkodáshoz, hogy nélküle az végbe nem mehetne.

S erre a vallomásra kényszerül a többi traditionalista is. Ha Bonald követői azt mondják, hogy az értelem a szóbeli hagyomány nélkül nem juthat teljes kifejlődésre, s legfőlebb zavart, homályos eszméket szerezhet, ha ennél fogva különbséget tesznek egyenes és közvetett megismerés között és azt mondják, hogy az előbbihez nem, csak az utóbbihoz szükséges a szó, s ennél fogva a szóbeli tanítás, a hagyomány: nem ütik el a nehézséget. Mert ha az egyenes megismeréshez nem szükséges a szó, miért ne mehetne végbe a közvetett, ráelmélő megismerés is szó nélkül? Hisz lényeges különbség ama két megismerési mód között nincs,

csak foki és módbeli. És ha a ráelmélő megismeréshez szükséges a szó, miért nélkülözheti akkor az egyszerű azt? Megkülönböztetésük tehát céltalan; és míg Bonald rendszere határozottan magában foglalja azt a tételt, hogy a szó nemzi az eszmét, a szigorú traditionalismus többi képviselőinek legalább minden fönn tartás nélkül azt kell megengedniök, hogy a szó föltétlenül szükséges, *lényeges* a fogalom megalkotásához, ami természetesen nehezen érthető meg a szó fizikai közreműködése nélkül.

Ezen utóbbi tételhez kell csatlakoznia a mérsékelt traditionalismusnak is. Határozottan kimondja azt, hogy a szó, a szóbeli tanítás elengedhetetlen föltétele (*conditio sine qua non*) a fogalmi megismerésnek; ha a föltétel adva nincs, az értelem nem szerezheti meg a fejlettség azon fokát, amelyre jut szóbeli tanítás által és *amely természet-től megilleti*. Ime, ismét olyan szempont, amely legalább erős alapot ad azon véleményre, hogy a traditionalismus alap gondolatában váltig kísért az a tétel: a szó fizikailag ható ok (*causa physica*), habár csak részleges is, a fogalom létrehozásában.

Mindazáltal megmaradunk a szembeszökő értelemnél, és szétválasztjuk Bonald elvét a többiekétől és azt mondjuk: 1. a szó nem hozza létre az eszmét; 2. a szó nem szükséges föltétele az érzékfölötti eszme (fogalom) eredetének.

1. A szó nem hozza létre az eszmét. Ez világos két okból: *a)* a nyelvek különfélék. Nemcsak a különféle nyelvekben jelent *ugyanazon* szó, vagyis ugyanazon hangösszeg különfélét, hanem még ugyanazon nyelvben is egy és ugyanazon alak, amelynek érzéki, hallható mivolta csak egy, mennyi mindenfélét, sokszor homlokegyenest ellenkezőt jelenthet! Hogyan képzelhető már most, hogy ezen egy ható ok, mert tényleg *egy* külső jel, annyiféle eszmét hozzon létre, most ezt, majd azt? Ha azt mondom: török: ez alatt egyszer népet, másszor cselekvést kell értenem. De hogyan? Ezen egy szó hogyan keltheti föl bennem most az egyik, máskor a másik eszmét? Azonkívül minden egyes szónak hányféle árnyalati jelentése van! Nemcsak

a szó által közvetetlenül kifejezett eszme egész körét öleli föl, hanem a szomszéd, rokoneszmék egész körét.

b) A szó az eszmének nem természetes jele. Természetes ugyan — de csak *föltételes*en, amennyiben ha eszménket ki akarjuk fejezni és megértetni másokkal, szóval, nyelvvel kell élnünk; de nem természetes jele *föltétlenül*; vagyis, ha beszélünk, nem kell magunkat szükségkép bizonyos szóval kifejeznünk. Ez forrása és lehetőségi oka a nyelvek sokféleségének. Ha tehát a szó nem természetes jele a fogalomnak, hogy költheti föl bennem az általa kifejezett eszmét? Először meg kell tanulnom, mit jelent ez vagy azon szó, és azután érthetem csak. Tehát előbb kell tudnom az eszmét, mint a szót. Ha egy asszír nyelvet nem értnék azt mondom: »tukultu« mit nyer vele, milyen eszmét fog hozzá kötni? Ezt az igazságot különben legélénkebben megvilágítja a gyermekek tanítása. Nem mondják nekik egyszerűen e szokat: asztal, macska stb., hanem előbb megmutatják nekik a tárgyat, s ehhez kapcsolják a megfelelő szót. A szó tehát a gondolat megteremtője nem lehet s ennél fogva Bonald követői szabatosan arra a tételre szorítkoznak:

2. A szó szükséges föltétele a fölsőbb eszmék megszerzésének. Ez sem áll. Sőt áll az, hogy a gondolat bizonyos tekintetben mindig megelőzi a szót. Ezt lélektanilag így indokolja Pesch¹: az értelem az elvont fogalmakat nem szokta a maguk elvontságában gondolni, hanem azokat az érzéki képzeleti képekbe öltözteti; ezt követeli a testnek és léleknek lényegi egyesülése. A megismerés csak akkor megy végbe, midőn az ember a képzeleti képhez kötött fogalmat állítja, mintegy *kiejti* — értelmileg. Ez az értelmi, a belső szó, amelynek már meg kell lennie, midőn az eszmét a külső szóval is ki akarjuk fejezni. Ám ezen műveletek: a belső szónak teremtése és külső jelhez, szóhoz való kötése föltételezi az eszmének ismeretét, még pedig határozott, világos ismeretét, minthogy világosnak,

¹ Inst. psych. II. 113. skk.

ismertnek kell annak lennie, amihez jelt keresünk. Ha a fogalom lehetséges a szó előtt, nem áll már az, hogy a szó valami módon okvetetlenül szükséges a fogalom megalkotásához.

S ha a fogalom lehetséges a szó előtt, akkor talán a gondolkodáshoz sem föltétlenül szükséges a szó. S ezt csakugyan igazolják is öntudatunk tényei. Gyakran elég tisztán és határozottan gondolunk dolgokat, még pedig nagyon elvont dolgokat, anélkül, hogy eszünkbe jutna a megfelelő szó, sőt anélkül, hogy sokszor csak találnánk is megfelelő szót. Gyakran elménken végigvonul egy *gondolatsor*, világosan előttünk áll, s midőn papírra akarjuk vetni, nem sikerül; világos jelül annak, hogy nem kötöttük gondolatainkat szavakhoz. Néha meg oly gyorsan végzünk gondolkodási műveleteket, hogy annyi idő alatt megfelelő szavak kíséretében elgondolni lehetetlen lett volna. Továbbá: számos fogalmunk, képzetünk van belső lelki állapotokról, amelyeket szintén határozottan, megkülönböztetetten gondolunk, anélkül azonban, hogy szóval ki tudnók fejezni; nincsenek rájuk nyelvünkben szók. Már most, ha a gondolkodás lehetséges szó nélkül és ha néha csakugyan tényleg végbe is megy, legalább nagy, sőt bizonyossággal határos a valószínűség arra, hogy meg tudnánk alkotni bizonyos magasabb szellemi fogalmakat, még mielőtt nyelvet ismer-nénk. Vagyis nincs föltétlenül szükségünk a szóbeli tanításra.

Igaz, hogy jelen állapotunkban nem következtethetünk egész bizonyossággal. Mert csakugyan jelenleg minden ember *rendesen* a tanítás, még pedig a szóbeli tanítás útján nyeri szellemi tökéletesedését. De ebből még nem következik a traditionalismus javára, hogy e fejlődés az egész emberi nemre nézve, minden szellemi igazságban szükséges. Mert az a két tény, amelyre hivatkoznak a traditionalisták mérsékeltebb alakjának képviselői: a süketnémák és az elszigetelten fölnövekvő vademberek — még nincs kelőleg megvizsgálva, legalább annyira nem, hogy végleges ítéletet lehetne mondani. Bizonyos csak az, hogy ezen szerencsétlen emberek korántsem állanak az erkölcsi és szellemi fejlettség

oly súlyedt fokán, mint általában hiszik és mint egyesek szeretik föltüntetni. Szakértők nyilatkozatai szerint ott is igen élénk szellemekkel és aránylag művelt kedélyvilággal találkozunk.¹ De különben ezen egyes esetekből általános szabályt levonni nem lehet. És ha e mellett még be is bizonyulna, hogy az ember jelen állapotában csakugyan nem nélkülözheti a szót a magasabb erkölcsi eszmék szerzésére, még abból az emberi természetre nézve általánosságban semmi sem következik. Mert megtörténhetett, hogy az eredeti bűn következtében az ember tehetsége, mint sok másban, itt is meggyöngült és e gyöngülés különösen a vallási és erkölcsi, de általában a magasabb eszmei ismeretek szerzésére terjeszkedhetett ki.

Ennek nyomán megtaláltuk a feleletet a legtöbb traditionalista azon állítására, hogy az embernek az összes igazságok kinyilatkoztatását Istentől kellett nyernie a nyelvvel együtt, minthogy a nyelvet maga nem találhatta volna föl. A kérdés történeti. Tény az, hogy az ember mintegy »nászajándékul«² kész nyelvet kapott; ezt bizonyítja a szentírás számos kétségtelen helye, amelyet el kell fogadniok a traditionalistáknak is, mint akik egy talajon állanak velünk. A bölcsélet tehát a nyelv eredetének kérdésében csak lehetőségekre és föltételekre van utalva. És itt azon érvek alapján, amelyeket a gondolat és a szó kölcsönös viszonyának tisztázására fölléptettünk, azt kell mondanunk, hogy az ember a beléje helyezett nyelvképességgel, amelynek positiv jellegét különben is eléggé bizonyítja az új nyelvek keletkezése, maga is alkothatott volna magának nyelvet; igaz fáradsággal és kevesebb tökéletességgel, de alkothatott volna.

Tehát sem a szigorú, sem a mérsékelt traditionalismus alapelve nem fogadható el; az ismeretek eredetével foglalkozó nemleges bizonyítékok — amikre pedig tevőleges tanaikat építik — nem állják meg a bírálatot.

Még imbolygatóbb talajra kerül a traditionalismus,

¹ L. Stöckl: Lehrb. d. Phil. I. 411—12.

midőn mint bizonyossági elmélet akar szervezkedni. A szigorú traditionalismus azt tanítja, hogy az emberi értelem megbízhatatlan, az érzékek csalódnak, bizonyosságra nem juthatnánk, ha nem a bizonyosság és igazság végtelen és föltétlen alapjában vetnők meg horgonyunkat. Ezzel azonban nagyon sajátságos helyzetbe került. Mert a megismerés főelve e szerint a hit. »Il faut que nous disions, je crois que Dieu est, avant de pouvoir raisonnablement dire: Je suis (de la Mennais).« Csakhogy, ha el akarok jutni oda, hogy azt mondhassam: Hiszem, hogy van Isten és Isten kinyilatkoztatásából merítek minden igazságot, már három igazság ismeretére van szükségem: 1. Hogy Isten van, 2. hogy Isten kinyilatkoztatást adott, 3. hogy Isten ezen kinyilatkoztatást csorbíttatlanul ránk hagyta. Ismernünk kell a kinyilatkoztatás ismertető jegyét és föltételeit és akkor végre s csakis akkor fogadhatjuk el, mint a tudás alapját. Különben hiában mutogatják nekem távolról a boldogok szigetét — nem adnak hajót!

De a traditionalisták szerint tovább menőleg Isten létét, magát a kinyilatkoztatást és annak ismertető jegyeit és csálhatatlan fönmaradását hogyan tudjuk meg? A hagyományból, a szóbeli tanításból. E szerint: a szóbeli tanítás tekintélye Isten tekintélyén alapszik és — Isten léte meg tekintélye a szóbeli hagyományon. Gyönyörű kör! Ime, midőn alapot keresnek az igazságra, akkor a lehető legsikerültebb mesterkedéssel elzárják az oda vezető utat.

Ami pedig különösen de la Mennais raison générale-ját illeti, amelyet Bautain is elfogad, ez szintén elhibázott dolog. Ők ugyan azt tanítják, hogy az emberiség közös megegyezése, közös tanúsága nem forrása, hanem szabálya, ismérve az igazságnak. Amint valami közelebb áll vagy távolabb van ezen közös megegyezéstől, oly mértékben többé vagy kevésbbé igaz. De mi az az általános értelem? Az egyes elmék közmegegyezéséből, bizonyos erkölcsi összhangzásból összeverődött megegyezés, »közös értelem?« De az egyes elmék magukban véve gyengék, csalódásoknak vannak kitéve, mondja maga de la Mennais. És valamennyi

együttvéve — szintén téveteg. Ha pedig elválasztjuk, függetlenítjük az egyedi értelmektől, mi lesz akkor belőle? Elvont fogalom, semmi egyéb. És ennek a közös értelemnek megismerésére szintén megkívántatnának bizonyos szükséges előismeretek, melyek segítségével megítélhető volna: hol található föl az a közös megegyezés, mik az ismertető jegyei és bizonyítékai? A traditionalismus nem tudja megadni, mert az értelemnek önálló, a tekintélytől és tanítástól független tehetséget az igazság megismerésére nem enged.

A mérsékelt traditionalismus, úgy mint a löveni iskola azt képzei, szintén nem menekül meg ezen tévedés elől. Azt mondja: csak a gyermeknek, amely fejletlen, van szüksége az első igazságok megismerésénél a szóbeli tanításra; az első elemek megszerzése után az értelem tovább bizonyít és következtet. De ha a gyermek tanítás nélkül nem boldogul, mondják ki csak határozottan: az ember magától nem képes a magasabb eszmei igazságok és fogalmak birtokába jutni. Hisz ha pl. egy gyermek tanítás nélkül serdülne föl, meglelt korában sem volna képes magától megtalálni csak egyet is ezen igazságok közül, egyszerűen azoknál fogva, mert szóbeli tanítás híján értelme fejletlen maradt.

Tovább megyünk. Ha az értelem magasabb igazságokat nem képes megtalálni magától, akkor bizonyítani sem képes; a bizonyítás a találastól csak esetleg, per accidens különbözik. Míg t. i. a föltalálásnál megismert előtételekhez keresünk zárótételt, addig a bizonyításnál fordítva ismert zárótételhez megfelelő előtételeket keresünk. Még szembeszökőbb a dolog ott, ahol meglevő igazságokkal szorosan összefüggő újak kikövetkeztetéséről van szó. S azért, ha megtagadjuk az értelemről a tehetséget új igazságok megtalálására, akkor ne is tulajdonítsunk neki már tehetséget, s ennél fogva föladatot az újak bizonyítására.

Ily módon a mérsékelt traditionalismus is szépen átjátszódik a szigorúra s az ő ismeretelméletére is elmondható, hogy a legbiztosabb alapra, az isteni kinyilatkoztatásra akarja ugyan fektetni az emberi ismeretek bizonyos-

ságát, de elvágja az oda vezető utat. Ha semmiféle igazság ismeretére magunktól rá nem jöhetünk, nem is ismerhetjük meg az ős forrás hitelreméltóságát sem; pedig ez első követelménye az észszerű, okos hitnek.

A traditionalismus az emberi tudást hivessé teszi. Tekintély miatt fogadjuk el az igazságokat; legyenek azok akár a vallás, akár az erkölcs, akár az eszmei tudományok köréből valók, azért igazak, mert Isten nyilatkoztatta ki; ez pedig hit. Nem akarjuk most tovább feszegetni, hogy a traditionalismus mind a két formájában kizárta a hit indítóokainak (motiva credibilitatis) lehetőségét, midőn az eszmei igazságok önálló megismerésének lehetőségét tagadta. Nem kívánjuk most közelebbről megvizsgálni azt a nehézséget, amely a kinyilatkoztatott igazságok elfogadására és megértésére nézve származik, ha értelmünknek ez irányban csak szenvedőleges természetet tulajdonítunk. Csak arra hívjuk föl a figyelmet, hogy a traditionalismus minden természetfölötti színezete mellett is rationalismus atyja. Mert ha az igazságokról való biztos tudásunk ős kinyilatkoztatásban gyökerezik, e hitünk természetfölötti lesz, mint-hogy a kinyilatkoztatás is természetfölötti volt — hitünk forrásának, a szentírásnak tanúsága szerint, amelyet a traditionalismus is hitelesnek fogad el. Ám a természetfölötti kinyilatkoztatás csak akkor lesz az a szó igazi értelmében, ha nem természeténél fogva illeti meg az embert, ha nem a teremtéssel szükségképen együtt járó tény, ha nem a természet követelte kinyilatkoztatás (debitum naturae). De a traditionalismus szerint az ős kinyilatkoztatás természettől megillette az embert, minthogy e nélkül az emberi megismerő tehetség a neki adott természetnek megfelelőleg nem működhetett volna, s az eléje természeténél fogva kitűzött célt el nem érhetne volna. De ha egyszer természetkövetelte tény, nem lehet természetfölötti, hisz a természet rendje szerint jár ki az embernek. Ime: a traditionalisták nem tehetnek már különbséget a természeti és természetfölötti között és következésképen naturalismust

vallanak.¹ S így ellenkezésbe jutottak azon tekintélyvel, amelyet nyíltan vagy bennfoglaltan az igazság szabályozójának és forrásának ismernek el: az egyházzal.

Következetlenségeiket tetézik, midőn az értelemnek azt a föladatot tulajdonítják, hogy fejlessze és a tévelyektől megtisztítsa az igazságokat. A fejlesztés — ez nem más, mint új igazságok keresése, illetve kikövetkeztetése; de ha új igazságokat nem tud megtalálni az értelem függetlenül a tanítástól, hogy fog akkor újakat kikövetkeztetni? Másodszor, megtisztítani az igazságot az esetleges tévelyektől annyi, mint megismerni az igazságot, mint ilyent és a hamis-ságot mint ilyent, még pedig az *ész segítségével*, mert az értelem az, aminek a tisztítás munkáját végezni kell. Kell tehát ismérvnek lennie, amelynek segítségével az ész a maga erejéből ismeri meg az igazságot, mint ilyent és tévelyt mint ilyent — de traditionalismus ez?

Tehát a traditionalismus mindkét alakjában hibás lélektani alapokon és a tapasztalat hibás magyarázatain nyugszik. Hasztalanul tett kísérletet az emberi tudás biztoságának megmentésére hit által — ép az ellenkezőjét érte el. Segítségére akart sietni a kinyilatkoztatásnak, s azt levonta a természeti rendbe; meg akarta védeni az egyház tekintélyét és alámosta annak alapjait, s midőn végre az értelemnek mégis akart valami szerepet juttatni, ellentétbe jutott saját alapgondolatával. Pedig célja nemes volt. Szerzői látták a romokat, amelyek a forradalmi rationalismus nyomán terültek a szellemi és erkölcsi életre, megrémültek attól az elhagyatottságtól, amelyben az erkölcsi tekintély magát találta s elhatározta mindkettőnek megmentését azzal, hogy megmutatják, mily gyöngye az emberi értelem. Ez történeti jelentősége és jogosultsága.

De csaknem valamennyi történeti visszahatásnak közös sorsát nem kerülhette ki ő sem, hevében túllőtt a célon és ép oly végletekbe tévedt, mint ellenfele. Kétségtelen, hogy az emberi értelem gyarló; számtalan tanúságát

¹ L. Stöckl: Lehrb. d. Phil. I. 413.

látjuk a történelemben és a jelen tudományos életben, de mégsem gyámoltalan a végletekig. Ha ezt mondjuk, nemcsak ok nélkül támadjuk és semmisítjük meg az emberi tekintélyt és az értelem méltóságát, hanem lehetetlenné teszünk minden biztos tudást. S midőn az emberi értelem rovására Istennek akarunk tulajdonítani mindent, a biztonság és a megismerés forrását, úgy járunk, mint az ontológisták: többet akarunk tulajdonítani Istennek, mint amenynyit ő maga tulajdonít magának. Ezért kellett fölemelnie szavát Krisztus helytartójának ily tanok ellen, amelyek megrontói az Isten tekintélyének és az emberi méltóságnak egyaránt és 1834- (de la Mennais), 1840- (Bautain), 1854- (Bonetty)ben elítélte a traditionalismust szigorú alakjában.

Nem mintha nem lett volna meg benne az igazság némi magva. Hisz végső elemzésben csakugyan Isten kinyilatkoztatásán alapszik minden tudásunk. Isten kinyilatkoztatása a nagy természet és a természetben megtestesített számtalan igazság és az emberi lélek talajába finoman — Istenhez méltó módon — írt számtalan igazság, az ember megismerése e téren mozog (természetes megismerés) és ez Isten természetes kinyilatkoztatása. De kinyilatkoztatta magát más módon is, midőn oly igazságokat adott tudtunkra, amelyek nincsenek sem a természetbe, sem az emberi szívbe írva, amelyeket csak ő tud magától, és olyanok, amelyekről az ember szerezhethetne ugyan homályos, vagy talán elég világos ismereteket is, de ő tekintélyével meg akarta könnyíteni az ember munkáját — Isten természetfölötti kinyilatkoztatása, s e téren az ember megismerése a tekintélyre van utalva. Amott az embernek saját tevékenysége és tehetsége érvényesül, itt az egyház tekintélye. De jól jegyezzük meg, e tekintélynek öntudatos elfogadásához és követéséhez az út, a praeambulum a természeti kinyilatkoztatásból meritett igazságokkal fölfegyverzett értelem. Ez az egyik igazság, amely bizonytalan körvonalakban lerajzódik a traditionalismusban.

A traditionalismus azután azt is vallja, hogy az ember szóbeli tanítás nélkül az eszmei igazságok tökéletes bir-

tokába nem jut, és nem is juthatott. Láttuk, hogy ez önkényes föltevés. Mert bár itt kellő számú tények híján csak bölcséleti összevetésekre vagyunk utalva, még csak azt sem mondhatjuk a mérsékelt traditionalismussal, hogy az értelmi fejlődésnek a szóbeli tanítás szükséges föltétele. Hanem az tagadhatatlan, hogy rendes körülmények között az ember csak szóbeli tanítás hatása alatt növekedik föl és tanulás által sajátít el nagy számmal oly igazságokat, amelyeket csak később ért meg teljesen. A szóbeli tanítás az emberi fejlődést elősegíti, és a tökéletesség magasabb fokára emeli. Ez tény, és ez a második igazság, amelynek véglete található föl a traditionalismusban. »Dans toute systéme erronée, il y a une âme de verité« mondja Mercier; s íme, az igazság e »lelkét« megtaláltuk a traditionalismusban is.

VI. Az ontologismus.

Isten természetes ismerete közvetetlen, lényegi szemlélet eredménye — ez általános és alaptanítása az ontologismusnak. Isten közvetetlen lényegi szemléletét e rendszer képviselői megkülönböztetőleg Isten más ismeretétől ontologikusnak nevezik. Innen a rendszer elnevezése; de az elnevezésnek más oka is van: több képviselőjük, különösen az, aki a rendszert alakilag is a maga egészében domborítja ki elvül állítja oda: a megismerés — a logikai rend — csak úgy helyes, ha a lét rendjével — az ontologikus renddel — megegyező. Íme ezért ontologismus.

Isten közvetlen lényegi szemlélete két módon fogható föl: vagy úgy, hogy Isten egy lényegét ábrázoló kép által megjelen a lélek szemei előtt és ez Istennek saját képe általi szemlélete (*visio Dei per speciem propriam*), vagy pedig Isten kép nélkül, közvetlenül tárul a lélek elé: Isten szemlélete lényege által (*visio Dei per essentiam*). Történetileg az ontologismus az utóbbi alakban lépett fel.

A velünk született eszmék elméletében Isten eszméje velünk születettnak állittatik, tehát Isten megismerése szintén közvetetlen, a tapasztalatot megelőző. A velünk szü-

letett eszmék elméletének ezen fölfogása és az ontologismus alaptana között azonban mégis az a különbség, hogy míg amott az Istent belénk teremtett Isten-eszme által mint távol levőt ismerjük meg, szemléljük (ut absentem), az ontologismus lényegi szemlélete szerint közvetlenül, mint értelmi világunk előtt jelenlevőt (ut praesentem).

A többi alapigazság és alapfogalom, a változatlan lények megismerésének módjára és forrására nézve az ontologismus két részre szakad: Isten lényegi és közvetlen szemlélete által ismerjük meg közvetlenül az alapigazságokat és a változhatatlan lényeket, ezt tanítja a *szigorú ontologismus*; Isten közvetlen lényegi szemlélete által csak őt magát ismerjük meg, a dolgokat pedig önmaguk által, elvonás útján — így a mérsékelt ontologismus. Történetileg az első talált tekintélyes számú képviselőre, még a legújabb időkben is, az utóbbit mindig kevesen vallották, és nagyon mérsékelt alakjában már csak formailag tér el a keresztény peripatetikusok fölfogásától.¹

A velünk született eszmék elméletének hívei nem szükségképp ontologisták ugyan, mint jeleztük, de azok lehetnek, és csakugyan Platon rendszere, különösen amint azt a középkori arab aristotelikusok tovább képezték, már ontologismus, ha kifejezetten nem is, de szellemében bizonyára. Voltaképeni megalapítója genti Henrik, aki szerint az Isten léte a megismerés első tárgya és minden megismerés föltétele. Descartes rendszere, mint a velünk született eszmék rendszerének első modern kifejezése szintén ontologismust hord magában; s belőle csakugyan *alakilag* is kifejtette az ontologismus tulajdonképeni atyja: Malebranche, aki már határozottan tanítja és okadatolni próbálja, hogy Istent közvetlenül, lényege által, s minden más igazságot

¹ Másutt ugyan más fölfogással találkozunk az ontologismus osztályozásában, ahol a szigorú ontologismus főképviseleiként szerepelnek: Malebranche és Gioberti, a mérsékelt képviselőiként Rosmini, Ubaghs és a löveni iskola. Így Pesch. Inst. psych. II. 92. De a dolog természetének megfelelőbbnek találjuk az előbbi, Schmid által alkotottat.

Istenben és Isten által ismerünk meg. Követői Gerdil Zsigmond és de Maistre József gróf. Az ontologisztikus eszmék termékeny talajra találtak Olaszországban, ahol számos kevésbé jelentékeny (Miceli V., Benedetto d'Aquisto, Vincenzo di Giovanni stb.) képviselője mellett főként három nagy mestere van: Rosmini-Serbati Antal, Gioberti Vince, Mamiani Ferentius, akik mind a hárman a múlt században éltek. Egy másik melegágya az újabb korban Franciaország, ahol Maret, Brancherau, Hugonin, Fabre, Sans-Fiel követik. Belgiumban a híres löveni iskola tagjai a múlt század 50–60-as éveiben: Titz, Arnold, Laforet, Ubaghs.¹ Ezek mind különböző árnyalatú szigorú ontologismus követői.

A mérsékelt ontologismus is úgy, mint a szigorú előbb mindenistenítő, majd theistikus színt nyer. Az utóbbi alakban először képviselik Eunomius, Aetius mesterével. Ide sorozható sz. Ágoston azon átmeneti időben, mikor még a neuplantonismus hatása alatt állott. A középkorban a beghardok és beguinok, legújabbán Gratry oratorianus atya.

A szigorú ontologismus főként két nagy alakjának tanaiban tűnik élénk jellegzetesen; az egyik Malebranche, a másik Gioberti.

Malebranche Miklós (1638–1715); ő kifejtette a Descartes rendszerében rejlő ontologisztikus csirát. Működését különben három sajátos tan jellemzi: optimismus, occasionalismus és ontologismus.

Descartes merev kételviségére támaszkodva az eszméknek létrejövését az érzékektől való elvonás útján tagadja; de másrésről Descartes innativismusával is szakítani akar, és ismereteink eredetét még biztosabb alapra fektetni. Közvetetlen ismeretünk, úgymond, csak egy van, az én.

¹ Sokan sz. Ágostont, sz. Anzelmet és Bonventurát is ide szeretik csatolni, egyesek, hogy ezen nagynevű egyházi írók tekintélyével takaródzzanak, mások, hogy őket becsméreljék. De jogtalanul és alaptalanul teszi mindkettő; tanaik csak nem értve és félre-magyarázva tekinthetők ontologikusoknak, l. Schmid: Erkenntnis-lehre II. 375–86.

tudata. Minden mást csak eszmék által ismerünk meg; még pedig az eszmék bennünk valóságok, megismerésünk *első tárgyai*, és csak általuk és utánuk ismerjük meg a tárgyakat. A kérdés tehát az, honnan erednek az eszmék? Az érzékektől nem, mert amellet, hogy csak az érzéki dolgoknak testünkhöz való viszonyáról értesítenek, még hozzá belőlük kiömlő anyagi érzéki képeket kellene feltételeznünk. De lelkünk sem lehet teremtő forrása értelmi ismereteinknek, mert hisz az eszmék sokkal különbek, mint az érzéki dolgok, amelyekre vonatkoztatjuk, pedig még testet sem tudunk teremteni, annál kevésbbé tehát szellemet. Hasonlóképen velünk születettek sem lehetnek, már csak azért sem, mert Isten minden tevékenységében a leg-rövidebb utat szokta választani. Nem marad hátra tehát más lehetőség, mint hogy az összes eszméket, tehát a testi valókat is, magának az Istennek teremtetlen eszméiben szemléljük. Ő mint minden dolgok lehetősége és teremtője, magában egyesíti a mindenség összes eszméit; és ezen eszmék, Isten örök, teremtetlen eszméi, ismeretünknek tárgyai és közegei egyúttal.

