

**AZ**

# **EMBER ÉS VILÁGA**

**PHILOSOPHIAI KUTATÁSOK**

**ÍRTA :**

**Dr. Böhm Károly**  
egyetemi tanár

**I. RÉSZ :**

**DIALEKTIKA VAGY ALAPPHILOSOPHIA**

Τὰ ληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.

Sophocles.

**Mikes International**  
Hága, Hollandia

**2003.**

## Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

## Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: **[http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)**

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, kérjük küldjön egy emailt a következő címre:

**mikes\_int@federatio.org**

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományaiból tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

## Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes\_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

---

## Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

## Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: **[http://www.federatio.org/mikes\\_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)**

If you wish to subscribe to the email mailing list, please send an email to the following address:

**mikes\_int@federatio.org**

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

## Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes\_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

---

**ISSN 1570-0070**

**ISBN 90-807101-7-2**

**NUR 730**

**© Mikes International, 2001-2003, All Rights Reserved**

## A KIADÓ ELŐSZAVA

120 évvel ezelőtt, 1883-ban jelent meg Böhm Károly AZ EMBER ÉS VILÁGA című nagy rendszerének első kötete. Ezen könyv megjelenése mérföldkő a magyar szellemtudomány életében; jelzi ugyanis az első átfogó, önálló magyar filozófiai rendszer megszületését. A rendszer életteljességét és szerzője szellemiségének kisugárzását mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy e rendszer által vetett alapokon egy egész bölcséleti iskola fejlődött ki, az ú.n. 'Kolozsvári Iskola', amelynek legjelesebb képviselői többek között *Málnási Bartók György* (a kolozsvári és szegedi egyetem filozófia professzora), *Tankó Béla* (a debreceni egyetem filozófia professzora), *Kibédi Varga Sándor* (a müncheni egyetem filozófia professzora), *Ravasz László* (református püspök, Budapest), *Tavaszy Sándor* (a kolozsvári Református Theológiai Fakultás rendszeres teológia professzora).

A hatkötetes rendszer tanulmányozásának elősegítése érdekében ez év áprilisában megjelentettük Bartók György Böhm Károlyról és rendszeréről 1925-ben írott monográfiáját.

Ezennel elkezdjük a hatkötetes rendszer kiadását. Terveink szerint a többi kötetet a jövőben folyamatosan jelentetjük meg.

♣ **AZ EMBER ÉS VILÁGA. I. Rész: Dialektika vagy alapphilosophia. 1883.**

♣ AZ EMBER ÉS VILÁGA. II. Rész: A szellem élete. 1892.

♣ AZ EMBER ÉS VILÁGA. III. Rész: Axiologia vagy értékstan. 1906.

♣ AZ EMBER ÉS VILÁGA. IV. Rész: A logikai érték tana. 1912.

♣ AZ EMBER ÉS VILÁGA. V. Rész: Az erkölcsi érték tana. 1928.

♣ AZ EMBER ÉS VILÁGA. VI. Rész: Az esztétikai érték tana. 1942.

Jelen kiadásunk a mű második kiadását hűen követi, amely 1941 nyarán Budapesten jelent meg az *Országos Evangélikus Tanáregyesület* gondozásában. Ezen második kiadás az 1883-ban megjelent kötet változatlan, eredeti formában való újranyomtatása. A Mikes International felkérésére a jelen kiadáshoz Mariska Zoltán, a Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszékének docense, írt bevezető tanulmányt. A kötetben szereplő s Tavasz Sándor hagyatékából származó Böhm-fényképet Tonk Márton, a Pro Philosophia Alapítvány és Kiadó igazgatója bocsátotta rendelkezésünkre.

A kötet technikai előállítását e sorok első aláírója végezte. A korrektúra a másodikra hárult.

Hága (Hollandia), 2003. szeptember 10.

MIKES INTERNATIONAL

Farkas Flórián

Tóth Miklós

## PUBLISHER'S PREFACE

120 years ago, in 1883, appeared the first volume of Károly Böhm's opus magnum MAN AND HIS WORLD. This event constitutes a milestone in the Hungarian spiritual life; it signals the birth of the first comprehensive and original Hungarian philosophical system. Nothing proves better the vitality of this system and the great spiritual influence of its author than the fact that based upon it a whole school of philosophy, the so-called 'Kolozsvár School of Philosophy', emerged. The most prominent members of this school are among others *György Málnási Bartók* (professor of philosophy at the universities of Kolozsvár/Cluj/Klausenburg and Szeged), *Béla Tankó* (professor of philosophy at the university of Debrecen), *Sándor Kibédi Varga* (professor of philosophy at the university of Munich), *László Ravasz* (reformed bishop, Budapest), *Sándor Tavaszy* (professor of systematic theology at the Faculty of Reformed Theology, Kolozsvár/Cluj/Klausenburg).

In order to facilitate the understanding of this great system, we published in April this year the monograph on Károly Böhm and his oeuvre written in 1925 by György Bartók.

We are celebrating this anniversary with the publishing of the first volume of this six-volumes large opus magnum that will be followed by the others in the future. The text of this volume is unabridged and authentic that follows the second edition of the original book, published in 1941 in Budapest, which in its turn is a reprint of the original, 1883, edition. On request of Mikes International, Zoltán Mariska, professor of philosophy at the University of Miskolc (Department of History of Philosophy), wrote an introductory essay. The photograph of Böhm published in this volume was found by Márton Tonk, director of the Pro Philosophia Foundation and Publisher, in the bequest of professor Tavaszy. We publish this photograph by courtesy of him.

The first signatory of this preface has performed the technical preparation of the volume. The second signatory did the proofreading.

The Hague (Holland), September 10, 2003.

MIKES INTERNATIONAL

Flórián Farkas

Miklós Tóth

## MARISKA ZOLTÁN : BÖHM KÁROLY FILOZÓFIÁJÁNAK ELMÉLETALAKÍTÓ TÉNYEZŐIRŐL

### 1. Böhm és a kolozsvári iskola

Böhm Károlyról és életművéről két általános érvényű, úgyszólván kikezdzhetetlen tézis fogalmazódott meg: a.) ő volt az első magyar filozófiai rendszer létrehozója; b.) iskolateremtő hatású gondolkodó volt, azaz a „kolozsvári iskola” tagjai őt tekintették mesterüknek, Böhm életműve és a kolozsvári iskola szellemisége pedig a magyar kultúr- és filozófiatörténet meghatározó hagyománya.

Első megközelítésben mindkét tézis ellentmondani látszik a hazai filozófia történetét megítélő általános, paradigmatis elveknek, melyek szerint a magyar filozófia alapjában véve receptív, befogadó jellegű, illetve nem volt képes szellemtörténetileg releváns hatást kifejteni, túljutván kultúr- és művelődéstörténetének elvi határain.

Bármit is értsünk a filozófia művelésének elvi határain, a kiegyezést követő országépítő munka következtében a századfordulóra jelentősen megváltoztak hazánkban a filozófia művelésének infrastrukturális feltételei. Új oktatási hálózat épült, új tudományos műhelyek és társaságok jöttek létre, folyóiratok szerveződtek, szervezett formát öltött a könyvkiadás. Összességében a filozófia megkapta a műveléséhez elengedhetetlenül szükséges társadalmi-közéleti legitimációját. Témánk szempontjából természetesen a legfontosabb esemény az ország új egyetemének, a kolozsvári egyetemnek a felállása (1872), illetve az a tény, hogy a századfordulóra a kolozsvári egyetem a magyar tudományosság fellelőjévé vált. A kolozsvári tudományos élet szellemi közegében szerveződött a magyar filozófia jószerivel egyetlen markáns filozófiai iskolája, a kolozsvári iskola.

Az iskola szerveződésének lényeges előzménye a Református Teológia áthelyezése Nagyenyedről Kolozsvárra (1895). Az áthelyezéssel szinte egy időben (1896 márciusában) került Böhm Károly a kolozsvári egyetem bölcsészkarára. Az Egyetem és a Teológia szoros munkakapcsolatot épített ki, ennek jegyében a teológushallgatók filozófiát és pedagógiát az egyetemen tanultak a filozófus Böhm Károlytól és a pedagógus Schneller Istvántól. A bölcsészkaron kezdettől fogva érdemi együttműködés volt a filozófia (Szász Béla) és a pedagógia (Felméri Lajos) között, az őket felváltó Böhm-Schneller duó munkálkodása azonban látványos változást okozott az Egyetem és a Teológia életében. Böhm már ismert filozófusként került Kolozsvárra. 1872-ben még sikertelenül pályázta meg az egyetem filozófia tanszékét, s 1873-ban Pozsonyból Pestre került (az evangélikus gimnázium tanára lett), a pesti évek alatt azonban a tudományos közélet ismert személyiségévé vált. Legyen szabad itt utalni a Magyar Philosophiai Szemle című első magyar filozófiai folyóiraatra, melynek szerkesztője volt 1882-85 között. A pesti években jelent meg filozófiai rendszerének első két kötete (Ember és Világa I. kötet. Dialektika, avagy Alapphilosophia. Bp. 1883; illetve II. kötet, A szellem élete. Bp. 1892.) Egyáltalán nem véletlen, hogy a kolozsvári egyetemre szóló professzori kinevezése évében (1896) az MTA levelező tagjává választották. (Rendes tag 1908-ban lett.) Schneller István 1895 tavaszán került Eperjesről Kolozsvárra. Lélektan és pedagógiát tanított, tudományos teljesítményét az Akadémia 1913-ban levelező tagsággal ismerte el. Nem volt tehát szakfilozófus, mégis óriási szerepe van a kolozsvári bölcsész és teológushallgatók szellemi felkészítésében, így a kolozsvári iskola arculatának formálásában. S végezetül tény, hogy a református Szász – Felméri és az evangélikus Böhm – Schneller oktatói és tudományos tevékenysége értelemszerűen a protestantizmust, a protestáns szellemi mozgalmat erősítette Kolozsváron, Erdélyben és Magyarország egészében.

Schneller István (1847-1939) a soproni teológián végzett, majd 1868-73 között külföldön tanult (Halléban teológiát, Berlinben bölcsészetet).

Böhm Károly (1846-1911) a pozsonyi teológia elvégzése után 1867-69 között Göttingenben, 1869-ben pedig Tübingenben tanult.

A tanítványok, a kolozsvári iskola tagjai hasonló utat jártak be: mindannyian a Református Teológia végzős hallgatói, később magántanárai, illetve professzorai voltak; teológiai tanulmányaikkal párhuzamosan bölcsészetet is tanultak, adott esetben filozófiából doktoráltak, s átlagosan legalább két évig tanultak külföldi (német) egyetemeken.

Ravasz László (1882-1975) végzett teológus, magántanár és a gyakorlati teológia professzora, 1921-től a dunamelléki egyházkerület püspöke. Mindemellett bölcsészdoktor. Berlinben tanult 1905-07 között.

Bartók György (1882-1970) végzett teológus, magántanár és az újszövetségi tudományok professzora. Ugyanakkor magyar-német szakos tanár, filozófiai doktor, magántanár és a filozófia nyilvános rendes tanára. Berlinben, Lipcsében és Heidelbergben tanult 1905-06-ban.

Tavaszy Sándor (1888-1951) végzett teológus, magántanár és az egyháztörténet professzora. Ugyanakkor filozófiai doktor. Jénában és Berlinben tanult 1911-13 között. 1924-től 1932-ig a Református Teológia igazgató professzora volt.

Makkai Sándor (1890-1951) végzett teológus, magántanár, a vallásfilozófia és a rendszeres teológia professzora. Ő volt 1921-24 között a Teológia igazgatója, 1926-36 között az erdélyi egyházkerület püspöke. Bölcsészdoktor.

Varga Béla (1886-1942) magyar-latin-görög szakos tanár, bölcsészdoktor. Egyetemi magántanár (logika); az unitárius teológia filozófia és pedagógia tanára. Az unitárius egyház püspöke. Berlinben, Lipcsében és Genfben tanult 1910-11-ben.

Böhm szellemi hatása természetesen ennél jóval nagyobb, hiszen teológusok, jogászok és bölcsészek nemzedékei találkoztak a böhmi filozófiával szellemi érlelődésük éveiben, s a szűken vett tanítványi kör tagjai maguk is sokat tettek annak érdekében, hogy a böhmi filozófia eleven hatása érvényesüljön az egyetemi és a teológiai képzés folyamatában. A böhmi filozófia gyakorlatilag 1945 után szorult ki a kolozsvári-szegedi-kolozsvári felsőfokú szakember-képzés anyagából.

A fenti megállapítás finomítása érdekében meg kell jegyezni, hogy Böhm a tiszta filozófia, a *philosophia perennis* híve volt. Következésképpen a böhmi filozófia továbbfejlesztése eleve kettős lehetőséggel bírt. Bizonyos továbbfejlesztési kísérletek megmaradtak a filozófia körén belül (például Bartók ilyen irányú törekvései), általánosságban igaz, hogy a böhmizmus nem kifejezetten filozófiai artikulációkban azonosítható. A filozófiai általánosság szintjén mozgó tiszta elmélet magában hordozza a továbbfejlesztés azon lehetőségét is, hogy adaptációvá válik, így a továbbfejlesztés egyúttal kilépés is a tiszta filozófia világából. Nehéz meghúzni filozófia és nem-filozófia határait a kolozsváriak életművében, akik zömükben sokkal inkább teológusok voltak, mint filozófusok, de éppen így teljesedik ki Böhm szellemtörténeti jelentősége. Más oldalról eléggé feltűnő, hogy a szűken vett tanítványi kör (a „kolozsváriak”) társadalmi szerepvállalását figyelve, egyedül Bartók (és Tankó) maradt meg filozófusnak, a filozófia professzorának, a többiek mind fontos egyházvezetői tisztséget töltöttek be.

A böhmi gondolkodás hatástörténetének legfontosabb tendenciája tisztán filozófiai jellegű. A szellemi hagyaték ápolása, posztumusz műveinek kiadása, filozófiájának elemző kutatása, tanainak továbbfejlesztése voltaképpen a filozófus Bartók Györgyre maradt. Ő maga nagy örömmel és kellő tanítványi alázattal látta el feladatát, filozófusként azonban önálló és szuverén gondolkodó lévén, koncepcionálisan teljesen más szellemiségű életművet hagyott ránk. A tisztán filozófiai hatás nem feltétlenül „kolozsvári”. Tankó Béla (1846-1946) szintén Kolozsváron tanult, ám a debreceni bölcsészkar professzora volt. Gazdag életművében jelentős helyet foglalnak el Böhm-tanulmányai, melyek nagyon is izgalmas témával, Kant és Böhm teoretikus kapcsolatával foglalkoznak.

S ha nehéz is meghúzni filozófia és nem-filozófia határait a kolozsváriak életművében, nem lehetetlen. A kolozsváriak életművében jelen vannak a kifejezetten filozófiai artikulációk a teológiai művek társaságában, és Böhm filozófiája mindig is hivatkozási alap a kolozsváriak számára, megoldásaikban a böhmizmus paradigmatis elvei érvényesülnek.

A legtágabb értelemben vett hatástörténeti közeg némely mozzanata már-már mitologizálta személyiségét és filozófiai gondolkodását, néha efemer teoretikusi problémák megoldásában segített egy-egy odaillő, tehát idézhető böhmi passzus. Gondolatok a Mestertől...

S talán nem számít szentségtörésnek, de ha sokan idézték Böhmöt, akkor sokszor inkább ismételték csupán, s bármennyire is megsaporodott a 90-es évektől a Böhm-irodalom, kritikai értékelése mai napig még várat magára. A kritikai értékelésre annak idején leginkább Bartók lett volna alkalmas, ő azonban sokkal fontosabbnak tartotta Böhm emlékének ébren tartását, szellemi hagyatékának ápolását, így e munka elvégzése a jelen feladata lenne.

A szocializmus évtizedeiben Böhmről jószerivel egyetlen számottevő könyv jelent meg (Hajós, 1986). Az elmúlt tíz-tizenöt évben a filozófia magyarországi történetének szisztematikus kutatása jegyében örövendetesen megnőtt az érdeklődés Böhm filozófiája iránt. Tudományos konferenciák eredményeit rögzítő

tanulmánykötetekben kiváló Böhm-tanulmányok jelentek meg. Külön ki kell emelni a rendezvények közül a *Böhm Károly Nemzetközi Konferencia* (Kolozsvár, 1996) elnevezésű rendezvényt, melynek eredményeit a *Böhm Károly és a 'kolozsvári iskola'* kötet (Kolozsvár-Szeged, 2000) rögzíti. Nemrégiben jelent meg egy új monográfia Böhmről (Ungvári 2002). Ugyanakkor a mai Böhm-irodalom még mindig küzd a magyar filozófia általános legitimációs problémáival, elsősorban ismeretterjesztő-interpretációs jellegű, még mindig nem meri vállalni elemzéseiben a filozófiai kritika módszereit.

## 2. A rendszer

Az Ember és Világa voltaképpen hatkötetes filozófiai rendszer, melynek most első kötete, a *Dialektika* kerül kiadásra. A két első kötet adatairól már volt szó, a harmadik (*Axiológia*, avagy *értéktan*) 1906-ban Kolozsváron jelent meg. Az utolsó három kötet posztumusz kiadás. A logikai érték tana majdnem teljesen nyomdakész állapotban volt Böhm halála idején, Bartók fejezte be a könyvet és az ő szerkesztésében jelent meg 1912-ben Kolozsváron. Ugyancsak ő adta ki az ötödik (*Az erkölcsi érték tana*, Bp. 1928.) és a hatodik (*Az esztétikai érték tana*, Kolozsvár, 1942.) kötetet. A két utolsó kötet anyaga lényegében előadásanyag, s igencsak kérdéses, hogy ebben a formában és ezzel a tartalommal maga Böhm kiadta volna-e ezen írásait. A kiadások Bartók munkáját dicsérik, ő aztán mindent megtett Böhm emlékének ébrentartása jegyében. Ha a történelem lehetőséget adott volna számára, a negyvenes években valószínűleg újra kiadta volna az Ember és Világa köteteit, éppen az elsőt sikerült 1941-ben újra kiadni. A *Dialektika* mostani kiadása tehát már a harmadik.