Az eszmék között első sorban és főként Isten eszméje jelenik meg az értelem előtt, minthogy Isten szükségképes, föltétlen, végtelen és mindenütt jelen való. Ezen Isten-eszméről azonban tudnunk kell, hogy általa nem lényege szerint ismerjük meg Istent, úgy amint magában van, hanem amint viszonylagos módon jelen levővé és tárgyilagossá válik előttünk az eszmékben, amelyek csak a tökéletes isteni lényeknek határolásai, meghatározásai és elkülönülései és mint ilyenek az anyagi valók előképei. Isten közvetlen szemlélete — nem úgy amint lényegileg van, hanem lényegének szemlélete úgy, amint azt az eszmék ábrázolják, — a megismerés. Istenben szemléljük az eszméket és az eszmékben ismerjük meg a tárgyakat. S ez által lehetővé lesz az általános fogalmak képzése, amelyeknek mindegyike föltételezi és magában foglalja Istennek, mint a legáltalánosabb és végtelen lénynak ismeretét. Ennek birtokában képesek vagyunk meghatározások és elkülöní-

tések által megalkotni az általános fogalmakat. Másodszor lehetővé válik az *igazság* ismerete, a bizonyosság. Hiszen minden tárgyat csak eszmékben és eszmék által szemlélünk, az eszméket pedig legközvetlenebb és ősforrásában, magában az örök igazságban, Istenben. Az igazságok között azonban különbséget kell tennünk: 1. Vannak örök igazságok, amelyek tisztán az eszmék kölcsönös viszonyát fejezik ki, és ezek értelmünk és erkölcsiségünk szabályozói; 2. vannak, amelyek az eszmék és valók közötti viszonyt fejezik ki, pl. van nap; 3. amelyek a létező valók egymás közti viszonyának kifejezői, pl. a nap nagyobb a holdnál. A két utóbbi rendbeli megismerésnél közreműködnek az érzékek is.

Maguk az érzéki behatások, amelyeket Isten a külső dolgok mozditásával eszközöl bennünk, — magukban azok nem külön ható okok Malebranche occasionalismusa szerint — lelkünk állapotjai, módzatai, s ennél fogva nem állunk velük szemben idegenül, mint magukkal a tárgyakkal szemben, azért ezeket az érzéki behatásokat nem is ismerjük meg Isten örök eszméiben, hanem közvetlen lelki szemlélet által, az öntudat, önérzés által. Általuk azonban nem ismerünk meg semmi igazságot, mert csak épen testünk szükségleteinek kielégítésében szolgálnak segítségül. De megvan fontosságuk az értelmi megismerés terén is. T. i. lehetővé teszik azon kétféle igazságok megismerését, amelyek az érzéki világgal állanak összefüggésben. Az érzéki benyomás ugyanis fölkölti a *figyelmünket* és a figyelem az, mi az öntudatlanul is szemléletünk tárgyát képező Isten-eszméket ténylegességre emeli bennünk. Az érzéki behatás által működésbe hozott öntudat ugyanis összefüggésbe hozza az érzéki behatásokat a nekik megfelelő Isten-eszmékkal s így a habitualis Isten-eszméket ténylegességre emeli bennünk. Ez magyarázza meg, hogy miért függnek tényleges képzeleteink és eszméink érzéki behatásoktól és miért nem önkényesek. A külső világ valóságos léte azonban az érzéki ismeretek létezéséből még nem következik egész bizonyossággal. Nem elég még öntudatunk tanúsága sem és

az a kényszerűség, amelylyel a külső világnak valóságos létet tulajdonítunk. E bizonyosságnak egyedüli, minden kételyt kizáró forrása csak Istennek határozottan kifejezett tanúbizonysága.

A lélek saját állapotait szintén csak fölfogja öntudatilag, de nem ismeri meg lényegileg. A *gondolkodást*, mint a lélek lényegét nem foghatjuk föl tisztán és világosan. Descartes alapelve: Cogito, ergo sum, evvel elveszíti egész jelentőségét.¹

Gioberti Vince (1801—1852.) Rosminivel helyezkedik szembe. Ő az első, aki részletesebben foglalkozik az ontologismus kiinduló pontjával: a logikai és ontologiai rend megegyezésével. Ismeretünk, úgymond, csak úgy tökéletes, ha mindennek okát és módját fölöleli. Az érzéki dolgok tehát nem lehetnek a megismerésnek első tárgyai, minthogy nem első okai a létnek, hanem Istenben birják létük alapját, aki teremtőjük és a lények összes rendjeinek létesítője. A dolgok Istentől eredtek, és Istenben kell megismertetniök. A lények rendjének első tárgya a megismerés első tárgya, a primum ontologicum a primum psychicum, s a kettő egyesülve a primum philosophicum.

A valódi bölcsélet kiindulása tehát Isten, minden dolog alapja. Eszméje értelmünk előtt nem lehetett közvetett, hisz akkor nem volna első, hanem közvetetlen és minden ismeretünk föltétele és közvetetlen értelmi szemlélet tárgya. De e szemlélet nem állítja elénk Istent a maga teljes egészében, lényegében. Istennek és a lényeknek megismerése e földön tőlünk meg van tagadva. Velünk született csak bizonyos értelemfölötti, ösztönszerű hajlam (sovraintelligenza), amely feléje visz, feléje ragad, de e földön teljes megelégedést nem nyer.

Istennek mint föltétlen lénynek eszméje három dolgot foglal magában: 1. Isten létét, 2. teremtői tevékenységét, 3. a teremtői tevékenység által létrehozott valókat.

¹ L. Schmid i. m. II. 390—2, Stöckl: Gesch. d. n. Phil. I. 123—7, Pesch: Inst. psych. II. 92.

Az első valóság ezen három közül ezen ítélet alakjában: »A föltétlen lény szükségképen létezik«, az egyedüli apriorikus elemző elv. De ez semmiben sem hasonlít a közönséges elemző elvekhez. Voltaképen Isten az, aki a közvetetlen szemléletben a lélek elé áll és kijelenti: szükségképen létezem; s ezt a közvetetlen szemléletben fölfogott isteni kijelentést meggondolja az ember és midőn ismételi magában, a bölcelet első gyűrűjévé teszi. Az első emberi ítélet tehát összeesik egy isteni ítélettel, s íme, ez az igazságnak és bizonyosságnak forrása. »La filosofia ha la sua base nella rivelazione; Iddio a rigor di termini è il primo filosofo, e... la humana filosofia è la continuazione e la ripetizione della filosofia divina. A bölcelet alapja a kinyilatkoztatásban van, Isten a szó szoros értelmében az első bölcselő és az emberi bölcelet csak az isteninek folytatása és ismétlése«. ¹

Minden létmeghatározás apriorikus összetevés az első elemző elv segítségével, és az általános szükségképes elvek birtokába vezet. Hogy jutunk már most az Isten ismeretéről a létező valók ismeretére?

Ugy, hogy Istent a maga valóságában, in concreto szemléljük. Mint ilyen a fönt említett valóságok másodika értelmében magában foglalja más lények teremtését. És ezen teremtési tényben, amely Isten végtelenségénél és tökéletességénél fogva mindig tényleges, szemléljük a létező egyedeket. A második valóság — a teremtői tény — által szemléljük a harmadikat — a teremtést mint eredményt. Az igazi bölcelet sarktétele tehát: l'ente crea l'esistenza.

Ismeretünk érték és jelleg szempontjából lehet: a) egyenes (directa) és b) ráelmélő (reflexa). Az előbbi a tárgyak és eszmék egyszerű fölfogása, és még tökéletlen, zavart, homályos ismeret. Ilyen jellegű minden szemléleti ismeret. Ismereteinknek a határozottság jellegét adni, azokat elemezve, elemeikben megint összetenni: az a ráelmélés föladata. Ezt a magyarázatot Istenre alkalmazva: csak a

¹ L. Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 623.

világ jó megismerése után lehet tökéletes ismeretünk Istenről akit szemléletben minden dolog előtt ismertünk.¹

Rosmini saját szerű ontologismusát láttuk részben, midőn a velünk született eszmék elméletéről volt szó. A lényfogalom, az értelem természetes világa, amely által és amelyben megismerünk mindent, nem maga az Isten, hanem része az Istennek (appertinenza di Dio), csak eszmei lét, míg Isten eszmei és való lét. Gioberti azon ellenvetésére, hogy ha a lényfogalom része az Istennek, akkor maga az Isten, Rosmini azt felelte: észleg elkülönítve Isten többi tulajdonságaitól, nem Isten, egyesítve velük Isten.

Az újabbak közül, akik sokban módosították és mérsékelték az ontologismus ezen fő képviselőinek nézeteit, álljon e helyütt röviden Ubaghs tana; ő megcáfolva és ellezve a rationalistikus ontologismust és Malebranche-ot, saját elméletét következőkép adja elő:

A megismerés kétféle: szemléleti és ráelmélő. A szemléleti megismerés lényegi, akár érzéki, akár értelmi legyen az, közbenső képek itt nincsenek. Tapasztalat szerint jönnek ugyan létre a szemlélet után utó- és közbesítő képek (conceptiones, notiones, ideae reflexae, typi intellectuales), amelyek azonban nem szükséges föltételei a megismerésnek. Az értelmi szemlélet tárgyai a dolgok lényegei, az eszmék. Ezek háromfélék: a) föltétlen eszmék, az isteni tökéletességek eszméi; b) tiszta eszmék, a legáltalánosabb fogalmak: létezés, ok, hatás, állag, járulék stb., c) tapasztalati eszmék: a nem- és fajfogalmak. Ezen eszmék nem annyira Istenben vannak, inkább Isten lényegéhez tartoznak, voltaképen Isten lényege az, különféle szempontból szemlélve. Az érzéki szemlélet által megismerjük a testek természeti változásait fizikai tulajdonságait, sőt mennyiségi tulajdonságait is, lényegüket és létezésüknek lehetőségét azonban nem. Az összes értelmi ismeretek, a szemléletek csak akkor válnak ténylegesekké, ha az érzékek a fejlődés bizonyos tökéletességét érték el. Az értelmi ismeretek tökéletes kifejlődéséhez szükséges a nyelv közreműködése is.

¹ Stöckl: Gesch. d. n. Phil. II. 623, Schmid i. m. II. 396—8.

A szemléleti megismerést követi a ráelmélő, amely elvonatkozva a dolgok létezésétől általánosítással, összehasonlítással, elemzéssel és összetevéssel az összetett fogalmakat képezi. Minthogy a dolgok fajainak és neveinek bizonyos közös természete van, ezért az általános fogalmaknak (universalialia) az egyedekben bizonyos valóság felel meg.

A mérsékelt ontologismus alaptanítása: Isten közvetlen, lényegi szemlélet tárgya az emberi értelemre nézve, de az általános fogalmak és igazságok elvonás és általánosítás útján az érzéki ismeretekből jöhetnek létre. Gratry oratorianus (1805—75.) az, aki részletesebben adta elő e tant, részleteiben azonban ránk nézve sem új, sem érdekes nincs.

Az ontologismus főként a következő érvekre támaszkodik;

1. A lényegekről való eszméink általánosak, örökök és szükségképesek; de e tulajdonságok csak Istenben vannak meg, tehát csak Istenben ismerhetők meg. Elvonás útján nem nyerhetők, mert ahhoz, hogy valamit elvonjunk, azt már ismernünk kell.

2. Istent sem egyedi, sem elvont eszme által nem ismerhetjük meg, tehát csak önmaga által.

3. Isten az első érthető, tehát általa kell mindent értenünk. A primum ontologicumnak primum psychologícumnak kell lennie.

4. Különösen újabbak érvei: a) hogy valami végest, esetlegest, viszonylagost ismerjünk meg, szükségünk van a végtelen, szükségképes és föltétlen ismeretére. Azon fogalmak ugyanis nemlegesek, és csak a megfelelő tevőlegesek alapján képezhetők; b) van fogalmunk szépről, jóról, igazról, és a dolgokat szépeknek, jóknak, igazaknak ítéljük. De valami csak úgy lehet szép, jó és igaz, ha összhangban van a föltétlen széppel, jóval, igazzal; tehát csak úgy ismerhetők meg olyanoknak, ha a föltétlennel való megegyezésükben ismertetnek meg. Ez áll a tökéletes fogalmáról, és azon ítéletekről, amelyekben valamit többé vagy kevésbé tökéletesnek mondunk.¹

¹ L. Stöckl: Lehrb. d. Philosophie. I. 397—8.

Schütz; Az értelmi ismeretek.

Az ontologismus méltatása.

Az ontologismus alaptana, amelyet megtalálunk minden árnyalatában és minden képviselőjében: Isten közvetlen, lényegi szemlélete. E tan azonban semmikép sem tartható fönn; Isten közvetlenül, lényegileg nem szemlélhető — nekünk embereknek jelen állapotunkban.

Hogy azonban szélmalomok ellen ne küzdjünk: az ontologismus csakugyan azt tanítja, hogy Istent közvetlenül és lényegileg szemléljük, még akkor is, ha nyiltan tiltakozik ellene. Malebranche figyelmeztet, hogy Isten szemlélete nem tökéletes, nem terjed ki Isten lényegére, hanem csak egyes tulajdonságaira, amennyiben Istent mint végtelenül tökéletes, végtelen tudó, irgalmas, jó stb. lényt ismerjük meg. De ha Istent *tulajdonságaiban* ismerjük meg, és ezen tulajdonságait *szemléljük*, akkor szemlélnünk kell lényegét is, hisz tudva van, hogy Istenben a tulajdonságok a lényegtől nem különböznek, és — az Iskola kifejezése szerint — csak tiszta észleges megkülönböztetéssel (*distinctione logica*) választhatók el magától a lényegtől. Ha tehát Malebranche menekülni akar azon tantól, kénytelen megtagadni saját alaptanát, azt, hogy Istent közvetlenül szemléljük. Mihelyt megengedi, sőt tanítja a szemléletet, meg kell engednie, hogy ez *lényegi*. Ezt kell mondanunk Gioberti, Rosmini tanáról, és a mérsékelt ontologisták tanáról is. Mihelyt egyszer nem valami kép által vagy anthropomorphistice szemléljük Istent — s e két szemléletről náluk nem lehet szó —, hanem szellemi módon, az a szemlélet csak lényegi lehet.

De Isten lényegi szemlélete ránk emberekre nézve lehetetlen. Minden megismerésnek első és elengedhetetlen feltétele: A megismerendő tárgynak elegendőképen nyilvánulnia kell a megismerő alany előtt, és annak, amit közvetlenül akarunk megismerni, *közvetlen hasonlósága* szerint kell nyilvánulnia. Már most, mi az, ami által Isten közvetlenül nyilvánuljon megismerő tehetségünk előtt? *Saját lényege*, isteni teljessége. De hogyan férhet a végtelen isteni

lényeg, maga a kifürkészhetetlen titokzatosság bele a szűk, korlátolt, gyarló emberi értelembé? Melyik az az érzékekkel lényegileg egyesült teremtmény, amely az Isten lényegét elégségesképen fölfoghatná? Ilyen megtörténhetik természetfölötti módon, a történelem tanúsága szerint Isten kegyelméből megtörtént kiválasztottakkal, de nem történt meg és nem történhetett meg soha a természet rendje szerint.

Nem annyival inkább, mert Isten közvetlen lényegi szemlélete nem lehetne más, mint az értelmi megismerésnek egy ténye; de az értelmi megismerésnek minden tényét, midőn az csakugyan *tényleges*, öntudat kíséri. Ezt lehet és kell keresnünk Isten közvetlen, lényegi szemléletében is. Sőt fokozottabb öntudatnak kellene kísérni a közvetlen, lényegi szemléletet, minthogy Isten maga a teljesség, és mindig tényleg jelen volna lelki szemeink előtt. De sohasem volt ember, akit öntudata ilyen különös és semmi esetre el nem titkolható és félre nem érthető közvetlen lényegi szemléletről értesített volna. Ez merő képzelődés.

Ha Istent csakugyan közvetlenül lényegileg szemlélőnk, abból mindenek előtt az következne, hogy mindenki egyformán megismerné Őt. Isten csak egy, és mint mindennütt jelen való, mint általános, föltétlen lény, mindenkinek egyformán jelennék meg. Ezért mindenek előtt Isten létezése és lényege körül minden tévedés ki volna zárva, és minden embernek egyformán határozott Isten-ismerettel kellene rendelkeznie. Isten ismerete, mint értelmünk első és legszükségesebb tárgya, neki leginkább megfelelő lenne, és következésképpen róla kellene legtökéletesebb ismerettel birmunk, értelmünk mindenek előtt és kitűnő módon Isten ismeretére volna berendezve. De a történelem, saját öntudatunk és az élet tapasztalata mást mond.

Aztán: Isten lényegi szemlélete, az bizonyos módon vele való egyesülés, az ő örök igazságában, szentségében, szeretetében való részesülés, és ez már maga a boldogság; sz. Pál az Úrnak színéről színre való szemlélésébe helyezi az igazak boldogságát. De ki merné azt mondani, hogy egészen boldogok vagyunk?

A mi ismeretünk Istenről *tényleg* egészen más, mint hogy azt közvetetlen, lényegi szemléletből eredőnek mondhatnók: nincs Istenről *sajátlagos* ismeretünk (cognitio propria). Minden bővebb bizonyítás helyett hivatkozhatunk beszédmódunkra, amely ezt legvilágosabban elárulja. Azt mondjuk e kérdésre mi az Isten: Isten a jóság, Isten a szeretet, Isten a szentség, a tökéletesség stb. Szóval tulajdonságok által ismerhetjük csak meg, és fejezhetjük csak ki, még pedig oly tulajdonságok által, amelyek állanak a földi dolgokról, és amelyeket hasonló módon (analogice) alkalmazunk rá; vagy pedig a földi dolgok tulajdonságait, a tökéletlenségeket tagadjuk és azt mondjuk: Isten a végtelenség, a feltétlen. Az egyszerű lényről, aki lényege által létezik, aki lényege által egy, lényege által maga a bölcsesség, az igazság, szeretet, jóság, ilyenről nekünk megfelelő, tiszta fogalmunk nincs.¹

Ha Istent közvetetlen szemlélet útján ismernők meg, könnyű dolguk volna az apologétáknak: fölösleges volna fáradságos okoskodásokkal és bizonyításokkal jobb meggyőződésre segíteni akarni a számos szerencsétlen hitetlent; elég volna mindenkit saját közvetetlen öntudatára, szemléletére figyelmeztetni. Az ontologismus alaptana tehát hamis, és ezzel a mérsékelt ontologismus egészben elvesztette a talaját.

Ami most a szigorú ontologismust külön illeti, az további részleteiben sem tartható fenn. Az a tana, mely megkülönbözteti a mérsékelt ontologismustól, hogy Istenben és Isten által szemléljük az örök igazságokat és lényegeket, ép oly lehetetlen dolog, mint az, hogy magát az Istent szemléljük. Midőn t. i. az ontologisták állítják ezt, egészen megfelelkeznek arról, hogy az általános valók (universalia) Istenben nincsenek meg alakilag (formaliter), hanem csak alapjukat és létesítő okukat tekintve (fundamentaliter et virtualiter). Azért, hogy Istenben közvetlenül megismerhetők legyenek, nem volna elég csupán az egyszerű szemlélet, amely a szigorú ontologisták egybehangzó vallomása szerint

¹ Pesch: Inst. psych. II. 97—8. 1.

homályos és tökéletlen; a legbelső, a legtökéletesebb, legközvetlenebb, legmélyebb szemlélés szükséges ahhoz, hogy megismerjünk valamit valamely dologban, ami abban csak csirájában és alapját tekintve van meg. Melyik az az értelem, amely a magból előre megszerkeszti a jövő növény képét? Melyik az az értelem, amely az első, az őssejtből megismeri a leendő állat egész szerkezetét? Nyilván nem emberi az.

Az örök igazságoknak az Isten lényegében való szemlélete ellen még más nehézségek is szólnak: ha lényegileg szemléljük az igazságokat és eszméket Istenben, amelyek Istenben csak lehetőségük szerint és csirában vannak benne, miért nem szemlélhetjük benne az összes dolgok lehetőségeit? Hisz azok mind ott vannak Isten lényegében! Igaz, erre azt fogják mondani: csak azon igazságokat szemléljük Istenben, amelyeknek érzéki valóságai hatnak reánk a földi dolgok közül. De akkor meg előáll egy halom más nehézség az érzéki dolgoknak ismeretünkhöz való viszonyát illetőleg.

Mindenek előtt úgy látszik nekünk, az ontologismus e szigorú alakjában el nem kerülheti az occasionalismust, ha már egyenesen abból nem fejlődött; bele kell neki botolnia már a második lépésnél. Ha az érzékeknek nincs önálló tehetségük és tevékenységük az érzéki valók megismerésére, mire van akkor voltaképen tehetségük? Ha csak Isten által és Istenben ismerhetjük meg még az érzéki dolgok eszméit is, nyilván nem marad az érzékeknek más szerepük, mint hogy alkalmi, vagy esetleg erkölcsi okokként működjenek az értelmi megismerés létrehozásában. Saját tevékenységük nincs, csak annyiban, amennyiben Isten mozgatja őket. Másodszor úgy látszik nekünk, hogy minden ontologistának valania kell bizonyos előre megállapított összhangot (harmonia praestabilita), amelyet Leibnitz vallott. Mert ha az érzéki dolgok eszméit is csak Istenben szemléljük, tökéletesen az a viszony áll elő az isteni lényeg eszméi és az érzéki valók között, mint a velünk született eszmék és az érzéki valók között. *Hogy* van az, hogy az érzéki dolgok épen csak a nekik megfelelő isteni eszmékre irányítják a figyelmünket

az isteni lényekben? Nyilván csak valami előre megállapított összhang rendezheti el. Vagy pedig, ha azt akarják kikerülni, ismét azon alternativa előtt állanak: vagy megismeri az értelem az Isteni lényekben az eszméket önmaguktól is, és akkor nincs szüksége az érzéki behatásokra, vagy pedig megismeri az isteni lényekben levő eszméket az érzéki dolgok által függetlenül is, és akkor az isteni lényekben való szemlélésre nincs szüksége. És végre harmadszor még mindig megmagyarázatlan marad, hogy az olyan eszméket, amelyeknek nincs érzéki megtestesülésük — hogy úgy fejezzük ki magunkat, — hogyan ismerjük meg, azokra mi irányítja figyelmünket. E pontnak behatóbb taglalása ismét a képtelenségek egész sorozatát vonná az ontologisták fejére. Tehát a szigorú ontologismus sajátos tana sem tartható fenn.

Fölhozott érveik pedig mind hatástalanok, alig érdemelnek megcáfolást, mert vagy bámulatosan egyoldalú fölfogásból erednek, vagy pedig a valóságos és eszmei rend összezavarásából.

1. Ha hivatkoznak arra a száz meg száz alakban ismételt érvre, hogy az örök és szükségképes igazságok az érzéki dologból nem nyerhetők még elvonás útján sem, mert az elvonás már föltételezi ismeretüket, akkor alaposan félreértik az elvonás lényegét. Ők tudniillik szem elől tévesztik, hogy az Iskola kétféle elvonást különböztet meg: az egyenes és ráelmélő elvonást (*abstractio directa et reflexa*). — Az ő nehézségük a ráelmélő elvonásra áll; de korántsem az egyenesre. Ahhoz t. i., hogy valamit általánosítsunk, elvonjunk, gyakran elég egyetlen egyed is. Az értelem alapműködése az, amely egyetlenegy szempillantásra belátja, hogy bizonyos tulajdonság az egyediségtől és a tényleges léttől elvonatkozva is igaz magában. Ezért legalább meg kell engednie az ontologismusnak, hogy ha csakugyan létezik ilyen elvonás — ennek bizonyítása későbbre marad, — ez magában is megmagyarázza az általános és szükségképes fogalmak keletkezését, nem kell Isten lényegi szemléletéhez fordulnunk. Hasztalanul mondják azt is, hogy az alapfogal-

mak és általános igazságok mint örök, szükségképes és általános valók isteni jelzők, és nem lehetnek másban, csak Istenben, s ennél fogva nem ismerhetők másban, csak Istenben. Feledik, hogy midőn e fogalmak eredetéről van szó, nem az ontologiai, hanem a logikai rendben mozgunk; az ontologiai rendben ugyanis végső elemzésben csakugyan Istenben birják lehetőségük alapját, de a gondolkodás rendjében, mint *lehetséges lények* önmagukban Istentől függetlenül is megismerhetők.

2. Azt mondják: Isten sem egyedi, sem elvont eszme által nem ismerhető meg, tehát csak önmagában, szemlélet által. De ez elvesztettség. Tényleges ismeretünk Istenről, mint kifejtettük, tagadás és tágitás által (per negationem et extensionem) keletkezett elemekből alakul, s ezen elemekhez nagyon is elegendő alapot nyújt az érzékiektől való elvonás. Tagadás által kizárunk Isten fogalmából minden tökéletlenséget, és tágitás által tulajdonítunk neki minden tökéletességet, amit az eszes és érzéki összes lényekben észreveszünk. Ezen megismerés tehát legalább is lehetséges másképen is, mint az ontologisták magyarázzák.

3. E rendszer a logikai rend igazságát az ontologiaival való teljes fődőzésben látja. De honnan veszi magát az az állítás, hogy a logikai rendnek, a megismerés rendjének meg kell egyeznie a lények rendjével? Aristoteles már jó kétezer éve világosan kijelentette, hogy ami tényleg előbb van, megismerésünkre nézve lehet későbbi. Ez megismerő tehetségünk viszonylagos és befogadó természetéből oly egyenesen következik, hogy szinte érthetetlen, honnan vették az ontologisták az ő *primum philosophicum*-ukat. Amint ők képzelik a megismerést, úgy nem viszonylagos az többé, nem befogadó, hanem mindent átölelő, föltétlen. Az különben óriási *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, azt mondani, hogy valódi ismeretünk úgy lesz, ha abból indulunk ki, ami valósággal előbb van. Igen, mikor készen vannak ismereteink és azok rendszeréről van szó, akkor a rendszer élére, módszeres levezetésünk fölső tétele gyanánt, oda helyezzük az alapigazságot, amely magában foglalja valamennyit, a pri-

mum ontologicumot. De ismereteink szerzésénél a fordított rendet követeli a megismerés lényege.

Nem segít az sem, hogy Giobertivel ismereteink tökéletességére hivatkoznak, és azt mondják, hogy megfelelő tökéletes ismeretünk csak úgy lesz, ha minden lét és minden megismerés alapja, Isten ismerete vezeti azt be. Kimutattuk — de a közönséges tapasztalat és kinek-kinek öntudata is elég bizonyosság rá, hogy Istenről való ismeretünk tökéletlen, homályos, mint az apostol mondja, tükörben szemléljük az Istent, és az általános fogalmak és igazságok csak csirában és lehetőségileg vannak meg benne. Isten *magában* elegendő alapja ugyan a tökéletes megismerésnek, de nem reánk, *emberekre* nézve. De különben a teremtetett valóknak önmagukban is van határozott létük, amennyiben bizonyos tekintetben és értelemben önmaguknak korlátozásai, tagadásai; már pedig amennyiben vannak, és a mennyiben önálló létök van, annyiban megismerhetőknak kell lenniök.¹ Isten léte tehát a *primum notum per se* de nem *quoad nos*.

4. Nem áll, hogy a végest csak a végtelenhez, az esetlegest csak a szükségeshez, a viszonylagost csak a föltétlenhez viszonyítva ismerhetjük meg. A véges, magában is határolt, önálló lény, s ezért megismerhetőnek kell lennie, magában is mint ilyennek, anélkül, hogy a végtelenhez, föltétlenhez kellene viszonyítanunk. Sőt tulajdonképen való ismeretünk csak a végesről van, mint azt világosan mutatja a szó is; a végtelen csak tagadása a végesnek; a kifejezés tevőleges eleme a *vég*. Hasonlóképen, hogy valamit esetlegesnek ismerjek meg, elég látnom azt, hogy létezhetik is, meg nem is, anélkül, hogy viszonyba hoznám a szükségképes ismeretével. Sőt a szükségképes ismeretére épen az esetleges szemléletéből juthatok legtermészetesebben. Végre a viszonylagos lény megismeréséhez elég tudnom azt, hogy nem nyerte és nem nyerhette létét önmagától; sőt itt is annyira nincs szükségem a föltétlen fogalmának ismeretére, hogy ezt a fogalmat egyenesen a viszonylagosból vezetem le. Azt mondják: a véges, viszonylagos és esetleges nemleges

¹ L. Schmid i. m. II. 408.

fogalmak, és ennél fogva megismerésüknek csak a megfelelő tevőleges fogalmak lehetnek az alapjai. De meg is fordíthatom az állítást: a véges, esetleges és tényleges fogalmak a tevőlegesek és a végtelen, föltétlen és a szükségképes a nemlegesek.