Böhm kellő állhatatossággal készült rendszere kidolgozására. Kérdéses viszont, hogy mit kell 'rendszer' alatt érteni Böhm filozófiájában. A rendszeralkotás igénye neokantiánus beállítódás Böhmnél, a filozófia művelésének technikáját a korai neokantiánusoktól tanulta, s nagyjából Windelbanddal egy időben kezdett el filozofálni. A lényeges szempont nagyszabású áttekintő, tudományelméleti nívumoknak megfelelő filozófiai elméletet adni – magyar nyelven, egy formális rendszer keretei között. Maga a rendszer azonban nem vált sohasem teoretikus problémává. Zárójeles megjegyzés: Bartók szellemfilozófiai tanulmányt szentel az 'organikus rendszer' metafizikájának.

A kötetben olvasható program szerint Böhm eredeti elképzelése egészen más volt, mint ami végül is megvalósult. *Dialektikáját* megírta, s a 'dialektika' Böhmnél destruktív, látszatromboló eljárás, amelynek végeredménye filozófiai alapfogalom. Ez lenne az öntét. A tervezett rendszer (Böhm, 1941. 36-37.) második része, a *psychika*, ebben a formájában sohasem készült el, de a vázlatpontok között szereplő harmadik pont, az *öntudatos egyén organismusa s a szellemi élet fő problémái*, voltaképpen ugyanaz, amivel a második kötet (*A szellem élete*) foglalkozik. Feltűnően hiányzik az eredeti programból az *axiológia*, hiszen ekkor még szellemfilozófiának nevezi azt az általánosságot, melynek az elemei a logika, az esztetika és az etika. S noha a Szellem életében olvasható némely megoldása eszkatológikus színezetű, a programban feltüntetett Eszkatológiát sem írta meg Böhm. A felvázolt rendszerprogram teljességre törekszik, olyan vázlatpontokat tartalmaz, melyekkel - az eszkatológiához hasonlóan - szintén sohasem foglalkozott Böhm (elemtan, ásványtan, növényi és állati fiziológia). Ide tartozik még a politika vagy társadalomtan is.

A tervezett és a megvalósult rendszer közötti különbség három alapvető tényezővel magyarázható. Egyrészt az értékprobléma exponálása az európai filozófiai életben jelentősen befolyásolta gondolkodását, s míg a Szellem élete (II. k.) szervesen illeszkedik a *Dialektikához* (I. k.), addig az *Axiológia* (III. k.) teljesen új tartalom – és egészen más filozófiai alapvetés. A *Dialektika* öntétfogalma és az *Axiológia* projekciótana eléggé különböző alapfilozófiai tartalom. A létezési mechanizmus (öntét) és a Van Világa (projekció) csak annyiban azonosítható, hogy a projekciótan megőrizte az öntétfilozófia szubjektivizmusát, nem veszi elő az ismereti tárgy letudott témáját. Nagy bátorsággal lehetne csak a létezési mechanizmus (az öntét egyik dimenziója), s a Kellő világa (a projekció másik ága) azonosságát állítani. Éppen az érték, a Kellő világának lényege nincs még jelen az ismerési mechanizmusban. Senki sem állítja öntét és projekció azonosságát, de a Böhm-irodalomból egyszerűen hiányzik a két alapelv összevetése, az interpretációs irodalom olvasói számára szinte egybeolvad, szinonimává válik az öntét és a projekció.

Meg kell továbbá jegyezni, hogy időben nagy távolság választja el az Ember és Világa köteteit (1883-ban az első, a hatodik 1942-ben jelent meg), s magának a megvalósult rendszernek Bartók adott struktúráját. Nyilvánvaló feladat volt az általános értéktan után az adott értékekkel (logikai, etikai és esztétikai) foglalkozni, de akkor sem biztos, hogy maga Böhm így dolgozta volna ki rendszerét. Bartók mint kiadó, Böhm átfogalmazott programjához igazodott, az új programot a *Mi a filozófia?* kézirat, először 1915-ben megjelent posztumusz írása tartalmazza (Böhm, 1996. 34.). Itt már a projekció elvei szerint épül az új rendszer a maga tagoltságában: a Való filozófiája egyrészt az eddig elkészült diszciplínákat (*Alapfilozófia*, *Szellemfilozófia*) foglalja magába, következésképpen tovább él az öntétfilozófiai tartalom is, másrészt ismételtelen megnevez olyan diszciplínákat, amelyekkel valójában sohasem foglalkozott. (A projekciók

tanában természetfilozófia és történetfilozófia – szociológia, mint érzék-fenomenológia – kidolgozását hirdeti meg.) A Kellő filozófiája, melyet Bentham terminológiáját átvéve deontológiának nevez, viszont már a ténylegesen megvalósult elképzelést tartalmazza: általános értékelmélet ad, utána a három normatív tudomány, a logika, az etika és az esztétika következik. Az új diszciplináris felosztás korlátozó jellegű, amennyiben Böhm itt már feltűnően kerüli az öntét szó használatát.

Az önkorlátozás újabb mozzanata a filozófia önértelmezésében azonosítható. Böhm vállalja a pozitívizmus tudományfelfogásának bizonyos elemeit, elsősorban a ténytudás iránti vonzódását, de kezdettől fogva magát az univerzalisztikus filozófiát hiányolja, a filozófiai perspektíva hiányát veszi észre a pozitívizmusban, s a hiány következtében a pozitívizmus nem tud mit mondani az ismeret filozófiai dimenziójáról. Itt segít igazán Kant, hiszen Böhm a tapasztalat és az értelem, a szemlélet és a fogalom kantiánus egységét fogadja el, ennek az egységnek akar új, megújított tartalmat adni, akár öntétfilozófiáról, akár projekciótanról legyen is szó. A tudományosság része a megismerésnek, az igazi tudomány filozofikus, amennyiben a filozófia tudományelméleti elvárásoknak megfelelően építkező (organikus) rendszer.

A zárójel használatának indoklásául annyit, hogy a tervezett és megvalósított rendszerre sokkal inkább illene a 'szisztematikus' jelző, mint az 'organikus'. Böhm valóban szisztematikus foglalkozott a filozófiával, a filozófiai rendszer megvalósításának pusztán célkitűzése önmagában azonban még nem garancia a kanti értelemben vett rendszerelv effektív megvalósulására sem a böhmi kategóriarendszer, sem pedig a filozófia rendszer-tervét illetően. (Ungvári, i. m. 64.) Kant eredeti intenciója így szól: „Az ész kormányzása alatt ismereteink nem csaponghatnak, hanem rendszert kell alkotniuk, mert csak rendszerbe foglalva támogathatják és mozdíthatják elő az ész lényegi céljait. Rendszeren azt értem, hogy a sokféle ismeret, egyazon ideának alárendelődve, egységet alkot. Ebben áll az ész fogalma valamely egész formájáról, amennyiben e fogalom mind a sokféleség terjedelmét, mind a részek egymáshoz viszonyított helyét *a priori* meghatározza. Így tehát az ész tudományos fogalma tartalmazza a célt és az egész vele összemérhető formáját. A cél egysége, melyre valamennyi rész vonatkozik, miközben a cél ideájában egymásra is vonatkoznak, a cél egysége teszi, hogy egyetlen rész sem hagyható el, hiába ismerjük a többi, és semmi sem adható hozzá véletlenszerűen, és nem állhatunk meg a tökéletesség *a priori* megszabott határok nélküli, bizonytalan nagyságánál.” (Kant, 1996. 623.) A kicsit hosszú idézet kiegészítéseként annyit, hogy Kant egy bekezdéssel korábban architektonikáról, a rendszerek mesterségéről beszél, melynek jegyében a szisztematikus egység változtatja tudománnyá a közönséges ismereteket, s az architektonika tanát a módszertan körébe utalva, a megismerés szcientifikus elemeire vonatkozó tanként határozza meg. (Kant, i. m. u. o.). Amennyiben maga a rendszer módszertani kérdés, akkor az idézet szerint az egységbe foglalt ismeretek kohézióját a cél, az ész lényegi célja(i) határozza, határozzák meg, de ez a meghatározás – úgymond – kívülről, az ismeretegységen kívülről jön. Azaz: az észnek fogalma van valamely egészről, az ész *tudományos* fogalma (ez itt megszorítás) tartalmazza a rendszer egységét biztosító célt és az egész vele összemérhető formáját. Az észnek tehát lehetnek más fogalmai is, amikor például nem önmagával foglalkozik. A megszorítás nevében bátran felvethető: egyetlen alapelv - most teljesen mindegy, hogy öntétről vagy projekcióról van szó Böhm kapcsán - tudja-e biztosítani a világmagyarázat teljességének igényével fellépő, az általános filozófiai-tudományos elméletben ugyancsak dokumentálható rendszerelvűségnek való megfelelést? Az ismeretek körét ugyanis a választott alapelv saját elveinek köszönhetően erősen leszűkíti, s ráadásul magát a leszűkítést teoretikusan meg is indokolja.

Böhm utat tör magának mind a rendelkezésére álló szaktudományos ismeretek, mind pedig a filozófiatörténeti előzmények közegeiben, alapelve nevében ideologikusan állást foglal szaktudományos ismeretekről és bizonyos filozófiai előzményekről. Kant az ész kormányzása alatt álló rendszer(ek) teleológiájáról beszél, a teleológia teszi organikuság, szcientifikus architektonikává az adott rendszert. A rendszer azonban ismeretekből áll össze, az ész kormányzása tehát akkor is kívül kell hogy legyen (azzal, hogy célt ad a rendszernek), ha önmagára vonatkozó ismeretek adják a rendszer közegét. Kanttól eltérően Böhménél kizárólag csak az öntét (később csak a projekció) van, s amennyire egyértelmű az öntét (projekció) általános filozófiai-tudományos világmagyarázati elve, annyira nem egyértelmű rendszerelméleti tartalma. Már csak azért sem, mert betölti az ész kormányzásának (Kant) elvét, megszünteti a rendszer Kant által megfogalmazott kettősségét (belső – külső). Ő adja meg az ész lényegi céljait, s nem az összeálló rendszer mozdítja elő az ész céljainak megvalósulását. Ő diktálja a tudományosság szempontjait, illetőleg egyetlen szempontját: úgy húzza meg a szaktudományos és filozófiai ismeretek körét - melyekre jó pozitívista módon azért szüksége van -, hogy csak az alapelvvel összhangban álló ismeretek tartozhatnak az elmélethez, illetve a rendszerhez. Az alapelv nevében egyszerűen ítélkezésről, szaktudományos és filozófiai ismeretek feletti ítélkezésről van szó. Az öntétnek nem illő tudomány vagy áltudomány, vagy egyszerűen unalmasan fenomenologikus (értsd: felszínes, nem a lényegre érintő). (Böhm, 1892. 2.) Így az egyetlen megfogalmazott alapelvre építő, és önmagát kiteljesítő tudomány válik filozófiává, hiszen tényvilágához, tapasztalati megismeréséhez általános érvényű, végső fogalmakat használ fel, melyek megismerésben betöltött szerepére csak a filozófiai univerzalizmus nevében lehet adekvát választ adni. A tudomány megértett egész.



Az önkorlátozás hagyományosan metafizikaellenes beállítódás is. Böhm többször is kritizálja a régi metafizikát, a metafizikai hagyományt, a modern tudományfilozófia (és saját elmélete) metafizikaellenessége az üres, a tapasztalati tényeket nélkülöző álmodozás elleni állásfoglalás. A tudományok azonban akkor maradnak közel a filozófiához, ha nem vesztik el metafizikai alapjukat, nem akadályozzák, hanem segítik a 'vera imago mundi' modern, lényegében filozófiai meg(újra)fogalmazását. A metafizikától való elszakadás csak viszonylagos lehet, Böhm egyetért Kant híres passzusával, mely szerint a metafizika az egész emberi kultúra betetőzőjeként nélkülönözhetetlen, csak éppen tudományként nyilvánvalóan károsan befolyásolja bizonyos célok (értsd: a filozófiai munkálkodása céljai) megvalósítását. Így a módosult rendszerprogram voltaképpen úgy adja a filozófiai rendszer tartalmait, hogy maga a rendszer nem válik elméleti kérdéssé, viszont az új tartalmakkal is bíró elmélet elemei szervesen igazodnak egymáshoz, maguk a diszciplínák következnek egymásból, elméletileg igazolt módon maradnak ki bizonyos részvonalkozások, s az összeálló egész koncepcionális teljességet ad.

### 3. Szubjektívizmus

Az összeálló egész másik fontos motiváló tényezője a szubjektívizmus, mely Böhm személyes életútjának, elsősorban az életút fiatalkori élményeinek, valamint a filozófiai szubjektivitás heurisztikus élményének köszönhető. Böhm teológushallgatóként találkozott a filozófiával, a különállás, a másság jegyében. A filozófia művelése a társaitól eltérő életformának, a filozófus életformájának vállalása is egyúttal. Maga a szerepvállalás összefügg a teológia teoretikus megítélésével, a philosophia perennis nevében Böhm ugyanis meglehetősen távol kerül a teológiától, bár épp a tanítványok (Ravasz, Makkai, Tankó) tettek komoly kísérletet annak bizonyítására, hogy a teológia iránti érzékenységet megfelelőképpen dokumentálják a mester gondolatvilágában. (erről bővebben: Ungvári, i. m. 127-138.) A Dialektika alapélménye maga a filozófiai szubjektívizmus, mely a megvilágosodás erejével hatott rá németországi tanulmányútja idején, s ez az élmény le is zárja a pályakezdés filozófiai élményeinek sorát.

A szubjektívizmus filozófiai-ismeretelméleti jelentőségének felismerése sokkal fontosabb elméletalakító tényező, mint ahogy azt a régi és az új Böhm-irodalom eddig mutatta. Böhm természetesen nem vállalja magát a szubjektívizmust, nem tartja ezt a szót saját filozófiájára érvényesnek, ahogy ez egyértelműen kiderül a megfogalmazott, más teóriákra vonatkozó kritikáiból. Mégis eléggé szélsőséges szubjektívizmus dokumentálható az Ember és Világában, továbbá a megismerés szubjektív mozzanatait a teljes életműben is megőrizték paradigmatisz jelentőségüket.

Böhm szubjektívizmusának legtisztább megfogalmazása a *Realizmus alapellentmondása* című 1882-es tanulmánya. Messziről, a materializmustól jutott el a megismerés szubjektívitasához, ezen szubjektívitas teoretikus jelentőségének felismeréséhez. Maga a Dialektika és a Szellemfilozófia is a szubjektívizmusról szól, s ami az Axiológiát megalapozó projekció és az öntét kapcsolatát illeti, épp az öntét szubjektívizmusa él tovább a projekció világmagyarázati elvében. Olyan erős ez a hatás, hogy az általa megfogalmazott filozófiai tartalom elhatárolódás a szubjektívizmus klasszikusaitól is (Berkeley, Fichte). A 'realizmus' gyűjtőfogalommá válik számára, a formálódó filozófiájához elvileg közel álló, de épp a realizmusuk miatt joggal bíralt elméletek gyűjtőfogalma. A kritikák és a kifejtendő elmélet másik teoretikus előfeltevése, hogy az ismeret *van*.

Senkit ne tévesszen meg, hogy később a megismerés folyamata, az ismereti tárgy filozófiai reflexió témájává válik, az elméleti célkitűzés során az ismeret már – fogalmazzunk így – ontológiai státusszal bír. Böhm egyértelműen úgy foglal állást a filozófia célmeghatározása során, hogy a filozófia világát a létproblémával kellőképpen összekuszálták. A Kanthoz való visszatérés voltaképpen visszazökkenti a filozófiát mint ismereti ágat, a helyes teoretikus útra, hiszen igazi feladata magának az ismerésnek az elméleti-filozófiai tisztázása. *Lét vagy ismeret* elvi kérdést csak az ismeret javára lehet eldönteni. A filozófia is ismereti ág, az ismerés egy fajtája. S amennyiben feladata a (pozitívista módon értelmezett) tények magyarázása, akkor nem árt megjegyezni, hogy a tény – tényismeret. Így a filozófia tudomásul veszi, hogy a tények vannak, ismeretek vannak, azzal, hogy a tények magyarázatát jelöli ki saját feladatának. A realizmus alapellentmondásában szenvedő és ezért kritizált elméletek nem a létprobléma felvetéséért kapják a kritikát, hanem mert kifogásolható módon magyarázzák magát az ismereti tárgyat.

Az ismeret alanyi, hordozója van. Erről az alanyról azonban csak annyit lehet megtudni, hogy „nekünk” a valóság képi formájában adott. A „nekünk” változik át szinte észrevétlenül az öntét alanyává, alig észrevehető módon kapjuk meg az öntét individuális alanyát, a kép és az ismeret hordozóját. Még mielőtt a szubjektívitas elméletformáló szerepének valódi értelmét tovább boncolgatnánk, egy másik alig észrevehető előfeltételezettségre, azaz a 'valóság' szó jelenlétére hívjuk fel a figyelmet. Különböztetve Böhmöt akár szolipszizmussal is lehetne vádolni. Nem az öntét tehát a valóság, hanem nekünk képeink vannak a valóságról, s nincs értelme semmilyen filozófiának, amely nem erről a képről, annak keletkezéséről és a

megismerés, utánpótlás folyamatáról akar nyilatkozni. Az elméletalkotás során az építő tézisek mellett legalább olyan fontosak a kritika szavai. Ha a Dialektika tulajdonképpeni fogalmi világa (Kép, ismereti tárgy, megismerés-utánpótlás, valamint a létezési mechanizmus és ismerési mechanizmus) fontos, de nem tisztázott, sokkal inkább előfeltételezett fogalmakon alapul (szubjektívizmus, a képi világ nem tisztázott alanya, valóság), akkor a tulajdonképpeni elmélet interpretációja során a kritika szavai legalább olyan fontosak, mint az elmélet építő fejtegetései.

Már volt arról szó, hogy az öntét és a projekció két alapvetés, fontos tartalmi szempontokból különböző fogalmak. Az öntétéhez sajátos Kant-kiigazítás révén jut el Böhm, s a kiigazított kantianizmusnak (magyarázó elmélet) és Comte pozitívizmusának (a magyarázatra szoruló tényismeretek) összeegyeztetésére törekszik. Nincs szó a Dialektikában a projekcióról, Fichtét – akitől később a projekciót átveszi – azonban két szempontból is bírálja. Fichte nem tud kivergődni a „szubjektívizmusból”, az „Én” és az okviszony kapcsolatában, tehát alapfilozófiai kérdésekben lát kifogásolnivalót Fichténél. Konkrétabban: a szubjektív idealizmus (itt Fichte) az ismeret alanyiságát hangoztatja, s nem tudja annak tárgyi jellegét megfelelően argumentálni. (Böhm, 1941. 31.).

Amikor tehát a projekció alapfilozófiává válik (Axiológia), akkor Böhm nagyvonalúan eltekint itt megfogalmazott saját kritikájától, immáron nincs baj sem a szubjektívizmussal, sem az Én és az okviszony kapcsolatával. S ahogy a szövegből kitetszik, Böhm elhatárolódik magától a szubjektívizmustól, pontosabban saját tanát biztosan nem nevezné szubjektív idealizmusnak, s ugyanilyen kritikai-elhatárolódó attitűddel említi Schelling és Schopenhauer objektív idealizmusát (Böhm, i. m. IX.)

Schopenhauer-kritikája már csak azért is figyelemreméltó, mert az öntét erősen hasonlít a *világ az én képzetem* schopenhaueri állításhoz: a világ centruma az individuális alany, az eredeti szubjektivitás, amelyben a világmagyarázat kezdete és vége egy egységes belsőben adott, s ráadásul a maga adottságában belülről kifelé ható folyamat (projicizálás) eredménye. Schopenhauer azért lett objektív idealista (tehát kritizált) filozófus, mert a képzetfilozófia által előkészített akaratmetafizika „objektív tüneményt”, nem pedig az alanyban adott lényegét elemez. Ugyanakkor mindkét elméletben két komponensből áll össze a világ: az ideálisból és a reálisból (Schopenhauer), a létezési mechanizmusból és az ismerési mechanizmusból (Böhm).

Ismeretes, hogy maga Schopenhauer milyen nagy módszertani jelentőséget tulajdonított annak a filozófiatörténetileg is alátámasztott elvnek, hogy a filozófia csak két előbb elkülönített, aztán összekapcsolt tényezővel tudja teljesíteni világmagyarázati funkcióját. Filozófiatörténeti rekonstrukcióiban Descartes számít az újkori filozófia 'atyjának', hiszen ő volt az, aki először fogalmazta meg az alanyi tudat egyedüli biztos voltát, összekötve a világmagyarázat dualista elvével. Bármilyen tartalmat kap is a kettősség elve, maga az elv jelen van az újkori filozófiában.

Észre kell venni továbbá, hogy a Kant-kiigazítás (Böhm) révén nyert öntét nem egyszerűen Kanthoz képest új filozófiai tartalom, hanem a kettősség érvényesítése is a világmagyarázat jegyében. A kettősség elve tovább él a projekcióban is, a való (ontológia) és a kellő (deontológia) egységét biztosítja maga a projekció.

Ugyancsak a kettősség elve (a tudatos és a tudattalan szféra alanyi egysége) érvényesül Eduard von Hartmann filozófiájában, s Böhmnek is fontos képelméleti tézise, hogy a képi formában előálló létezési mechanizmus egyúttal a tudattalan szférája is. A tudattalan pedig az alany logikailag második mechanizmusában, az oda -, s ráfordulás jegyében válik tudatossá a megismerés jegyében. Innen fakad egyébként a filozófus éthosza is, hiszen a tudattalant alárendelő értelem saját feladatát a kultúra által tudja teljesíteni, s a kultúra szolgálata minden írástudó ember (köztük a filozófus) erkölcsi kötelessége. Mindezt érdemes szavá tenni, mivel Böhm ennél többet nem mond a socialitásról, ennél többet nem képvisel a társadalmiság közegeiben. A kissé merész állítás csak akkor értelmezhető, ha az *Erkölcsi érték tana* újrakiadása után világossá válik, hogy Böhm itt sem lép túl ezen az elvi határokon. Az erkölcsfilozófia sohasem válik társadalomfilozófiává, s főleg nem lesz gyakorlati aspektusaiból politikai filozófia. Visszafelé haladva: az erkölcsi érték tana nem helyettesítheti magát az etikát, hiszen még az erkölcsfilozófia nővumainak sem feltétlenül tud megfelelni; s a filozófia önkorlátozó szerepében maga a szubjektívizmus a legfontosabb elméletalakító tényező.

A kettősség elve csak az alanyban érvényesül. A realizmus alapellentmondása szerint minden alanyon kívüli tényező tudatos vagy hallgatlagos elfogadása, respektálása filozófiai következetlenség. Érdemes idézni egy gondolatát: „A realizmus azt állítja, hogy az ismeret tárgya a külső valóság. A tárgy lehet vagy közvetlen vagy közvetett. Már pedig a valóság közvetlen ismereti tárgy nem lehet.” (Böhm, 1941. 10.) A rövid idézet jól reprezentálja a böhmi gondolkodásmódot. Az állásfoglalást apodiktikus elhatárolódás előzi meg. Magában a kinyilatkoztatott tézisben Hume óta nem illik kételkedni, s eddig csak annyit mond Böhm is, amennyit Hume mondott. (Egyébként nem véletlen, hogy Bartók évtizedekkel később nagy figyelmet szentel

a *Képköltés és ismeret* sajnos valószínűleg elveszett művét előkészítő munkálatai során Hume és Berkeley műveinek.) Immáron azonban hiányzik az a mélabús rezignáció, mellyel Hume szinte a vállát vonogatja, amikor választ kényszerül adni a van-e a szubjektivitás mögött – tehát közvetve, a kép által adott, közvetett, külső valóság. Nem tudom – mondja. Böhm viszont tudja, hogy nincs, a közvetett tárgyi ismeret feltételezettségét is elutasítja. Azt mondja: Eduard von Hartmann transzcendentális realizmusa vállalja ugyan az alanyi kép tárgyiasságát, ezen kép Hartmann szerint bizonyos vonásaiban a valóságra utal, így lehetne közvetett ismeretről beszélni, de szerinte ezek a „vonások” szintén alanyi állapotok, tehát a kép és a valóság egyezésének kritériumai szükségképpen tisztázatlanok maradnak. (Böhm, 1941. 11.)

Összegzésképpen: Az öntét tehát elsősorban a realizmus kritikájával összefüggésben születő filozófiai alapvetés, a megfogalmazásához szükséges kritika a realizmus mellett érinti az objektív idealizmust (Schelling, Schopenhauer), mivel objektív tüneményben (transzcendentális szellem, világakarát) gondolkodik. Érinti továbbá a szubjektív idealizmust is (Fichte), mivel a fichtei Én elvont absztraktum, mely nem biztosítja az ismeret tárgyiasságát, valamint a spiritualizmust (Berkeley) is. A spiritualizmus biztosítja az alanyi ismeretek tárgyiasságát (a szubjektivitás alkotó erejét a képköltésben és az utánpéztésben egyaránt), de a tárgyak létezése felfogásukban áll, *amit* viszont felfogunk, isten ideái, rajtuk kívül vannak. A spiritualizmus ott áll, ahol a realizmus. Figyelemreméltó, hogy Berkeley „tévedése” (Böhm) nem szakfilozófiai tévedés, sokkal inkább a teológiai szempont vezette félre Berkeley-t az ismeret öntudatos természetének elemzése során. (Böhm, 1941. 30.)

Az öntét születésének filozófiatörténeti előzményeihez tartozik még a neokantianizmus is. A neokantiánus ismeretelméletek realista tendenciáikra való tekintettel szintén bírálat tárgyai, amennyiben Én és Tárgy polaritásából indulnak ki, hallgatólagosan elfogadják magát a polaritást, vagy éppen magának a viszonynak elméleti interpretációját adják meg. A realizmus alapvető ellentmondása magának a viszonynak nyílt vagy hallgatólagos elfogadása, tudomásulvétele. A bírált ismeretelméleti alapvetés (Én és Tárgy) egyértelműen jelen van az egész újkori filozófiában, utolsó képviselői épp a neokantiánusok voltak. Mint alapprobléma voltaképpen a fenomenológiával, annak megszületésével vált irrelevánssá, a fenomenológia viszont ugyancsak előszeretettel hivatkozik a kanti transzcendentálfilozófiára, melyre maga a neokantianizmus és a böhmi filozófia is épít. Böhmöt nem hatotta meg a neokantiánus könyörgés a valóság megmentéséért elmélet és valóság kapcsolatának magyarázatában, hiszen a Tárgy magát a valóságot reprezentálja, a kanti transzcendentalizmus pedig nem éppen a poláris viszonyról szól. Fennáll a veszélye annak, hogy a filozófia lemond valóságértelmező funkciójáról. Én és Tárgy poláris viszonyának kellően radikális elutasítása a neokantiánus ismeretelméletek nyavalygásairól is ítéletet mond. Eszmetörténeti szempontból azonban a böhmizmus, a neokantianizmus és a fenomenológia összevetését a Tárgy (a Dolog, *res*) interpretációs lehetőségeire való tekintettel Bartók végezte el. A neokantiánus ismeretelméletek közegében Böhm már kiforrott elmélettel rendelkezett, a rendszerelvű filozófiai beállítódás mellett a kanti filozófia meghaladásának igénye, a kiigazítás igénye tekinthető nála neokantiánus hatásnak, a neokantiánus tudományelmélet már nem kelti fel figyelmét. A tízes évektől formálódó fenomenológiára értelemszerűen csak a tanítvány tud figyelni (Bartók, 1913.).

#### 4. A kiigazítás

Két nagy kérdés vár tisztázásra. Mit tartalmaz a kanti filozófia meghaladásának programja, milyen következményei vannak (lehetnek) a kiigazításnak? Az utóbbi kérdést kicsit konkretizálva: összeegyeztethető-e a böhmi filozófia (öntétfilozófia, projekciótan, axiológia) a transzcendentalizmussal?

Kant kiigazításának világos megfogalmazását a Dialektika adja. Böhm szerint Kant maga is túl sok engedelményt tett a realizmusnak, filozófiájának realista tendenciáit ki kell küszöbölni. Kant számos (mai szóval) ontológiai fogalmat – lényeg, változás, anyag, erő, cél – részben kifejtetlennek hagyott, részben visszavetett a régi metafizikába, azaz magyarázataiban „realitásnak hagyta a külvilágban”. Valóságul hagyva ezeket a fogalmakat „világunk csupa ellentmondás s azért felfogási módoknak vagy funktióknak vettem ezeket is.” (Böhm, 1941. XIV.) A Kant-kiigazítás második mozzanatában az októrvény aprioritását elfogadva nem értelmi, hanem szemléleti kategóriának fogja fel. Belehelyezi tehát a létezési mechanizmus közegébe. (u. o. XV.) Ezzel összefüggésben az értelmi kategóriák (Kant) – cselekvés, lényeg, változás, erő – nem lehetnek meg önmagukban, csak a szemlélettel egységben. Az öntét maga az egység, a létezési mechanizmus (szemlélet) és az ismerési mechanizmus (értelem) egysége. Néhány megjegyzés idekívánczozik, noha nagyon súlyos, önálló fejtegetéseket igénylő kérdésekről van szó. Először is a Kant utáni transzcendentálfilozófia (az öntétfilozófia és a projekciótan is) egyszerűen nem figyel a Tiszta ész kritikája két rövidke fejezetére, melyekben csak a térről és csak az időről Kant a metafizika nevében nyilatkozik. A metafizikai térhez és időhöz képest ezen fogalmak transzcendentális elemzése már megszorítás, a transzcendentális tér és idő a *conditio humana* részei. Többről van szó Én és Tárgy

mesterségesen leszűkített viszonyánál, maga a transzcendentalizmus sem erről szól, a transzcendentális idealitás nem a tárgyiasság noumenális maradványait őrzi, sokkal inkább az emberi autonómia igazolására szolgál. De ha már a dolog (*res*) megítélésben kell megfogalmazni a neokantianizmus, a fenomenológia és a böhmizmus különbségét, ám legyen: a valóság megmentése nevében a neokantianizmus szerint alapkérdés, hogyan lesz a transzcendens tárgyból immanens (Rickert); a böhmizmus szerint ugyanez a kérdés fordítva igazán filozófiai (hogyan lesz az immanens tárgyból transzcendens); a fenomenológia szerint rosszul van feltéve a kérdés. Ha a megismerés során a külső tárgy bensővé válik (neokantianizmus), vagy az én az öntudatlan képalkotás után elengedi, tehát az ismerés számára hozzáférhetővé teszi a tárgyat (böhmizmus), akkor látni kell, hogy a transzcendentális fenomenológia szerint nem ez a megismerés.

A böhmi ismeretelméletet (az ismerésről szóló tant) a transzcendentalizmussal szokás kapcsolatba hozni. (Tankó, 1913; Ungvári, 2002) A kései filozófiájában meghatározó fontosságú értéktudat valóban lehet transzcendentális tudat, de az értékfilozófiát megalapozó projekciótan nem változtatja meg az öntétfilozófia ismeretelméleti alapvetését, ez az alapvetés azonban a transzcendentalizmus ismeretelméleti szerepének gyökeres megváltoztatását hozta magával. (Itt a Dialektikában.) A transzcendentalizmus és az ismeretelmélet egybemosására történt egy meglehetősen reménytelen kísérlet („transzcendentalizmus és ismeretelmélet ugyanazt az egy dolgot jelentik” - Tankó, 1913. 39.), de az egybemosásnak nem örülhet sem a transzcendentalizmus, sem az ismeretelmélet (a böhmi megújított ismerettan). Le lehet szűkíteni a transzcendentális problémát kifejezetten a *res* megítélésére, de akkor meg kell szüntetni magát a transzcendentalizmust, hiszen az ad egy empirizmussal terhelt megoldást az ismeret keletkezésére. Az empirizmus kiiktatása a transzcendentális dedukció, tehát a transzcendentalizmus kiiktatása is. Meg lehet tenni, de akkor ne beszéljünk transzcendentalizmusról, mely az ismeret valóságosságának elfogadását és ezen valóságosság lehetőségének elemzését tekinti feladatának, nem a *res* megítélésén van a hangsúly.

Az „Én tárgyasítása” (Tankó, 1913. 72.) már hallgatólagosan tudomásul veszi azt, amit bizonyítani akar: a transzcendentalizmus és a böhmizmus (egyébként nem létező) kapcsolatát – alapfilozófiai szinten. A valóságosság fennállásának lehetőségét elemezni messze nem ugyanaz a teoretikusi eljárás, mint a valóságosságot hozzáigazítani egy már elfogadott konstrukcióhoz.

Elfeledvén magát a *res* problémát, az ismeretelméleti megközelítést, a szellemfilozófia adja a továbblépés lehetőségét. Ha a felvetett ismeretelméleti problémáktól eltekintünk, akkor valóban lehetséges a transzcendentális- és a szellemfilozófia összekapcsolása, az így keletkezett szellemfilozófiai irányultság azonban a szubjektivitás felé tart, egyre távolabb kerül a transzcendentális idealizmus világától. Ez azonban már a szellemfilozófia (Szellem élete) és az értéktan (Axiológia) belső összefüggéseit érinti.

A Kant-kiigazítás másik lényeges mozzanata az oktvény aprioritásának előrehozása, elhelyezése a szemléletben, vagy böhmi megközelítésben a létezési mechanizmus világában. Az oki viszony az ismerés előfeltétele, szükséges mozzanat az alany tárgyasításában. Abban, hogy az alany képét előállítsa, mozzanatként jelen van a tiszta alanyiség és a fiziológiai kényszer. Kapcsolatukat az oki viszony garantálja (Böhm, 1941. 44.). Néhány idézet a Dialektikából: „Az oki viszony tehát az alany és tárgya közt az önfenntartás nemtudatos munkája által áll elő ... Minden tárgy az alannak az okozata, mely viszont ok gyanánt léphet fel, ha az öntudatot megzavarva, új tárgyas kép kivetítésére szolgál alapul.” (Böhm, 1941. 52-53.) Értelmi (az ismeréshez tartozó) kategória-e így az oki viszony, vagy inkább ahhoz áll közelebb, amit például Schopenhauer az *okság elvének* nevez a Világ, mint akarat és képzetben, megkülönböztetvén magától az októl, hiszen az ok elve nevében határozzuk meg adott oki összefüggést is? (S ez utóbbi már az ész megismerő tevékenységének módszere.)