Hasonlóképen, ha valamit szépnek, jónak, igaznak akarok megismerni, nem kell azt a föltétlen széphez, jóhoz és igazhoz hasonlítanom. A dolgoknak megismerhetőnek kell lenniök olyanoknak, a milyenek. Már pedig a dolgok magukban szépek, jók, igazak, tehát . . . Ezt kell mondanunk a tökéletesség különböző fokainak megismeréséről is. Midőn valamit többé vagy kevésbé tökéletesnek ítélünk, a viszonyítás nem szükségképen történik és rendszeresen nem is történik — öntudatunk tanúsága szerint — a föltétlen tökéleteshez, hanem vagy két különböző fokú dolgot állítunk egymás mellé, vagy pedig bizonyos, értelmünkkel előre megállapított normához mérjük.

Tehát mind nemleges, mind tevőleges bizonyítással kimutattuk, hogy a szigorú ontologismus a bírálatot nem állja ki. E bírálatnak kiegészítéseül vessünk egy-két pillantást még az ontologismus egyes képviselőinek tanára.

Malebranche szerint értelmünk nem cselekvő a megismerésben, hanem tisztán szenvedő; Isten az, aki az érzéki benyomásokat kelti föl bennünk, és aki lényegében szemléltre nyújtja nekünk. De ezáltal Malebranche nagyon veszedelmes talajra lépett: az, hogy megismerésünkben Istené a cselekvőleges rész, vagy azt jelenti, hogy Istennek tulajdonítandó a képzeleteket teremtő tevékenység (a megismerést megelőző tevékenység), vagy azt, hogy maga a megismerés ténye őt illeti meg. Ha az előbbi áll, ha Isten, hogy úgy mondjuk, szánkba rágja az ismereteket, megismerésünk lényeges része őt illeti meg; ha az utóbbi, akkor az összes tevékenység az övé. Mindkét esetben maga az Isten tétetik számunkra a megismerés első elvévé. Íme már nem mi ismerünk meg, hanem Isten.¹

¹ Kleutgen: Die Philosophie der Vorzeit. Münster. 1860. I. 31. l.

Arra, hogy Malebranche rendszerében lépnek föl főként azon következtetések, amelyeket előbb az ontologismusra ráolvastunk; hogy ő fokozottabb mértékben vallott occasionismust, s ezzel annak minden képtelen tanait, hogy ő fokozottabb mértékben nem tudja megmagyarázni az érzéklés szerepét és az értelmi megismeréshez való viszonyát, hogy az érzéki dolgok érzéki megismerésétől csak fokilag, nagyobb világosság és határozottság tekintetében, különbözik az értelmi megismerés, — mindarra fölösleges bővebben kiterjeszkedni, elég ráutalni; valamint elég figyelmeztetni azon szétválasztó következtetés elégtelen és hibás voltára, amelyre alapítani akarja azon tant, hogy egyedül Isten lehet megismerésünk forrása.

Gioberti azt állítja, hogy a legnyilvánvalóbb igazság: a lény teremti a létezést: l' ente crea l' esistenza. De akárhogy feszüljön meg értelmünk, mi nem látjuk ennek az elvnek nagy nyilvánvalóságát, hát még *legnagyobb* beszököségét. Ez elvont, logikai formula, amelyből semmi sem érthető és semmi sem következtethető. S mégis *Gioberti* azt akarja belőle levezetni, hogy a tényleges világ ismeretét a teremtetési tény közvetlen szemléletéből meritjük. Lássuk csak. A teremtetési tény két szempontból tekinthető: *belsőlegesen* (entitative), s így Isten lényegének része, Isten lényegében van, s maga *Gioberti* figyelmeztetett, hogy Isten lényegének szemlélete nagyon homályos és tökéletlen. Istenről való szemléletünknek pedig ugyancsak teljesnek, mindent átölelőnek kellene lennie, hogy a teremtetés legfelsőbb titkait szemlélhessük. Tekinthető másodszor *külső eredményében* (terminative), vagyis mint tényleg végbement cselekvés. De mint ilyen nyilván a multhoz tartozik, és senkitől sem szemlélhető a jelenben. S még ha megengedjük is, hogy az ember szemlélheti a teremtetésiényt, — pedig öntudatunkban ennek legcsekélyebb nyoma sincs — *Gioberti* abból még mindig nem fogja megmagyarázhatni, hogyan ismerjük meg ebből a lényegeket. A teremtetés ugyanis a dolgok létezésének, nem pedig lényegének okát zárja magában. Ennek a lényegnek és lehetőségnek alapja az isteni értelemben és távolabbi

forrását tekintve: az isteni lényegben van; — tehát megint csak fölsőbb, természetfölötti szemlélet által volna megismerhető. Maga a létezés, ez a teremtetési tény mivolta, és legfőlebb ezt lehetne megismerni annak szemléletéből.

Meg kell vallani, genialis gondolat Giobertitől, hogy a bölcelet első elvévé egy isteni kijelentést tesz: én vagyok; de sajna, annál egyébnek nem is mondhatjuk. Mert csakugyan, biztosabb, nagyszerűbb alapot az emberi bölceletnek ennél nem képzelhetnénk, és a legnagyobb készséggel és hódolattal fogadnók el — ha bölceleti elv volna. Az Isten létének megismerése nem ontologikus, hanem aposteriorikus. Az ontologikus úton Isten eszméjének a szükségképpességét állapíthatjuk meg, de hogy Isten tényleg létezik — ezt megismerő tehetségünk viszonylagos és befogadó természetéből folyólag a posteriori, a tapasztalásból kiindulva következtetéssel és elvonással következtetjük ki. Isten csak akkor tehető már első elvvé, amikor másunnan megismertük létét.

Ubaghs és társai sokat engednek ugyan Malebranche és Gioberti makacsul túlzó kételviségéből, határozottabban iparkodnak körvonalmazni tanaikat. De ugyanakkor ellenszövegbe jönnek saját elveikkel. Midőn *Ubaghs* az érzéki dolgok megismerését, a fizikai lét és fizikai tulajdonságok megismerését az érzékeknek tulajdonítja, midőn az általános valóknak az egyedekben tényleges valóságot enged, már nem ontologista többé. Mert akkor joggal kérdezhetjük tőle: ha az érzéki dolgok léte, sőt azok fizikai és mennyiségtani tulajdonságai is megismerhetők, és ha a lények az egyedekben valók, mi akadály van akkor még a lények elvonási megismerésének? Ha az érzékek maguk megismerik a valókat, és ha a ráelmélő tehetség elvonja az általános valókat, miért nem volna képes arra a befogadó értelem is?

Természetesen az ontologismus főnehézségei, az érzéki és értelmi megismerés, a saját tevékenységünk által és a szemlélet által való megismerés kölcsönös viszonya s a belőle folyó kérdések itt is a maguk teljességében fennállanak.

De végzetes lépést tett *Ubaghs*, midőn határozottan körvonalazza a lények, a lehetséges valók természetét.

Azt mondja: ezeket nem Istenben és nem Isten által szemléljük, nem is isteni eszmék azok, hanem — az Isten lényege maga, megannyi különféle szempont alatt. Itt van aztán a bökkenő. Ha az eszmék, a lényege az Isten lényegének különféle szempontjai, akkor azok kétségtelenül magát az Isten lényegét teszik, Isten mint maga a lét, ipsum esse, meg nem oszolhatik. De az eszmék, a logikai lényege ismét való alappal birnak az érzéki egyedekben, amelyek az universale-knek szinte megtestesülései. Tehát tiszta sor: a logikai lényege = Isten, az érzéki egyedek megvalósulásai a logikai lényegeknél; vagyis: az isteni lényeg az érzéki egyedekben valóságos; vagy rövidebben: az érzéki egyedek = Isten lényege. Mi ez más mint — jól ismerjük — mindenistenítés, pantheismus.

Ubaghs ontologismusa igen rövid úton tehát mindenistenítésbe vezet. S ezt kell mondanunk az ontologismus összes elméleteiről.

Minden ontologista azt vallja, hogy a véges dolgok megismerése nem egyéb, mint azok eszméinek szemlélete az isteni lényegben. Az isteni eszmék azonban az isteni lényeget teszik — ez kétségtelen; de egyúttal állíthatók a véges dolgokról is, még pedig nemcsak hasonló módon (analogice), hanem ugyanazon értelemben (univoce), mint amelyeknek eszmei képei, és amelyekben valami módon megvalósultak. De mit jelent ez mást, mint, hogy amit a véges dolgokban megismerünk és róluk állítunk, egyenlő és azonos azzal, amit az isteni lényegben szemlélünk és róla állítunk. Ez mindenistenítés.¹

Gioberti szerint a lényege az érzéki dolgokban magukban meg nem ismerhetők, hanem csak Istenben és Isten által; de láttuk, hogy minden valóság, már azáltal, hogy valóság, megismerhető. Ami tehát valóságos, az megismerhető, s ennél fogva, ami meg nem ismerhető, az nem való. Mind viszonyos fogalmak ezek. Ha már most a lényege nem ismerhetők meg csak Istenben és Isten által, nincs

¹ L. Schmid i. m. II. 410. skk.

valóságuk, csak Istenben és Isten által; létük, lényegük isteni lét és isteni lényeg. Ez megint mindenistenítés.

Aztán: az Isten szemlélete a léleknek »természetes világossága« a megismerésre nézve, ezt tanítja először határozottan Malebranche, aki ebben látja a fogalmak alkotásának lehetőségét; vallja Gioberti, akinél minden összetevés alapja ezen egyetlenegy elemző elv: a föltétlen lény szükségképen létezik; ezt vallja vagy hallgatagon beleérti és elfogadja minden ontologista. A lélek természetes világossága, ép azért, mert természetes, lényegéhez is tartozik; és ha az isteni lét szemlélete által ismerünk meg, ezen előttünk lebegő isteni lét mint a megismerés föltétele — értelmünkhöz tartozik. Vagyis, mint Malebranche méltatásánál rámutattunk: az emberi értelem = isteni értelem. Ez megint mindenistenítés.¹

Ebbe tehát belesodródik az ontologismus. Es ha el akarja kerülni — pedig el akarja, mert theista talajon áll, — kénytelen megtagadni saját elveit; annyira összefüggnek ezen következmények alaptanaival. De vannak ennek más veszedelmes következményei is: Isten közvetetlen szemlélete az embert természet szerint meg nem illeti, ezt eléggé igazoltuk, tehát, ha mégis fönnáll, természetfölöttinek kell lennie. S ha az ontológisták aztán természetesnek vallják, természetinek állítanak olyat, ami nem természeti, s a természetfölötti rendet lerántják a természetibe. Ez pedig rationalismus, amibe különben beleesett már akkor, mikor mindenistenítésbe vitt. Minden mindenistenítés eo-ipso rationalismus.

Íme: azon rendszer, amely nagyobbbrészt — sőt az újkorban kizárólagosan — theistikus alapon állva, a legőszintébb és legnemesebb szándékkal eltelve biztosítani akarta a vallás igazságait és Isten megismerésének biztos alapjait, mindenistenítést, észelviséget teremtet. Nem csoda tehát, ha Krisztus tanának csalatkozhatatlan őre elhangoztatta fölötte ítéletét, ha Gioberti, Malebranche művei index-re

¹ Stöckl: Lehrbuch d. Philosophie I. 400.

kerültek, 1861-ben pedig hét tételük olyannak jeleztetett, amelyet bátorsággal tanítani nem lehet és 1887-ben Rosmini 40 tételét elítélték.¹ Isten nem szorult arra, hogy az emberek a nekik kijelölt körből és a természetes határokból kilépve, műveibe olyant magyarázzanak bele, amit ő maga nem akart. »Es hat von jeher Philosophen gegeben, mondja Kleutgen², welche Gott eine Ehre anzuthun meinten, wenn sie behaupteten, dass er allein in allen Dingen wirke.« Helytelen gondolat; az Istennek adott legnagyobb dicsőség az, ha megtanuljuk megismerni őt műveiből úgy, amint akarja, hogy megismerjük.

De azért ha a csalóka fölszíntől meg nem tévesztve mélyebbre bocsátkozunk, itt is figyelemre méltó igazságokra akadunk. Mindenek előtt e rendszer is ékesen szóló bizonyíték a mellett, hogy az érzéklés nem lehet ismereteink kizárólagos forrása. E nemleges tanulságot megerősíti ezen téves rendszer is. Másrészről meg, ha nem is irhatjuk alá, amit a lelkesült de Maistre gróf mond: »Malebranche rendszere nagyszerű magyarázat sz. Pál ezen ismert szavaihoz: Istenben élünk, vagyunk és mozgunk,«³ mégis igaznak kell tartanunk azt, amit sz. Ágoston oly előszeretettel és oly nagy ékesszólással fejteget, hogy a megismerhető dolgokat az örök igazságban ismerjük meg; az örök igazság rejti magában az összes dolgok ős képeit, mintáit, s a maga hasonlóságára teremtette az emberi szellemet. Midőn beleállított minket e teremtés közepébe, az anyagi és szellemi világ közé, hogy mint közvetítő fok legyünk az isteni összhang nagyszerű lépcsőjén, lelkünkbe nyomta lényegének árnyékát, hasonlóságát, s vele a fogékonyságot, képességet értelmileg újjáteremteni ezt a mindenséget. Ez föltétele és lehetőségi oka megismerésünknek. És ami a vallásos lélek szép sajátja: mindenben Istent és mindent Isten világosságában szemlélni, ezt hirdeti a tudomány is, és bizonyítja a bölcsélet: Omnia

¹ Schmid, i. m. II. 407.

² I. m. I. 86.

³ Schmidnél i. m. II. 393.

Deum docent és — Omnia Deus docet. De mindez hittudományilag van mondva, és a kifejezések hasonlósága bölcséleti alkalmazásra ne csábítson senkit. A tény az, hogy Isten ismerete a tapasztalással kezdődik és ezen okságon fölépülő megismeréshez járulhat, és tapasztalat szerint gyakran járul is mint esetleges és kiegészítő elem Isten közvetetlen szemlélete, de tökéletlen és természetes szemlélete az. Ez igaz az ontologismusban.

VII. Az Iskola elmélete.

A bölcsellettörténet dús anyagán keresztülhaladva eljutottunk végre azon rendszerhez, amely egyedül dicsekedhetik azzal a kiváltsággal, hogy a legrégebbekkel egykorú, hogy keletkezése óta nagy számú művelők és követők híjján soha sem volt, amely immár ezredek óta fennáll, lényegében meg nem másítva, mindazáltal élő szervezetként folyton fejlődve. Ez az Aristoteles alapította peripatetico-scholastikus rendszer, amely a képtelenségek és ellenmondások zűrzavarából úgy emelkedik ki, mint maga az évezredes igazság. A fölvetett kérdésekben páratlan éleselméjűséggel, megfontoltsággal és következetességgel mindig megtalálja a dolog természetének legjobban megfelelő megoldást s míg egyrészt szilárd alapokon szervezkedve ismereteink biztosságát, tárgyilagos valóságát kézzelfoghatólag igazolja és értelmünk működését követi legbenső rejtekéig, ahová lebecsátkozni más nem mert, addig másrészt az emberi természettel teljes összhangban a valóságnak, a tényleges ismereteknek legjobb magyarázatát adja, oly alapokat rak, amelyeken a hit és tudomány épülete biztosan emelkedik, amelyeken évszázadok, sőt évezredek dolgoztak, javítottak és az idők és nemzedékek próbájában helyt állottak.

Ezen nagyszabású bölcséleti rendszer az ismeretek eredetének kutatásában kiindulva a dolog természetéből éles különbséget tesz érzéki és értelmi megismerés között s míg amannak tárgyilagos valóságát minden alanyelviség és phaeno-

menalizmus ellenében megvédi, ennek természetét, határait és jellegét is szabatosan meghatározza. Az érzéki megismerés nyújtja a változót, egyedit, szóval a jelenségvilágot. Az értelem erre támaszkodva saját erejével az érzékektől függetlenül, megalkotja az általános, változatlan, szükségképes ismereteket, fölemelkedik az állagok és lények körébe, a változatlan, örök igazságok és magának az igazság forrásának ismeretére. A megismerés két tényezőn, a megismerő alanyon és a megismerendő tárgyon fordul. Az alany magában közönbös tehetség és mint ilyen minden dolgok lehetősége, amelyet ténylegességre emelni és meghatározni a megismerendő tárgy föladata. A közvetítés képek útján történik, amelyek által a megismerendő tárgy a maga hasonlósága szerint és az alany természetének megfelelőleg lép be az alanyba. Az értelmi megismerés az érzékin kezdődik és közvetítője az *elvonás*. Mivel az érzékek valóságot nyújtanak, az értelem pedig erre támaszkodva alkotja meg sajátos tárgyát, az általános fogalmakat (universalia), azért az értelmi ismeretek tárgyilagos értékűek; de magukban, mint észlénnyek (és nem amennyiben az alanyon kívül lévő tárgyakat ábrázolnak) az alany természetét követik. Ezt tanítja az Iskola értelmi ismereteink eredetéről.

Az Iskola ezen rendszere, melyet mérsékelt *intellectualismusnak*, vagy tekintettel az értelmi ismeretekben elfoglalt tárgyilagos állására mérsékelt *realismusnak*, vagy *psychologismusnak*, vagy főjellemző sajátsága után *elvonás-elméletnek* nevez a bölcsellettörténelem, a görög bölcsélet csodás termékenységgű talajából fakadt. Már Sokrates hangsúlyozta a sophista Protagoras-szal szemben, hogy nem az ember mértéke az eszméknek, hanem ellenkezőleg az örök változatlan eszmék, különösen az erkölcsi eszmék mértékei az emberi cselekvésnek és gondolkodásnak. A mesternek ezen nagy jelentőségű gondolatát tovább fejtette nagynevű tanítványa, Platon, ki az érzéki megismerés terén úgy mint Aristoteles realismus híve, az értelmi megismerés terén azonban Sokrates eszmetanának tágabbkörű alkalmazása által megalkotta a maga túlzó elméletét az eszmék önálló létezéséről

és az értelmi ismeretek velünk születettségéről. Nagy kortársa és tanítványa, Aristoteles, a »Philosophus« per eminentiam a közös mesternek, Sokratesnek eszmetanát a metafizikára is átvitte, úgy mint Platon, de ennél sokkal nagyobb éleslátással és a valóság iránti páratlan érzéssel. Platon túlzásaival szembe állította mérsékelt realismusát, megvédte az érzéki megismerés tárgyi értékét, a megismerés alanyi és tárgyi tényezőit, értelmi megismerésünk igazi jellegét és értékét elsőnek állapította meg és oly alapokat rakott le, amelyek megbirtak egy immár kétezer éves hatalmas épületet.

A kereszténység új elemekkel gazdagította az emberi értelem birodalmát, új világításban mutatta be a mindenséget, de mint minden téren, úgy itt is tisztelettel közeledett a régi romokhoz, kiásta alapjaikat s ha jóknak találta, nem vetette meg. Az első szentatyáktól, sz. Jusztintól, alexandriai sz. Kelemtől kezdve egészen a VI-ik századig a keresztény szellem Platon bölcséletének szárnyain emelkedett a rendszerező és okadatoló értelem birodalmába. Ezen iránynak főképviseelője, kiből egyesítve látjuk mint gyűpontban, mindazt a nagyot, mit az első keresztény századok a hittudomány és bölcsélet terén alkottak, sz. Ágoston, a keresztény Platon.

A XII-ik században Halesi Sándor és főként Nagy Albert műve, hogy a keresztény bölcsélet Aristoteles felé terelődött; és sz. Tamás, a scholasticismus sz. Ágostonra meg épen végleges diadalt biztosított neki a platonizáló bölcsélet fölött. E bölcsélet, mely különben a régi szentatyák platonizáló bölcséletével inkább csak alaki mint lényegi ellentétben állott, a XIII. és XIV-ik században nagy lendületet vett, a bölcsélet terén végzett mély és éleselméjű kutatások és vizsgálódások alkalmazást nyertek a hittudományokban és ez az *ancilla theologiae* segítette megteremteti a *Summa*-kat, az értelmi fegyelmezettség és éleslátás e csodálatos műveit. Sz. Bonaventura, Anzelm és Bernát főképviseelői a scholasticismus e virágzása korának. Duns Scotus, sz. Tamásnak sokban ellenlábas, szőrszálhasogatásra

hajló, nemleges bírálói jellegű szellemével megnyitja a hanyatlás korát. A humanizmus és renaissance korában merő vitatkozás képviseli a scholastikus bölcséletet és szolgáltat jó alkalmat a modern rendszerek és a bölcséleti subjectivizmus keletkezésére. Mindazáltal a XVI. és XVII-ik században a karmelita, dominikánus, majd jezsuita iskolákban újra föléled és utó-scholasticizmus néven új virágkort ér, melynek legkiválóbb bölcselője Suarez. Az ily úton tovább képezett scholasticizmus azonban egyre szűkebb határok közé szorult s az iskolák falai közé húzódott, míg a múlt század ötvenes éveiben a katolikus országokban, Spanyol-, Olaszországban, de Németországban is egyszerre, mintegy összebészélésre, a modern bölcséletnek talán nem kis visszahatásával élénk mozgalom indult meg a *hajdan* bölcséletének föllevenítésére; a néhány lelkes férfiútól (Balmes, Liberatore, Kleutgen) megindított áramlatnak segítségére sietett XIII. Leo és midőn az Aeterni Patris (1879. aug. 4.) szavai villanyozó erővel bejárták a tudományos világot, föllevenedni látszott a XIII. és XIV-ik század pezsgő bölcséleti élete. A föltámasztott scholasticizmus egyesek aggodalmai és mások ellenvetései ellenére életrevaló, egészséges szervezetnek bizonyult, mely nemcsak újra éled, hanem tovább fejlődik, a korok által fölszínre vetett új elemeket szerves részeivé hasonítja. Ez a neoscholasticizmus.

A Descartes-al és Kanttal megindult mélyebb és rendszerebb ismerettani vizsgálatokra is rávetette tekintetét, a maga szellemében tárgyalta, még pedig a legszebb sikerrel e kérdéseket és teremtet oly rendszeres ismerettant, amilyent másutt hiába keresünk. Amint azonban maga ezen bölcséleti rendszer a századok folyamán folyton új elemekkel bővült és tökéletesedett, úgy ismeretelmélete is folyton lépést tartott a korrál s a szellemi haladással egészen korunkig. E fejlődésnek mintegy középpontjában áll az Iskola nagy mestere, aquinoi sz. Tamás. Ő egyesíti magában mindazt, amit előtte alkottak s mint az ércgömb, ha csak egy oldalról éri is hő, azt egész terjedelmében egyenletesen elosztva a sugarak minden irányában lövelli ki, úgy az ő

tanegésze nemcsak visszavilágít a múltba, hanem előre veti sugarait a jövőbe s anticipál már számos oly kérdést, amelyek csak századok múlva kerültek beható vizsgálat alá. Ha tehát az Iskola bölceletének szellemében akarunk megfelelni e kérdésre: Mi értelmi ismereteink eredete, első sorban kérdezzük meg azt magától sz. Tamástól. Az ő tana képezi tehát következő előadásunk magvát. A rendszeres előadás és teljesség kedvéért azonban az Iskola elméletét a maga egészében úgy fogjuk tárgyalni, amint az ma a legjobb neoscholastikusok fölfogásában élénk táruul.

Az Iskola bölceletének alapelve, melyet Aristotelestől vett át: Az ember test és lélek lényegi egysége. Az ember »természete szerint« (secundum naturam, essentialiter) ¹ test-lelki lény. Minden nyilvánulása e kettős jelleget viseli magán és maga a megismerő tehetség kettős természetű: értelmi és érzéki. A kettő *lényegesen* különböző, mert mindegyiknek más a tárgya, ami a lelki tehetségek megkülönböztetésének egyik alapja. Az érzéki megismerő tehetség tárgya *anyagi*, mert csak anyagot ismerhet meg, és *egyedi*, mert csak az egyes dolgokat mint olyanokat fogja föl. Az értelmi megismerő tehetség tárgya pedig az anyagtalan és általános.

Az érzéki megismerő tehetség közös más érzéki lényekkel, nevezetesen a fölsőbbrendű állatokkal, az értelmi megismerő tehetség pedig fajkülönbsége az embernek (differentia specifica), amely által külön lényrenddé lesz a természetben s az ismeret csak az értelmi megismerésben éri el az emberi természetnek megfelelő fokát és tökéletességét. Az értelmi és érzéki ismeretek ellentétessége átviendő magára a kétféle megismerő tehetségre is, amelyek ennél fogva lényegesen különböznek, de az ember lényegi kettősségéből viszont az következik, hogy a kettő a valóságban egymástól ridegen el nem választható és midőn az értelmi megismerést érintő bármely kérdésről van szó, megoldásánál mindig tekintetbe kell venni az érzéki megismerést is. Sőt a meg-

¹ L. S. theol. I 76, 1.

ismerés folyamata a valóságban szerves egységet képez, ahol az érzéki és értelmi megismerés *határai* már összeolvadnak, azért ha az értelmi ismeretek eredetét és keletkezését kutatjuk, nem mellőzhetjük az érzéki ismeretek eredetének és keletkezésének vizsgálatát.

Vannak azonban bizonyos általános törvények és föltételek, amelyek általában, minden megismerés természetére nézve érvényesek és irányadók s mielőtt az értelmi ismeretek eredetét kutatnók, ezekkel kell tisztába jönnünk.

A megismerés fogalmából folyólag ahhoz, hogy megismerés jöjjön létre, két tényező jelenléte szükséges: megismerő alany és megismerendő tárgy; megismerés tárgy nélkül — képtelenség, *contradictio in adjecto*. Maga a megismerés ténye a megismerő alany és a megismerendő tárgy valamiféle egyesülése, ami megint föltételezi azt, hogy a tárgy az alany előtt valami módon jelen legyen, előtte valamiképen nyilvánuljon. A megismerés akkor lesz *fogalmának* megfelelő, ha a tárgy úgy egyesül az alannyal, hogy csakugyan megismerhető legyen mint *azon tárgy*, amely az alany előtt jelen van; más szóval a tárgynak a maga *hasonlósága szerint* kell az alanyba belépnie. Ime, az Iskola első alaptörvénye a megismerésre nézve: *Minden megismerés a megismertnek hasonlósága szerint megy végbe az alanyban* — *omnis cognitio fit in cognoscente secundum similitudinem cogniti*.¹ Ez van hivatva biztosítani az ismeretek tárgyi-lagosságát.

A tárgy és alany egyesülését illetőleg, amely megteremti az ismeretek és a tárgy megegyezését, a dolog természetéből világos, hogy a megismert nem a maga fizikai lényege szerint lép át a megismerőbe, ami fizikai gyarapítás és nem megismerés volna; tehát a megismerendő tárgy természetének megfelelő más úton, *hasonlóság szerint* kell annak történni; s ezen hasonlóság alatt nem érthető azonosság, vagy a szó tágabb értelmében vett hasonlóságnak valamely más faja, akár megegyezés, akár lényegbeli hasonlóság:

¹ C. gent. I. 2. c. 77.; I. 4. c. 11.

egyneműség; elég a szűkebb értelemben vett hasonlóság, amely pl. fönnáll a kép és ábrázolt tárgy között. Ezért a hasonlóságot, mely a megismerés lelke, *képi* hasonlóságnak mondjuk, ismeretünket pedig a tárgy *képének*.

Mindez azonban még nem elég. Szükséges ugyan, hogy a kép csakugyan a megismerendő tárgynak képe legyen, mert különben a megismerés érthetetlen működés volna, amelynek bizonyos tárgyra kellene vonatkoznia és mégsem vonatkozhatnék rá; a kép létrehozásában tehát közre kell működnie a megismerés tárgyának, hogy a kép a tárgyhoz hasonló legyen. Ez azonban még nem ismeret. Ahhoz szükséges a megismerő alany működése is. Az által, hogy bizonyos kép vetítettik az alanyra, még mit sem ismerünk meg, ily módon a tükörben is létrejön az eléje helyezett tárgynak képe. A kép létrehozásban tevékenyen *közre kell működnie az alanynak* is. Világítsuk meg eszempontot közelebbről.

A megismerés voltaképen egyesülés; az alanynak és tárgynak egyesülése. Az egyesülés lehet kétféle: 1. lényegi, 2. járuléki. A tárgy és alany lényegi egyesülése nyilván ki van zárva a megismerésnél, kivéve azt az esetet, midőn a lélek megismeri önmagát, mikor t. i. a tárgy és alany *egy*. Tehát marad a járuléki egyesülés. S a járulékok közt ismét a tevékenység (actio) az, melynek létesítenie kell az egyesítést.¹ A tevékenységet megindítani elsősorban a tárgy föladata. A megismerő tehetség ugyanis közömbös, amelynek megvan a *képessége* (potentia) bizonyos értelemben mindenné válni, amit megismerhet (fieri quodam modo omnia), de magából még semmi ezekből. Hogy ezen képesség állapotából a ténylegességbe (ex potentia in actum) mehessen át, szüksége van valamely külső okra, az Iskola kifejezése szerint *alakra* (forma), amely a megismerő tehetséget kiemeli arra a ténylességre, amelylyel még nem bír, még pedig úgy *meghatározott* ténylegességre, mely a tárgynak megfelelő, hozzá hasonló. Ez a tárgy tevékenysége a megismerésben.

A megismerés ténye azonban csak az alany cselekvő-

¹ L. Dr. Kiss: Analysis abstractionis intellectualis. Fribourg, 1898.

leges hozzájárulásával nyer teljességet. S e cselekvés kettőre irányul: 1. a tárgynak benne keletkezett hasonlóságához mintegy odafordul, 2. megragadja és fölfogja mint ismeretet. Az első kiható (transiens), a másik, a voltaképeni megismerés bennmaradó (immanens) cselekvés. Ez értelme a megismerés második elvének: *A megismerés mindkét tényezőn fordul, a megismerőn és megismerendőn; ab utroque notitia paritur: a cognoscente et a cognito.*¹

Minthogy a tárgy a maga hasonlósága szerint egyesül az alanygyal, ezen kép, ezen hasonlóság szükségképen kifejezi a tárgy természetét. Az Iskola mély értelmű beszédmódja szerint a megismerendő tárgy a maga létét átülteti az alanyba, nem ugyan valóságos, hanem eszmei léte szerint. A megismerő alany a maga természetétől elütöt nem fogad be, csak egyneművel egyesül. Az ismeretképnek a megismerés tárgyával nem kell szükségképen egyneműnek lennie; csak fejezze ki annak hasonlóságát; s az alsóbb rangú lehet hasonló fölsőbb rangúhoz és fordítva. Az alanygyal azonban szükségképen meg kell egyeznie ennek lényrendje szerint, hisz vele egy élő principium-má egyesül.² Tehát a megismerő alanyban a megismerés tárgyának képe szükségképen *az alany természete szerint* van meg.

Ez okvetlenül így van, ha a megismerés tényét önállóan tekintjük is, elvonatkozva a képek elméletétől. A megismerés ténye ugyanis kettős viszonyban tekinthető: 1. vonatkozással a megismerő alanyra, 2. vonatkozással a megismerés tárgyára. Az előbbi oldaláról tekintve a megismerés ténye a léleknek tulajdonsága (minősége, qualitas). Ám a tulajdonságnak természet szerint meg kell egyeznie az alanygyal, hisz azért tulajdonság, mert *tulajdona*, hozzátartozója az állagnak. A második viszonyt véve: a megismerés tényének és a megismerés tárgyának valami módon szintén meg kell egyeznie. Itt azonban már más lesz a viszony; míg amott az ismeret már járulékává lett az alanygyal, itt csak a hasonló

¹ Suarez ap. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit. 30. l.

² L. Kleutgen i. m. n. 33.

és hasonlítottnak viszonyáról van szó. Ezt fejezi ki az Iskola sokat emlegetett elve: *A megismeret a megismerőben a megismerőnek természete szerint van meg*; cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis, amely különös alkalmazása ezen általános esetnek: *Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis*.¹ A megismerési képek ezen kettős természetét, melynek hibás fölfogása annyi ismeretelméleti tévelyre adott okot, a lehető legszabatosabban fejezi ki sz. Tamás e szavakban: »Az értelemben lévő alaknak (képnek) kettős vonatkozása van, egy a tárgyhoz, melyet ábrázol, a másik az alanyhoz, amelyben van. Az első tekintetből nem tulajdonítható neki minőség, hanem csak tárgy. Mert az anyagi tárgyak képe nem anyagi és az érzékieké nem érzéki. Hanem a második szempontból már tulajdonítandó neki minőség, minthogy követi az alany természetét, a melyben van.«²

E három elven, mint megannyi szilárd sarkponton nyugszik az Iskola ismeretelmélete és midőn mindenekelőtt érzéki ismereteink természetét és keletkezését kutatjuk, e három elv azon alap, melyre támaszkodhatunk e kérdés megoldásában.

Az emberi megismerés az érzéklésen kezdődik — cognitio humana incipit cum sensatione. Mindennemű, tehát az értelmi ismeretek eredete is az érzéklésben van. Ennek maga sz. Tamás két bizonyítékát adja: 1. A közönséges tapasztalat igazolja, hogy egyes érzékek hiánya maga után vonja az azon érzékek körébe tartozó összes érzéki és értelmi ismeretek hiányát. A született vaknak nincsenek sem képzelei, sem fogalmai színről. 2. Tény, hogy a gondolkodás

¹ U. o.

² Forma, quae est in intellectu, habet respectum duplicem; unum ad rem cuius est, alium ad id, in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliquis, sed alicuius tantum. Non enim materialium forma est materialis, nec sensibilibus sensibilis. Sed secundum alium respectum aliquis dicitur, et sequitur modum eius, in quo est. Ap. Liberatore-Franz: Die Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin. Mainz, 1861. 28. 1.

megakad, ha megsérül az agy. Ha tehát a már egyszer megszerzett ismeret visszaszerzéséhez is szükséges az érzékek működése, igen valószínű, hogy az első megismeréshez szintén szükséges.¹

Az emberi természetnek megfontolása is rávezetne ezen igazságra. Tény ugyanis, hogy az önálló szellemi állagokról csak érzéki képek segítségével alkothatunk magunkat némi, tökéletlen képzeteket; a szellemit nem foghatjuk föl más-képen, mint az érzékinék burkában. Tehát az anyagiba burkolt szellemi lét megismerésünk közvetlen és sajátos tárgya és ezért elsőnek is kell lennie. Más részről bizonyos, hogy sem az Istenben való közvetlen szemlélettel nem látjuk a lényegét, sem velünk született eszmékben; tehát szereznünk kell azokat. A szerzésnek eszközei pedig az emberi szellem, amely nincs mindig ténylegességben, hanem tökéletesedhetik, és az érzéki tehetség, amely szintén fejlődésre képes, mint minden anyagi lét, amely az emberben a lélekkel egy lényegi egységbe van foglalva. Ha már most az ember egyes tehetségei fejlődésnek vannak alávetve, a megismerési folyamatban is meg kell találnunk a haladás e törvényét, amely abban nyilvánul, hogy az alsóbbrendű megismerő tehetség, az érzéklés legyen a megismerés folyamatának megkezdője.²

Az érzéki megismerésre alkalmazva már most a megismerés általános elveit, mi az érzéki megismerés alanya és tárgya? Alanya az ember mint érzéki lény (*animal = ens vivens sentiens*). Az érzéki megismerő tehetség az érzékszervekhez van kötve (*facultas organica*), t. i. csak az érzékszerveknek és a közös érzékszervnek (*sensorium commune*) segítségével végezheti működéseit, és mint ilyen egyrészt csak az érzékinék, az érzékek alá esőnek fölfogására, másrészt csak ennek megbecslésére, de nem tulajdonképpen való megítélésére képes. Az érzéki megismerő tehetségnek e természete határozza meg tárgyát is. Mint szervekhez kötött tehetségnek ugyanis csak az anyagi, testi, az érzékileg meg-

¹ L. Kleutgen i. m. n. 63.

² U. o. n. 64.

jelenő lehet tárgya, s mivel minden anyagi csak mint egyed valóságos, azért az érzéki megismerés tárgya szabatosan meghatározva: az érzéki egyed.

A megismerés általános elvei másodikának értelmében az érzéki megismerés e két tényezőből együttesen úgy jön létre, hogy a megismerőben a megismerendőnek képe keletkezik, a megismerőnek természete szerint. A megismerő tehetség általában már természeténél fogva közömbös, meghatározatlan, önmagát megismerésre nem bírhatja sem a velünk született eszmék, sem a föltétlen gondolkodás elméletének értelmében. A meghatározás külső okkal indul meg, s itt, az érzéki megismerésnél az érzéki tárgyakon, amelyek az érzékszervekre *fizikai behatást* gyakorolnak, amely fizikai természete szerint általában mozgás, és közölhető élő és élettelen szervezettel egyaránt. E fizikai behatás azután az érzékszerven bizonyos *fizikai* változásokat hoz létre, *fiziológiai ingert*, az érzéklés második mozzanatát. Ez a fölületi inger a tökéletesebb szerveknél mint a tárgy szervi képe (*species organica*) lép föl, s a vezető idegeken át eljut a központi szervbe, az agyba, s ott központi ingerre vagy központi képpé (*species centralis*) változik. Eddig a folyamat még tisztán anyagi; most azonban a központi inger a lélekállományt »psychikai törvényszerűséggel« mozgásba hozza, s — *érzetet* kelt. Az érzet »már nem tisztán anyagi, hanem a fizikai világban utánozhatatlan mulékony vagy állandó lelki állapot vagy működés«; tehát valami módon belevitte az érzéki tárgyat annak érzéki hasonlósága szerint az alanyba. Ebből alkotja a lélek a képzetet.¹ Ha t. i. az érzet a lélek tudatmezejére kerül, a lélek tudomást szerez róla, mint bizonyos érzéki tárgyat vagy tulajdonságot ábrázoló *képről*. Ez az érzéki kép (*species sensibilis*), mely a magában közömbös megismerő tehetséget az érzetet okozó tárgy irányában meghatározza, mintegy rátereli, hogy »öntevékenyen« az érzéki képhez forduljon és megismerjen. Ezen tevékenység által az alany meghatározva közvetlenül a külső tárgyhöz

¹ Dr. Székely: Ösztön és ész. II. 359—61.

fordul, azt megragadja és megalkotja róla tényleges ismeretét, a *képzetet*.

A képzetalkotás e tényében két mozzanatot kell megkülönböztetni. Először az érzet belép a megismerő alanyba. E ténynél a megismerő alany szenvedőleges szerepet visz, nem oly értelemben, hogy tisztán csak befogadó, mint bármely élettelen tárgy, midőn alakot fogad el valamely külső lénytől, hanem oly értelemben, hogy amire nézve előbb csak lehetőség állapotában volt, azt most megnyeri (*id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia*);¹ mert az élő szervezet semmiféle külső behatással szemben nem tisztán szenvedő, annál kevésbbé a megismerés tényénél *az*. A megismerés ezen első mozzanatában tehát a tárgy már belépett az alanyba, mint érzéki kép, de mert az alany szenvedőleg viselkedik befogadásánál, mert a tárgy a maga képét mintegy belenyomja, mint pl. a pecsétgyűrűt szokás a lágy viaszba, azért ezen kép: *benyomott érzéki kép* (*species sensibilis impressa*).

Aristoteles a benyomott kép létrejövését csupán a külső tárgy jelenlétének és az éltetett szervek (*organa animata*) együttműködésének tulajdonítja; a scholastikusok részben elfogadták az érzékszervekben végbe menő fizikai változásokat is. A fiziologiai kutatások mai álláspontján azonban kétségtelen, — s ehhez csatlakoznak az új scholastikusok is — hogy *minden* érzéki benyomást kísérnek fiziologiai változások.²

A második mozzanat határozottan cselekvőleges jellegű. Ebben az alany öntevékenyen odafordul a benyomott érzéki kép által a lélek előtt megjelentetett tárgyhoz, s ennek az érzéki képnek segítségével a tárgy tényleges ismeretére jut s egy képet teremt, amely lényegében a benyomott kép, de különbözik tőle abban, hogy a megismerő alany öntevékenységének eredménye, s hogy *kifejezi* mintegy a tárgyat,

¹ S. theol. I, 79, 2.

² L. Schmid i. m. I. 222.; Székely i. m. II. 360. jegyz.

s azért *kifejezett érzéki kép*¹ (species sensibilis expressa). Az érzéki megismerés e második mozzanatának megfigyeléséből kettő folyik: 1. csak itt jut befejezésre a megismerés folyamata, 2. a megismerési kép sem a tárgy, amelyet, sem az eszköz, amelyben, hanem az eszköz, *amely által* (non quod, neque medium in quo, sed medium quo) megismerünk. Az érzéki jelenségeket közvetlenül fogjuk föl, nincs semmi szükség valami gyors és hallgatag következtetésre az érzéki benyomásról a megismerés tárgyára.

A különféle képzetek, melyek a látás, hallás, ízlés, szaglás és tapintás körébe tartoznak, megismerésünknek legelső elemei, amelyeket egymástól megkülönböztetve mint a különböző érzékekhez tartozókat és mint a *mi* érzéki észrevevésünk tárgyait fölfogni a közös érzékszerv (sensorium commune) föladata, amely az agy. Az ily módon fölfogott, megkülönböztetett és az alany keretébe vont képzetek, amelyeket az egyediség és érzékiség jellemez, az észrevevésnek szándékos odafordítása által erősíthetők, s az érzéki megismerő tehetség egyes külön képességei által még különféleképen módosíthatók: Az emlékezés a lélek kincstárába letétbe helyezi, ahonnan a visszaemlékező tehetség (vis commemorativa) újra előszólíthatja, ténylegesekké teheti és *mint olyanokra* ráismerhet; s különösen a képzelőtehetség, mely már a visszaemlékezésnél is szerepel, visz végbe bennük nagyobb változást; s azokat bizonyos értelemben tökéletesítheti. Háromféle tevékenysége, a fölidéző (reproductiv), teremtő (productiv) és összefoglaló (schematizáló) képzelőtehetség megannyiféle, a nevek által már némileg jelzett módon változtatja meg az érzéki benyomás által nyert és emlékezés által megtartott érzéki képeket.

A visszaidéző képzelőtehetség a képzeteket megjeleníti, jelen tartja az érzéki behatás megszűntével is; ezek a képzeleti képek (phantasmata); az *eszmétársítás* által segítségére van az emlékezésnek. A teremtő képzelőtehetség önkényes

¹ T. i. megismerő elv öntevékenysége által kifejezett kép; tehát tárgyi szempontból tekintve; alanyi szempontból nevezhető *kifejező* képnek, minthogy *kifejezi* a tárgyat annak hasonlósága szerint.

működéssel szétválasztja és új összetevésekben egyesíti megint az érzéklés nyújtotta elemeket. Az összefoglaló képzelőtehetség, mely a mi szempontunkból a legfontosabb, »az egyfajta képzeteket egymásra vetíti, közös vonásaikat kiemeli és sok egyed közös képévé egyesíti... A hasonló tárgyak közös és erős (néha épen lényeges) vonásai, vagy legjobban megfigyelt és azért legerősebb benyomást keltő tulajdonságai mélyebben vésődnek a képzeletbe és emlékezetbe, mint az egyedi különbségek. Azért a lélek a fővonásokat könnyebben és élénkebben újítja meg, mint a mellékéseket.«¹ Az ily módon létrejött kép, mely a több hasonló egyedet közösen megillető tulajdonságokat *összefoglalja*, s azért már nem egy bizonyos egyedet, hanem zavaros, homályos módon az összes hasonló egyedeket ábrázolja, a *közkép* vagy *mintakép* (schema). »A közkép azonban csak érzéki tulajdonságokból: alakból, színből, hangból, ízről, szagból áll, de nem lényeges tulajdonságokból; nem az általános és lényeges tulajdonságok elvonásán alapszik, hanem csak a képzeleti képek egymásra vetítésén, sőt nem is logikai értelemben általános, csak közös és hasonló.«² Az érzéki megismerés ebben éri el tökéletessége netovábbját. Bizonyos magasabb rendű állatok kétségtelenül képesek még ilyen közképek szerzésére, de ez egyúttal a határpont köztük és az értelmi lény, az ember között.

Ha az értelmi megismerés az érzékiben gyökerezik, természetes, hogy mint az érzékinél tökéletesebb tehetség működését ott kezdi, ahol az érzéki megismerés tetőpontjára hágott, ahol a legtökéletesebb: a képzeleti képnél, még pedig a közképnél. A képzeleti képek tartalmaznak ugyan általános elmosódott vonásokat, de a mellett, hogy a dolgoknak csak érzéki tulajdonságait tüntetik föl, érzéki természetűek és korántsem általánosak. S ez természetes: Az érzékek nem nyújthatnak mást, mint amivel birnak, az érzéki megismerő tehetség nem ismerhet meg mást, mint amire rendelve van.

¹ Székely i. m. II. 368.

² U. o. 369.

Az értelemnek, mint szervekhez nem kötött, szellemi tehetségnek közvetlen tárgya nem az érzéki és egyedi, hanem az általános és állandó, az érzéki dolgokban; intellectus est universalium, non singularium.¹ Az egyedi és érzéki dolgokat is megismeri értelmünk, ez kétségtelen, de mindig az érzéki megismerés segítségével és közvetítésével. De bármint áll e dolog, öntudatunk is értesít oly ismeretekről, amelyek általánosságot és állandóságot, szóval érzékfölöttit fejeznek ki. De itt két fontos kérdés merül föl: Ha az értelmi ismeret az érzékin kezdődik, hogyan keletkeznek az itt érzéki, egyedi jellegű ismeretekből az ott általános, állandó természetűek; és: Miképen hathatnak az anyag-talanul működő értelmi megismerő tehetségre az anyagi dolgok, amelyeknek szellemi, lényegi fölfogása az értelmi megismerésnek sajátos tárgya? Diese Frage führte uns auf die grösste Schwierigkeiten in der Erkenntnislehre, mondja joggal Kleutgen,² e kérdés az ismerettan legnagyobb nehézségére vezet. Örvény meredez e kérdés előtt, mely egymás után elnyelte az érzékelviséget és platonismust, a traditionalismust, ontologismust és idealismust, sőt magát a mélyen gondolkodó Kandot is. Hogyan fogja megkerülni e szírtetket az Iskola? Elhíresedett elvonás-elméletével.

Az elvonás, a szószármaztatás szerint voltaképen elkülönítés, a megismerő tehetségnek az a működése, amelylyel egy részt mások nélkül ismer meg (*qua unam partem absque alia cognoscit*) és mint ilyen lehet tárgyi szempontból fizikai és metafizikai, alanyi szempontból érzéki és értelmi; maguk a kifejezések jelzik a fogalmakat. Ha az elvonás mint az értelmi megismerés működése jön tekintetbe, bizonyára nem érzéki, hanem értelmi, nem fizikai, hanem metafizikai elvonás értendő. Ami különösen a metafizikai elkülönítést illeti, jól megjegyzendő, hogy az elvonás, elkülönítés kétféle lehet: az elkülönítendő dolgot vagy a valóságban is elkülönítettnek, vagy legalább elkülöníthetőnek gondoljuk, vagy pedig a

¹ S. c. gent. l. 1. c. 44.

² I. m. n. 22.

valóságban el nem különítettnek, sőt el sem különíthetőnek, mindazáltal úgy gondoljuk, mintha rajta kívül más nem is volna: a sokban egyet gondolunk. Ilyen az értelmi megismerésnél szereplő elvonás.¹ Hogy értelmünk ilyen elvonásra egyáltalában rázorul, annak oka tehetségeink korlátoltsága. Nemcsak értelmi, hanem érzéki megismerő tevékenységünk körében is nagy szerep jut neki: a szem csak fény-, a fül csak hangérzeteket fog föl.²

Legközelebbi föladatunk az értelmi ismereteinket közvetítő elvonás tényezőinek, elemeinek, természetének meghatározása. Itt azonban mindenek előtt két kérdés vár megoldásra: 1. Mi az értelmi elvonás alanyi tényezője, s ennek természete, 2. mi az elvonás közvetlen eredménye.

Az elvonás magyarázására az Iskola fölvetett Aristoteles nyomán két külön tehetséget, amelyek egyikét *cselekvő* értelemnek (*νοῦς ποιητικός*, intellectus agens), másikat *lehetőséges* vagy helyesebben befogadó értelemnek (*νοῦς δυνάμις*, intellectus possibilis, recipiens)³ nevez. Az elvonás a cselekvő értelem munkája, amely a megismerés számára elkészíti az anyagot, úgy hogy a befogadó értelem azt befogadhassa és a megismerés tényét teljessé tehesse.

A cselekvő értelem fölvételére az Iskolát azon körülmény vezette, hogy az értelmet mint szellemi tehetséget közvetlenül meg nem közelítheti az érzéki még legfelső fokán sem, mint közkép sem, más részről pedig bizonyos, hogy sem velünk születtek az eszmék, sem az Isten lényegéből, vagy különös kinyilatkoztatásából nem meríthetők. Hogy tehát az érzéki és értelmi ismeretek közötti űr áthidalassék, szükség föltennünk az értelem oly tehetségét, amely a *lehetőségileg* érthető valókat (intelligibilia in potentia) tényleg megismerhetőkké teszi. S mert e ténykedés főként cselekvő természetű, azért »cselekvő értelem«. Sz. Tamás miután Platon tanát az eszmék velünk születettségéről megcáfolta, azt mondja: Oportebat igitur ponere aliquam vir-

¹ Kiss: Az értelmi ismeretek keletkezése. Bölcs. folyóirat I. 515.

² Kleutgen i. m. n. 67.

³ Kiss: Analysis . . . 9.

tutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.¹

Az érzéki dolgok mint ilyenek, in se, nem ismerhetők meg értelmileg. Ezek anyagiak, esetlegesek, időben lévők, az értelem pedig szellemi tehetség, amely a lényeknek, az *értelminek* fölfogására irányul. Mindazáltal az érzéki dolgokban van valami, ami ugyan nem tényleg és alakilag (actu et formaliter), hanem lehetőségileg és mintegy csirában (in potentia et virtualiter) magában foglalja mindazt, ami értelmileg megismerhető. Azért amikor az érzéki dolog a maga módja szerint átmegy az érzéki megismerésbe, ugyanakkor az értelem is tevékenységének megfelelő megismerő működésre ösztönözhető — a maga módja szerint. Az érzéki tárgy az érzéki megismerésbe a maga módja szerint előbb a megismerési kép, utóbb a bizonyos értelemben tökéletesebb közös kép által megy át. A közkép, amely még mindig határozottan érzéki, az értelemre nézve csak in potentia, lehetőség állapotában van, s ezért magában nem határozhatja meg a magában közönbös értelmi tehetséget a tőle ábrázolt tárgy értelmi megismerésére. Erre csak a cselekvő értelem képesíti, midőn azt eszközli, hogy a lehetőségileg érthető tényleg érthető legyen, a közös kép természetének s tárgyának megfelelően. A megismerés tényezőinek, az alanynak és tárgynak itt is csak úgy mint az érzéki megismerésnél bizonyos módon egyesülnie kell, a megismerendő tárgynak a maga képe szerint be kell lépnie a megismerő alanyba. E munka előkészítése a cselekvő értelemnek van fönntartva, s benne hármas tevékenységet végez:

1. Oda fordul a képzeleti képhez. Ez az első mozzanat, mely az értelmet tevékenységre serkenti.

2. Megvilágítja a képzeleti képet. Ezen megvilágítást a scholastikusok a nap világosságához hasonlítják, amely lehetővé teszi, hogy a lehetőségileg látható dolgok tényleg láthatókká legyenek. A képzeleti képek, mint érzéki tulaj-

¹ S. theol. 1, 79, 3.

donságokkal bírók az értelmi megismerés rendjére nézve sötétségben vannak, megismerhetetlenek. Alkalmasakká kell tehát válniok arra, hogy beléphessenek az értelmi rendbe, le kell vetköztetniök az esetlegesség, egyediség érzéki jellegét. Ezért az értelmi megvilágítás abban áll, hogy »a cselekvő értelem természetének megfelelőleg a képzeletben lévő köz-képpel legbensőbben egyesül, s ezen benső egyesülésben mintegy összenőve vele, valamiképen fölemeli az értelmi rendbe, és ezen fölemeléssel a saját működésére indítja és ösztönzi«. ¹

3. Az elvonás. A megvilágítás után és részben már az által a képzeleti kép tényleg érthetővé tétetik. A cselekvő értelem által megvilágított képzeleti képen előtűnnek most az addig homályban lappangó értelmi vonások; az érzéki tulajdonságok mögül előtűnnek az állandó állag, a lényeg, az egyediség mögül az általános, végtelenig sokszorosítható, fogalmi való, amely többé már nem egyedi, hanem *faji*. Egy szóval a cselekvő értelem saját erejéből értelmi képet alkot, amely teljesen megfelel azon tárgy természetének, amelyet a képzeleti kép ábrázol, de szellemi módon; s »ezen fölemelés a képzeleti kép anyagi ábrázolásától az értelmi kép szellemi ábrázolására — az elvonás«. ²

S ezzel eljutottunk a föltett második kérdésnek feleletéhez: Mi az elvonás eredménye? — A tárgynak értelmi képe, amely már most a megismerendő tárgyat a megismerő alany természetének megfelelőleg ábrázolja. A tárgynak ezen értelmi hasonlósága az értelmi megismerési kép, a species intelligibilis, s ezt már befogadhatja a lehetséges értelem; s mert ebben neki inkább szenvedőleges szerepe van, körülbelől oly értelemben, mint az érzéki megismerő tehetőségnek az érzéki megismerő kép befogadásában, azért ezen értelmi kép *benyomott értelmi kép* (species intelligibilis impressa).

¹ Pesch: Inst. psych. n. 833. sz. Tamás fölfogására s az ontologisták vitáira nézve I. Liberatore-Franz: Erkenntnisz. d. h. Thomas 183—211.

² Suarez ap. Pesch, i. m. II. 131. l.

Az értelmi kép létrehozásánál tehát két tényező működik közre: az egyik a képzeleti kép, a másik a cselekvő értelem. Mindkettő a maga módja szerint cselekvő ok, de részek mindkettő (*causa partialis*), amelyek együttesen hozzák létre az értelmi képet mint eredményt, és oly viszonyban vannak mint anyag és alak: a képzeleti kép szolgáltatja az anyagot, a cselekvő értelem az alakot. Ezért sz. Tamás határozottan hangsúlyozza,¹ hogy a képzeleti kép s ezzel általában az érzékek által nyújtott anyag az értelmi ismeretek keletkezésének csak eszközi oka (*causa instrumentalis*) és anyag (*quodam modo est materia causae*), tehát olyan ok, amely csak előkészít, föltételt nyújt; de az eredmény létrehozásához ható okra van szükség. Tehát a képzeleti kép nem oly értelemben oka az értelmi képnek, mintha a cselekvő értelem a nyert érzéki anyagot egyszerűen átalakítaná, mintegy átszellemítené, és semmit hozzá nem adna lényegéhez. Ellenkezőleg, épen csak az anyagot kapja, melyhez neki magának kell hozzáadnia a lényegét adó alakot: az általánosság, szükségképesség és lényeg jellegét.

De amint a cselekvő értelem nem hozhat létre értelmi képet képzeleti kép nélkül, úgy a gondolkodás később sem mehet végbe képek nélkül; az értelem az elvont fogalmak ténylegesítésénél ugyanis mindig odafordul a képzeleti képekhez, s ezekre mintegy támaszkodva alkotja meg újra gondolatait: »*Impossibile est, mondja sz. Tamás, intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo possibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.*«² Ezt maga sz. Tamás két dologgal bizonyítja. 1. Az értelem szervek nélkül működő tehetőség, s azért nem is akadályozhatnák meg működésében a szervi zavarok. De mivel tényleg akadályozhatják, s álomban vagy őrültségi állapotokban nem működik az értelem, azt kell következtetnünk, hogy értelmi megismerésünk érzéki nélkül nem lehet tényleges. 2. Kit-kit meggyőző tapasztalata

¹ S. theol. 1, 84, 6.