Böhm végül is a kanti transzcendentális esztétikán változtat. Ingadozást vél felfedezni az alábbi két szövegrészlet között: „Amennyiben a képzelőtehetség spontaneitás, olykor produktív képzelőtehetségnek is nevezem, s ezáltal megkülönböztetem a reprodukív képzelettől, melynek szintézise csupán az empirikus törvényekhez, mégpedig az asszociáció törvényeihez igazodik, s amely ezért semmivel nem járul hozzá az a priori ismeretek lehetőségének megmagyarázásához, és ilyenformán nem a transzcendentálisfilozófia, hanem a pszichológia területére tartozik. Illetve: „Egy és ugyanazon spontaneitás visz összefüggést a szemlélet sokféleségébe, csak ott képzelőtehetség, itt értelem a neve.” (Kant, 1996. 156-157; 163.) Álláspontja szerint („ha más szemponton helyezkedünk”) Kant bizonyára csak azt akarta mondani, hogy „az érzéki adatok sokféleségébe az értelem viszi az összefüggő egységet... a képzelem tehát értelmi tevékenység.” (Böhm, 1942. 118.) Bezárván az idézett gondolatkört: ezért lehet az oktvény nem az ismerési, hanem már a létezési mechanizmus kategóriája, hiszen ott fejt ki funkciójának megfelelő tevékenységét.

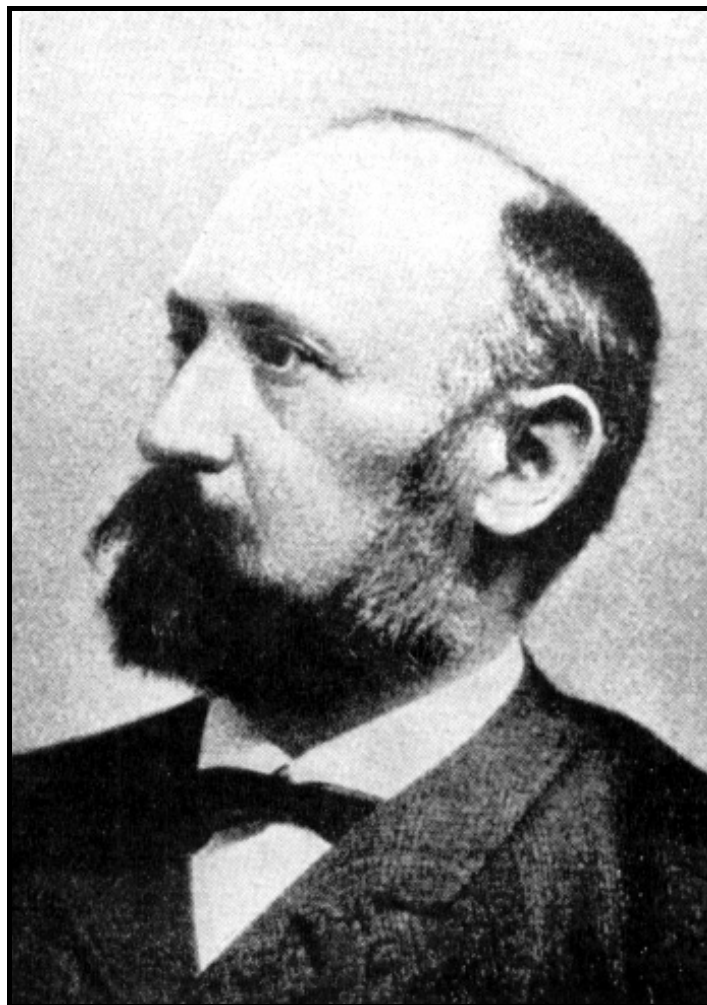
A kanti szövegben három tényező szerepel: a *reproduktív képzelet*, amittől olykor megkülönbözteti a spontánul működő *produktív képzelőtehetséget*, illetve harmadik tényező a transzcendentális logikához (nem az esztétikához) tartozó, spontánul működő *értelem*. A produktív képzelőerő és az értelem csak annyiban hozható közös nevezőre, hogy spontán módon egységet teremtenek, de az egyik mégiscsak az apprehenzió

empirikus szintézisében, míg a másik az apprehenzió intellektuális szintézisében. Az egység a sokféleség egysége marad, különben a képzelőerő és az értelem egybeolvad. Nem lesz szükség képzelőerőre, hiszen feladatát átvette az értelem.

A reprodukív képzelet az empirikus törvények szintéziseként csak azért tartozik a pszichológiához (lásd az idézetben), mert a transzcendentalizmus eredeti intenciójához, az a priori ítéletek lehetőségének magyarázatához nem tud hozzájárulni. A böhmi képalkotás (létezési mechanizmus) az empirizmus elutasításával magát a transzcendentalizmust változtatja meg, s a kép keletkezésének magyarázatában erőteljesen érvényesülnek a fiziológia és a pszichológia mechanizmusai. Az empirizmus kifejezetten realista elmélet, elutasítása viszont a pszichológiát erősíti, hiszen tudományos magyarázat, pszichológiai magyarázat szükséges egy kifejezetten belső folyamatnak, a kép keletkezésének szükségképpen felmerülő problémájára. Az öntétfilozófia többek között azért sem felel meg a transzcendentalizmusnak, mert az értelem magyarázó elve (az okiság) ilyen módon eltünteti a transzcendentális esztétika és a transzcendentális logika különbségét, és ott engedi a pszichológia érvényesülését, ahol a transzcendentalizmus tiltja. Kant realista tendenciáinak kiküszöbölése során a pszichológia tölti be az empirizmus üressé vált helyét, a pszichológia és a fiziológia tényei pozitívista tények. Bezárul tehát egy kör, melyből épp az ismeretkritikai transzcendentalizmus marad ki.

Az öntétfilozófia annyiban is tekinthető alapfilozófiának, amennyiben magát a *res* megítélését alapproblémának, elvi kérdésnek tekinti. A projekciótan által magától értetődően használt 'kivetített kép' már nem foglalkozik a Dialektika *res*-problémájával. A projekciótan visszafelé az öntét önértékelő mozzanatát hangsúlyozza. Az értékelés objektív feltételének tudja magát az önértékelést, az önértéket ismeretelméleti határfogalomnak nevezi (Ungvári, 2002. 93.). Kis túlzással: a projekciótan alapproblémája ott kezdődik, ahol az öntétfilozófia alapproblémája lezárul. Csak így, ennek tudatosításával lehet az értéktudat transzcendentális tudat, öntételezés csak így értelmezhető a transzcendentálfilozófia tág érvényességi körén belül.

- Bartók György (1913) *A logikai érték tana* In: Kajlós (Keller) I. szerk.: Böhm Károly élete és munkássága I-III. Besztercebánya
- Böhm Károly (1941) *Ember és Világa I. Dialektika vagy alapphilosophia* (2. kiadás) Bp.
- Böhm Károly (1892) *Ember és Világa II. A szellem élete* Bp.
- Böhm Károly (1942) *Ember és Világa VI. Az aesthetika érték tana* Bp.
- Hajós József (1986) *Böhm Károly filozófiája*. Kritérion Kiadó, Bukarest
- Kant, I. (1996) *A tiszta ész kritikája*. Ictus, Bp.
- Tankó Béla (1913) *Böhm és Kant. Adalékok a transzcendentális filozófia kiépítéséhez* In: Kajlós (Keller) i. m.
- Ungvári Zrínyi Imre (2002) *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. Pro Philosophia kiadó, Kolozsvár - Szeged



BÖHM KÁROLY  
(1846-1911)

**AZ**

**EMBER ÉS VILÁGA**

**I. RÉSZ :**

**DIALEKTIKA VAGY ALAPPHILOSOPHIA**

EZEN MŰ  
OLY KORÁN ELHÚNYT  
NŐM EMLÉKÉNEK  
LEGYEN SZENTELVE.



## ELŐSZÓ.

Ha valaha irodalmi műnek, akkor jelen műnek bizonyára kiváló értelemben van szüksége igazoló és felvilágosító előszóra. A tárgy, melyet fejteget, az álláspont, melyről azt teszi, a módszer, mellyel a kérdéses problémákat megfejti, a közönség, melynek átadom, mint legjobbat, a mire lelkiismeretes munka képesített, mindezek kötelességemmé teszik, hogy első s talán utolsó nagyobb művemet kísérfőszó nélkül ne bocsássam el a bizonytalan utra, ne hagyjam utra való ajánlat s felvilágosítás nélkül. Hisz olyan nehezen tudtam elválni attól, a mi életemnek legfőbb munkatárgyát képezte, azon formát, melybe gondolataimat, a hol helyesek voltak is, öltöztettem, - hogy bizonyos elegiai hangulat fogja el lelkemet, mikor éjjeleim, nappalaim hű barátját, kinél vigasztalást keresem fájdalomtelt pillanatokban, kitől erőt nyertem szétdult életemnek valami módon való újbóli berendezésére s folytatására, utra kellett indítanom. Mintha saját belsőm idegenné, az a mi oly sokszor lelkesített, hideggé és közönyössé vált volna, - úgy érzem magamat, midőn e hideg kötetre vetem pillantásomat.

Tizenöt éves munka gyümölcsét veszi a szives olvasó kezébe. Én magam legjobban érzem e mű gyarlóságát s szerettem volna azt melengetni keblemen tovább is; mert hiszem, hogy jobban érett volna meg további ápolás alatt ezen, mostani darabos alakjában, némileg fanyar gyümölcs. De éreztem, hogy minél tovább tartogatom magamnál, annál kevésbé készülök el vele s minthogy koromnál fogva alig vagyok többé azon veszélynek kitéve, hogy nézeteim az itt fejtegetett problémákra vonatkozólag megváltozhatnak, azért siettem a munkát minél előbb *tárggyá* tenni, s így az objectiv szemléző álláspontját ő vele szemben elfoglalni. Mert az ember mindig el van fogulva első szülöttje virtusai iránt s leginkább ettől szeretnék megszabadulni, nehogy az itt vallott nézetek hiányossága folyton zavaró ellenségként léphessen fel netaláni további munkálataimban.

A mű keletkezésének megértésére engedje meg a szives olvasó, hogy az előszóban kizárólag egyéni dolgokat hozzak fel, - a műben magában úgy is háttérbe lép teljesen az egyéniség.

1867-ben fogtam a problémák első önálló fejtegetéséhez. Tanulmányaim egyoldalúságát, mennyire birtam, pótoltam új tanulmányozás által, de érzem, hogy sok tekintetben a pótlás nem sikerült s ezen kérdésekben szerényen hallgatni, másoktól tanulni szeretek. Azt hiszem, gondolkodásom fejlődése nem tért el más közönséges halandó fejlődésétől: keveset köszönök szóbeli oktatásnak, többet a nagy mesterek tanainak, legtöbbet saját gondolkodásomnak. Azon álláspontot legalább, melyet jelen műben nyíltan és határozottan vallok, saját fáradhatatlan munkám által vívtam ki magamnak; s bár ez álláspont, nagyjában, nem új, mégis szerénytelenség nélkül mondhatom, hogy bizonyos tekintetben új részletekkel, új érvekkel, új tanokkal bővítettem s igazoltam, elannyira, hogy azt joggal saját szellemi munkám vívmányául tekinthetem. Azon szellemi küzdelmek, melyeknek árán ezen rideg, de azt vélem, *bebizonyítható* álláspontra vergődtem, nem tartoznak a közönség elé; theologus, a ki hitével leszámol, hogy eszével tisztába jöjjön, nem oly ritka tünemény, hogy annak lelki hányattatásait, illúzióinak foszlását, legkedvesebb eszméinek, igazolhatatlanság miatt történt, elhagyását csak röviden is vázoljam. És ilyen theologus voltam én is.

Valódi theologus, a ki a bebizonyíthatatlan tanokat szíve vágyai kedvéért elfogadja és hiszi, soha sem voltam. Korán, fájdalom, igen korán tanultam az emberi szív óhajait illusorikus voltukban átismerni; láttam, hogy a mire legnagyobb hévvel törekszünk, az vagy bizonytalan vágnak tárgya, vagy ha elértük, értéktelenné, unalmassá válik, s elhatároztam, hogy ezen óhajok által nem hagyom magam zavarni s a mit nem tudok bebizonyítani, azt, ha nem tagadom, de mellőzöm. Igen sokat kellett e miatt elhagynom, de nem bántam meg; mert az ingadozás, a kétely keserves érzelmeitől megszabadultam, mikor nézeteim sarkpontját meglegnem sikerült. Keresztül mentem a theologiai és metaphysikai életkoron, melyen nemcsak az egész emberiség, hanem az egyes is kénytelen átmenni és eljutottam oda, a hova sokan soha sem fognak eljutni, a positiv ismeret egyedüliségének elismeréséhez. Megtanultam az emberi szív óhajait is ép oly objectumoknak tekinteni, mint a külvilágot s azok törvényeinek kutatásában találtam megnyugvásomat.

A metaphysikai álláspont bonyodalmaiban minden gondolkodó legtovább szokott fogva lenni; magam sem teszek e tekintetben kivételt. Voltam materialista, s ez irányban igyekeztem először gondolataimat rendezni; azon kérdés, mely nekem 1867-től fogva egész 1871-ig legtöbb fejtörést okozott, a test és lélek, az anyag és szellem problémája volt. Nem birtam az egyiket a másikra visszavezetni, mert azt hittem, hogy csak az anyagból vehetem kiindulásomat; s lemondtam a sikertelen töprenkedésről. Kant tanában első időben nem láttam mást, mint kritikát; kritikát különösen a theologiai tanokra vonatkozólag s

valóságos lelki gyönyörűséggel olvastam s újra olvastam azon megrendítő sorokat, melyekben a régi psychologia és theologia vélt igazságait megsemmisítette. A positiv résznek megértése nagyon későn állott be s meg vagyok győződve, hogy sokan, kik Kantról köteteket irtak, még most sem értik tanának ezen positiv elemeit. Mert ennek megértéséhez azoknak megélése szükséges; a kinek a philosophia csak történelmi obiectum, nézetek halmaza, melyek, tekintet nélkül igaz voltukra, egymást kergetik az emberek agyában, az soha meg nem értheti mesterét. Az fog irni történelmi kutatásokat egy betűről, legfeljebb hogy egy lap elhelyezésének helyességét vitatja, de a philosophia alapkérdéseit nem fogja sem megérteni, sem megfejtani. Nekem a philosophia nem tan, legkevésbé kenyérkeresetem; nekem a philosophia: élet, egész lelkemet átható enthusiasmus, olyan elem, mely nélkül élni nem tudnék; s ez életerő bennem is hajtotta azon csirákat, melyekből Kant tana kifejlett, s képesített annak megértésére, lelkesített kidolgozására, bátorított átídomítására s, lehet téves, de minden esetre őszinte és komoly kiegészítésére. Az álláspontot, melyet Kant tanának alapjául felismertem, mindvégig megtartottam, s egész művem nem egyéb, mint ez álláspont igazságának kimutatása az egyes problémák bonyodalmain keresztül.

S a ki a modern philosophia jelenlegi állását ismeri, az nem fogja feleslegesnek találni, ha egy férfiú azon problémákat veszi újból boncoló kése alá, melyekre Kant a maga álláspontját tüzetesen nem alkalmazta. Ha a nagy ember olyan részletes és beható kritika alá vette volna az októrvényt és a lényegét, mint a mily meggyőző hatalommal taglalta a tért és az időt, akkor a német idealismus Fichte óta soha sem vetemedett volna azon rajongásra, melyet Schellingnél tapasztalunk s nem hitte volna dialektikai módszerével végezhetőnek azon munkát, melyet csak az elfogulatlan kritikai módszer végezhet. Herbart egy alkalommal azt sajnálta, hogy Kant Leibnitzet, Herbart forrását, oly kiméletlenül bírálta s Spinoza tanát nem boncolta fel épen olyan gonddal; sok kinövésnek csiráját lehetett volna azzal elfojtani, véli Herbart. Én nem így vagyok meggyőződve. Valamint a Leibnitzen végrehajtott kritika sem lett volna képes a német idealismust feltartóztatni. Ezen irányoknak ki kellett fejlődniök, hogy mindenki kézzelfogható bizonyosságát nyerje annak, hogy a metaphysika teljesen lehetetlen és tehetetlen, bármely problémát is igyekszünk megoldani. S erre nézve különbséget nem képez, akár Herbartnak, akár Hegelinek nevezzük a metaphysikát, akár a „vonatkozások módszerével”, akár a dialektikaival dolgozik, akár geometriai, akár költői phantasiával szerkeszti kártyaházát. Mert ezen tanoknak közös alapjellemzőjük az, hogy költői toldalékok, a valósághoz ragasztva, melyeket igazaknak directe nem lehet megbizonyítani, ellenmondóknak kimutatni azonban nagyon könnyű.

S a phantastikus szerkesztésnek ezen műveit mind lehetett volna csirájukban elfojtani, ha az értelem a Kant által vont határok között dolgozott volna tovább. De *tovább* kellett volna dolgozni, s nem megnyugodni azon ponton, a hol Kant abbahagyta a művét. Mert Kant maga sok tekintetben metaphysikus; legveszedelmesebb irrationalis maradék az ő tanában a noumenon és phaenomenon metaphysikai dualismusa, melynek alapján Schelling óta folyton új meg új bacchanaliákat ült a phantastikus idealismus, s melynek csiráját a *tünemény* (Erscheinung) ingadozó fogalmazásában találjuk. Ha a tünemény alatt nemcsak az alany képét értjük, hanem azt hisszük, hogy obiectiv kategoria, mellyel a valóság azon részét lehet lepni, mely az ismerhetetlen lényegből mintegy kifolyik s kisarjadzik, akkor tárva-nyitva áll a kapu a legkülömbözőbb, vakmerőbbnél-vakmerőbb feltevések számára. Mert akkor tulajdonképen a következő irányokban indulhat meg a sejtelmekben kéjelgő phantasia. 1. Ama tünemény lélektanilag levezetendő a képek egyetlen forrásából, az alanyból; s előáll az *én*-nek philosophiája, a mely ezen tökéletesen üres valamből akarja a tartalmas valóságot megmagyarázni, sőt megalkotni. És csodálatos! bármilyen szörnyűségnek látszik Fichte ezen merészkedése, ez még a leginkább igazolható s menthető eljárás volt; hibája csak az volt, hogy mindenkor a tiszta énből akart „levezetni”, holott a tiszta én csak abstractum. Arra a gondolatra azonban, hogy hát ha az alany nem ily egyszerű azonosság, hanem szellemi organismus, e tan soha nem jutott, ezt empirismusként bélyegezte volna. Ennek meg nem figyeléséből származott a „Wissenschaftslehre” formalismusa s a benne lappangó pia fraus is, hogy az én ürességéből származtatja a valóság bőséges gazdagságát, melyet annál fogva amaz énben már feltételezett. 2. Ama tüneményt a mögötte rejlő noumenonból akarták leszármaztatni, mint obiectiv tüneményt s úgy jött létre az obiectiv idealismus Schelling és Schopenhauer tanában s a realismus azon caricaturája, melyet Herbart tanában találunk. Nyilvánvaló, hogy már maga a tüneménynek fogalma, a mint azt ezen tanok vették, nem egyéb, mint rejlő ellenmondás s nyílt képtelenség. A tünemény, ha obiectiv valóság, nem tünemény, hanem lényegesség; a tüneménynek csak annyiban van értelme, a mennyiben egy alany van, a melynek jelentkezik. Itt azonban ezen csak alanyilag correct értelmű fogalom vakmerően realitásnak van hirdetve. Ennek következménye az volt, hogy a lényegét, melynek tüneménye volt ama „tünemény”, úgy fogták fel, mint a tüneményt s végül ugyanazt kétszeresen bírták. Így pl. az absoluta identitas csak a gondolatnak nemlétét jelenti, valamint ama famosus „reale” is csak üres pont (hiszen állítólag tartalma nincsen!); de ha gondolni akarom, akkor bele rakom amaz identitásba a világ összes tüneményeit, „organikus részletekként”, s amaz üres képtelenségbe, melyet Herbart realnak mert nevezni (s mely Leibnitz monade-jának prózai elrontása) mint érthetetlen „önfentartásokat” áthelyezem mindazon tetteket és szenvedéseket, miket rajta

észleltem. S azon módot illetőleg, mely szerint ama lényeg eme tüneményét előhozza, tiszta zavart észlelünk; maga pl. ama reale semmit sem tehet, mert hiszen ő vátozatlan s erőtelen, s mégis szólnak „történésről”, mint ha ezen történés egyik realeről a másikra átszállana, lebegve a realek közti közegben. Az abszolút azonosságból pedig, a milyen phantasma volt az egész, csak phantastikus „kibocsátás”, „kiválás”, stb. által lehetett valami. Végre 3. az abszolút idealismus a lényegét és a tüneményt az értelem egyoldalú kategóriáinak nyilatkoztatta ki s az abszolút szellem dialektikai mozzanatainak tartotta. De azért nem a mi felfogásunk világában véli érvényesnek, hanem a tőlünk független lényegben, mely maga lesz tüneményné s magával e tüneményt telítve, valósággá.

Mindezek pedig bebizonyíthatatlan feltevések s be sem lettek soha bizonyítva egyik hirdetőjük által sem. Ha Kant tanának szellemében történt volna a kutatás, akkor ily mysticismus s öncsalódás a philosophiában nem foglalhatott volna helyet. Akkor ugyanis első sorban vizsgálták volna a történés alaptörvényét, megtartva az álláspontot, melyet Kant tagadhatatlanul a subiectivismusban foglalt volt el; s az októrvény helyes és részletes átértéke megsabta volna a határokat is, melyek között a philosophiának, ha tudomány akar lenni, maradnia kell. Mert az ok egyenesen rávezet a lényegre s az oki történés egyenesen a tünemény előállítására; ha a philosophia belátja, hogy az oki történés nem lehet semminemű ismeret tárgya, mennyiben *történés*, akkor le kell mondania minden metaphysikai speculationról, a mely a tüneményen túl vezet. Tizenkét évi elmélkedést nem sajnáltam, hogy az októrvény jelentésével s alapjával tisztába jöjjek; mert azonnal kezdetben éreztem, bár eleintén homályosan, hogy ettől függ az egész álláspont keresztülvitele; újra meg újra dolgoztam át erre vonatkozó fogalmazásaimat s a szíves olvasó, kinek elegendő türelme lesz, a problémák egész során át tekergőzdő dialektikámat követni, ezen mű minden részében bizonyítva fogja találni azon tételtemet, hogy az októrvény átértékelésétől függ az egész metaphysika sorsa. Mert a ki belátja, hogy az októrvény alapja a reflexmozdulatban rejlik s a mi ezen túl van, az csak a logikai befoglaltság szerint ítélendő meg, az nem fog hitelt adni azoknak, kik azzal kecsegtetik, hogy a tüneményen, még pedig az *alanyilag* készült tüneményen túl volna valamiféle ismeretünk.

Ezen fejtegetett rendszerek tanulmányozása közben világosakká lettek előttem a következő pontok.

1. Láttam, hogy ezen rendszerek mind dogmatikusak és metaphysikusak; megvetve azt, a mit érzékeink nyújtanak, olyanra igyekeznek, a mit semmi adat létezőnek nem bizonyít. 2. Ezen transcendent tételek igazolását sehol nem találtam; biztattak azzal, hogy ha keresztül töröm magamat Hegel logikáján, sőt egész rendszerén, akkor belátom igazságát. Éveken át eleget tettem ezen feltételeknek s azt találtam, hogy ha a kiindulási pontot megengedem s a módszert elfogadom, akkor talán eljuthatok ezen eredményre, melyet Hegel ért el tanaival. De hogy miért fogadjam el a tiszta létet kiindulólul, a trilogistikus menet pedig módszerül, ennek szükségét sehol sem találtam kimutatva. S ily főben járó kérdésekben az udvariasság nem lehet elegendő indok a tan elfogadására. 3. Láttam, hogy a modern philosophia ezen alakzataiban a szerkesztés, a hypothesis minden, a bizonyítás semmi vagy eltűnő csekélység. Mintha a philosophia számára egészen más bizonyítási törvények volnának érvényesek, úgy viselik magukat e bölcsességnek hirdetői.

S ezen s más tapasztalatok vittek azon kérdésekre: 1. Mi legyen a philosophia biztos kiinduló pontja? Ugy találtam, hogy biztos rám nézve csak én vagyok és belső állapotaim, s elfogadtam a subiectivistikus álláspontot. 2. Miért igazak a tanok, melyeket a subiectivismus állít? Kényszerűségük s elkerülhetetlenségük miatt, nem pedig azért, mert a külvilágot lelik. 3. Miben rejlik e kényszerűségük alapja? Abban, hogy nélkülük semmiféle ismeret nem lehet, minthogy ezen functiókban rejlenek, a tapasztalati tárgy keletkezésének is feltétele. Eddig teljesen Kanthoz csatlakoztam, legfeljebb világosabban fejeztem ki azt s érthetőbben, a mit mély értelmű műve scholastikus öltözetben nyújtott. Ezen túl kezdődött az én saját munkám, mellyel Kant elméletét megtoldottam *minden* ponton.

Első sorban azt találtam, hogy Kant több fogalmat realitásnak hagyott a külvilágban, mint a mennyiről ezt igazolhatta. Ilyen volt: a lényeg, melyet a noumenon maradékának meghagyásával egészen megrontott s a régi metaphysikába visszavetett; ilyen a változás, melyet ő tüzetesen nem fejtett meg; ilyen az anyag és erő, melyeket ő, mint maga helyén ki van fejtve, valóságnak ismert el; ilyen a cél, melynek felfogása az obiectiv és subiectiv érvényesség között kétértelműen ingadozik. Ezen fogalmakat újból kellett vizsgálni s kutatni, vajjon csakugyan ezekben van-e a kulcs a külvilág rejtélyének megmagyarázására? A kutatás azt mutatta ki, hogy valóságul tekintve ezen fogalmakat, világunk csupa ellenmondás s azért felfogási módoknak vagy functióknak vettem ezeket is.

Második sorban Kant kutatásai, ott is, a hol tisztán s következetesen vannak keresztülvive, egyrészt egyes problémáknál nem hatoltak elő a kérdés végső gyökeréig; másrészt rendszeres alakot nem nyertek az ő műveiben. A kategóriák tábláját ilyennek senki sem fogja tekinteni s az összefüggés ezen kategóriák s a szemlélet formái között Kantnál soha sem volt kimutatás tárgya. E két kifogásom értelme a következő.

Tagadhatatlan, hogy Kant egyik legnagyobb tette volt a szemlélet és értelem határozott és tiszta szétválasztása. Bizonyos az is, hogy ő a kettőnek összefüggését, keletkezését közös gyökből sejtette s kereste, - de nem találta. Ezen megkülönböztetés minden ismeretünkre nézve alapvető s én minden ingadozás nélkül elfogadom s vallom. Kant már most a szemlélet „formái” gyanánt a tért és az időt találta, melyeknek transcendent, azaz az alanyi szemléleten kívül való értékét tagadta. Ezt is elfogadom s vallom. De a kérdést ezzel nem találtam megoldottnak; a „forma” jelentése volt az egészen homályos részlet, melyet Kant tana nem tudott megvilágítani sem a térről, sem az időről. S ezen pontnak megfejtését igyekeztem megadni, mint Kant tanának befejezését.

Egy másik kérdésnél is kellett tovább fűzni a nagy ember gondolatait, az oktvénynél. Kant szükségképeni s apriorikus kategóriának vette az okot, de csak az értelemhez számította. Én az aprioritást elfogadtam, de azt találtam, hogy az oktvény *szükségképenisége* nincs a logikumában, hanem a szemléleti tevékenységben. Az oktvény szükségképeniségének kimutatása volt tehát első célom s csak azután fogtam hozzá az ok és okozat értelmének, azaz logikumának megfejtéséhez. Mennyire sikerült, azt majd az elfogulatlan kritika s a mű egyes tételei s egész összefüggése fogják kimutatni. Tény azonban az, hogy ezzel Kant tanát megtoldottam, illetőleg tovább fejtettem s oda vezettem, a hova hogy fog jutni, Lange 1877. előtt is sejtette, mikor így szólt: „Vielleicht lässt sich der Grund des Causalitätsbegriffes einst in dem Mechanismus der Reflexbewegung u. der sympathischen Erregung finden; dann hätten wir Kant's reine Vernunft in Physiologie übersetzt und dadurch anschaulich gemacht.” (Gesch. des Mater. II. k. 44. I.) Én ugyan az oktvényt nem ezen mechanizmusból vezettem le, hanem megfordítva; de e kettőnek azonosságát jóval előbb birtam kimutatni, mielőtt Lange művét ismertem volna.

S végre, hogy rövid legyek, az ugynevezett értelmi kategóriáknál, milyen a cselekvés, lényeg, változás, erő, melyeket Kant a szemlélettől elkülönítve tárgyal, mindenütt arra utaltam, hogy azoknak a szemlélet formáiban megjelenő tartalom van helyük, hogy ebből számos complicatio keletkezik, melyek a felfogást nehezítik s a mennyire lehetett, e két tényező közreműködéséből (szemlélet és értelem) igyekeztem a megfelelő problémákat megoldani. A II-dik könyvnek utolsó 4-dik szakasza erről tiszta képet nyújt, a melyben azt is fogja a szíves olvasó indokolva találni, hogy miképpen csoportosulnak a problémák mind egy közös cél elérésére, a magyarázat problémájának megoldására s mi viszonyban van az egész az öntudattal, Kantnak azon tényezőjével, melyet ő „synthetische Einheit der Apperception” homályos és sokat (még most is) vitatott fogalmába foglalt.

Az eredmény az volt, hogy minden régi értelmű metaphysikát hiábavalónak láttam be; mert oly tárgyakról értekezik, melyek mind tőlünk független tárgyak adva nincsenek, mi által minden tana ellenmondássá változik. Beláttam, hogy ismerni tulajdonképpen csak azt bírjuk, a mit mi magunk alkotunk, a mit a mi formáinkba önthetünk. Ismereti tárgy annál fogva a tünemények jelentése, melyet analysis által nyerünk, azoknak oki összefüggése, melyre az inductiv módszerek vezetnek, azoknak térbeli s időbeli viszonyai. Ellenben ismerhetetlen örökké a cselekvés belseje, nem azért, mintha elménk erre nem volna képes, hanem azért, mert az soha nem válik ismereti tárggyá; ismerhetetlen mindaz, a mit a metaphysika a tünemények mögött rejlő lét alakjában képzel érthetni. Napnál világosabban lehet ugyanis kimutatni, hogy mindaz, a mit a metaphysika erről állít, csak egyéni funktiók hypostasisa, melyeknek a külső valóságban megfelel-e valami, - nem tudjuk. Ilyen független külső valóság ugyanis ismereti tárggyul sohasem mutatható ki.

Ezen végeredménnyel összeesik Comte Ágost positivizmusának alapelve, s azért jelen kötetnek eredményeül a positivizmus alapelvének dialektikai igazolását lehet tekinteni. Ezzel nem azt állítom, hogy minden tekintetben positivista vagyok oly orthodox alakban, milyenben azt a positivista társulat tagjaitól követeli. Azt azonban megemlíthetem, hogy a positivizmust mai nap igazoltnak nem lehet tekinteni, a meddig az itt fejtegetett kérdésekről nem nyilatkozik. Hogy a positivizmus az angol philosophusoknál oly nagy kedveltségben részesült, azt abból vélem magyarázhatni, hogy az angol philosophia Locke óta egyenes irányban a positiv álláspontra fejlődött s így a positivizmus annak csak consequentiája, melyet ilyen tisztaságában Spencer Herbert ur metaphysikai hajlamai zavarni nem fognak. Ellenben azon sajnós tüneményt, hogy a német philosophia 50 évig nem vett tudomást Comteról, még történelmileg sem, onnan érthetjük, hogy a német philosophia Kant után tökéletesen visszaesett a régi metaphysikai dogmatizmusba s így elvesztette azon kapcsot, mellyel Comte tanát a maga roppant philosophiai tradíciójába vonhatta s abban termékenyen értékesíthette volna. Azon tökéletes banqueroute, melyet ezen metaphysikai irány, minden galvanizálás dacára, vallani kénytelen volt, s ama visszatérés Kantra, melyet Liebmann az első közt régen szükségesnek hirdetett, útját egyengeti a németeknél is a positivizmusnak, a mint azt egyes művek s Comte fő művének németre fordítása bizonyítják.

Az én hitem az, hogy Kant és Comte tanai egymást kiegészítik. Kant adja az álláspontot és a formát, Comte és a positiv tudományok a gazdag tartalmat. E két tanfejemény összekapcsolása nem volt szándékom, mikor 15 év előtt e munka részletein kezdtem dolgozni; akkor még előttem, ki csak a német

philosphiát ismertem, Comte ismeretlen, Kant tanának positiv részletei érthetetlenek voltak. Mikor Kant positiv tanrészleteit a nézetem szerint, metaphysikai kérdések fejtegetésénél, egyedül alkalmas módszeremmel felismertem s kifejtettem, akkor vettem észre, hogy az ezalatt áttanulmányozott positivizmusnak s a kriticismusnak szálai egymás felé húzódnak s akkor örömöm telt abban, hogy minden problémánál ráutalhattam azon pontra, melyen e szálak elvileg találkoznak. Ez oknál fogva azt tartom, hogy jelen művem, míg egyfelől Kant tanait kifejti, másfelől a positivizmusnak alapjait is biztosítja s hiszem, hogy részletes dialektikai fejtegetései sok újmutatást fognak majd nyújtani mindenkinek, a ki a positivizmus rendszerét alapjaiban megérteni kívánja.

Az én tanom olyan jellegű, mint a kriticismus és a positivizmus. Első jellemzője, melyet Kanttól nyert, az, hogy nem dogmatizmus: nyílt és határozott alaptétele az, hogy a philosophia csak a kritikailag megállapított elveken nyugodhatik. Valami tételt kell ugyan minden philosophiának alapul elfogadni s ez akkor dogmatikus alaptétele; de ha ezen tétel magában érthető, sőt analitikus, akkor annak számára bizonyítás felesleges s azon a kritika semmit sem változtathat. Ezen alaptételem a subiectivizmus álláspontja, melyet egyedüli kiindulónak tekintek. Az én tanom továbbá sem materializmus, sem spiritualizmus. Azok nagyon rosszul értették volt a positivizmus természetét, a kik azzal vádolták, hogy materializmus. A positivizmus nem metaphysika, a materializmus pedig minden izecskéjében az; avult, ócska metaphysika, mely sem az anyag mivoltát nem érti, sem abból a lelki tüneteményeket nem bírja magyarázni. A ki mai nap is különbséget tesz anyag és szellem között, mint lényegben különböző létezők közt s az egyiket a másikból akarja levezetni, az metaphysikus. Mert nekünk nincsenek adva csak a mi képeink: ezeket mi szellemieknek nevezzük, s ezek az egyedül adott tények. Vajon azok anyagból erednek vagy egy, az anyagtól különböző erőből, az a régi metaphysikai problema; ehhez azonban nekünk semmi közünk nincsen. Mert mi csak az ezen tényezők által előhozott változásokat tekintjük s azoknak tér- és időbeli törvényeit tartjuk ismereti tárgynak. Ezeknek felkutatása azonban független azon ködös elméletektől, melyeket a bennök élő lényeknek természetéről felállítottak. Igaz, hogy ez a mai emberek legtöbbje előtt érthetetlen indifferentizmusnak látszik; de csak azért, mert a mi korunk még mindig a metaphysika s legnagyobb részt alapjában még a theologia álláspontján leledzik; ezek pedig a phantasia alkotásaitól elválaszthatatlanok s a szerény törvények ismeretét sokkal csekélyebbnek tekintik, semhogy magas röptű szellemeket kielégíthetnének.