² S. theol. 1, 84, 7.

arról, hogy valahányszor valamit érteni akar, alakít magának képet, és ebben szemléli mintegy, amit érteni akar.¹

A cselekvő értelem tehát a képzeleti kép segítségével létrehozza az érzéki tárgy oly képét, mely megfelel a megismerő alany szellemi természetének, amely tehát képes magának az ismeret tényének létrehozására. A megismerést ténylegesítő principium a befogadó ész, az Iskola kifejezés-módja szerint lehetséges ész, mert *képes* minden megismerhető lény eszmei létét befogadni és valami módon így mindenné lenni; intellectus possibilis intelligendo quodam modo fit id, quod intelligit. Első sorban az értelmiség rendjébe emelt értelmi kép (*species impressa*) által meghatározva kilép közömbösségéből, az értelmi kép által ábrázolt tárgy felé fordul, és azt megismeri. Nem az értelmi kép az, amit az értelem megismer,² ez ellenkezik öntudatunk csalhatatlan bizonyosságával, amely soha sem az értelmi kép, hanem a tárgy közvetlen megismeréséről ad tanuságot, és ellenkezik az érzéki megismerésnek nem csekélyre becsülendő analogiájával,³ hanem *általa*, mint eszköz által ismeri meg a tárgyakat. Midőn azonban az értelem a benyomott kép által a tárgy tényleges ismeretére jut, magában a megismerés tényében kifejezetten értelme előtt áll a megismert tárgy értelmi képe, amelyben, vagy helyesebben, amely által (non in quo, sed quo) ténylegesül az ismeret. A tárgynak ezen értelmi hasonlósága, amelyet magában szül az értelem, amelylyel *kifejezi* magában a tárgyat, ez az értelem szava, verbum mentis, vagy intentio mentis, vagy általánosabban *kifejezett értelmi kép*, species intelligibilis expressa. A közte s a benyomott értelmi kép közti viszonyt illetőleg tudnunk kell, hogy a benyomott kép megelőzi a megismerést, voltképen a tárgy értelmi hasonlósága, mely az értelmet a megismerésre elhatározza; azért sajátosan, föladatára való tekintettel *idea in actu primo* is a neve. Mint kifejezett értelmi kép a megismerő tevékenységnek, ezen bennmaradó cselek-

¹ U. o.

² S. theol. 1, 85, 1.

³ Pesch: Inst. psych. n. 845.

vésnek terminusa, még pedig belső és alanyi terminusa, mely a megismerés lényegét képezi; ezért *idea in actu secundo*. Az előbbi tehát mint *ok* (causaliter), az utóbbi mint *alak* (formaliter) szerepel megismerésünkben.¹

Már ebből is látható, hogy a befogadó értelem nem pusztán szenvedőleges képesség, hanem ellenkezőleg, több irányban cselekvő. Mindenekelőtt magában a megismerés tényében cselekvő. Mert a pusztá befogadás által még nem ismer meg, hanem öntevékenyen a tárgyhoz kell fordulnia, amelynek irányában a benyomott kép meghatározta és azt sajátos bennmaradó cselekvéssel megragadnia. De másodszorban a kifejezett értelmi kép létrehozásában is cselekvő. Mert maga a benyomott kép a képzeleti képtől elvonva az általános jellegét magán viseli ugyan, de az általános fogalom, úgy mint az értelem *szavában* ki van fejezve, még nincs meg benne. Magában viseli ugyan az általános fogalmat, de még nem maga az általános fogalom. Ennek megteremtése a lehetséges értelem dolga. Sőt tovább menve, minden további értelmi működés az ítéletalkotás és következtetés is az ő föladata. Tehát az értelmi megismerő tevékenység jelesebb része a befogadó értelmet illeti meg.

A cselekvő és befogadó értelem viszonyát illetőleg az Iskolában több árnyalat uralkodik, de a dolognak legmegfelelőbbben Kissel² a két véglettől egyformán tartózkodva a kettő között tárgyi alappal bíró értelmi különbséget (*distinctio logica cum fundamento in re*) állítunk. »Egy tehetség az, amely elvon és fölfog; egy és oszthatatlan értelmi tehetség az, amely az érzékiben megismeri az értelmet, az egyesben megtalálja a sokszorosíthatót, és midőn megismerte a szellemit és sokszorosíthatót, fölfogta az értelmi képet. A két kifejezés (cselekvő és befogadó értelem) tehát ugyanazt a tehetséget jelzi az értelmi működés két mozzanatában: amennyiben elvon és amennyiben megismer.«

¹ Pesch: *Inst. psych.* n. 772., különösen pedig l. *Liberatore* i. m. 32—33.

² *Analysis* . . . 10.

Kérdés már most, mi az értelmi kép tárgya, vagy ami egyre megy, mi az, amit értelmünk az értelmi kép által megismer? Ami ismét, egy igen sokat vitatott kérdésre vezet: Mi az *előbb megismert*?

Ha a dolgokról való eszméinket (véve a szót a legtagabb értelmében), a megismerés eredetét, módját illetőleg tekintjük, ismereteinket három osztályba sorozhatjuk: 1. Van lényeg általi megismerés (per essentiam, per praesentiam), midőn a megismerés tárgya lényege szerint lép az alanyba; ily módon ismeri meg pl. a lélek saját ténykedéseit. 2. A sajátlagos kép által való megismerés (per speciem propriam), midőn a tárgy nem ugyan lényege szerint, de mégis közvetlenül, saját maga hasonlatossága szerint egyesül a megismerő alanyval. Ilyen bármely külső tárgy érzéki megismerése. 3. Az idegen, nem sajátlagos kép által való megismerés (per speciem impropriam). A megismerésnek ezen módja kétféle: »analog, hasonló, a sajátlagossal szemben oly eszme, amelyet a tárgyról annak más tárgyhöz való vonatkozása alapján képezünk, úgy, hogy ama másik fogalmat nem egyszerűen, minden tekintetben, hanem ama bizonyos vonatkozásra való tekintettel megváltoztatva alkalmazzuk a tárgyra«. Másik faja pedig a tagadás, egy tárgy alapján annak ellenmondó, vagy csak ellenkező ellentétére való következtetés, t. i. oly fogalmat képezünk, amely egy másiknak egyszerű tagadása. A megismerésnek e két első módja közvetlen, a harmadik közvetett.¹

Az értelmi megismerés sajátlagos közvetlen tárgyának az lesz a mértéke, hogy miről van sajátlagos közvetlen eszméje. Más szóval: Mit ismer meg az értelen közvetlenül, sajátlagos kép által? A közvetlen megismerésnek két módja van, mint láttuk, a lényegi és a sajátlagos kép által közvetített. De lényegileg csak azt ismerhetné meg az értelem, ami lényegileg jelen van előtte, még pedig *tényleg*, actu. Ilyenek azonban csak a lélek tevékenységei. Ám a lélek tevékenységei, mihelyt megindulnak, minthogy természe-

¹ Kleutgen: Die Phil. d. Vorzeit n. 39—42.

tüknél fogva tárgytalanok nem lehetnek, hanem a megismerő tehetségnek ismernie kell *valamit*, az akarótehetségnek akarnia kell *valamit* stb., ténylegességbe csak a nekik megfelelő tárgyak felölelése által íhetnek át a lehetőség állapotából, s azért a megismerésnek első és közvetlen tárgyai nem lehetnek. A megismerő tehetség csak az által ténylegesül, ha *valamit* megismer, vagyis önmaga csak akkor válhatik megismerhetővé, midőn már megismer más *valamit*. S ez a más, szükségkép előbb ismert mi lesz? Megismerésünk az érzéklésen kezdődik, *omnis nostra cognitio incipit a sensibus*; tehát az érzéki tárgyak azok, melyekről első, közvetlen, sajátlagos ismereteinket szerezzük.

Ezért az Iskola ismeretelméletének sarktétele: értelmi megismerésünk közvetlen, első, fajlagos tárgya az *értelmi az érzékiben*, *intelligibile in sensibili*. Ezt bizonyítja 1. öntudatunk. Minthogy összes fogalmaink Istenről, tiszta szellemi lényekről az anyagi dolgokon alapuló analógiák, tagadások, szóval közvetett fogalmak. 2. A második bizonyíték az a tény, hogy értelmi ismeretünk, gondolkodásunk függ a képzeleti képtől. Ha értelmünknek sajátos tárgya nem volna az értelmi való az érzékiben, e tény nem volna sem érthető, sem indokolható. Hozzájárul még számos megerősítő bizonyíték: beszédünk természete, a szóképek nagy hatása, emberi természetünk, mely test és lényeg egysége stb.¹

Mi az értelmi való az érzékiben? Mindenekelőtt: mi az érzéki benne? A jelenségek, a testek tűneményei, amint megismerjük őket, az alak, nagyság, kiterjedés, szín, hang, melegség, keménység stb.; szóval a változó, esetleges, egyedi tulajdonságok. Ezeket érzékeink soha sem úgy fogják föl, mint általában nagyságot, kiterjedést, hangot stb. Ezen kívül és ez alatt mintegy elburkolva van a dolgokban az állandó, az általános, a szükségképes. Pl. ennek a kőnek bármilyen alakja, bármilyen kiterjedése, színe, keménysége van, kő marad, s ha darabokra töröm, még mindig kő, minden egyes darabja az. Tehát az érzéki burok alatt van

¹ L. Pesch: Inst. psych. n. 725.

valami, ami azt a követ azzá teszi, ami, ami nélkül nem volna az, s aminek mindig ott kell lennie, hogy megmaradjon kőnek: a *lényeg* az, amely nemcsak ebben vagy abban a kőben, hanem mindegyikben ott van, és amely szükségképes, vagy a lehetőségek vagy a valóságok rendjében. Ez az, amit elvonunk először, mint értelmi megismerésünk első tárgyát a közös képtől. A közös kép bár elmosódott határvonalaival a hasonló egyedekre alkalmazható, és gyakran alkalmaztatik is, még mindig tisztán érzéki jegyekből áll; egyedet, kiterjedséget, szint ábrázol. A cselekvő értelem világossága ezen érzéki tulajdonságok mögött lappangó értelmi vonásokat, az általánosságot, vagy szabatosan, a sokszorosíthatást, a szükségképesiséget, állandót állítja előtérbe, s az elvonás e tulajdonságokat az érzéki valóból elkülöníti, összefoglalja, s előbb a benyomott, utóbb a kifejezett értelmi képben egyesíti. Ezen kifejezett értelmi kép, amint az a tudatba megy át, s értelmi megismerésünk sajátos és első tárgya: az *egyszerű fogalom*, amelynek tartalma az érzéki dolgok elvont és általános milyensége, les quiddités abstraites et universelles des choses sensibles, mint Mercier¹ nagy szabatossággal mondja.

Helyén való itt ráutalni azon lényeges különbségre, amely van a fogalom s a képzeleti kép között, ha az mindjárt közkép is. A képzeleti kép, amely az egyed egyszerű ábrázolása, még kétségtelenül magán viseli az összes érzéki jellegeket, a kiterjedést, szint, alakot, egyediséget; ilyen még a közkép is, amely pedig több hasonló egyedre alkalmazható. Annyira érzéki a képzeleti kép, hogy az érzékfölötti dolgokról, pl. a mennyiségtani pontról, gondolatról stb. nem tudunk magunknak képet alkotni. A fogalom ellenben lényegileg kiterjedetlen, benne már semmi sincs az érzékiből, sem alak, sem kiterjedés, sem szín, sem szag, sem egyediség; nincs időhöz kötve, mert bár néha időbe kerül megszerzése, az itt nem lényeges s gyakran mérhetetlenül rövid idő műve; a fogalom oszthatatlan, részekre

¹ La psychologie. 336. l.

már nem bontható. Igaz ugyan, tartalmát részekre — jegyekre szoktuk bontani, de ennek oka nyelvünk gyarlósága, a fogalom »sohasem a külön jegyek összege, hanem azok teljes idő- és térbeli összeolvadása egy oszthatatlan értelmi lénybe«. A fogalom az ür, amely elválaszt bennünket az állattól; vele nyílik meg előttünk egy új világ, az érzék-fölöttiek világa.¹

Ezek után még egynéhány megjegyzést kell fűznünk értelmi megismerésünk közvetlen tárgyához annak természetét illetőleg. E tárgy tehát a lényeg, az általános. Miképen a lényeg, miképen az általános?

Az bizonyos, hogy a lényegeket teljes (adaequat) ismerete nincs emberi értelmünknek fönttartva; a legtöbb lényegyet, nevezetesen az állagok faji lényegét csak a hatásokból és tulajdonságokból ismerjük meg. De az is kétségtelen, hogy a lényegről van valamilyen, legalább tökéletlen ismeretünk, hisz különben merő látszat volna minden föltétlen tudásunk és képzelgés minden tudásunk, amelyre e kérdésekre felelünk: Mi ez, mi ennek vagy annak a lényege? S a lényegeknél ezen ismerete kétségtelenül az érzéki dolgokból indul ki. Az összes lényegeket az érzéki valókhoz viszonyítva háromféleképpen lehetnek: 1. Vannak olyan lényegeket, amelyeknek tárgyi (objectiv) fogalmához tartozik az *anyagiság*, pl. ember, állat, növény, amilyenekkel a természettudományok dolgoznak. 2. Lényegeket, amelyeknek fogalma nem zárja szükségképpen magába az anyagiság fogalmát, de a való világban anyag nélkül nem létezhetnek. Ilyenek pl. alak és szám, melyekkel a mennyiségtan foglalkozik. 3. Lényegeket, amelyeknek sem fogalma, sem valóságos léte nem zárja szükségképpen magába az anyagiság fogalmát, mint pl. lény, lényeg, állag, ténylegesség (actus), lehetőség (potentia) stb. Ezek a metafizika tárgyai; s jóllehet különböznek a két másik rendbeli lényegektől abban, hogy kiterjeszkednek az anyag nélküli létrendre is, s ennyiben transcendentálisak, mégis valóságosak az anyagi, érzéki rendben is, s épen ezért el is vonhatók az érzéki dolgokból is.

¹ Székely: Ösztön és ész. II. 375—76.

Az összes lényegfogalmak tehát elvonhatók az érzéki valókból, s ezen elvonásnál, amely értelmünknek az *első* eszméket nyújtja, az értelem az általánosabbal kezdi. Ennek sz. Tamás a következő okát adja: Értelmünk a lehetőség állapotából átmegy a ténylegességébe; de ezen átmenetben előbb tökéletlen, utóbb tökéletes ténylegességre jut. De megismerő tehetségünk kénytelen lehetőségből tökéletességbe átmenni, tehát előbb mintegy a középén, a befejezetlen, tökéletlen ténylegesség állapotában lesz. Ám ilyenek az általános fogalmak, mert az általánosabb befejezetlenebb, kevésbé meghatározott, mint a kevésbé általános.¹ Ezt megerősíteni látszik a nyelvek természete is, mert minél tökéletlenebbek, annál gazdagabbak általános, nem- és fajfogalmakban. S hozzájárul az érzéki megismerés hasonlósága is; pl. egy ember van előttem; először azt látom, hogy valami, azután, hogy élő, azután végre, hogy ember. De megjegyzendő, sz. Tamás ezen elmélődése csak az értelem első fejlődésére vonatkozik.²

A lényegét ábrázoló fogalom; értelmi megismerésünk közvetlen tárgya, mint mondtuk, általánosság jellegével bír. De nem oly értelemben, hogy a megismerés előtt mint olyan fogalom jelentkezik, amely tisztán magán hordja az általánosság jegyét, úgy, mintha számos ugyanazon fajhoz tartozó egyedfogalmakból összehasonlítás után nyertük volna. Nem. Az értelem itt pusztán a lényegét képező benső jegyeket szemléli és egyesíti; »ezen szemléletben eltekint az egyedektől, amelyekben ama lényeg megvan, és csak a tárgyat fogja föl. Nem mondja, hogy ezen, a maga elvontságában tekintett tárgy egy vagy sok, hogy valóságos vagy csak eszmei léte van; hogy ebben vagy abban az anyagban valóságos; csak azt állítja, hogy ezen vagy azon lényeg, egyebet semmit.«³ Tehát bizonyos értelemben föltétlen szemlélete az általánosnak ez, s ezt hívják *universale directum*-nak, szemben az *universale reflexum*-mal, amely az általá-

¹ S. theol. I, 85, 3.

² Liberatore-Franz: Erk. d. h. Thom. 218—224.

³ Liberatore-Franz i. m. 46.

nosság jellegét alakilag is magában viseli, amely ráelmélés műve, s ezért a régieknél *intentio secunda* (második megismerés) is a neve, szemben az *intentio prima*-val.

Az eddigiekből már elégségesképen következik, hogy amint érzéki, úgy értelmi ismereteinknek tárgyi valóság felel meg. Mikép igazolható ez, és mikép értendő általános fogalmaink tárgyilag valósága?

Az elvonás útján keletkezett általános fogalmak, a lény, ok, állag, transcendentaliák fogalmai ép úgy bírnak tárgyilag valósággal, mint a nem- és fajfogalmak; szóval tárgyilagos értéke van mindannak, mit az értelmi megismerés közvetlen és sajátos tárgyaként határoztunk meg. Bizonyításunk ez:

A fogalmak tárgya anyagilag bennfoglaltatik az érzékelések tárgyában, amely érzéklésről benső öntudatunk tanuskodik.

Már pedig érzéklésünk tárgya bizonyos.

Tehát az elvont fogalmak tárgyi valósága is bizonyos.

A felső tétel bizonyításra szorul.

a) Az egyedek az egyedi, meghatározó sajátságokkal együtt ábrázolják magát a fogalmat is, a dolog állandó mivoltát. Erről öntudatunk közvetlen bizonyossága tanuskodik. Midőn egy embert látunk, nemcsak azt mondjuk, hogy látom pl. Pétert vagy Pált, hanem látok egy *embert*. Más szóval azt, ami értelmemben az elvont fogalom tartalmához, jegyeihez tartozik, a létet, lényegét, életet, cselekvést stb. azon egyedekben megvalósítva látom. Tehát a fogalom csakugyan megvan az egyes tárgyakban; az egyed annak megvalósítása. S hogy ama különféle jegyek, amelyek bennem egy fogalmat, pl. az ember fogalmát alkotják, *egy* fogalomná tettem össze, annak szintén megvan a maga tárgyi oka, t. i. az, hogy a külső tárgyakban, amelyekről elvontam, szintén egyesítve látom.¹

b) Ha fogalmainknak nem volna tárgyi valóságuk, ha valami alanyi föltételektől volnának függővé téve, *hogy*

¹ Mercier: Crit. gén. 334—43.

magyarázhatnók meg azt a kétségtelen tényt, hogy valamely külső benyomás az anyag, más az állag, más az okság, más valamely nem vagy faj fogalmát kelti föl bennem? Szóval, mi magyarázná meg a külső benyomások és a fogalmak kölcsönösségét? Talán valami előre megállapított összhang, vagy Kant alanyi apriorismusa? S ebből közvetett érvet vonunk:

c) Mindazon rendszerek, melyek fogalmaink tárgyi valóságát tagadták, nevezetesen Kant és az érzékelviek, képteleneknek bizonyultak ismerettényeink megmagyarázására.

Ami az alsótételt illeti, ott öntudatunk bizonyosága, amely szerint érzékeink szenvedőleg viselkednek és a külső benyomások által nyernek meghatározást, s az a tény, hogy érzékeink tekintetében alá vagyunk rendelve a külső világnak, elég bizonyoságot szolgáltat. Következésképp értelmi megismerésünk közvetlen tárgya nem alanyi képzet, nem álom és nem alanyi alkotás és így nemcsak a metafizikára, hanem minden tudományra, amelyeknek tárgyai Aristoteles szerint az általános valók, tárgyilag biztos alapunk van, amely nemcsak ránk nézve, alanyilag érvényes, hanem magában a tárgyi valóságban bírja alapját.¹

Kérdés, mily értelemben valóságosak az általános fogalmak az egyedekben, milyen természetű tárgyilagosságuk? Az bizonyos, hogy az általános fogalmak nem tisztán »szó fia«, *flatus vocis*, nem pusztán nevek, a nominalismus értelmében, sem pusztán alanyi képzelődések, fogalmak minden tárgyilag alap és valóság nélkül, a conceptualismus értelmében. De másrésről nincs helye a túlzó realismusnak (realismus excessivus) sem, amely szerint az általános valók mint ilyenek, *alakilag* léteznek a tárgyakban, vagy a tárgyak fölött, mint azt Platon tanította. Az igazság a középút.

Az általános fogalmak ugyanis az érzéki egyedekben tényleg, valósággal megvannak, de nem mint általános valók. Meg kell ugyanis különböztetnünk a tartalmi és alaki álta-

¹ Kleutgen: Die Phil. d. Vorzeit. n. 35—36.

lánost. A *tartalmi általánost* teszik a fogalmak jegyei, tartalma, ez az említettük universale directum. Az alaki általános, universale reflexum pedig az általános fogalom mint általános, az általánosság *alakjával*. Tartalmát tekintve a fogalom az egyedben valóságos, hisz abból van elvonva, mint láttuk. De alakját tekintve, az általánosság jellegét illetőleg az értelemben van. Általános mint ilyen a valóságban nem létezik, az egyedítés elvének (principium individuationis) kérdése itt tárgytalan, minden lény, ha egyszer való, eo ipso egyed. De az általánosság még sem tisztán alanyi képződmény, mert az egyediből való elvonás által nyerte tartalmát. Még maga az általánosság jellege sem tisztán alanyi, mert hisz egy-egy fogalom, amelyben tehát az általánosság alakilag is megvan, egy faj összes egyedeire azonos értelemben (univoce) alkalmazható, tehát egy és ugyanazon közös lényeket fejezi ki. Különbséget kell ennél fogva tennünk az általános fogalom e két oldalát illetőleg: a fogalom tartalma a maga egészében benne van az érzéki egyedben, az általánosság jellege pedig szintén benne van ugyan, de csak alapját tekintve, mondjuk az Iskolával, *lehetősége szerint*, in potentia, ahonnan azt ténylegességre emelni, a cselekvő értelem elvonó működésének föladata. Ezt mondja nagy szabotossággal sz. Tamás: »Az általános elvont dolog alatt kettőt kell érteni: magát a dolog természetét és az elvonást vagy általánosságot. Maga a dolog természete (lényege), amely az elvonásnak vagy megértésnek tárgya, csak az egyes dolgokban van; de az, amit elvonunk vagy értünk, vagyis az általánosság maga, az értelemben van.«¹

Az általános, elvont fogalom, mely az eszmei rendben van, örök, változatlan, szükségképes, de csak *lehetséges lény*, és a tényleg létezőre nézve szükséges föltétel, conditio sine qua non, azaz, ha az általános fogalomnak meg kell valósulnia, szükségképen úgy valósítandó meg, ha a fogalom jelentésének meg akar felelni; azonkívül mindig van álta-

¹ S. theol. I, 85, 2. c.

lános érvénye tekintettel a *létre*, de tekintet nélkül a létezőre vagy nemlétezőre.¹

Ez az Iskola fölfogása az ismeretelmélet legfontosabb kérdését, az általános valók eredetét és természetét illetőleg; s egyúttal világot vet az Iskola elméletének sajátos tanára, az elvonásra. Megvilágítja ennek 1. igazi természetét, 2. lehetőségének alapját.

1. Az általános való benne van az egyedben, még pedig tartalmát tekintve egészen, általános jellegét tekintve lehetőségileg. Ezt a lehetőségi valót kiemelni az egyedből a ténylegességre, az egyedi vonások és érzéki tulajdonságok nélkül, ez az elvonás lényege. Tehát nem összehasonlítás az, nem számos hasonló kép megegyező vonásainak kiválogatása, a többi, meg nem egyező vonásoktól való elkülönítése és egységbe foglalása. Nem; az elvonás mint általános valókat teremtő működés elegendő alapot talál egyetlenegy egyedben is, pl. a napban vagy holdban, hogy t. i. az az egyed bensőleg alkalmas (*potentia interna*) arra, hogy több egyedben megvalósuljon. Tehát helyesen mondja Kiss: »*Intellectus vero, quando abstrahit, proprie concludit*«. ² Ezt hangsúlyoznunk kell az érzékelviek és mások szándékos vagy félreértésből eredő ferdítéseivel szemben. Az elvonás, mint az általános valóknak az érzéki egyed lehetőségéből ténylegességre való kiemelése, mint az értelmi megismerésnek legjelesebb eszköze, amely következtet és nem hasonlít, ez az önkénytelen elvonás (*abstractio spontanea*), megkülönböztetésül az önkényes elvonástól (*abstractio reflexa*), amely az önkénytelen elvonás megejtése után az *értelmileg megismert* egyedet teheti összehasonlítása tárgyává, s összehasonlítással, önkényes elemzéssel és összetevéssel újra megalkothatja az általános valókat, amelyek aztán már mint általánosak jelentkeznek öntudatunk előtt (*universalia reflexa*).

2. Mi a lehetőségi alapja az elvonásnak? Más szóval:

¹ Schmid: Erk. II. 18. Liberatore-Franz: Erk. d. h. Thomas 225. sk.

² Analysis . . . 7.

Miért és hogyan *lehetséges* az elvonás? »Miképen ismerhető föl az egyedben az általános, az anyagban az anyagtalan?»

Az elvonás lehetőségének kettős alapja van; az egyik tárgyi, a másik alanyi. Az előbbit tárgyaltuk: Amit elvonnunk, az általános, az tényleges az egyedben. Az egyed érzékelhető tulajdonságai szerint jelenik meg a megismerő alany előtt. Ám ezen tulajdonságok az elégséges alap elve szerint olynemű állagra engednek következtetni, amely a jelenségek természetének megfelelő, ezen jelenségek, *φανόμενα*, tehát csakugyan kijelentik, kinyilvánítják a lényegét, az értelmet, a *νοούμενον*-t. Világos tehát, hogy ami az érzéki egyedben csakugyan benne van, az abból el is vonható. Az elvonás lehetőségének alanyi alapja pedig az, hogy a megismerő tehetség mint az isteni tehetség és értelem utánzata és abban való részesülés, véges módon képes megismerni mindazt, ami a végtelen értelemben mint előkép, eszmeileg már létezett; képes tehát megismerni az eszméket, az általános valókat, melyek mint az isteni lényeg kifelé ható (terminatív) utánozhatásának előképeit az isteni értelem már magában foglalt. Annak oka, hogy miért fogjuk föl értelmünkkel az általánost és lényegest, holott a képzeleti képben az egyedi és érzéki van csak adva, egyszerűen abban van, mert értelmünk *sajátos* tárgya az, épúgy mint a szemnek a látás, a fülnek a hallás.

Az a híd pedig, mely a képzeleti képtől az értelmi ismerethez vezet, amelyet annyian kerestek és némelyek magába a képzeleti képbe helyeztek, nem más, mint az emberi megismerő tehetség egysége. »Eadem anima est sensitiva et intellectualis, sentiens et intelligens, in eadem conscientia possidens ptantasma et operationem intellectus.«¹ Ugyanazon lélek érzékel és ért, ugyanazon lélek birtoka az érzéki és értelmi kép. Midőn tehát a képzeleti kép a lélek birtokába megy át, többé már nem anyagi (fizikai mivoltát illetőleg), hanem szellemi valami, amely anyagi tulajdonságokat ábrázol ugyan, de maga nem anyagi, hanem a lélek

¹ Dr. Kiss: Analysis . . . 8.

rendjéhez tartozik, s azért közte s az értelem elvonó tehetősége között távolról sincs az az űr, amelyet első pillanatra gondolhatnánk. A lélek azzal az egységes tevékenységgel, amelylyel fölfogja a képzeleti képet és azt további, értelmi megismerésének alapjává és kiinduló pontjává teszi, egyszerre megismeri a kép által az anyagit és ugyanazon kép által a benne foglalt szellemi.

Az általános fogalomban fölfogjuk a tárgyakat lényegük szerint. De itt az ismeret még nem fejeződik be. A fogalom, az egyszerű fölfogás csak anyag, a megismerő tehetőség mintegy idegenül szemben áll vele. Ha van pl. fogalmam szabadságról és emberi akaratról, még semmi más ismeretem nincs, mint e két fogalom, amelyek a valósággal még semmi viszonyban nincsenek és magukban sem igazat, sem hamisat nem mondanak. Ez a tökéletlen ismeret (*cognitio incomplexa*). Tökéletessé a befogadó értelemnek magasabb rendű működése által lesz, az ítéletalkotás által. Csak akkor ismerek meg voltaképen, mikor a fogalmakat és az általuk kifejezett valókat egymásra vonatkoztatom, és azt mondom: Az ember szabad. Az értelemnek ezen felsőbb rendű, tökéletes ismereteket nyújtó működésében mindenekelőtt fogalmakra van szükség, amelyek az ítéletalkotás anyagát képezik. Azután következik az ítélet, az a tevékenység, amelylyel a fogalmak s az általuk kifejezett dolgok egymásra vonatkoztatásával az értelem megállapítja összeköthetőségüket vagy összenemköthetőségüket. A fogalom, az ítélet anyaga tárgyilagos valóság; s ezért az ítéletek sem egyszerűen a fogalmak alanyi viszonyait, hanem az általuk ábrázolt tárgyak tárgyilagos viszonyát fejezik ki. Amint aztán a két fogalom viszonyát helyesen vagy helytelenül állapítja meg az értelem, az ítélet által kifejezésre jutott ismeret is igaz vagy hamis. Az ítéletek igazságának, bizonyosságának föltételeit megállapítani az ismerettannak egyik fontos föladata.

Amint az értelem a fogalmakat tudja kölcsönös viszonyba állítani és ítéletekké szervezni, úgy ítéleteket is tehet kölcsönös kapcsolat és viszony anyagává, hogy új ítéleteket találjon. Ez a következtetés, amely lényegében azt

czélozza, amit az ítéletalkotás: az ismeret igazságát. Csak-hogy míg amaz a fogalmak egyszerű egymásra vonatkoz-tatásából megállapítja az igazságot, addig emennek ítéle-tekre van szüksége a kölcsönös viszony kiderítésére. Az egyik az igazságot közvetlenül, egyenesen, a másik közvetve találja meg. Az értelem, amennyiben ítéletalkotó, a szó szorosabb jelentésében »értelem« (intellectus), amennyiben következtet, »ész« (ratio).

Amint az értelem elvonó működésében egyes legálta-lánosabb fogalmakat, nevezetesen a *lét* fogalmát, a transcen-dentalis és categorialis fogalmakat, mások előtt képez, mert ezekre támaszkodik fogalmainak egész köre, úgy vannak egyes legáltalánosabb ítéletek, amelyek segítségével állítja össze többi ítéleteit, amelyek tehát bizonyos értelemben az értelmi tevékenység első irányzói; amelyeket tehát már mások előtt alkot meg, ha nem is mindig *alakilag* és öntudatosan kifejezve. Mert ezen legáltalánosabb ítéleteken és fogalmakon mint sarkokon fordul egész értelmi életünk, kell, hogy az értelem ezeknek birtokába másokénál előbb, és ennél fogva könnyebben jusson. Ezen megfontolás elvezet az Iskola ismeretelméletének egy még elő nem adott, igen fontos tényezőjének méltatásához: a *habitus*hoz.

A legáltalánosabb fogalmak, a lét, egység, lény, állag, járulék, ok, szép, jó, igaz stb. fogalmai minden fogalom-alkotásnál szükségesek, minthogy minden más fogalom össze-tevés útján jön létre, amely összetevésnek első elemei a legáltalánosabb fogalmak. Ezeknek legalább természet szerint meg kell előzniök a többiekét. S valóban, tapasztalni, hogy a gyermeknek már van fogalma a létről, okról, állagról stb. Ebből következik, hogy az emberi értelemben van bizonyos hajlandóság és készség ezen fogalmak megszerzésére, ez a habitus principiorum, még pedig, mert a tökéletlen ismeretre terjed, habitus principiorum simplicium.

De mindjárt ezen legelső fogalmakkal együtt, sőt épen ezeknek szemléletéből alkot az értelem megfelelő ítéleteket is, az ellenmondás, okság, állagiság stb. ítéletét; amelyek egyrésztől lehetségessé tesznek minden további ítéletalko-

tást, másrésről folyton irányító szerepet visznek. A legáltalánosabb ítéletek anyaga, a legáltalánosabb fogalmak, tárgyilag való, de maga a rajtok épülő ítéletalkotás is a tárgyi valóság közvetlen szemléletén, tárgyi nyilvánvalóságon (*evidentia objectiva*) alapul, s ennél fogva ezen ítéletek mint első ítéletek nem is bizonyíthatók (*nota per se*), legfőlebb nemleges módon (*per deductionem ad absurdum*). A legáltalánosabb ítéletek ilyen természete megint föltételezi, hogy az emberi lélekben meglegyen a készség, hajlandóság ezen ítéletek gyors és könnyű megalkotására: *habitus*, még pedig *habitus principiorum complexorum*.

Az általános fogalmak és ítéletek habitusa azonban nemcsak annyiban van meg az emberi lélekben, amennyiben azoknak ismeretére gyorsan és könnyen eljut, hanem amennyiben mind a legáltalánosabb fogalmak, mind a legáltalánosabb tételek a lehetséges rendben, a *lét* rendjében (tekintet nélkül a létezésre vagy nem létezésre) általános és szükségképes érvényűek. E kettős jellegük közvetlen szemléletén (*intuitio*) alapszik. Ily értelemben ezen ítéletek, amelyeknek általánossága és szükségképsége az érzéki megismerésből soha sem vezethető le, és szükségképen független, főnsőbb megismerő tehetséget tételez föl, amelyek, mint említők, közvetlenül nem is bizonyíthatók, amelyek csak az alany- és állítmányfogalom egymásra vonatkoztatásán alapulnak, és az alany s állítmány egyszerű szemlélete által tárgyi nyilvánvalósággal tolazkodnak az értelemre — elemző, analitikus ítéletek. Ami ezen ítéletek egymáshoz való viszonyát illeti, szent Tamás az ellenmondás elvére vezeti le, de nem oly értelemben, mintha ez az összes többi elv levezetésének *tevőleges* elve volna, amely kifejezetten magában foglalja mind, hanem csak nemleges, *irányító* elv, amelyben bennfoglaltan van meg minden más egyszerű elv.

Minthogy ezen elvek az összes tudományok, név szerint pedig az elemző tudományok alapelvei és a jelzett okoknál fogva és a jelzett határok között emberi természetünkben adva vannak, ily értelemben mondhatta sz. Tamás, hogy a tudományok csirái valami módon előre megvan-

nak bennünk (*praeexistunt in nobis quaedam semina scientiarum*).¹

A habitus természetére nézve meg kell jegyeznünk:

1. Az alapelvek és fogalmak bizonyos módon megvannak ugyan bennünk, de nem tényleg, *actualiter*, hanem csak állapotbelileg, *habitualiter*, t. i. megvan a készség, hajlandóság azok könnyű és gyors megszerzésére. S csakis ily értelemben engedi meg az Iskola az értelemi ismeretek velünk születettségét. Tehát szabatosan azt kell mondanunk, hogy velünk született az általános ismeretek megszerzésének készsége (*habitus principiorum*), vagy pedig azt, hogy az általános ismeretek állapotbelileg (*quoad habitum*) születtek velünk.²

2. Az értelem a habitus erejénél fogva az általános ismereteket a maguk elvontságában és általánosságában fogja föl ugyan, de még nem alakilag, kifejezetten mint általános ismereteket. Egyelőre csak határozatlan ismeret az, amennyiben az elvont fogalmak megalkotásához és értelmi tartalmunk szervezéséhez szükséges. Ahhoz, hogy alakilag is általánosoknak és elvontaknak gondoljuk, külön gondolati ténykedés, az elmélkedés szükséges, amely nemcsak ezen, hanem általában összes közvetlen ismereteinket (amelyeknek eredetével eddig foglalkoztunk), megint külön megfigyelés és elemzés tárgyává teheti és azoknak általános, szükségképes jellegét alakilag kifejezve is az öntudat elé vezeti.

Tárgyaltuk eddig mindazt, ami az értelemnek sajátos, közvetlen tárgya; láttuk, hogyan erednek és mily természetűek ezen ismereteink. Ez egyúttal alap további értelmi ismereteink magyarázatára. Itt három nagy kérdés érdekel még: 1. miképen ismerjük meg értelmileg az érzéki egyedeket; 2. miképen jutunk a lelkünknek 3. miképen Istennek ismeretére.

1. Az érzéki egyed megismerése az Iskolában sokat meghatározott kérdés; s a különféle véleményeket későbbre

¹ Ap. Kleutgen: D. Phil. d. Vorzeit. I. 129. 1.

² Schmid i. m. I. 220.

hagyva e helyen csak azt adjuk elő, amire nézve megállapodás van és ami szent Tamásnak véleménye.

Tény az, hogy azt, ami bensőképen alkotja a lényeket, nem ismerjük meg. Mert akár azt mondjuk, hogy az egyedek csak szám szerint különböznek, s a lényeg egy bennük, akár azt mondjuk, hogy saját alkotó formájuk (forma constitutiva) van, amely által meghatározatnak, úgy hogy saját anyaguk van: mi az bensőképen, lényegileg, ami által az egyed egyed, az korlátolt értelmünk előtt el van rejtve; logikai fogalmat az egyedről nem képezhetünk. Csupán járulékok, külső, hely- és időbeli meghatározások által ismerjük meg az egyedeket; bár bizonyos az, hogy ha valamely embernél mindezen külső meghatározások hiányoznának és minden érzéki tulajdonság nélkül való volna, még akkor is ennek az egy embernek ismerném meg.¹

Más részről kétségtelen az, hogy az egyedekről sajátlagos megkülönböztetett értelmi ismeretünk van; megkülönböztetett, mert nem zavaros, jegyei meghatározottak, és sajátlagos, mert nem akármilyen egyedre alkalmazható, hanem határozottan csak arra az egyre vonatkozik. Ha nem volna az egyedekről értelmi ismeretünk, nem foglalhatnók ítéletbe. Mert ha azt mondom: Sokrates ember, értelmileg föl kell fognom, hogy Sokrates és ember két lényegesen különböző dolog. A művészet és tudomány gyakran állítanak föl egyéni ítéleteket, egyénekkal foglalkoznak, tehát értelmileg kellett azokat megismerniök. A kérdés csak az: Megismerjük-e az egyedeket közvetlenül sajátlagos kép által (per speciem propriam), vagy pedig közvetve, kölcsönzött kép által (per speciem impropriam).

Szent Tamás azt feleli, hogy az értelem közvetlenül, sajátlagos kép által nem ismeri meg az érzéki egyedet. Az értelem sajátos tárgya az általános; és az érzéki egyed közvetlen megismerésénél két ok áll útjában: egy alanyi és egy tárgyi. Az alanyi ok, az a már többször említett dolog, hogy az értelem sajátos tárgya az általános. A tárgyi meta-

¹ L. Kleutgen i. m. n. 36.

fizikai természetű. A testek a peripatetico-scholastikus fölfogás szerint két elemből állnak, az őanyagból (*materia prima*) és az állagi alakból (*forma substantialis*); amaz az általános, emez a meghatározó, lényegadó elv. Az őanyag pedig, név szerint annak bizonyos meghatározott része (*materia signata*) képezi az egyedités elvét (*principium individuationis*). Ha már most a cselekvő értelem az érzéki képben ábrázolt tárgyat megfosztja egyedi jellegétől, nem marad hátra más, mint a lényegi alak, amely már nem egyed.¹

Hogy az értelem tehát megismerhesse az érzéki egyedet, szüksége van a képzeleti képre, melyre mintegy visszatér gondolatban, és ebben, minthogy a megismerő tehetségek állagi egységénél fogva öntudatunknak épügy tárgya, mint az értelmi ténykedések, észreveszi az egyedet, a képzeleti kép tárgyi okát. Nem az érzéki egyed egyszerű fölfogása ez, hanem az érzéki egyednek, mint azon általános fogalom megvalósításának fölfogása, amely általános fogalmat szemléli az értelem a képzeleti képből elvont értelmi kép által. Így mondja szent Tamás: *Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium; indirecte autem et quasi per reflexionem potest cognoscere singulare.*² »Quasi per reflexionem« mondja, mert a reflexio simpliciter az értelmi tehetségnek saját tényére való ráemelésé, míg az érzéki egyed megismerésének föltételét képező ráelmélés gondolati visszatérés egy más tehetségnek (az érzéki megismerő tehetségnek) ténykedésére.³

2. Mikép ismeri meg a lélek önmagát? Sajátlagos kép által nem; mert nem érzéki; de lényege által sem (a szó szoros értelmében), mert csak azt ismerheti meg, ha az lehetőségileg jelen is van, ami rá nézve ténylegességben van. A lélek bár magában *megismerhet*, még magában meg nem *ismerhető*, minthogy magában nincs ténylegességben; ténylegessé csak tevékenysége által válik.⁴ Tehát már ezzel

¹ L. Kiss: Az értelmi ismeretek... Bölc. folyóirat. I. 522.

² S. theol. I, 86, 1.

³ Liberatore-Franz: Erk. d. h. Thom. 238.

⁴ S. theol. I, 87, 1.

ki van zárva, hogy a lélek önmegismerése mindig tényleges legyen. Azon tevékenységek pedig, amelyekkel akár érzéki-
leg, akár értelmileg megismer, alapjai saját énje megismerésének. A lélek t. i. könnyű szerrel, természetes veleszületettséggel gondolatban rátérhet saját tényeire, különösen ismerettényeire, és így nemcsak ezen tényeket ismeri meg, hanem önmagát is, mint ezen ténykedések alanyát. Amennyiben a lélek ezen ténykedéseit magukban tekintjük, elvonatkozva a tőlük idegen megismerési tárgytól és azok megismerési képeitől, csak mint magának a lélek létének nyilvánulásait, annyiban az áll, hogy a lélek nem idegen képek által (non per species, neque propriam, neque impropriam), hanem *önmaga által, saját lényege és jelenléte által* (non per species rerum materialium, sed per se ipsum, per essentiam et praesentiam sui ipsius) ismeri meg létezését. S létezésével együtt megismeri lényegét is, legalább tökéletlenül. A lélek önmegismerése ilyen szempontból tekintve *habitualis*, megkülönböztetésül az azon szempontból tekintett megismeréstől, midőn a lélek saját ténye által úgy ismeri meg magát, hogy ezen ténykedést egyúttal a természetének megfelelő tárgyra is vonatkoztatja.

Az ezen módon szerzett én-ismerettől s a lélek létezésének ezen megismerésétől különbözik a lélek lényegének mélyebb megismerése. Amarra rátermettség könnyen és természetesen visz, ez már fáradságos és hosszas ráélmélés eredménye. »Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, . . . sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et stabilis inquisitio.«¹

3. Végre a megismerés legfőbb tárgyát, Istent, nem ismerheti meg a lélek sem lényege, sem velünk született eszme, sem közvetlen szemlélete által; a traditionalismus, ontologismus, idealismus, innatismus mind olyan hibákban leledzenek, amelyek az emberi természettel és az öntudattal nyílt ellentétben állnak. Istent, a végtelen, föltétlen lényt a véges és

¹ S. theol. p. 1. qu. 87. a. 1. resp.

esetleges létű ember csak kölcsönzött formák által ismerheti meg.

Itt is meg kell különböztetnünk Isten létének és lényegének megismerését; az előbbiben ismét az Isten létezésének tökéletlen és tudományos ismeretét. Itt csak az elsőről lehet szó; a tudományos Isten-megismerés természetesen csak mélyreható tanulmányoknak és elmélkedéseknek lehet eredménye. A világ létezik, létezik mint esetleges, véges, tökéletlen világ; ez tény, melyről még érzékeim is tanuskodnak. E létezés megfelelő okot kíván, és ezen ok a föltétlen, végtelen, nem teremtetett, tökéletes lény, Isten; ezt mondja értelmem. Az ily módon létezőnek megismert legtökéletesebb lényre tagadás és a határok kitágítása által alkalmazom a világ véges tökéletességeit, és tagadom róla tökéletlenségeit. Ily módon Isten létezésének és lényegének tökéletlen ismerete (*cognitio Dei, quae communiter habetur a pluribus*) természetes könnyűséggel, bizonyos velünkzűletett hajlandósággal (*cognitio Dei omnibus naturaliter inserta*) megszerezhető mindenki, még a műveletlen ember részéről is.

Istent tehát csak közvetve, a tapasztalásra támaszkodó okság alapján ismerjük meg, Isten ismerete *a posteriori* van. Ezért a híres ontologikus érvelésre megjegyzendő, hogy Isten létezése önmagában ismeretes elv (*principium notum per se*), de csak önmagában (*secundum se*), nem pedig ránk nézve is (*quoad nos*).¹ Isten lényegének megfelelő ismeretére ember e földön nem juthat. Tükörben látjuk csak, a teremtés visszfényében; közvetlenül, színről-színre megismerni Őt, az más életnek, más létrendnek van fenntartva, ahol maga az Igazság közvetlen fényben ragyog.

Igy domborodnak ki ennek a hatalmas rendszernek jellemző vonásai: A megismerés érzéklésen kezdődik. Az érzéki ingerek és éltetett szervek által létrehozott képek segítségével közvetlenül megismeri az érzéki tehetség az érzéki egyedet észlelhető tulajdonságai szerint. Az érzéki képekből elvonás útján keletkezett értelmi képek segítségével

¹ S. theol. 1, 12, 12; 1, 13, 1.

megismeri értelmi elvonással, *közvetlenül* az érzéki egyedben, csirában (virtualiter) létező lényeket, a transcendentális, kategoriális és nem-meg fajfogalmakat. *Ráelméléssel* saját tevékenységeire *lényegileg* és *jelenléte által* megismeri saját tevékenységét és az ént mint ezen tevékenység alanyát. Sem elvonás, sem egyenesen ráelmélő szemlélet útján, hanem egy más tevékenységre való ráelméléssel, *analog* módon megismeri az érzéki egyedet, és hasonlóképp *analog* módon az önálló lényeket és magát a lények Teremtőjét.

Az Iskola elméletének méltatása.

Előadtuk az Iskola elméletét az összes tényezők lehetőleg hű kiemelésével; és a helyes előadás, a főbb mozzanatok kellő kidomborítása minden magyarázat nélkül legjobb méltatása ezen elméletnek. Az igazság támasztékra nem szorul; maga beszél, ipsa loquitur. Ha az évezredes történelem hangos tanúsága, annyi kitűnő lángelme beható munkája a nagy lángésznek, a per eminentiam Philosophusnak és a Princeps scholae-nek tekintélye és annyi század vele szemben álló kísérleteinek hasztalan erőködése és kudarcai nem szólnának is, egy tekintet ezen rendszer egész szellemére, alap-elemeire meggyőző annak minden más fölött kitűnő következetességéről és természetességéről.

Az emberi természetnek teljesen megfelelő, jobban mondva az emberi természet legmélyén gyökerező rendszer csak egy van, az Iskoláé. Az *emberi természet* és a *megismerés természete* azon két elv, amelyből kiindul és amelyen következetesen fölépül, kifejlődik. Az ember eszes érzéki lény, két elvnek, testnek és léleknek harmonikus, lényegi egyesülése, és e lényegi kettőségnek minden nyilvánulásában érvényesülni kell, mert az okozatnak az ok természetéhez szabva kell lennie. Ezért a megismerés érzéklésen kezdődik és folyton érzékléssel van kapcsolatban. Másrészt a megismerés fogalma követeli, hogy a megismerő alany és megismerendő tárgy valami módon egyesüljenek s ezen egye-

sülésnek mint ismeretet teremtő tényezőnek föltétele, hogy a tárgy a maga hasonlósága szerint lépjen be az alanyba, és hogy az alany természetének megfelelőleg legyen az alany birtokává. A tényeken alapul a megismerő tehetségnek értelmire és érzékire való fölosztása. Vannak ismereteink, amelyek lényegesen különböznek az érzékiektől, általános és szükségképes jellegűek; valamint tehát az érzéki ismeretek sajátos jellege, az egyediség és érzékelhetőség külön megismerő elvet követel, neki megfelelő tartalommal, érzéki megismerő tehetséget, úgy az értelmiek is, mint az érzékiekkel épen ellentétes jellegűek, nekik megfelelő elvet kívánnak, értelmi megismerő tehetséget. De a két elv lényegi egységénél fogva és a külső világhoz való szoros viszonyunknál fogva az érzéki megismerés előbb van.

Ime, a természetes alap, amelyen az értelmi megismerés egész rendszere épül. Mi van ebben, ami bizonyításra szorulna, ami öntudatunk tényeivel ellenkeznék, ami erőszakolt volna? Az Iskola rendszerének dicsősége az ismeretelmélet alapelveinek ilyen szabatos és a dolog természetének megfelelő megállapításán kívül az ismeretek tényezőinek hasonlólag szabatos meghatározása, és a nekik megfelelő szerepkör pontos kijelölése.

Az első és föltétlenül szükséges tényező Isten, mint minden lény teremtője, fönn tartója és működésében segítője. De másodlagos és külső tényező, aki csak közvetve a jelzett működések által foly be az ismeretszerzés műveletére. E tevékenység a Tőle arra rendelt tényezők föladata.

Az ismeret létrehozásában úgy a tárgy, mint az alany szerepel. A megismerendő tárgynak az alany előtt meg kell jelennie, nyilvánulnia és a magában közömbös tehetséget meghatároznia. Ebből következik, hogy a megismerés tárgya nem az alanytól ered; és ennél fogva nem alanyi (subjectiv), hanem magában a létezés rendjében van, s ezért itt lehet szó tárgyi igazságról.

De a megismerő alanynak is megvannak saját jogai; az ő természete is tökéletesen érvényesül. Mint közömbös tehetség első sorban a tárgytól nyer meghatározást, de azután

mégis öntevékenyen, a maga jellegének, természetének megfelelőleg alkotja meg ismeretét. Az Iskolának ezen főtanja, amelynek silány eltorzítása Kant subjectivismusa, biztosítja ismereteink értelmi, szellemi jellegét, megmagyarázza azt, hogy mikép lehetséges egy szellemi principiumnak az érzéki dolgok megismerése; és megadja okát annak, hogy a különböző fokú és létrendű alanyokban miért van különböző — nem lényegileg, hanem fokilag különböző — ismeret.¹

Liberatore az értelmi ismeretek eredésének nehéz kérdésében a megoldáshoz három óvintézkedést tart szükségesnek: 1. E titok megmagyarázására nem szabad képtelenséget fölvenni, nem szabad oly föltevésekhez menekülni, amelyek más nyilvánvaló igazságokkal homlokegyenest ellenkeznek. 2. Nem szabad a rendszer kedvéért erőszakot tenni az emberi természetén. 3. Az ismeretelméletnek a tapasztalattal meg kell egyeznie és biztos előtételekből kiindulnia.² Világos tételek ezek, további bizonyításra nem szorulnak. S egy tekintet az előadott ismeretelméletekre történetileg igazolja azokat. Az anyagelviségtől kezdve az ontologismuszig mindegyik vagy az egyiket, vagy a másikat hagyta figyelmen kívül, vagy többet is egyszerre. Az Iskola elmélete azonban mindenben tökéletesen eleget tesz e követelményeknek, amint az eddig előadottakból eléggé látható.

Minden más rendszer fölött nagy érdeme az Iskola elméletének, hogy az alapok és tényezők szabatos és a dolog természetének megfelelő megállapítása után magának a megismerésnek folyamatát egyedül ő kíséri el legbensőbb rejtekéig, egészen azon titokzatos helyig, ahol az ismeretek értelmünk előtt örökre megfoghatatlan módon születnek. Az érzéki ismeretek tényezői, a benyomott és kifejezett érzéki képek, a cselekvő és befogadó értelem, a benyomott és kifejezett értelmi kép, a képzeleti kép szerepe az értelmi ismeret létrehozásában, a benyomott kép szerepe a megismerés tényének megteremtésében, az előbb megismert; az

¹ Dr. Kiss: Az értelmi ismeretek. Bölcs. Folyóirat, IX. 507—512.

² Liberatore-Franz: Erkenntn. d. h. Thomas. 131.

érzéki egyedek, az általános lények, az alapelvek, önálló szellemek, a lélek megismerése, s az azokkal járó összes folyamatok itt egészen a részletekig föltárulnak előttünk, egészen azon pontig, mely a kutató értelemnek határt szab. Melyik az a rendszer, amely, nem mondom, hasonló eredménnyel, hanem egyáltalában ezen titokzatos mélységekbe leereszkedni bátorkodott? Mondják bár szőrszálhasogatóknak az Iskola megkülönböztetéseit és elavultaknak kifejezéseit, csak vessék össze egyéb ismeretelméletek gyöngé és mesterkélt, gyakran minden tárgyi alapot nélkülöző vizsgálódásaival, meghatározásaival és kifejezéseivel, be fogják látni, hogy e téren is az Iskola komoly munkát végzett. S ha nem hátrálnak meg a nehézségek előtt és beleereszkednek a scholastikus gondolkodás szellemébe, észre fogják venni, hogy az Iskola megkülönböztetéseit nem merő szőrszálhasogatások, hanem mély tárgyi alapokon nyugszanak, a magukban összetett tények megértését nagyban elősegítik, kifejezéseik pedig találók, világosak, s ha egyszer megszoktuk, a megértést nagyon megkönnyítik.

Vegyük hozzá, hogy az előadott ismeretelméletek közül, melyeket a történelem árama egymás után fölvetett, egy sem tudott kielégítő feleletet adni az ismeretek eredetének kérdésére; s az Iskola azt megadja, nem tapogatódzva, tétovázva, hanem erős alapokon, rendszeresen s következetesen. Valamint nincs rendszer az Iskolán kívül, amely az értelmi ismeretek eredetét kielégítően megfejtene, úgy viszont egy sincs, amelyben az igazságnak legalább egy darabja, egy szilánkja nem volna található; volt alkalmunk rámutatni az egyes rendszerek előadásánál. Az igazságnak ezen elszórt és gyakran eltorzított tükördarabjait az Iskola mind felöleli, a maguk eredeti tisztaságába visszahelyezi, és a hiányokat következetességgel, a valóságnak erős alapján pótolva hatalmas épületet emel az igazságnak, amelynek kövei között ott van mindaz, ami a többi rendszerben a próbát megállotta, de sok olyan is, amit másutt hasztalan keresnénk.

Ez a történelem tevőleges és nemleges tanúsága a philosophia perennis örök érvényessége mellett. S ezen álta-

lános méltatással beérhetnők; hisz az igazság világos és legékesebben maga szól; legjobb méltatása a tárgyilagossá előadás. De emberi természetünk már úgy van berendezve, hogy az egésznek együttes szemléletében nem juthat a részeknek kellő figyelem, és fordítva. Szemléletünk tehát csak úgy lehet valamennyire teljes, ha az általános áttekintés után a részletekbe boesátkozunk, és az ily módon meggazdagodott tekintettel fordulunk vissza az egészhez. S ezzel tartozunk annyival is inkább, mert vannak pör alatt álló, eldöntetlen kérdések, melyeket lehetőleg tisztázni, vagy legalább is több oldalról megvilágítani a dologhoz tartozik.

Az értelmi ismeretek eredetének elméletében kétségtelenül egyike az alaptételeknek a képek tana (*species*), amely miatt az Iskola ismeretelméletét néha, talán félig-meddig gúnyosan »képes« elméletnek nevezik.

Értelmi ismeretképek létezését egyesek már a középkorban tagadták, így Saint-Pourcain, Occam, Aureolus, majd később Descartes és természetesen a velünk született eszmék elméletének egyéb hívei. Újabban a modern fiziologusok, a fajlagos képességek (*energiae specifice*) hívei, az érzéki képek létezését és szükségét kétségbe vonják és amennyiben érzékelviek, az értelmi képek létét is. Sőt csatlakoznak ezekhez nagynevű katolikus bölcselek, akik különben a »hajdan« bölcseletének nyomdokain járnak, pl. Tongiorgi, Palmieri, Balmes,¹ nálunk Prohászka.

Mivel főbenjáró a dolog, érdekünkben van azt lehetőleg tisztázni. Szóljunk tehát mindenekelőtt az érzéki képek (*species sensibiles*) lehetőségéről és létezéséről, amely jelentősebb a másiknál, minthogy a modern fiziológia vívmányai-val függ össze. Ebben megállapítjuk a következőt:

a) Mindenekelőtt kétségen fölül áll, hogy bármely érzéki ismerethez szükség van bizonyos fizikai ingerekre. Mert az érzéki megismerő tehetség nem képes önmagát meghatározni, külső behatásokra van szüksége. Ily értelemben a

¹ L. Schmid: Erk. I. 222—3; II. 121—3.

belső tények is csak fizikai ingerek hatása alatt jönnek létre. De míg régebben az a nézet volt uralkodó, hogy csak az alsóbb rangú érzéki észrevevéseknél jönnek létre ilyen fizikai ingerek, mondjuk mozgások, addig az újabb fiziologiai kutatások alapján minden vitán föltül áll, hogy minden érzéki észrevevés a kerületi szervek, a vezető idegek és a központi szerv mozgásával van egybekötve. E minden érzéki észrevevésnél szükséges és tényleg elő is forduló ingereket azonban csak nagyon idegenszerű értelemben mondhatjuk benyomott képeknek.

b) Kétségtelen másodszor, hogy a habituális érzéki ismeretek, továbbá az ismeretek visszaidézései szintén csak bizonyos képek által lehetségesek (*species phantasticae, imaginariae*), amelyek a már egyszer érzékileg fölfogott tárgyat ábrázolják. A kérdés sarkpontja tehát az: vajjon az első, tényleges ismeretek keletkezésénél, a fizikai ingereken kívül van-e szükség *szervi*, lelki (pszichologiai) benyomásokra, mert a szó tulajdonképeni értelmében csak ezeket lehet képeknek mondani. A tények kellő megvizsgálása után feleletünk csak az lehet: még ily értelemben is meg kell engedni érzéki képeket.