Az én tanomat még idealizmusnak sem lehet nevezni. Nem fellengző alkotás az, hanem a föld adataihoz ragaszkodó, azokat rendező s megérteni törekvő kísérlet. Ha az idealizmus alatt azon tant értik, mely a szellem egyediségét proclamálja, akkor ezt, ilyen dogmatikus alakjában, metaphysikának s így bebizonyíthatatlannak nézem; s ily értelemben *nem* idealizmus a tanom. Ha pedig erkölcsileg vesszük az idealizmust, akkor csak azon fokig engedhetném az elnevezést, hogy az emberi szellemben elismerem törekvő ösztönöket, melyek az embert az alsó ösztönök hatalmán túl egy önzetlen munka önfeláldozásába emelik, azaz, hogy az emberben ideálokat ismerek, melyeket a rideg valóság kigunyol s a csőcselék, a hol teheti, lábbal tapos. Elismerem tehát a jog eszméjének fenségét, hiszek ideálokban (s ezekben lelem én is vigaszomat) a család, a község, a társadalom, az állam minden terén, lelkesülök a szép és igaz idealis alkotásain; s meg vagyok győződve, hogy azok az emberi természetben és tényezők gyanánt rejlenek, ámbár meg vagyok győződve arról is, hogy az emberiségnek Macchiavelli szerint legtöbbnyire hitvány anyagában azok teljes kifejezést soha sem fognak nyerni. De a mennyire positiv s elvitathatatlan tényezők, annyira azoknak hatását az emberi fejlődésre, államok és társadalmak megalakulására positiv ismeret tárggyául elismerem. Ellenben oly ideálok iránt, melyek nem egyebek, mint chiliastikus őrjöngés szüleményei, soha sem volt s nincs is érzékem; s a ki azt érti idealizmus alatt, az bátran megtagadhatja tanomtól ez elnevezést.

Reménylem, hogy ezekben elég érthetően vázoltam e mű indokait, annak viszonyát a ma divó philosophia áramlatokkal, csekély részben ujságát és jellemét; hátra van még, hogy röviden válaszoljak azon közel fekvő kérdésre: mit keres ezen munka a mai magyar irodalomban? Hogy erre alaposan feleljek, szükséges volna irodalmi viszonyainkat részletesebben boncolgatni; ezt azonban nem teszem, mert, a kiknek irok, azok úgy is ismerik s mert könnyen recriminációnak vennék azt, a mi csak önigazolásul tekintendő. Recriminációkra pedig okom nincs és jogot nem formálhatok; a ki a társadalomtól sokat kívánt, sokat tett s kevesett aratott, annak van joga ahhoz, hogy elkeseredettségének kifejezést adjon. Én azonban nem kívántam a mi társadalmunktól soha semmit, a mi munkámat, érdemén felül, megilletné; azért nem is tartozunk egymásnak semmivel. Nekem a philosophia soha sem volt kenyérkeresetem; a mikor annak kezdettem volna tekinteni, azon pillanatban meggyőződtem volna arról, hogy nem lángol keblemben azon önzetlen idealizmus tüze, mely a philosophus kebléből nem hiányozhatik. Mert: pectus est, quod facit philosophum. Mások kapaszkodhatnak igazi vagy törpe nagyságok köpenyegébe, mint ama nevetséges ó

testamentomi gyerek a mennybe szálló Ilyés prófétáéba; arra a dicsőségre, hogy más vigyen magasan, én nem törekedtem soha. Természetem az, hogy csak oda állok, a hova önerőm képes elvinni. Én teljesen meg vagyok elégedve azzal, hogy a mennyire erőmtől telt, tisztába jöttem a létnek általában kérdéseivel s az én feladatommal. Még arra sem törekedtem s így nem is jutott nekem, hogy filozófiai nézeteimet *taníthattam* volna; más tudomány táplál engemet anyagilag. Ezen körülményeket tekintetbe véve, nincs okom recriminálásra.

Hozzá nincsenek is érdemeim, melyek arra feljogosítanak. Azon néhány cikkecske, melyekben eddig igyekeztem kifejezést adni nézeteimnek, szóra sem érdemes. S ezekért nyertem azon jutalmat, melyet legnagyobbnak hiszek, saját lelkem megnyugvását s helyeslését és sok jónak becsülését.

Ezekből világos, hogy nem recriminatioért, hanem azért, hogy e műnek nem felesleges voltát kimutassam, hivatkozom azon, talán téves tapasztalatra, hogy irodalmunkban, kivált tudományos részében, semmi magasabb eszme, összetartó egységes kapocs, lelkesítő gondolat nincsen, a minnek okait, nehogy recriminációknak vegyük, nem bolygatom. Filozófiában pedig a mi tudósaink nagyrészt egyáltalában járatlanok, azt ők feleslegesnek tekintik s megvetéssel akarják tudásuk ezen fundamentalis hiányát leplezni. Ez azonban csak tapasztalatlanokon fog s imponálni senkinek sem fog többé. Nem élünk azon korban, melyet Comte *âge de la spécialité*-nek nevez; az emberiség szemei előtt mind világosabbá válik azon belátás, hogy egy ember, ki csak korlátolt körben játszatja lelke erejét, a ki képes egyes betűkkel, legyenek azok a természet nagy könyvének, vagy egy papírdarabnak betűi, táplálni, s azon tengetni lelkét, hogy egy ilyen ember lehet igen részletes tudós és becsületes hazafi, - de korlátolt elmének marad élte fogytáig. Az igazi pozitivizmus nem áll a specialitások böngészésében, hanem azon átfogó pillantásban, mellyel, mint Trendelenburg igen szépen mondja, „a torsóból az istenképet megszerkesztjük, vagy művészi divinációval az elszórt tagokat egy szép testté összeillesztjük (Log. Unters. I. 316.). S tudományos irodalmunkat ne érje azon csapás, mely abban áll, hogy csupa részletet nyújt s a részletek felett elfelejti, hogy azoknak értelme csak az átfogó eszmében található.

Ezen rendszeres egészhez hozzájárulni munkámmal, az volt célom, s ez indokolja s menti művem megjelenését, melytől e nélkül a jóakarók még születésre jogát is megtagadnák. Sokkal gyengébbnek érzem magamat ahhoz, hogy ezen rendszernek egyes részleteit csak vázolni is tudnám; de azon veszélyekre kötelességem volt figyelmeztetni, melyek abból származnának, ha az alapvető fogalmak átvizsgálása nélkül építeni akarnánk. Ha a mi nemzeti filozófiánk a régi metaphysikai irányban készülné haladni, akkor kár megszületnie; halva született lesz. Ha azonban öntudatosan tisztába jön feladatának határaival, céljaival s soha nem veszíti el a józan kritika nélkülözhetetlenségének érzetét, akkor élni fog és fejlődni, a mennyire pozitív emberi ismeret fejlődhetik. Akkor a mi filozófiánk nem fog állani elszigetelten a multtól, alap nélkül a jelenben, vigasz nélkül a jövőben; hanem meg fogja nyerni a kapcsot, mely a multhoz fűzi, az alapot, mely önállóvá teszi, s akkor felhasználhatja majd azon gazdag tartalmat, mely azt a jövő századokban hatalmassá és igazzá teheti.

S ezzel átadom e művet a közönség ítéletének, remélvén, hogy, bár miként is hangzik ítélete, a becsületes és őszinte törekvést számításából nem fogja kihagyhatni. Kegyelmes elnézést, valamint magam sem volnék hajlandó osztani, én sem kívánok, igazságos kritikától pedig nincs mit tartanom, mert attól tanulhatok s mert hiszem, hogy e művet, mely nem egy nap alatt készült, nem is lehet egy nap alatt megsemmisíteni. Ameddig azonban valaki kezébe veszi, a meddig teljes feledésbe nem vész, legyen mindig jele hálás kegyelemnek, mellyel azon lény emlékének tartozom, kinek életem kevés boldog napját köszönöm s kinek oly tiszta öröme lett volna, ha a kegyetlen sors e mű megjelenését megélni engedte volna.

Budapesten, 1883. október 29.

*Böhm Károly.*

## TARTALOM.

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>Publisher's preface</i>	<i>IV</i>
<i>Mariska Zoltán : Böhm Károly filozófiájának elméletalakító tényezőiről</i>	<i>V</i>
<b>ELŐSZÓ.</b>	<b>XVII</b>
<b>BEVEZETÉS.</b>	<b>I</b>
1. §. Az ismeretelmélet hivatása a filozófiában.	1
2. §. A philosophia főproblemája a magyarázat.	1
3. §. A philos. empirismus (Comte, Spencer, Spir).	2
4. §. Metaphysikai magyarázati módok.	3
5. §. A fordulat a lélektani igazolásban s a criticismus.	4
6. §. Mi az ismereti tárgy?	5
7. §. A realismus antinómiája.	5
8. §. A subj. idealismus.	6
9. §. A subjectivismus megtoldása.	7
10. §. A tárgyas igazság lényege és kriteriuma.	7
11. §. A létezési mechanismus.	8
12. §. Az ismerési mechanismus.	9
13. §. A tapasztalati ismeret jellemzője.	10
14. §. Az apriori synthetikus ítéletek természete s végső alapja.	10
15. §. A magyarázat problémája s megfejtése.	12
16. §. Az elmélet próbája constructio útján.	13
17. §. Rokon elméletek. Berkeley, Spir, Fichte.	13
18. §. A philos. problémák köre s a magyarázat határai.	14
19. §. A módszer kulcsa s jellemzése.	15
20. §. A rendszer szerkesztési módja s a rendszer vázlata.	16
<b>I. KÖNYV. A LÉTEZÉSI MECHANISMUS FUNCTIÓI.</b>	<b>18</b>
21. §. A könyv tárgya s elosztása.	19
<b>ELSŐ SZAKASZ. Az oki viszony.</b>	<b>20</b>
22. §. Az oki viszony, mint az ismeret alapfeltétele.	20
23. §. Az oki viszony tapasztalati egyetemessége.	20
24. §. Az oktörvényt a szemléletből nem vonjuk el; ez értelmi pótlék.	21
25. §. Az oki viszony hatása a tárgyas képekre.	21
26. §. Az oktörvény történelme Humeig.	22
27. §. Hume és Kant.	22
28. §. Az oktörvény alapja; oktörvény és refléktörvény.	24
29. §. Az oki viszony állítása a tárgyas képek közt.	25
30. §. Szemléleti s értelmi vonás az oki viszonyban.	26
31. §. Az ok és okozat megkülönböztetője.	26
32. §. Az ok fajtái. Viszony indok és szülő ok közt.	27
33. §. Az okok és okozatok közti viszony.	28
34. §. Az oktörvény obj. érvényességének értelme.	30
35. §. Az ok tétovázása és az együttes tényezők.	31
36. §. Az ismerési ok elve. Az oksor végtelensége.	31
<b>MÁSODIK SZAKASZ. A tér.</b>	<b>33</b>
37. §. A szemlélés tüneménye.	33
38. §. A tér mint a tárgy egyetemes formája.	33
39. §. A tér szemléleti tulajdonságai.	34
40. §. A tér mint valóság (realismus).	34

41. §.	A tér mint tulajdonság.	35
42. §.	A tér mint elvont fogalom.	36
43. §.	A tér mint alanyi forma.	37
44. §.	A tér mint forma és szemlélet.	38
45. §.	A tér mint szellemi tényező s ennek képe.	38
46. §.	A tudat és tér azonossága.	39
47. §.	A térdagadás.	40
48. §.	A tér tulajdonságainak levezetése.	40
49. §.	A tér tapasztalati szükségessége s valóságának értelme.	42
50. §.	A mértani szükségképeniség alapja.	43
<b>HARMADIK SZAKASZ. Az idő.</b>		<b>46</b>
51. §.	Az idő szükségképenisége s ténylegessége.	46
52. §.	Az idő keletkezésének feltételei: többség, mozgás, egy állandó s ennek korlátoltsága.	46
53. §.	Az idő tulajdonságai.	47
54. §.	Az idő mint tárgyi tulajdonság (materialistikus felfogás).	48
55. §.	Az idő mint való létező (realistikus felfogás).	49
56. §.	Az idő mint képeinktől elvont egymásutániség sora.	51
57. §.	Kísérleti kimutatása annak, hogy az idő sem a külső, sem a belső mozgásnak képe nem lehet.	52
58. §.	Az idő mint alanyi functio.	52
59. §.	Az idő mérése.	54
60. §.	Az időmérték befolyása a világgép szerkesztésére.	55
61. §.	Az idő viszonya a számmal.	57
<b>II. KÖNYV. AZ ISMERŐ MECHANISMUS FUNCTIÓI.</b>		<b>58</b>
62. §.	Az ismerő mechanizmus tényezői.	59
<b>ELSŐ SZAKASZ. A cselekvés formái.</b>		<b>60</b>
63. §.	A cselekvés mint ismerési alapfogalom.	60
64. §.	A cselekvés jelentése a változásban rejlik.	60
65. §.	Az öntudat változásának jelentése.	61
66. §.	Az öntudat változásának ellenmondásai.	62
67. §.	A realis változás logikai ellenmondásai.	62
68. §.	A realis változás szemléleti (tér- és időbeli) nehézségei.	63
69. §.	A változás ellenmondásainak összefoglalása. Megfejtési kísérletek általában.	64
70. §.	Első megfejtés: az abszolút változás a való.	64
71. §.	2-ik megfejtés: a változás csak látszat. 3-ik megfejtés: változás és állandó van.	65
72. §.	A változás megfejtése.	67
73. §.	A változás nehézségeinek megszüntetése.	68
74. §.	A sokjelzőjű tárgy változása. Következmények.	68
75. §.	A változás fajtái. A mozgás.	70
76. §.	A mozgás nehézségei.	72
77. §.	A mozgás lefolyásának nehézségei.	73
78. §.	A nehézségek forrása s megszüntetése.	73
79. §.	Következmények.	75
<b>MÁSODIK SZAKASZ. A lényeg és módosulatai.</b>		<b>77</b>
80. §.	Elosztás.	77
<b>ELSŐ FEJEZET. A lényeg formaisága.</b>		<b>78</b>
81. §.	A lényeg szükségképenisége.	78
82. §.	A lényeg további meghatározásai.	78
83. §.	A lényeg ellenmondásai.	79
84. §.	A lényeg különböző felfogásai.	79
85. §.	Az egyes és az egyetemes lényeg.	81
86. §.	Az egyes és egyetemes lényeg complicatioja a lényeg abstract ellenmondásaival.	82
87. §.	Hegel tana és a megoldás előzményei.	84
88. §.	A lényeg tulajdonságainak levezetése.	85
89. §.	Összefoglalás és következmények.	87
<b>MÁSODIK FEJEZET. A lényeg mivolta (essentia).</b>		<b>89</b>
90. §.	Külömbőség a lényeg és mivolta között. Az utóbbinak szükséges tulajdonságai.	89
91. §.	A tiszta anyag dialektikája.	89
92. §.	Az anyag az erőre utal. Az anyag és erő általános dialektikája.	90



93. §.	Az anyag és erő részletes dialektikája.	92
94. §.	Atomizmus (materializmus) és dynamizmus.	94
95. §.	Az anyag és erő jelentésének kimutatása.	97
96. §.	Az erő mint lényeg s a pozitív ismeret.	98
97. §.	Az erő mint szellemi lényeg.	101
98. §.	A szellem mint funkciók szervezete.	102
<b>HARMADIK SZAKASZ. A valóság és a cél.</b>		<b>105</b>
99. §.	A lényeg mint ösztön.	105
100. §.	A valóság mint szervezet vagy öntét.	106
101. §.	A célszerűség rendes alakjai; belső célszerűség.	107
102. §.	A külső célszerűség.	110
103. §.	A cél problémája s megoldásai.	111
104. §.	A cél fogalmának subjektivistikus magyarázata.	113
105. §.	Eredmény s pozitív feladatok.	116
<b>NEGYEDIK SZAKASZ. Összefoglalás.</b>		<b>120</b>
106. §.	A központi probléma s a többi problémáknak körülötte való csoportosulása.	120
107. §.	A valóság feltételeinek logikai értelme (ismeretelméleti szerepe) s azok fajtái.	120
108. §.	Az okilag rendezett világ.	122
109. §.	A térben és időben rendezett világ.	123
110. §.	A változó és mozgó világ.	124
111. §.	A lényeges világ.	125
112. §.	Az anyagi és erős világ.	125
113. §.	A szellem és a cél.	126
114. §.	A kategóriák.	128

# BEVEZETÉS.

## 1. §. Az ismeretelmélet hivatása a filozófiában.

A filozófia, mint oly tudomány, melynek épületéhez minden ismereti ág egy-egy kővel járul, jobban, mint más tudományok, ki van téve azon veszélynek, hogy a számtalan szellemi fonal benne összekuszálódik s úgy se kiinduló pontját, sem célját meglegelni többé nem bírjuk. Ilyen nagyon bajos helyzetben kivált most vagyunk. Ama végtelen szellemi munka, melyet a lét kérdésének megfejtésére fordítottak, oly szövevényes épületet emelt, hogy az egyetlen bejárat ép oly nehéz megtalálni, mint eligazodni egyes kérdéseinek megfejtési kísérletei közt. A filozófusok ezen nagy bonyodalmasság miatt igen könnyen egyoldalúságba esnek s kitüntetve egyik mellékrészletet, azt hiszik, hogy az épületnek teljes alaprajzát mutatták fel; míg azután a kutatásnak egy igen előhaladott pontján észreveszik a hiányt s arra kényszerülnek, hogy mellékhypotesisekkel pótolják azt, a mi felsőbb szempontból hiánytalannak bizonyodik. Hogy ezen, annyiszor felmerült baj újból és újból ne térjen vissza, ezen okból hozta be a nagy Kant az ő kritikai módszerét, mely a filozófia terén a legnagyobb tettek egyike, melyeket az emberi szellem létesített. A filozófia önigazolásának módszere az, melylyel abszolút álláspontra felemelkedni iparkodott.