Mert tisztán fizikai, mechanikai ingerek bármilyen, még a holt szervezetben is előidézhethők; ezt bizonyítják pl. halottakon szemtükörrel végzett kísérletek. Hogy érzéki észrevevések jöjjenek létre, élő szervezet működésére, pszichikai hatásokra van szükség; a mechanikus mozgások magukban, mint kimutattuk, nem formálhatnak még ismereteket. Ezen bizonyos értelemben hypermechanikus, szervezetcélú behatások, amennyiben tényleges ismeretek föltételei, benyomott képek (*species impressae*), és amennyiben tényleg kifejezésre jutnak, kifejezett képek (*species expressae*). Ily értelemben tehát az Iskola nézete minden esetre fönn-tartandó.¹

De itt újabb kérdés támad, t. i. az ily értelemben megengedett kép természetére nézve. Kérdés, hogy ezen

¹ Schmid i. m. I. 224—6.

kép már most a szó szoros értelmében vett kép-e, azaz tökéletes hasonmása-e a valóságnak, vagy pedig csak *jel* (symbolum)-e, amely *okát* a külső valóságban birja, és annyiban tárgyilagossá válik ugyan, de maga nem hű, alakilag is kifejező képe a valóságnak. Itt veszi föl a problema fonalát Prohászka is; mert bár határozottan nem nyilatkozik, de fejtegetései alapján föltehető, hogy az előbb kifejtett értelemben ismeretképeket ő is megenged. Ő tagadja a képek létezését oly értelemben, mintha azok a valóságnak *alakilag* is ábrázolóí volnának. Okai a következők:¹

1. A képek létezését — mindig oly értelemben véve, mint az Iskola azt tanította — eddig senki be nem bizonyította, és nem is bizonyíthatja. Mert bármely érzéklési folyamat, pl. látás vagy hallás taglalása, ha az érzéki hatásokból indulunk ki, mindenütt csak leb- vagy levegő rezgésekre vezet és természetesen pszichikai hatásokat tételez föl, amelyek természetüknek megfelelő ingerületeket keltenek. De sehol sincs semmi nyoma annak, hogy a tárgy alaki tulajdonságai szerint, mint szín, hang, szag stb. belépne az alanyba.

2. Az anyagtalannak fölvetett kép maga lehetetlenség, képtelenség; mert anyagi dolognak a kép is anyagi; ha pedig a hasonlóságot mégis fönn akarjuk tartani, annyi lesz a különbség, hogy az az utánzat már nem igen nevezhető képnek.

3. A fiziologia által kétségtelenné tett tény, hogy minden szerv fajlagos érzéktehetségével (energia specifica) ennek természete szerint minden ingert nagyon módosít; gondoljunk a különféle érzékszerveken keresztül bocsátott villamos áramra.

4. Ezen elmélettel összefügg a másodrendű tulajdonságok alaki tárgyilagosságának (objectivitas formalis) kérdése. Amit a fizika újabban ezen pontra nézve *nemleges* eredménnyel megállapított, az mind a tétel mellett bizonyít.

¹ Idealismus vagy realismus? Bölc. Folyóirat. I. 281. skk.

Mit felel erre az Iskola? Föladja »képes« elméletét?

Annyi mindenekelőtt bizonyos, hogy a kérdés közvetlenül el nem dönthető, minthogy a másodrendű tulajdonságok alaki tárgyilagossága közvetlenül meg nem figyelhető circulus vitiosus nélkül, sem érzékszerveink s ismeretképeink természete egyenesen boncolás alá nem vehető. Döntő érvekkel az új elmélet nem tud bizonyítani, s ennél fogva az Iskola elméletét legalább is lehetségesnek kell vallania.

De másrésről a régi fölfogás mellett sem hozhatók föl döntő érvek. Mert ha azt mondják: 1. hogy a külső behatásokat a maguk alaki mivolta szerint mindig a külső világba helyezzük, ez nem lehet föltétlenül érvényes bizonyíték, mert az érzéklés első pillanatában kihelyezünk sok olyan érzetet is, amelyek nyilvánvalólag tisztán alanyi természetűek; 2. ha azt vetik ellen, hogy az újabb elmélet fölfogásában a másodrendű tulajdonságok tagadása következetesen maga után vonja az elsőrendűekét is, és így alanyi formalismus örvénye fenyegeti az embert, fölösleges aggodalmat táplálnak; mert az elsőrendű tulajdonságok több érzékszerv által ellenőrizhetők és közvetlenül hathatnak, mint pl. a tapintásnál a térérzetek, vagy pedig az átvezető közegben már fajlagos természetüknél fogva sem szenvedhetnek fajlagos változást;¹ 3. az sem lehet döntő érv, hogy az érzékek egyenesen, per se, nem lehetnek csalódásra berendezve. Mert ha a másodrendű tulajdonságoknak nincs is alakilag tárgyilagossága, *anyagilag* és *okilag* ott lehetnek a tárgyokban, tehát érzéki ismeretünk viszonylagossága, még pedig a dolgok tárgyilagossága vonatkozásain alapuló viszonylagossága sértetlen marad.²

Tekintve aztán azt, hogy még az Iskola fölfogásában vallott érzéki realismus is kénytelen elismerni érzeteink alanyi természetét, sőt igen sok esetben kizárólag alanyi

¹ L. Prohászka i. ért. Bölc. Folyóirat. I. 293. 1.

² L. Prohászka: Az érzékek realismusa. Bölc. Folyóirat. IV. 431–448. Schmid i. m. II. 146–151.

természetét vagy legalább eredetét, továbbá, hogy a fiziológia, ha nem is végleges, döntő, de igen komoly tudományos érvekkel küzd, meg kell engedni, hogy a Prohászka által is vallott fölfogás, ha nem is bizonyos, minden esetre valószínű. S ezt az Iskola minden aggodalom nélkül elfogadhatja, mert a képek elmélete a jelzett megszorított értelemben is még mindig szükséges és érzékeink realismusát nem támadja meg. Mert ha a tárgy és annak képe között nincs is meg a fajlagos alaki hasonlóság viszonya, mindamellett megvan az ok és okozat viszonya, ami biztosítja érzéki tudásunk reális voltát.

Ez egy eset is világos tanúság rá, mennyire nem megsontosodott valami az Iskola elmélete, mennyire életképes, mennyire tudja magába fölvenni és áthasonítani a jogosult új elemeket. A jeles Mercier pl. az érzetek fiziológiai magyarázatában elfogadja a rezgés elméletét, de nem hagyja a képek elméletét sem.¹ A végleges döntést természetesen az illetékes tudományok fejlődésétől kell függővé tennünk.

Genti Henrik, Fontaines és számosan mások kétségbe vonták az értelmi képek létezését és szükséges voltát értelmi ismereteink magyarázatára. Arra támaszkodtak, hogy az értelem szervek nélkül működő tehetség, amelynek sajátlagos tárgya a lényeges és általános, és ezt már a képzeleti kép jelenléte miatt is és az alatt közvetlenül, mintegy takaró alatt megismeri.²

Ezen érvelés ellen azonban már határozottan fönn kell tartanunk az Iskola fölfogását a maga egész terjedelmében. Kétségbevonhatatlan, hogy az értelmi megismerésben, magában az ismeret *tényében* van szükségünk kifejezett értelmi képre (*species impressa*), hisz a megismerés ebben megy végre, ebben teljesedik. Azonkívül nem lehet vita tárgya, hogy a habituális értelmi ismeretek és azok visszaidézése okvetlenül követeli értelmi kép létét, amely a tárgy értelmi hasonlóságát tartalmazza (*species intermediae*). Mert lehe-

¹ La psych. 124–139.

² Schmid i. m. II. 124.

tetlen, hogy az értelem értsen anélkül, hogy *valamit* ne értsen, s ez a valami okvetlenül kifejezi az ismerettárgyat annak értelmi hasonlósága szerint; s ennyiben képek azok. De meg kell engednünk a képek létezését a tényleges (actualis) értelmi ismeretek első szerzésénél is. Mert bizonyos, hogy az értelem mint képesség, lehetőség (potentia), maga nem adhatja meg magának alakját, maga nem teheti át önmagát ténylegességbe bizonyos megismerendő tárgyakra nézve, mert nem tartalmazza azt az universumot, amely értelmi megismerésének tárgya lehet. De másrésről a képzeleti kép maga szintén nem elég az értelem meghatározására. A képzeleti kép ugyanis nem határozhatja meg az értelmet 1. közlés által; mert ha közlés által ér el valami hatást, amely meghatározhatja az értelmet, ezen hatás nem lesz természetesen más, mint az értelmi kép; mit is közölhetne a képzeleti kép az értelemmel, mikor maga sem rendelkezik azzal, amire az értelemnek szüksége van: ezek az általános és szükségképes értelmi vonások az érzékiben. Mást nem közölhet, mint a mivel bír. 2. A képzeleti kép pusztán jelenléte által sem határozhatja meg az értelmet, mert az értelem más rendbeli tehetség, mint az érzéklés, a maga rendjében kell tehát birnia mindazzal, ami működéséhez szükséges. Tehát csak a képzeleti kép alapján készített értelmi képpel határozhatja meg az értelmet.¹ S ezért, bár az értelmi képről magáról nincs közvetlen ismeretünk, mégis fönn kell azt tartanunk az Iskola értelmében értelmi ismereteink keletkezésének magyarázására.

A képek kérdésével összefügg a cselekvő értelem kérdése. Azt mondják itt nekünk: Mi szükség a tehetségek szaporítására? Quae compleri possunt per pauca, non fiunt per plura.

Azonban, egyelőre nem érintve azt, hogy van-e valóságos különbség a cselekvő és befogadó értelem között, a cselekvő értelem létét, vagy mondjuk, az értelemnek oly tehetségét, amilyent az Iskola fölvesz, meg kell engednünk.

¹ L. Pesch: Inst. psych. n. 749.

Ha ezt nem tesszük, kikerülhetetlen a nominalismus. Mert ha nem tételezzük föl, hogy értelmünknek van tehetsége az érzéki egyedekből az általánosnak és szükségképesnek az elvonására, föl kell tennünk azt, hogy értelmünk nem ismer meg mást, mint az érzéki egyedet; és ha mégis beszél általános valókról, az csakugyan pengő szó, *flatus vocis* lesz.

Ezzel önként megdől az az érvelés, hogy mivel az érzéklésnél sem kell *cselekvő* érzéklő tehetséget föltennünk, fölösleges az értelmi rendben megtenni a különbséget. Az analogia, amely különben más esetben sem bizonyít, hanem csak fölvilágosít, ez esetben nem talál; az érzéklés tárgya ugyanis az érzéki egyed mint ilyen, itt tehát mi szerepe sem volna a »cselekvő« érzéklésnek, az értelemé azonban az értelmi való az érzékiben.

Más kérdés az, vajjon a kettő egy és ugyanazon tehetség-e más és más szempontból tekintve (*distinctio mentalis cum fundamento in re*), vagy pedig valóságos különbség van-e köztük (*distinctio ratione rei*). Ha megengedi valaki, hogy az értelem tiszta tehetség, amelynek van ereje, képessége a maga tartalmát az érzéklet eszközeinek közreműködésével önmagában megteremteni, akkor a különbségek kérdése nem nagyfontosságú. Mindazáltal az Iskola megkülönböztetése nem alaptalan. Úgy különbözteti meg ugyanis a két tehetséget, mint egy és ugyanazon állagnak két különböző képességét, nem pedig mint két egymással idegenül szemben álló állagot; megkülönböztetésének alapja pedig a tevékenységek különbsége, amelyek megítélésére ismét a tevékenységek tárgya és természete vezet. A tárgy itt ugyan egy és nem nyújt alapot a valóságos különbség megállapítására. De a tevékenységek, egyik mint elvonó tehetség, amely a lehetőségileg érthetőt tényleg érthetővé teszi, és a befogadó tehetség, amely a megismerés tényét végrehajtja, csakugyan különböző természetű tehetségekre vallanak, és így van kellő alapja annak a megkülönböztetésnek, melyet más helyen már jeleztünk: a dologban alappal bíró megkülönböztetésnek.

Hasonló csekélyebb jelentőségű, s már inkább csak

történeti jelentőségű eltérések forognak fenn a képzeleti kép és az értelmi megismerés viszonyát illetőleg; még pedig két irányban: 1. Mi az értelmi kép szerepe az értelmi megismerésben és 2. mi a képzeleti kép szerepe az értelmi kép létrehozásában. Az előbbire nézve láttuk, hogy az értelmi kép föltétlenül szükséges az ismeret létrehozására és ennél fogva azt kell mondanunk, hogy megismerésünk létesítésében valóságos ható ok (causa physica efficiens), még pedig rész-ok (partialis); a másik t. i. maga a megismerő tehetség.

De nehezebb és következményei miatt fontosabb a második kérdés eldöntése. Sz. Tamás szerint a képzeleti kép az értelminek létrehozásában a cselekvő értelemre nézve mindenekelőtt nem anyagi ok (causa materialis), *amelyben*, hanem eszközi ok (causa instrumentalis), *amelylyel* megismer a cselekvő értelem, és mint rész-ok nemcsak eszmei vagy csupán együttérzést (sympathiát) keltő ok, hanem valóságos működő ok (causa efficiens). Ezzel szemben mások, főként Duns Scotus és Suarez azt tanítják, hogy a képzeleti kép nem anyagi ok ugyan, de nem is eszközi sz. Tamás értelmében, akinél a képzeleti kép *fizikai* eszközi ok (causa physica instrumentalis), hanem önálló rész-ok és mint ilyen alárendeltje a cselekvő értelemnek mint főoknak, úgy hogy legfőlebb *erkölcsi* eszközi okként (causa moralis instrumentalis) működik közre a képzeleti kép megteremtésében. Itt határozottan előnyt kell adnunk sz. Tamás fölfogásának, nemcsak annyiban, hogy a képzeleti kép nem tisztán anyagi, hanem eszközi ok, amit különösen hangsúlyozunk, mert ez elejét veszi ama téves nézetnek, mintha az értelmi ismeretek az értelmieknek csak finomítása, mintegy átszellemítése volnának. Hanem el kell fogadnunk azt is, hogy fizikai eszközi okok. E véleményt tevőlegesen is támogatja 1. az emberi természet lényege, amelyben a szellemi az érzékivel lényegi egységgé egyesült, tehát az érzéki és szellemi, különösen a magasabb értelmi és szellemi működések lényegesen egyet képeznek; 2. bizonyítja a képzeleti képek föltétlenül szükséges volta. A képzeleti kép ugyanis nemcsak az érzékit és egyedít, hanem virtualis módon az általánost és lényegest

nyújtja az értelemnek, és ezért megvan legalább a képessége fizikai okként közreműködni az értelmi kép létrehozásában.¹ E tevőleges érvek nem döntő erejűek ugyan és sz. Tamás tanát a valószínűség határain fölül nem emelik, de skót János és Suarez elmélete semmi esetre sem fogadható el. Mert ha a képzeleti kép nem egyenlő rangú, hanem alárendelt rész-ok és mint ilyen csak erkölcsileg eszközi, ebből az következne, hogy az értelmi ismeretek csirában (virtualiter) legalább már megvannak a lélekben és a képzeleti kép épen csak arra való, hogy azt onnan előcsalja valami előre megállapított összhang értelmében.² De ez hová vezet, láttuk Leibnitz elméletének méltatásánál.

Mi az értelmileg előbb megismert? E kérdés újabban megint többszörös megfontolás és vita tárgya, s a vélemények harca a kérdést egy lépéssel ismét közelebb vitte megoldásához. Előadtuk sz. Tamás nézetét és láttuk, mint vitte rá következetessége a kérdésnek a maga fölfogásának értelmében való megoldására. De a scotismus szembe helyezkedett e fölfogással. Maga skót János előbb megismertnek tartotta a legalsó fajt, a species specialissima-t, olykor meg a meghatározatlan egyedet (individuum vagum). Főként azzal bizonyít, hogy a fizikailag működő ok a lehető leg-tökéletesebb működést hozza létre, és minthogy az értelem a maga ismeretének megteremtésében mint fizikai ok tevékeny, azért ismerete a határozottabb, inkább megkülönböztetett, és ezen értelemben tökéletes lesz.³ Valószínűségi érvei is vannak, pl. a kis gyermek könnyebben megismeri az egyedet, minden embert atyjának nevez; könnyebb megtanulni a természetrajzot, amely egyedekkel, mint a metafizikát, amely általános valókkal foglalkozik. Suarez szerint pedig sem a legáltalánosabb, mint sz. Tamás tanítja, sem a legalsó faj vagy meghatározatlan egyed, skót János szerint, hanem az érzéki egyed a megismerés első tárgya, amit

¹ Pesch: Inst. psych. n. 829.

² L. Schmid: Erk. II. 105.

³ U. o. I. 446—7.

valószínűvé tesz a közönséges emberek ismerete, akiknek pl. van ugyan fogalmuk *egy* napról, de nincs napról általában.¹

E tekintetben bizonyos az, s ezt vallja a háromféle nézet minden hívője, hogy az érzéki megismerés az egyeden kezdődik, az értelmi megismerés pedig a képzeleti képen. Egyetértenek azután abban, hogy az értelem az érzéki egyedről szerez határozott, megkülönböztetett ismereteket. Nem szenved kétséget az sem, hogy az önkényes elvonás, midőn *összehasonlítás* útján alkotja meg az általános fogalmakat (intentio secunda) és ezeket így *mint általános* fogalmakat vezeti az öntudat elé, egyedi fogalmakból indul ki.

A vita tehát azon kérdés körül összpontosul, hogy a közvetlen megismerésnél időben, vagy legalább rendre nézve (quoad ordinem) mi az előbb megismert.

Tapasztalati tények szólnak mindegyik nézet mellett, de *döntők* egyik részen sincsenek. Mert ha lehet is azt bizonyítani sz. Tamással szemben, hogy az egyed közvetlen megismerésének mi sem áll útjában, hogy mind az alany, mind a tárgy oly természetű, hogy az egyedet az értelem közvetlenül is megismerheti és hogy e szerint az egyedi is lehet az előbb megismert;² ez mind csak annyit bizonyít, hogy az egyed előbb megismert is *lehet*, de hogy csakugyan az-e, még ezzel nincs eldöntve. E kérdés csak pontos lélektani vizsgálatok útján volna megfejthető. De ilyen pontos lélektani kutatások sohasem ejthetők meg, mert sem magukban, sem másokban közvetlenül meg nem figyelhetjük, hogy az egyedet, amelyből az általánost elvontuk, csupán érzékieleg ismertük-e meg, vagy pedig értelmileg is.³

De megjegyezzük, hogy újabban a fizioiógiai lélektannal is foglalkozók általában azt vallják, hogy az érzéki egyed lehet a megismerés első tárgya. »Az emberi értelem ismeretszerzésében mind a részleges egyedi, mind az álta-

¹ U. o. I. 465.

² Damian: Az egyes dolgok megismerése. Bölc. Folyóirat. IV. 647. s köv. l.

³ Schmid i. m. II. 107.

lános fogalmak lehetnek első, és hogy egyes esetekben melyek keletkeznek először, az részint az ismeretek tökéletességétől, részint a külső körülményektől, részint az ember szándékos figyelmétől függ.¹

A kérdés tisztázata szempontjából figyelembe veendő, hogy itt *első* fogalmak eredetéről van szó, amelyekhez önkénytelen elvonás útján jutunk és ezek a keletkezés *első fokán* sz. Tamásnak — szerintünk szembeszökő — bizonyításánál fogva, amely szerint a ténylegesség és képesség között mindig bizonyos tökéletlen középállapot létesül, csakugyan a homályosabb, meghatározatlanabb s ennyiben általánosabb ismeretek lesznek. Lehetnek azok egyediek vagy általánosak magukban véve, de *ilyen* vagy *olyan* jellegüket a lélek akkor *tényleg* és *alakilag* még nem fogja föl. Sajátja ugyanis a közvetlen, egyenes, *első* megismerésnek (intentio prima) hogy *alakilag* határozottan nem lép föl az öntudatban. E meghatározottságot mindig a második megismeréstől (intentio secunda) nyeri, a ráelméléstől, amelyet természetesen az öntudat és figyelem kisebb vagy nagyobb foka kísérhet megint. Ha most figyelembe vesszük, hogy egy tökéletlenebb ráelmélés akár az értelmi ismerettényre, akár az érzéki megismerés tényére nyomon követheti s a legnagyobb valószínűség szerint követi is az egyenes megismerés tényét, aztán, hogy jelen állapotunkban az érzéki tehetségek, különösen az érzéklés bizonyos uralmat gyakorol ismeretéletünkben, s ennél fogva figyelmünket igen hathatósan irányítja, még pedig természeténél fogva az érzéki egyedre, eléggé indokoltnak fogjuk találni az újabb bölcselek azon állítását, hogy általában az egyed az előbb megismert. A kérdés gyakorlati oldala ezzel, úgy gondoljuk, kielégítő megoldást nyert; de természetesen nyitva marad a speculatív jellegű, t. i. az egyed tényleges ismeretének megteremtésében az értelemnek milyen része van.

E kérdésnek lehető tisztázása világot vet az elvonás igazi természetére is és segít eloszlatni azon nehézségeket,

¹ Dr. Kiss: Analysis. 8.

amelyek az elvonás ellen támaszthatók. Akadtak ugyanis, akik az Iskola egész bölcséletét el akarták vetni az elvonás elmélete miatt, melyet képtelenségnek tartottak. »Az általánost előbb ismerjük meg, mint a különlegest? Mikor az általánost csak az által nyerhetjük, hogy a különlegeseket összehasonlítjuk, s azt, amiben megegyeznek, egy fogalomba foglaljuk össze.«¹

Az elvonás így fölfogva, természetesen képtelenség volna. De ki mondja, hogy az Iskola ezt érti alatta? Szólmalmok ellen harcolnak, akik a scholasticismust ilyenl támadják. Az elvonásnak ezen fölfogását Locke vitte bele az újabb bölcséletbe, s ezt sokan átviszik az Iskolára, amelyhez pedig annak semmi köze.² Az Iskola fejének fölfogása szerint az elvonás csak abban áll, hogy az értelem az általánost és lényegest elvonja az érzéki egyedből.³ Az értelmi képet pedig általánosnak csak annyiban nevezi, amennyiben az által nemcsak egyetlenegy, hanem azon nem vagy faj alá tartozó összes egyedek megismerhetők. Midőn tehát azt mondja az Iskola, hogy az elvonás által az értelem előbb ismeri meg az általánost, mint az egyedit, nem mondja azt, hogy mint általánost ismeri meg. Az értelmi képeket teremtő elvonás lényege egészen más. Nagy körültekintéssel s szabátossággal határozza meg Kiss:⁴ »Juxta meam sententiam essentia abstractionis non in eo est ut intellectus individuum spoliaret signis individuantibus et ita universale assequatur, sed in eo ut a sensibus apprehenso concludat ad ejus fundamentum, ab accidente ad subjectum, ad substantiam, a proprietate transeunte ad essentiam, ab operatione ad naturam, a phaenomenis ad eorum causas, a temporali ad aeternum, a contingente ad necessarium, a finito ad infinitum, breviter a rationato et causato propius jacente ad rationem et causam remotiorem.«

¹ Kleutgen: Die Phil. d. Vorzeit. n. 69.

² Liberatore-Franz i. m. 156. skk.

³ S. theol. I, 85, 1. ad 1., 4.

⁴ Analysis . . . 12.

Azt mondják továbbá, hogy az elvonás lehetetlen. Azt tanítja ugyanis az Iskola, hogy az elvonás *alapja* részint a tárgyban, részint pedig az alanyban van mint habitus; ezen habitust s a cselekvő értelem tehetségét mint oly *működő erőt* tételezi föl, amely tartalom nélkül van. Tartalom nélkül való habitus — képtelenség. De tegyünk csak különbséget: más a működő erő mint már működésben lévő és más mint még működésbe hozható; szóval más a működő erő mint *tehetség* és más mint *ténylegesseg*. Az utóbbi csakugyan nem lehet el tartalom nélkül, az előbbi igen.¹

Az elvonás tehetsége ellen még így is szoktak érvelni. Az elvonás csak úgy végezhető, ha a tárgy az értelem előtt jelen van; de az értelem csak úgy jeleníti meg, ha fölfogja s a fölfogáshoz ismét elvonás szükséges, hisz a tárgy az elvonás által lesz érthetővé. Ime, kész tévkör. S ez a legkomolyabb ellenvetés az elvonás lehetősége ellen, de nem végzetes. Azt ugyanis megengedjük, hogy az elvonáshoz szükséges a tárgy jelenléte az értelem előtt, ez tény. De ebből még nem következik, hogy a jelenlét megelőző értelmi fölfogást tételez föl. Figyelembe veendő ugyanis, hogy az értelmi elvonás az értelmi megismerést csak természet szerint (*ratione naturae*) s nem időrend szerint előzi meg. *Egy* tény az, amelyben a megismerés valósul, *egy* tény, amelylyel az értelem elvon és megismer, tehát nem marad hely tévkör számára. Az előbbi ellenvetés tehát csak a ráelmélő elvonást tartotta szem előtt.²

Fontos még itt megemlékeznünk az ismeretek eredetét magyarázó elmélet sarkkérdésről, az általános valók kérdéséről. Nem kell itt újra kitérnünk a túlsó realizmusra, amelyet Platon rendszerében cáfoltunk meg, sem a nominalizmusra s conceptualizmusra, melyek rendszereikkel, az érzékelviséggel együtt megdőlnék; hanem egy másik tanra kell figyelmünket fordítanunk, amely magában az Iskola keblében helyezkedett szembe sz. Tamásnak s követőinek

¹ Kleutgen i. m. 133—4. l.

² Liberatore-Franz i. m. 56. skk.

fölfogásával. Ezt alapították s védték a skót János nyomán járó skotisták, kik rendszerüket sz. Tamás s a thomisták mérsékelt realismusa mellett *formalismusnak* nevezik.

Midőn ugyanis Occam és hívei az általános fogalmakat pusztá jegyeknek, vagy épen *flatus vocis*-nak kezdték hirdetni, skót János velük szemben élesen kiemelte az általános fogalmak tárgyilagossági valóságát, *alaki* valóságukat hangsúlyozván; amely tanában azonban nem a lényegben, hanem csak a kifejezésekben tért el sz. Tamástól.¹ Tanítványai azonban támaszkodva az ő tekintélyére sz. Tamással s a nominalizmussal szemben sajátlagos tant állítottak föl, a formalismust, melynek lényege a következő:

Minden való lény egyedi; ebben igazuk van a nominalistáknak. De az egyediséggel s egyediségben az általános is *való*; ezt helyesen tanítják a thomisták. Az általános, amely megvan egy faj minden egyedében, a faji vagy nemi *lényeg*; de azonkívül van valami az egyedben, ami azt mint egyedet határozza meg, ami megmarad akkor is, ha eltekinünk minden érzéki járuléktól. E kettő: az általános természet (a lényeg) és az egyedités jellege különböznek tehát egymástól. Ám ha van különbség, akkor a megkülönböztetés minden tagjának *egységet* kell alkotnia; tehát mind az egyediség elvének, mind a faji vagy nemi általánosságnak *külön* egysége van. Az utóbbi mint lényeg a skotizmus kifejezése szerint *forma, alak*; ennél fogva a természet (lényeg) egysége: *alaki egység* (*unitas essentialis*). Ezen alaki egység nem más e szerint, mint maga a faj vagy nemi lényeg és közös a faj összes egyedeivel, amelyek ezen faji egység mellett (amely az egész fajban szám szerint csak *egy*) még egyedi egységgel is birnak; s ezen két elemből jön létre a konkrét egyed. Míg tehát Platon szerint az általános lényegeket a dolgoktól elkülönítve vannak s a valóságos létezők ezeknek mintegy visszfényei, addig a formalizmus szerint magukban az egyedekben vannak, mint *egységek*.²

¹ Schmid i. m. I. 462. Kleutgen i. m. n. 165.

² Kleutgen i. m. n. 165—7.

E tant azonban minden jó szándéka mellett el kell vetnünk mind téves alapjánál, mind veszedelmes következményeinél fogva.

1. Támaszkodnak a faji lényeg szám szerinti egységére. Ez igaz is — a gondolkozásban. Itt mint elvont való, mint lehetséges lény a fajfogalom csakugyan egy; de a valóságban már nem egy, amelyben az egyedek csak részt vesznek mintegy, hanem minden egyes egyedben külön-külön bír valósággal s csak *egyféle*, hasonló alkotású, *egy* faj vagy nem szerint, de nem szám szerint,¹ itt sokszorosítható meghatározatlan számban; de az értelmi rendben, ahol egyedül van alaki léte, valóban csak egy s nem sokszorosítható.