Mi is, mint e hagyaték örököseinek egyike, szükségesnek látjuk, mielőtt a filozófia részleteibe bocsátkoznánk, magunkba térni s a filozófia kiinduló és célpontja felett tisztába jutni; mert ettől függ a felkarolandó problémák száma, ettől a módszer, melylyel azok megfejtésére iparkodunk. Az ismerés általános célja megszabja a filozófiának is specialis célját s így ebből kell kiindulnunk, ha a kuszált fonalat biztos szemmel kísérni akarjuk sokfelé való elágazásukban.

## 2. §. A filozófia főproblemája a magyarázat.

Az ismerés általános célja: annak megértése, a mit világnak nevezünk. A filozófiáé is az lesz. Hanem míg a közönséges ismerés lefolyásában a világ és az ismerő ember a szenvedő és cselekvő szerepét játszsza, addig a philosophus számára ismerő és ismert, *ember és világa* egyaránt *ismertnek*, illetőleg felismerendőnek vagy *ismereti tárgynak* jelentkezik. A philosophus ennél fogva egy, munkáját megelőző, gazdag ismerettömeg előtt és felett áll s annak természetéből kénytelen következtetni az ismerő és ismert természetére egyenként. Annyiban neki oly álláspontra kell emelkednie, melyről az *ember és világa* a kölcsönhatásából azoknak különböző tulajdonságait megértheti.

Ez álláspontra az ismerés természete magától vezeti. Ismereteinkben tényleg két csoportot találunk, melyeknek közös gyökerét már Kant sejtette, de megtalálni nem bírta. Ezen két csoport a *szemléleti*, *érzéki* vagy jelentőség nélküli s az *értelmi* vagy jelentő képekben mutatkozik nekünk. E kettőnek egysége, synthesise teszi azt, a mit ismeretnek nevezünk. Az ember ugyanis a tárgyakat ismerés közben csak szellemi képek alakjában látja. E szellemi képek magunkban is bírnak bizonyos jelentéssel s ezen kívül át vannak szöve érzéki vonásokkal. Szembe állítva az alanyt az érzéki és értelmi képek egysége, synthetikus alakja képezi mindazt, a mit ismereti tárgynak nevezünk. Azért ezen ismereti tárgy sohasem pusztán érzéki, mindenkor van benne valami értelmi vonás, jelentés s épen e jelentés átértése az ismerés tulajdonképeni feladata és célja.

E feladathoz több fokon keresztül közeledünk. Először a tárgynak csak *érzéki* tulajdonait figyeljük meg. Ez a ténynek, a valóságnak első *elismerése*. Másodszor ezen tulajdonságokat értelemmel összekapcsoljuk s az ilyen egységes képeknek való vonatkozásait észleljük. Harmadik helyen lép fel az összefüggés végleges megértése a dolgok alapjelentéséből s ezen 3-ik pont teszi a filozófiának legvitásabb oldalát.

Mert a két első fokozat még nem filozófia. Az egyes tények megfigyelése, azok összefüggésének felderítése ez összefüggés törvényeinek bebizonyítása még mindig nem emelkedett túl a tényen. *A tény pedig magában érthetetlen.* Ha mi a fénytünemények lefolyását, azoknak geometriai

törvényeit ismerjük, a fény ezzel még mindig nincsen megértve, s a ki csak objectiv tudomással bírna mindezekről s örök vakságban szenvedne, annak talán lehetne fogalma a fény matematikai viszonyairól, de magát a *fényt* sem nem ismerné, sem nem értené. A tény, akár egyes vagy általános, akár egyszerűen adott vagy matematikailag megbizonyított tény, - a meddig csak tény, magyarázva nincsen. *Csak ha közvetlenül bizonyos és érthető elemekre bírom felbontani*, csak akkor kezd előttem derengeni a ténynek értelme. S ezzel kezdődik a filozófiai felfogás.

A *ténynek magyarázata* képezi ennél fogva a filozófiának, minden egyéb tantól megkülönböztető specifikumát. A *magyarázat lehetősége, határai* pedig az ismeretelméletnek életbe vágó főkérdése vagyis azon kérdés, a melylyel az öntudatos filozófia kezdődik. A *magyarázat problémája* tehát azon végső filozófiai fejtvény, melyet minden öntudatos filozófiának meg kell előbb oldania, ha levegőbe építeni nem akarja tanait.

### 3. §. A philos. empirismus (Comte, Spencer, Spir).

Az összes filozófiai rendszereket ismeretelméleti tekintetben két csoportra oszthatjuk, a szerint, a mint ezen problémára adtak feleletet. Az első csoport egyszerűen lemond a magyarázatról: ez a modern filozófiai empirismus. A második csoport képviselői lehetségesnek tartják a magyarázatot s csak annak módjában térnek el egymástól. Ezeket metaphysikai tanoknak nevezhetjük s eloszlanak több válfajra.

A filozófiai empirismus öntudatos filozófiai alak. Nem szabad azt összezavarni a filozófiát megelőző tapasztalati tudományokkal, sem a sensualismussal, sem a materialismussal. Mert az utóbbi metaphysikai irány, a másik kettő még nem filozófiai. A filozófiai empirismus a hitevesztett, desperált filozófia, mely, átmenve a magyarázó kísérletek hosszú során, oda tért vissza, a honnan kiindult, a tényhez. Ő a magába visszatért, önmagával megbékült empirismus. Alaptana: a dolgok *lényegének* ismerhetetlensége, azért is a *tünemények* ismeretét állítja egyedül lehetségesnek. S mint ilyen három alakot mutat fel a mai nap.

a) A *positivismus*, Comte Ágost halhatatlan nagyságu alkotása, minden, a dolgok lényegére vonatkozó tant lehetetlennek, minden ez irányba forduló kutatást feleslegesnek tekint. Mi csak azon *törvényeket* ismerjük, melyek a tünemények egymásutániságában s egymásmellettségében uralkodnak. Ez észlelhető és bebizonyítható törvények ismerete teszi pozitívvá a mi ismeretünket. A felfogás nagyszerűségét, sőt igazságát is megengedve, nélkülözzük az egészben mégis az öntudatos igazolást, melyet csak az ismeret végproblemájának megfejtése által adhatunk. Akkor a positivismus minden igazsága új megvilágításba lép elénk s nem lehetetlen, hogy éppen ez által bírja a positivismus megadni azon egyedüli megoldást, melyre a filozófia főproblemája egyáltalában képes (§. 74.).

b) Mig Comte egyáltalában nem veti fel azon kérdést, vajjon az, amit mi ismerünk, valóban olyan-e, *milyennek* ismerjük? addig *Spencer Herbert* kritikai alapon kételkedik ismeretünk megbízhatóságában s kriteriumokat keres az igazság számára. Ismeretünk egy ismeretlen háttér előtt kénytelen megállni (the unknowable); hogy mi ez? azt soha nem tudjuk, mert mi csak a tüneményeket ismerjük s ezeknek törvényeit rendeljük alá folyton magasabb és általánosabb törvényeknek. A legáltalánosabb tételt, mely nála az erő megtartásának elve, többé általánosabbnak nem lehet alárendelni s így magyarázni sem. Ezzel a philosophicum végét érte. Mert most csak azon kérdés merülhet fel: értjük-e azért ezen legáltalánosabb tételt vagy sem? Ha *nem*, akkor egész ismeretünk rejtély; mert akkor, hogy érthetnők azon alárendelt tételeket, melyeket azért rendeltünk alá felsőbbeknek, mivel magyarázni óhajtottuk? Ha *igen*, akkor a megértést bizonyára nem az *alárendelés* által nyerjük, hanem máshonnan és akkor a magyarázat problémáját elő kell venni s másként megfejtetni. A tények az utóbbi mellett szólnak. Mert ha az általános *magyarázni* akar, akkor érthetőnek kell lennie; ha nem érthető, akkor nem is magyarázhat s így az ismeret lehetetlen. *Minthogy azonban tétleg van ismeretünk, azért az általánost is kell értenünk*. S itt aztán az a kérdés áll elő: mi módon?

c) Spencer szerint a tárgyak állandó képkapcsolatok (permanent possibility of sensation). Ő sensualista a lélektanban s így értelmi (apriori) s érzéki (a posteriori) elemeket az ismeretben nem fogad el. *Spir A.*, az empirismus harmadik alakjának képviselője, kritikai alapon a criticismus ezen dogmáját elfogadja ugyan, de az ismeret lehetetlenségével végzi.\* Az apriori fogalmak ugyanis az azonosság törvényeire épülnek, a melylyel szemben a tapasztalati tárgyak, különböző tulajdonságaikkal ellenkezőt mutatnak. Ezen

\* A. Spir. Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der krit. Philos. Leipzig. 1873.

sokféleség azért a való (= identikus) létből nem folyik s meglete egyáltalában érthetetlen és magyarázhatatlan s „képezi a világnak épen azon rejtélyét, melynek megfejtésén a metaphysikusok régóta oly hiába fáradtak.” (I. 361). Ezen desperatio után az ismeréssel kár továbbra törődni. Spir is arra szorítja meg ismerésünket, a mire Comte után Spencer is rátér, hogy az „egyesnek és különösnek visszavezetése az általánosra, az összetettnek az egyszerűre, a változónak a változatlanra” (I. 394) kimeríti egész ismeretünket. Hogy ezen követelésnek Spir tanában még kevesebb értelme van, azt bizonyítani felesleges. Mert mit nyerünk azzal? Ismerjük-e az állandót és változatlant? És ha nem, mi hasznát vesszük a magyarázatnál?

Visszatérve a kiinduló ponthoz, azt mondhatjuk, hogy a philos. empirismus a magyarázat lehetőségét oly értelemben, hogy ismeretünk alaptételei érthetők lehetnének, tagadja. Minthogy pedig mi a philos. specificumát épen a magyarázat öntudatos kezelésében s végrehajtásában találtuk, azért az empirismus ellentmondást rejt magában, mennyiben philosophia akar lenni s annak főproblemáját megtagadja.

#### 4. §. Metaphysikai magyarázati módok.

De ha még oly élesen tagadnók is, a metaphysikai ösztön e tagadásunk dacára sem hallgat el. S azért a legrégebb időktől fogva, minden skepsis ellenére utat tör magának a másik ág, mely a magyarázatot lehetségesnek vélte s azt különböző alakban keresztül is vitte. Ez alakokat történelmi egymásutánjokban tekintve könnyen észlelhetjük, hogy mely irányban indultak. Kezdetén az anyaggal, még pedig vagy valamely concret formájával (viz, levegő, tűz) vagy annak általános képével (ὁμοιομεσῆ, στοιχεῖα, ἄτομα); azután a szellem képeivel folytatták (a szám, az ész, az ideák). Végre megállapodtak abstractióknál (τό τί ἦν εἶναι, οὐσία, ἐντελέχεια). Erre következtek a quidditasok, a substantia, a monadok, a realek, az én, az identitás, a logos, az akarat, az akarat és képzés, az ösztön stb.

S azon szándék szerint, a melylyel a magyarázatot végrehajtották, különböző módszereket alkottak. Ha a dolgok keletkezését akarták látni, akkor az evolutio fajaira jutottak, milyenek: a sűrűsödés, a kifolyás (emanatio), az evolutio (gnosis), a genetikai eljárás s a trilogistikus menet (Fichte, Hegel). Vagy a dolognak alkotórészeit keresték, s a logikai és matematikai analysist használták (Spinoza, eleaták). Vagy a dolgok változásait kutatták törvényszerűségükben s nyerték sok fáradsággal a kísérleti módszereket.

Mindezeknél a változatos kísérleteknél méltán kérhetjük: mit akarnak a világban magyarázni? A felelet erre az: a dolgok változásait; de kivált az egyes létnek a titkai képezték a fundamentális kérdést, annak viszonya a többi léthez s az absolutumhoz volt ezen bűbajos változatosságnak mozgatója. Azonban az egész irány dogmatikus; soha sem adtak maguknak számot arról, hogy az, a mit meg akarnak fejteni, maga *van-e?* hogy a megfelelő gondolat valóban létezőt jelent-e? hogy a mi elménk képes-e mindezeknek felfogására? Maguk a magyarázandó tények, bármely águkat tekintsük is, kérdések, mert nincsenek kellően megfigyelve; sem a természet öntudatlan tünetényeit, sem a szellemnek belső tünetényeit nem *figyelték meg*. Az, a mire különös súlyt fektettek, a végtelen, az örökkévaló, az absolutum maga semmi által sincs *létezőnek* kimutatva s így mindazon éles elméjű kutatások, melyekre a methaphysika az emberi észtehetséget pazarolta, elesnek, feleslegessé válnak. Mert ha nincs kimutatva az absolutumnak léte sem, akkor annál kevésbé juthatunk valami ismeretre azon kérdés tekintetében, hogy mi az egyesnek viszonya az absolutumhoz.

S maguk ezen magyarázó elvek mik? Üres szavak, ismétlései a megfejtendő problémának, a melyekbe mindazt berakták, a mit később nagy garral „levezettek” belőlük. Az isten az ens realissimum; a lélek annyi „tehetséggel” bír, a mennyi munkáját észlelték; a testnek van „életereje”; mindennek van „lényege” – azaz állandó tulajdonságai stb. Mindezek azonban ismétlései a problémának, nem megfejtései. Világos, hogy annál fogva az összes magyarázatokkal semmire sem jutottak, s hogy ezen abstract felfogás vagy metaphysika, mint Comte nevezte, csak átmenetül szolgálhat egy tanhoz, mely positiv tényeket észlel s azok törvényeit kikutatva, azoknak természetét magyarázza.

\* Az itt fejtegetett „alárendelési” tant, melynek alapja a logika form. tévedésében keresendő (az S és P viszonyára nézve), rendesen Spencer specificuma gyanánt tekintik. Pedig az egész tan *Comte Ág.-é*, ki így szól: „aucune loi ne saurait être vraiment expliquée qu'en parvenant à la faire rentrer dans une autre plus générale.” Cours de philos. posit. Tome III. 84. Nagy emberek tévedéseire a kisebbek rendszereket raknak!

A megindító ezen tanokban pedig az, hogy az értelemben, annak souverain hatalmában percig sem kételkednek. Feltették róla a priori, hogy mindent bir felismerni, mindent megérteni; s habár a logikában azt hangoztatták, hogy az okozatról az okra nincs biztos következtetés, mégis a tüneményekből azok okaira (causa efficiens, generatrix, natura naturans) mentek vissza s mindenki azt vélte, hogy syllogismussal lehet valaminek létét bebizonyítani. Pedig a létezés csak a hatásra támaszkodik, a hatást pedig érezni kell, nem syllogizálni.

## 5. §. A fordulat a lélektani igazolásban s a kriticizmus.

A fordulatnak be kellett állnia, mihelyest ismeretünket azon célból kezdték vizsgálni, hogy kimutassák: mire vonatkozik? Ezen vizsgálat megindítója volt Locke. Ekkor ijedten vették észre, hogy tulajdonképpen milyen keveset tudunk évezredes okoskodás dacára. Kiderült, hogy az erő, a lényeg, a lélek, az anyag – mind csak szavak, hogy azokról semmit sem tudunk voltaképpen. És így előállott azon kérdés: tehát mit tudunk? Elkezdődött a lélektani igazolás, kezdték az ismeret forrásait kutatni s akkor azt találták, hogy tudáshoz egy hatásaiban vagy valóságban érzékelhető tárgy szükséges mindenekelőtt, s hogy ismeretünk tárgyát érzékeink szolgáltatják nagyrészt. Kezdetben az iránynak e felfedezés hatalma alatt sensualistikus uton kellett haladnia s így ment is az Locke, Hobbes, Hume, Condillac tanaiban. Mikor azonban a lélektani kutatást megelégtették, akkor észrevették, hogy a problema ezen irányban nem oldható meg. Mert hiszen az ismeret kérdése nem az: miként keletkeznek gondolataink? hanem miként felelnek meg azok a világnak? A lélektani kérdés ismeretelméleti kérdéssé bővült meg – a kriticizmusban.