2. Hivatkoznak a skót Jánostól föltalált *alaki* megkülönböztetésre, amely a valóságos és a tárgyi alappal bíró megkülönböztetés között foglal helyet és alaki megkülönböztetés a dolog természete alapján (*distinctio formalis ex natura rei*). A skotisták szerint ugyanis vannak valók (*realitates*), amelyek dolgok (*res*) és ezek dologilag (*re*) különböznek; de vannak, amelyek nem dolgok, hanem mégis valók (*realitates*) és ezen valóságok (*realitates*, *formalitates*) között van alaki különbség. De ezen homályos és szörszálhasogató megkülönböztetés nem nyújt alapot a formalizmus támogatására. E megkülönböztetést ugyanis átvivén a lényegre és egyedre, azt mondják, hogy az egyed és általános között ilyen alaki különbség van; de ezt alap és szükség nélkül teszik. Alap nélkül, mert az egyediség az általános lényeghez nem mint valami járulék kapcsolódik, amely az általánosságot mint már létezőt föltételezi, hanem ellenkezőleg, az egyediség »létmód, amelyben a lényeg jelen van, még pedig a létnek ama második módja, amelyben a lényeg a léttel együtt egyúttal *meghatározott* létet is nyer.«² De szükség sincsen rá, mert az Iskola közönségesen elfogadott tana eléggé biztosítja a fogalmak tárgyilagos valóságát.

De határozottan el kell utasítanunk veszedelmes követ-

¹ U. o. n. 169—71.

² U. o. 292. l.

kezményei miatt. Ha az egy nem vagy faj alá tartozó összes egyedek csak járulékos meghatározásai a már önálló és előbb létező, külön egységet képező általános lényeknek, amelyet a maga alaki egységében valamennyien magukba foglalnak, akkor végső elemzésben minden faj és nem és minden egyed csak különböző megjelenés-módja lesz egy általános lényeknek, egy állagnak; és ez — pantheismus. E tanukkal tehát a skotisták csakugyan oly titkot helyeztek a teremtményekbe, amely fölülmúlja a Szentháromság titkát, sőt amely éppen a Szentháromság tanára alkalmazva, a legvégzetesebb tévedésekre ragadja a skotistákat, olyanokra, amelyektől maguk is irtóznak.¹

Midőn tehát szemére vetik a scholasticismusnak, hogy üres fogalmakkal játszik, hogy fölösleges és érthetetlen megkülönböztetéseken futtatja az elméjét, de tartalma nincsen, azon igen közönséges, de rendszerint korlátolt gondolkodásra valló tévedésbe esnek, melynek fallacia accidentis, generalisatio a neve, t. i. egyesek tanait az egész rendszerre erőszakolják. Amit a nominalismus tanított s a formalismus hirdetett, az még nem mindjárt scholasticismus, s amiben egyes szórszálhasogatók gyönyörködtek, az még nem az egész rendszer jellege. De balvéleményektől vezetve már eleve ítélnek, a nélkül, hogy csekélyke fáradságot is vennének maguknak, hogy a tanokba behatoljanak, mint a híres Lewes, aki bölcsellettörténetében nagy hangon elítéli a középkori scholasticismust, pedig, mint maga is megvallja, nem ismeri. Lehet-e ilyent cáfolni?

Azt is szemére vetik az Iskola ismeretelméletének, hogy a megismerés folyamatát túlságosan bonyolultnak tünteti föl számos megkülönböztetésével, tehetségével, képével stb., pedig öntudatunk tanúsága szerint oly természetes s egyszerű. De, kérdezhetjük viszont, nem teszik-e ezt mások is? Mivel egyszerűbb Kant elmélete? Mivel világosabb az érzékelvieké? Igen, egyszerűbb, — mert tagad; a problémákon könnyen túlteszi magát — egyszerűen azt mondván:

¹ U. o. 286—296. l.

ignoramus. Nem szabad továbbá felejtetni, hogy a megismerés folyamata egyszerű ugyan *magában véve*, de nem mi ránk emberekre nézve, akik nem ismerünk meg semmit sem lényegében, belső természetében, s egyszeri szemlélettel, akik rá vagyunk utalva minden behatóbb ismeretünkben az értelmi elkülönítésre (*praecisio mentis*). S az Iskola számos megkülönböztetése és elnevezése csak annak az egyszerű műveletnek különböző mozzanatait akarja az értelemnek legalább valamennyire hozzáférhetővé tenni.

A megcsontosodottság vádja alól, úgy gondoljuk, e méltatás maga már elégségesképen tisztázta. Az Iskola rendszerét a történelem nem holt anyagnak, befejezett történeti ténynek, hanem egészséges, életképes szervezetnek bizonyítja. Nemcsak a lélektani, fiziologiai, világtani kutatások, hanem éppen az ismeretelméleti vizsgálódások is a vélemények állandó, élénk hullámzását tüntetik föl, mint a pezsgő élet kétségtelen jeleit, és a hullámzásban határozott fejlődést látunk, amelynek folyamán az egészséges elemek mindig gyarapítólag hozzá nőnek, az elavultak, életre képtelenek pedig elválnak; Sokratestől Aristotelesig, Aristotelestől sz. Ágostonig, sz. Ágostontól sz. Tamásig, innen pedig korunkig, egy Kleutgen, Tongiorgi, Palmieri, Gutberlet, Mercier-ig ki nem látja a folytonos fejlődést, a kor szellemében való folytonos megújulást s a vele járó gyarapodást. Név szerint ki nem látja, hogy ami az értelmi megismerésre nézve Platónnál még csirában, vagy éppen tévedésekbe burkoltan van meg, józan realismus alakjában Aristotelesnél már rendszeresen kidomborodik. És ami sz. Tamásnál az érzéki megismerés, a cselekvő, befogadó értelemre, a kifejezett értelmi kép természetére, az egyed megismerésére nézve még kétséges, homályos vagy éppen csak érintett, a későbbi bölcselőknél már beható vizsgálat tárgya. És ami itt még nem érintett, a fiziologiai tényezők, a noetikai kérdések — alakilag kifejezve — a régi alapon úgy nőnek föl, mintegy titkos termékenyítő erőtől hajtva, mint az új sarjak az ősi törzsökön, s a régi bölcsesség a modern tudomány megvilágításában mily nagyszerű fényt

nyer! S hogy mennyire nem dogma, — mert szemére szeretik lobbantani azt, hogy az egyház tekintélye féltve őrzi minden egyes tételét s ennél fogva haladása ki van zárva — álljanak itt minden további cáfolat helyett a legilletékesebb tényezőnek, XIII. Leo Ő szentségének szavai: »Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae Fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum *auream sancti Thomae sapientiam* restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam sancti Thomae dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.«¹

Rá kell utalnunk még mint az Iskola ismeretelméletének nagy előnyére, arra a biztosságra és határozottságra, amelylyel az Iskola rendszere az ismeretek tárgyi valóságát minden téren fényesen igazolja, és így az okság és állagság elvével egyrészt az ismeret kétségtelen tényeit ismeretelméletileg alapozza, másrészt pedig a tudománynak általában s különösen a metafizikának s a bölcelet minden ágának valóságos alapot nyújt. Az Iskola ismeretelmélete pozitív eredményekkel dicsekedhetik, rajta épülhet föl bölceleti rendszer: minden dolgok végső okait kutató tudomány.

Sőt mi több, kiállja a minden tudománynál föltétlenül döntő nemleges próbát is: az Iskola bölcelete az onnan fölülről jött igazsággal, amelyet maga az Igazság adott hajdan sokféle képen, utóljára pedig az ő sz. Fia által a téveteget emberi szellemnek s bízott megőrzésül egyházára — a kinyilatkoztatott igazsággal nemhogy nem ellenkezik, hanem mindenben támogatja, praeambulumait adja, rendszerezi, megvilágítja, megvédi: ancilla theologiae. Ez minden igaz tudománynak, minden emberi kutatás helyes irá-

¹ Aeterni Patris 1879. aug. 4. vége felé.

nyának végső próbaköve. Az alulról induló, a magára támaszkodó, igazságot kereső emberi szellem kutatása végső fokain az onnan fölülről jövő, megdönthetetlen érvényű igazsággal ölelkezik és szilárd frigyben egyesül. Isteni erővel támogatott emberi szellemi mű: ez a *philosophia perennis*.

Befejezés.

Ha egy tekintetet vetünk a mögöttünk fekvő munkára, megilletődve tapasztaljuk, hogy fölvetett kérdésünkre felelni fölállott az egész bölcelettörténelem, s igazolva látjuk azokat a várákosokat és gondolatokat, amelyekkel hozzáfogtunk föladatunk megoldásához; igazolva azt a nagy jelentőséget, amelyet a bölcselők tulajdonítanak e kérdésnek, mert jelentőséggel teljesnek, mélyen életbevágónak kell lennie annak a kérdésnek, amelynek fölvetése megmozgatja az egész bölcelettörténelmet, amely mint gyúpont, maga köré gyűjti a századok kutató szellemeinek összes nyilvánulásait. Most, midőn megállapodhatunk, tekintsünk vissza a megmivelt mezőre; egy általános tekintet egységet vagy összefüggést fog föltüntetni oly részek között, amelyek a részletekbe merült szem figyelmét könnyen elkerülhették.

A bölcelet történetén végig sikló tekintet először a görög bölcselő szellem emlékein nyugszik meg. A legrégebb görög naturalismus és idealismus szélsőségei között tátongó ellentét ismeretelméleti kutatásokra sarkalta a soha meg nem nyugvó szellemeket; az első e nemű kutatások általános phaenomenalismusban s skepticismusban végződnek. Érzékelviség s kételkedés, ez a görög bölcséleti szellem ismeretelméleti első nyilvánításainak két fővonása, mely hullámszerű változatokban vissza-visszatér. E válságból a görög bölcséletet diadalmasan kiemelte Sokrates. »Nem az ember mértéke az eszméknek, hanem az eszmék az ember cselekvéseinek« hirdette, s kimondotta a reális bölcsélet alapelvét. Nagy tanítványa, Platon fölvette s tovább fűzte ezt a termékeny gondolatot, de egyoldalúlag s a velünk született eszmék elméletének s az ontologismusnak első kép-

viselője lett. Aristoteles, e páratlan lángelme figyelmét ismét az érzéki világra is irányította, az ismeret tényezőit, az értelmi és érzéki világot ismét összhangba hozta s az ismeretek tárgyilagos értékét biztosította. A pogány bölcseltek az a komoly iránya, amely az ismeret valóságát védte, benne érte el fejlődése tetőpontját. Utána süllyedés áll be az érzékelviségbe (stoikusok, epikureusok) s a skepticismusba (pyrrhonikusok, neoakadémikusok).

Itt szünet áll be, amely alatt az ókor kimerült szelleme új életerőt nyert, új, eddig ismeretlen szellemi tartalom új, eddig ismeretlen világba emelte az elméket: a kereszténység testet öltött. A kereszténységre támaszkodva ismét életre kelt a pogány szellem, fiatal erőben, megtisztulva, megnemesülve, bővült tartalommal, nem sejtett mélységgel. A keresztény őskor Platon felé fordul s főképviselője sz. Ágoston. Utána, mint minden szokatlanul magas kifejlés után, ismét hanyatlás állott be, a VIII. és IX. századtól kezdve Aristoteles bölcsellete páratlan, pezsgő bölcséleti életet teremt. Azonban az arab peripatetikusok a mester művének mesterei összhangját erőszakosan megbontották, az Iskola ellenben nagy Albert és sz. Tamás vezérlete mellett annak minden oldalú, szerves, egészséges fejlődését vitte keresztül. Amint Aristoteles a görög szellemnek, úgy sz. Tamás a scholasticismusként gőcpontja; s amint Aristoteles után következett a neoakadémikusok, stoikusok hanyatlása, úgy a XIV. századtól kezdve részben magában az Iskola keblében, nagyjából azonban rajta kívül, éledezett a régi érzékelviség, nominalizmus név alatt, karöltve az érzékelvi skepticismussal. A hit és tudás között örvény támadt, amely egyre szélesbedett. A XV. századtól kezdve folynak a vajadások, belső forrongások; nem a régi rendszerek fejlesztése vagy megjavítása, újak alkotása volt e szellem vágya. Hatalmasan szította a lángot a humanizmus és renaissance, s e szellem az ismerettanban is keresett talaját. Új tápot nyújtott a protestantizmus támadó viharja.

Az új korszak küszöbén áll Bacon és Descartes; e két férfiú, bármily távol is áll irányuk egymástól más tekin-

tetben, az ismerettanban sajátos módon találkozik: bár különböző kiindulásuk, mindkettő ismereteink *alanyi* elemét emeli ki. Descartes a modern bölcsélet atyja. Szakítani minden régivel, új, szilárd, megdönthetetlen alapot teremteni: ez volt vágya. Az értelmi ismeretek eredetére három lehetőséget hagy: az érzékek, az öntudat, Isten. Ő választotta a másodikat és alanyi alapon épített föl új rendszert, a velünk született eszmék elméletét, amely nyilván csak alakja és alapja szerint új; tartalma, gondolata meg van Platonnál. Túlságba ment és Malebranche occasionalistikus ontologismusával, Leibnitz monadológiájával, s végre Spinoza pantheismusával őt vallják mesterükül. Az intellectualismus túlzásai hamar meghozták gyümölcsüket.

A Descartes által nyitva hagyott második lehetőséget karolta föl verulami Bacon, Hobbes Tamás, Locke János. Végre Hume Dávid ezen fölfogást is végső csúcsára hajtotta: dogmatikus skepticismussal végzi. Mások, mint Böhme a Descartes jelezte harmadik végletben, Istenben keresték a megismerés forrását s előfutárjai lettek a modern theosophistikus iránynak. És a középkor vége felé majdnem teljesen elhanyagolt scholastika szűkebb mederben ugyan, de tovább haladt, mint késői scholasticismus szemben a kor modern irányával, s egy nagy bölcselet mutat föl Suarezben.

Ezen áramlatok közepette lépett föl a modern bölcsélet második atyja, a XVIII. század Descartesja, Kant. Újra megálljt kiált a szerte tolakodó és tusakodó rendszereknek s törekvéseknek; megint új alapot s új kiindulást keres, ismeretelméleti vizsgálatokat végez s teremt subjectivismust. Az alanyi kriticismusnak közvetlen gyümölcsei voltak Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer és Hartmann idealismusa egy részről; az anyagelvi sensismus új lábrakapása Németországban másrésről. Hasonló áramlat indult meg Condillac nyomán Franciaországban, a deismus, a merev anyagelviség és Kant hatása alatt a positivismus, amely diadalmasan hurcolta meg nevét egész Európában s mindenütt termékeny talajra talált. Ez Kant kétoldalú hatása; egy töből fakadt az idealismus s anyagelviség; — extrema

se tangunt. De ugyanakkor Franciaországban és Németországban a keresztény gondolkodók elhűlve a romok látára, amelyeket Hume s Kant működése hagyott, az alanyi agnosticizmus és skepticizmus hullámain kerestek mentő deszkát és az isteni áthagyományozásban vélték azt megtalálni; ez a traditionalizmus és amely ontologizmussal párosulva keresztény, sőt katolikus színezetű bölcelet.

A modern bölcelet ezen különböző áramlatai között kezdetben elrejtve, hamu alatt parázsként lappangott az a tűz, amelyet az ókor bölcselő szelleme legérettebb korában gyújtott és amelyet a középkor mélyreható kutatásai hatalmasan fölszítottak. Lassan-lassan ismét fölszínre jött, s csekély számú képviselővel ugyan, de szembeszállt a legújabb kor képtelen rendszereivel. Újra éledt a keresztény hajdan bölcelete, 1879. aug. 4-én elhangzott az a csodás hatású szó, s ime, alig két évtized alatt tudományos intézetek, akadémiák, egyesületek keletkeznek, nagy szellemű férfiak egész serege áll sorompóba mellette, s viruló élet hirdeti azt az egészséges szellemet, amelyet a keresztény scholasztikus bölcelet magában hord.

De vajjon e jelenség nem megakasztása-e a történelem természetes fejlődésének; a scholasticizmus nem veti-e századokkal hátra az emberi szellem fejlődését? — így kérdehetik és kérdik egyes gondolkodók. S félelmük indokoltnak látszik, mert csakugyan azóta gazdag tartalmú, hatalmas bölceleti rendszerek alakultak, új eszmék lettek szellemi közkinccsekké, melyeket a scholasticizmus nélkülöz.

Oktalan félelem, alaptalan kifogás! Mintha a tudományos fejlődés folyamának szükségképen úgy kellene érvényesülnie, hogy minden mozzanat új irányokat törjön; mintha az egymást követő koroknak mindig új alapokat kellene keresnie, új módszereket kellene kigondolnia a régiekkel szemben. Hisz: ami új, nem mindig jó!

Észrevehettük e fejtegetések és előadások folyamán, hogy az ismeretprobléma körül a bölcelettörténelem az érzék- és értelemelviség folytonos hullámzását tünteti föl; hol az egyik, hol a másik érvényesült hatalmasabban.

Descartes innatismusától Hume skepticismusáig, Kant criticismusától Mill Stuart positivismusáig és Hartmann öntudatlan bölcselétéig legkirívóbb az ellentétek hullámozása, amelynek a történelemben párja nincs. De az a modern bölcsélet Descartes óta csakugyan annyira új-e? Ki merné ezt nagyhangon állítani? S ama sok újban, mert az kétségtelenül van benne, mennyi a jó? Szeretnek rámutatni a középkori bölcselők kicsinyes versengéseire. De itt hányadán vagyunk az egyöntetűséggel? — Azt azonban meg kell engedni, hogy az az *âme de vérité*, az igazság lelke megvan mindegyikben. S azért bizonyos fokig megállják helyüket, csak azontúl, mert végletek, mert a megismerés tényezőinek összhangját erőszakosan megbontják, következtelenségekre vezetnek, amelyek határozott tévedések. A bölcsélet napirendre is tért legtöbbjük fölött. Ma Platon, Descartes, Locke, Berkeley, a traditionalismus s német idealismus mellett senkisék már komolyan lándzsát.

A ma uralkodó irányok között ott van Kant bölcselete, mely azonban inkább hatásaiban és tekintélyénél fogva áll fenn. De korunk bölcselete, a positivismus, az uralkodik, az át meg átjárta e kor szellemének minden sejtjét, áthasonított mindent. Az érzékelviség ez, új köntösben. A természettudományok váratlan lendületétől elkápráztatott szellemek vakon rohannak a fénylő lidérc után, nem néznek se annak mélyére, se rajta kívül. S e mellett gyakran, fájdalom, épen nem tudományos érdekek azok, amelyek e bölcseletnek kedvező talaját teremtenek. E bölcsélet, volt alkalmunk rámutatni, huzamosabb ideig ki nem elégítheti a szellemeket. Az a büszke positivismus is bizony nem *korok*, hanem *korunk* bölcselete.

Tagadhatatlan, sok érdeme van ennek az új bölcseletnek az ismeret tényezőinek s alapjainak méltó vizsgálata, a természettudományokkal összefüggő, fölvezető (inductiv) módszer továbbfejlesztése körül. Az ellentétek, az élénk viták a kérdések legbenső rejtekéig nyitottak bepillantást, az új elemek föl vételével járó természetes küzdelmek, forrongások az eszmék tisztázására és mélyebb alapozására

vezettek. A Descartes-sal megindult s Kanttal intenzívebbé vált kritikai áramlat végre alakilag is kifejlesztette azt a tudományt, amely főként az ismeret tényezőinek, eredetének vizsgálatával, természetének, értékének meghatározásával foglalkozik, az ismerettant, amely a »tudás tudománya« s alapvető minden tudományra nézve.

Azonban egy nagy, megbocsáthatatlan hibája van ennek az új bölcseletnek, figyelmeztet Schmid,¹ az, hogy az Aristotelestől alapított s a középkori Iskola által tovább művelt bölcsélet épületét rozogának, omlatagnak tartotta, s ennek lerombolását s újnak emelését látta szükségesnek. E kísérletében gyakran bámulatos nagyságú alkotásokat létesített; de alig készültek el, ingatagoknak találtattak az alapok és a hatalmas alkotások összedőltek — maguktól. És így tervről tervre, kísérletről kísérletre lépett, folyton fáradt új alapok s körvonalak alkotásában, s a végén mindig ott találta magát nominalismus s skepticismus vigasztalan sivatagján, amely lemond minden igazi tudás tehetőségéről, amely az újkorban meg nem érdemlett dicsőségbe jutott és phaenomenalismusnak vagy positivismusnak nevezi magát.

Ezzel az újkori bölcsélet fejlődésének tetőfokára ért. Új alkotásokra, tartós és nagyhatású teremtetésekre már nem képes. Megifjodva csak úgy kelhet megint életre, ha a Platontól s Aristotelestől megkezdett s a középkori scholától folytatott ismeretépület alapjaira támaszkodik, ha ezen alapokat a kor szükségletei s fölvetett problémáinak követelményei szerint mélyebbre helyezi és *így* értékesíti az újkori tudományos szellemnek sok tekintetben elismerésre méltó vívmányait.

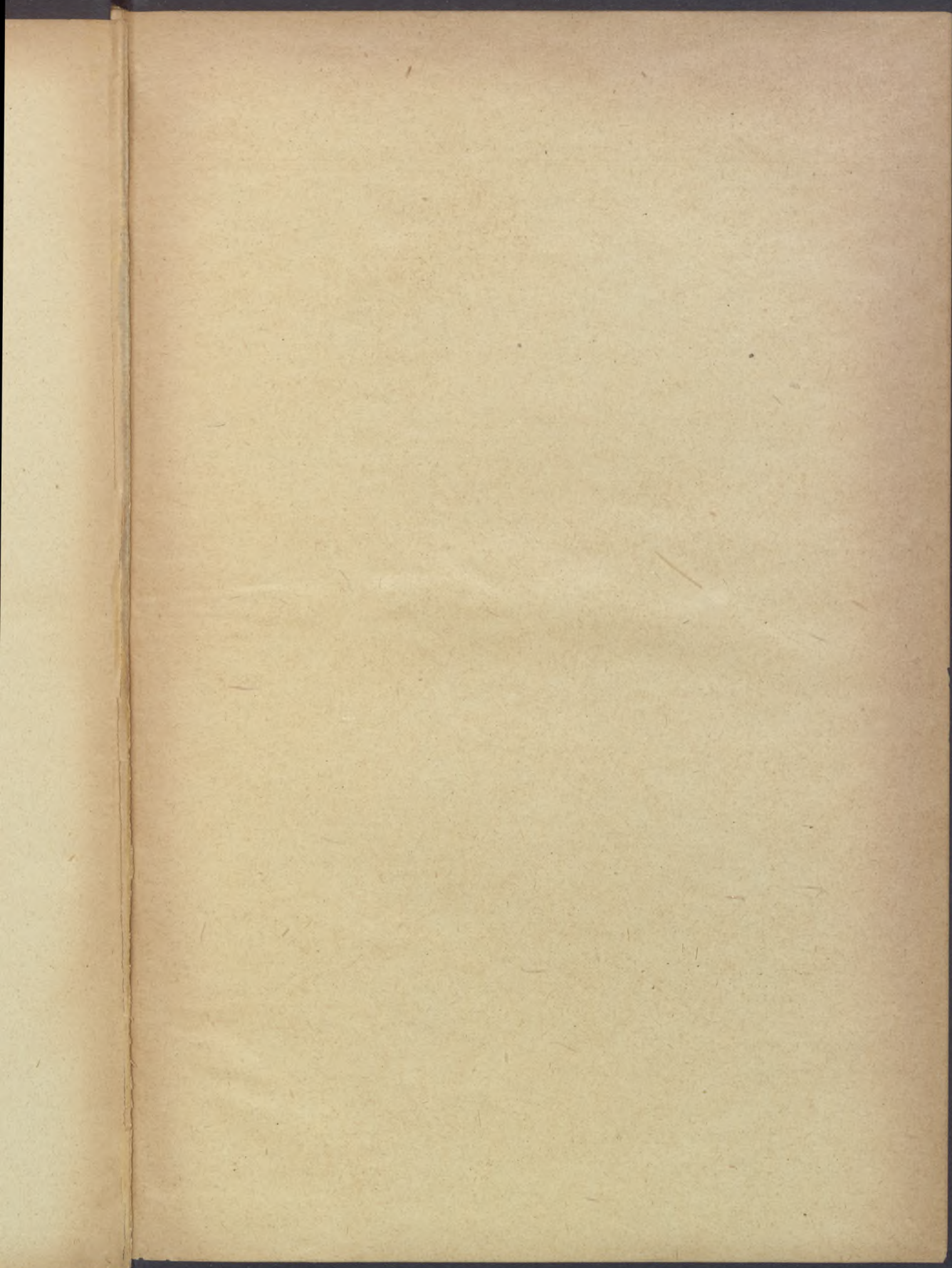
Csak hogy kemény tusákat kell még vívni mindkétfelől, míg az ellentétes törekvések e közös mederbe terelődnek. Egy tekintet korunk szellemi életére s különösen bölcséleti irányára, meggyőző, hogy többé nem részletkérdésekről van szó, nem dogmák forognak veszélyben, hanem

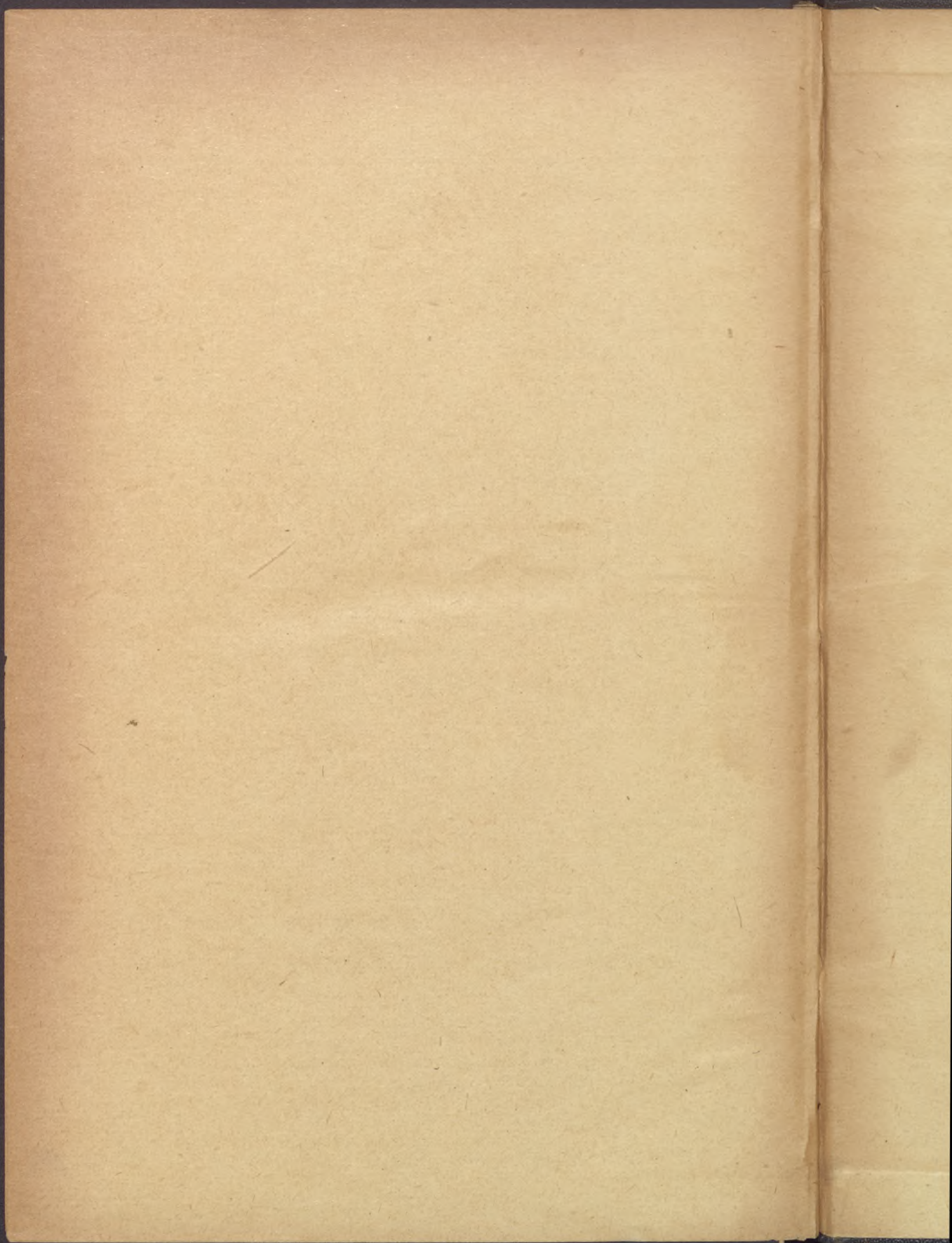
¹ I. m. II. 287.

az alaptanok; horror metaphysicae, ez a kor betegsége, s így az ismerettan az a mező, ahol máris folynak a csatározások mindkét oldalról, s ahol majdan meg kell vívni a döntő ütközetet. A philosophia perennis új nagyszerű diadalát e napi bölcselekedéssel szemben az ismerettannak kell meghoznia. Ime, ez az ismeretek eredetét tárgyaló kérdés jelentősége korunkban.













Schütz
—
Értelmi
ismeretek
eredetéről
—

N. M.