Bizonyára szüksége volt a kriticizmusnak az előtte lefolyt lélektani munkára; ez volt a tények belső alakjának analysise. Azonban ezen belsőből vissza kellett újra térni a külsőre: miként felel meg ezen belső ama külsőnek? S e kérdésre még mindig dogmatikus volt a felelet Kantnál is. Kant igen helyesen az értelmi erők vizsgálásából indul ki. A problema nála így volt felállítva: Előttem áll azon ismeretek összege, melyet tapasztalatnak neveznek. Milyen munkát kellett tehát végezni, hogy ezen ismereteket megszerezhettem? A milyen volt az okozat, olyannak kellett az okot venni. Akkor kiderült, hogy érzékeink által szolgáltatott tapasztalatainkon kívül másokkal nem birunk. Ennek következménye az lőn, hogy az *értelem nem dönt a létezés felett; a felett csak az érzékek döntenek*. De a mit az érzékek nyújtanak, az az egyedüli anyag. Ebből folyik, hogy ezentúl minden okoskodás céltalan és meddő; az *érzéki világban kell maradnunk*. De az érzéki adatok elszórt adatok; mi pedig kapcsolatokban észleljük azokat. Ezen *kapcsolatot a mi értelmünk hozza az adatokba*; értelmünk annál fogva pusztán formáló képesség s e formalis funktiók felmutatása volt a „T. É. B.” feladata.

Ez a kriticizmusnak logikai menete. És most nézzük annak értékét. Mi csak képeinket ismerjük, azt mondja Kant; ámde e képek a valóságnak felelnek meg. Valóban? és *mivel tudom én a két tényezőnek e lépését bizonyítani?* Erre nincs módunk. Képeinken kívül van valóság; s e valóságnak van ismerhető oldala, a tünemény (phaenomenon), s ismerhetetlen része, a lényeg (Ding an sich, noumenon). Ugy látszik, tökéletesen benne vagyunk a régi metaphysikában. Nem elég, hogy képeink egyedülisége dacára van még egy valóság; de ezen valóságnak is van két oldala, a melyeknek egyikét nem ismerhetjük. És honnan tudom ezen felismerhetetlen valónak a létét? Okoskodás által. De a lét felett nem dönt az értelem. S ha döntene, miért nem lehetne a tulajdonságból a való természetre következtetni? Hátha ellenkezőleg mindaz, a mit gondolunk, csak belső állapotunk? hátha ennek semmi valóság sem felel meg?

A kriticizmusnak sikerült legyen minden megfejtése, a mint nem sikerült sok tekintetben, alapfeltevése mégis dogmatikus. Magyarázatai csak képeinkre vonatkoznak; de hogy ezen képek mire vonatkoznak, azt a kriticizmus nem dönti el, csak dogmatice felteszi a valóságot kettős oldalával, mint phaenomenont és noumenont. Hogy mily előzmények szükségesek az ismeret tapasztalati alakulásához, az igen nevezetes kérdés. De ép oly nevezetes az, hogy ezen tapasztalati ismeret miért a *valóság* ismerete. S ezen kérdésre a kriticizmus sem adott feleletet. Sokkal nevezetesebb tannak tekintjük a kriticizmust, semhogy ezzel búcsút vennénk tőle; minden további fejtegetésünk az ő tanaira fog visszatérni. Itt csak viszonyát a philos. főproblémájához kellett vázolnunk.

## 6. §. Mi az ismereti tárgy?

Mitől függ tehát a problema megfejtése, a mit a kritizmus nem vett észre? Azt hiszem erre könnyű a felelet. Magyarítani akarjuk a tényeket; e philos. főcél. E célból ismernünk kell azokat s ez ismerés módjára megadta az ismeretelméleti feleletet a kritizmus. De ez nem elegendő. Az ismerés valamire irányul. A fő kérdés tehát, a melytől minden megértés függ, az: *mi az emberi ismeret tárgya?* Csak a ki erre ad magának pontos feleletet, az kutathatja az ismeret határait, forrásait, törvényeit s igazságát. Mert a problema szálai nyilván így függnek össze. Mi tényleg birunk ismeretekkel; ezen ismereteket egyrészt érzékeink, másrészt gondolkodásunk nyújtják; a két forrás részletes adatait is birjuk biztos kriterium alapján megkülönböztetni. De vajjon ezen ismeretünk igaz-e? ez más kérdés. Ahhoz kell a tárgyat ismernünk, mert csak a mely ismeret a tárgyat lepi, az lehet igaz. Annál inkább kíváncsiak az az ismeret főformájától, a philosophiai magyarázattól. Mert a magyarázat a tárgy teljes lépését célozza. Mi tehát ezen tárgy, a melyet az ismeretnek lepnie kell? Ettől függ a magyarázat módja, határai s érvényessége.

## 7. §. A realismus antinomiája.\*

Azon magaslatra emelkedett kutatásunk, a honnan szédelegve bár, de mégis áttekinthetjük a philosophiai rendszerek és nézetek beláthatatlan sokaságát. Az öntudatosság legcsekélyebb nyomait sem látjuk a görögök philosophiájában addig, míg az eleai iskola a logikai kérdéseket nem kezdi fejtegetni. A dogmatismus rendszerei nem eszmélnék eszközeik természetére, a philosophia főproblemájára s a derengő hajnalt csak Locke idején vehetni észre, míg Kanttal a nap támad, mely megvilágítja a határokat s magát is megtekinti az öntudat tükrében. Ekkor lehet csak szó arról, hogy mi az, a mire az öntudat napja veti sugarait, itt kezdődik az ismeretelméleti két főirány, a realismus és az idealismus.

Mindkettő öntudatosan felel azon kérdésre: mi az ismeret tárgya? De feleletükben mély meghasonlást látunk. A realismus azt tanítja, hogy az ismeret tárgya közvetlenül vagy közvetve a külvilág, azaz a tőlünk független, önálló valóság; az idealismus kivált subiectív alakjában ezzel szemközt közvetlen és egyedüli ismeret tárgyal az alanynak képeit hirdeti. Ha e két tan között nincsen közvetítő harmadik; akkor okvetlenül ahhoz kell csatlakozni, a mely logikai alkotásban ellenmondásokat nem foglal magában. Azért egyelőre ezen szempontból tekintjük őket egyenként.

A realismus három logikai feltevésen alapul, melyeknek mindegyike ellenmondást tartalmaz.<sup>†</sup>

a) A realismus azt állítja, hogy az ismeret tárgya a külső valóság. A tárgy lehet vagy közvetlen vagy közvetett. Már pedig a valóság közvetlen ismereti tárgy nem lehet. Az ösztönszerű átértés értelmi munkánál ki van zárva; pedig csak ilyen ismeretlen módu megértés lehet megfelelő, ha a külső valóságot ismernők. E helyett a valóságot csak érzékeink adataiból s értelmünk munkájából ismerjük (a mit a physiologiára támaszkodó lélektan biztossággal tud felmutatni), azaz oly alakban, a mely máris alanyi, azaz tudatos. A tudatos tárgy pedig nem *önálló* tárgy, mert az önálló a viszonyon kívül, azaz a tudatos ismerés viszonyán kívül is létező tárgy. Közvetlenül annál fogva a külső tárgy, az önálló valóság nem lehet ismereti tárgy.

b) A módosított realismus azt mondja, hogy a valóság közvetve lehet ismereti tárgy. Mi bennünk ugyan csak kép alakjában jelentkezik, de e képekben vannak „vonások”, melyek a valóságra utalnak. Hartmann E. ezen „transcendentalis realismusa” azonban kettőt nem bir megtenni: 1. nem bírja ama vonásoknak valóságra vonatkozását kimutatni, mert azok is, mint minden kép, belsőalanyi állapotok, 2. nem bírja a kriteriumot, mely szerint az egyezés a (nem gondolt) való és ezen képek közt volna megítélhető.

c) A realismus az ismerést, hogy az a tárggyal megegyező legyen, a lélek passiv befogadásában kénytelen keresni, a mi teljes lehetetlenség s a mire részletesen visszatérünk.

Az absolut önálló valóság tehát közvetlen meg nem ismerhető, mert még léte sem bizonyítható; a megismerés lelki ténye nem nyújthat módot még a relativ való megértésére sem; s végül nincs kriterium annak megítélésére, vajjon ismeretünk, mint tudatos lelki állapot, s amaz önálló valóság, mint tudatunkba

\* Az 1941-es kiadásban 'antonomiája' áll. [Mikes International Szerk.]

† Akaratom ellenére kénytelen vagyok a szíves olvasót rövidség céljából „A realismus alapellenmondása” c. cikkemre utalni, a hol a kérdést részletesen taglaltam. *M. Phil. Szemle* I. évf. 81-94. II. (1882).

nem lépő, lepik-e egymást. Minden realismus ezen három nehézségben szenved s azért felelete azon kérdésre: mi az ismereti tárgy? nem lehet igaz.

## 8. §. A subj. idealismus.

Arra a kérdésre: mi az ismereti tárgy? eddig csak két felelet látszik lehetségesnek: vagy 1. a valós külső tárgy vagy 2. a bennünk feltűnő kép. Ha csak e kettő volna lehetséges, akkor az ellentét teljessége folytán egyszerűen elfogadhatnók igaznak a subiectivismust. Azonban lehet, hogy a disiunctio, úgy a mint eddig ismerjük, még nem teljes, s azért szükséges lesz megpróbálni, vajjon ezen subiectivismus megteszi-e azt, a mit tőle várunk.

A realismus alaptévedése miatt a subiectivismusnak igaznak kell lennie annyiban, a mennyiben a realismus téves. S valóban a leggondosabb analysis arra vezet, hogy a subiectiv idealismus az absolut álláspont, melyből minden philosophiának ki kell indulnia, ha vissza nem akar esni a dogmatismusba. Lehet ezt negativ és positiv uton, lélektanilag és logikailag kimutatni.

a) Hogy a valóság egyenes felfogására nem vagyunk képesek, azt az ismerés processusa bizonyítja. Mert amaz esetben az ismerés közben vagy az alanynak passive kellene magát viselnie, vagy pedig, ha szükséges, hogy az alany is működjék az ismerés közben, ezen 3 eset egyike kellene:  $\alpha$ ) vagy a tárgy módosul az ismerés szerint,  $\beta$ ) vagy az alany alkalmazkodik a tárgyhöz,  $\gamma$ ) vagy kölcsönös az alkalmazkodás. Ezen 4 eset egyikét sem lehet elfogadni. Az első azért nem, mert az ismerés az alany öncselekvése nélkül nem érthető, a mennyiben az ismerés *öntudatos* munka. A 2-ik csoport egyik tagját sem ismerhetjük el; mert ha  $\alpha$ ) a tárgy módosul az alany szerint, akkor nem az önálló, hanem az alanyilag *módosult* tárgyat ismerjük.  $\beta$ ) Ha az alany alkalmazkodik, akkor az annyit jelent, hogy az alany elváltotatja saját természetét. Ámde az alany mindig a *maga* formáiban csak *maga* tartalmát fejt ki; hogy a tárgy formáit fogadja el, az az alany önmegrontása nélkül lehetetlen. De ha tehetné is, akkor még sem tudnók megítélni: hol kezdődik ezen alkalmazkodás? miben áll? meddig terjed? A tárgy és alany lépését azért nem ítéldhetjük meg, mert a viszony egyik tagja, az önálló tárgy ránk nézve nem létező. S végre  $\gamma$ ) ha az alkalmazkodás kölcsönös, akkor a zavar kettős erővel ismétlődik.

Ismeretünk ennél fogva önálló tárgyakra nem irányulhat. Azért, mert 1. ez önálló tárgyak öntudatunkba nem esnek 2. mert az ismeret vonatkozását e tárgyakra s úgy helyességét megítélni nem bírjuk, a mennyiben mi mindig az alanytárgy megváltásának csak egyik tagját képezzük. A tárgyas\* (obiektív) ismeret lehetetlenségének oka tehát ép úgy a tárgyban, mint az alanyban rejlik vagyis azon két tényezőben, melyek az ismerést létesítik.

b) Positive is ki lehet mutatni ismeretünknek feltétlenül alanyi jellemét. Az ismerés ugyanis formáját és anyagát tekintve egyaránt teljesen alanyi munka. Mert az alanyba idegenszerű elem soha sem juthat, még pedig egyszerűen azért, mert az alany önmagába zárt egység, a melynek mindene ő benne van s belőle fakad. Magából egyáltalában soha ki nem léphet. Az ismerés munkája a képet hozza elő, mely épen úgy tisztán alanyi állapot. Nem képzelhető, hogy a képnek más tartalma legyen, mint csak alanyi, más jegye, az alanyin kívül.

S így a subiectivismus teljes joggal támaszkodik ezen tételekre: 1. közvetlenül biztos reánk nézve csak az alany, 2. egyedüli ismereti tárgy csak képei, 3. a megismerés munkája is alanyi. *Azaz az ismeret kizárólag alanyi, anyaga és formája szerint egyaránt.* Ismerni és képeket érteni, egy és ugyanaz; a ki ezt *el nem ismeri*, arra háramlik a tagadás bizonyítása.

Ámde egyet nem szabad feledni, azt t. i., hogy ezen alanyi állapotok csak mintegy durvaságukban ily alanyiak, de nem alanyi állapotot jelentenek, hanem *tárgyat*. Lélektanilag tehát igenis alanyi állapotok, de logikailag jelentésük tárgyakra szól; így pl. a gyémánt alanyi kép, de jelentése nem az, hogy alany, hanem az, hogy az öntudattól különböző, azaz önálló tárgyat jelent; - az oxygen, igaz, alanyi kép, de jelentése tárgyra szól. A subiectivismusnak annál fogva lélektanilag igaza van, mikor ismeretünket tisztán alanyinak állítja, de logikailag helytelenül observált, a mikor eme tárgyas vonást meg nem figyelte a képekben. Mert ezen vonás tökéletesen alanyi, s mégis oly természetű, hogy az ismeretek csoportjaiba az önkényes alanyi s az önkénytelen tárgyi ismeretek különbségét hozza be. S mivel subiectivismus ezt meg nem figyeli, ezen oknál fogva ismeretelmélete, ha nem is helytelen, de elégtelen.

\* *Tárgyas*=tárgyat jelentő; *tárgyi*=tárgyban levő.

## 9. §. A subjectivismus megtoldása.

A képeknek ezen vonása nem rejlik azok tartalmában, mert a kép nem jelent többet, mikor igazán önálló tárgyat jelent, mint mikor csak képzeletünk szüleménye. Ezt már Kant óta tudjuk s dacára annak, mindig visszatér végzetes befolyásával azon nézet, hogy a létezés a tárgynak tulajdonsága. Ha ez állna, akkor a valóságot azért tekintenők valóságnak, mivel benne érzékileg a „létezés” is észreveesszük, s akkor igaza lenne a realismusnak. Ámde a létezés semmi egyebet nem fejez ki, mint azon viszonyt, mely van valamely tárgy és az alany között; e viszony pedig másféle akkor, ha a tárgy valóság, más akkor, ha a tárgy csak képezelésünk szüleménye. A realismus ezen jelzőnek természetét realitásnak veszi s ebben rejlik a tévedése; a subjectivismus a tárgyas vonást a képekben nem bírja kimutatni s ez az ő tévedése, mely azt a Hartmantól oly szerencsésen elnevezett, illusionismusba hajtja, melyre nézve valóság és phantasia összefolyó határokat mutatnak.

A tárgyas vonást képeinkben legtöbb esetben félreismerik. Annál inkább dicsérendő Spir, a ki (I. 27-80. l.) igen alaposan kimutatta annak meglétét, bár egyszerű ténynek tekintette. Mi e tárgyas vonást alanyi természetűnek tartjuk s két tényezőre vezetjük vissza. A kép általában tárgyat jelent az öntudatnak azért 1., mert a kép az öntudattól különbözik. Mig ugyanis az öntudat minősége szerint mindig egyforma, addig a képek minősége mindig sokféle s a kettő közti tartalmi különbségénél fogva minden kép az öntudat számára tőle különböző, más=tárgy. 2. A kép azért tárgy, mert az öntudat, saját tisztasága megőrzése céljából, e képeket mindig szembesíti magával, vagyis kivetíti. Ezáltal azok az öntudatnak nem magát az öntudatot, hanem mást jelentenek, vagyis tárgyra vonatkoznak.

Ez a tagadhatatlan tény. A zavar e körül csak akkor kezdődik, a mikor ezen tényleges viszonyt annak megbecslését kapcsolják össze s azt kérdik: helyesen jelent-e a kép tárgyat? Ezen kérdés itt még egészen érthetetlen, mert a helyesség nem a képben fekszik, hanem az ítéletben, mint azt Cartesius óta mindenkinek tudnia kellene. Ettől eltekintve a kérdés egészen egyszerű megoldást enged. Azt kérdeztük: mi az ismeret tárgya? s erre két feleletet nyertünk. A realismus azt mondta, hogy a külső valóság, a mit a subjectivismus tagad, a mennyiben ki bírja mutatni, hogy önálló tárgy tudatunkba nem juthat, hogy ismeretünk ilyen tárgy átértésére nem képes. De a subjectivismus nem veszi észre, hogy a kép, melyet ő egyedüli ismereti tárgynak tekint, alanyi természete dacára tárgyat jelent; pedig e nélkül ismeretünk tettleges tárgyas voltát megérteni nem bírjuk.

Mit kell annál fogva tennünk? Elvessük-e a subjectivismust is, a realismust is? Akkor nem marad hátra semmiféle ismeret. Elfogadjuk-e újra a realismust? Akkor ellenmondásba keveredünk. Elfogadjuk-e a subjectivismust? Akkor is ismeretünk tárgyasága vész el. A megoldás a következő. Meg kell tartani a subjectivismus álláspontját, azt mondva, hogy az ismeret tárgya csak a mi képünk. De meg kell toldani azon hozzáadással a tételt, hogy ezen kép nem öntudatunk által van előhozva, hanem nemtudatos kényszerűséggel. A nemtudatosan készült kép, ez a szükségképen kihelyezett kép vagyis a tárgy; ezen képnek öntudatos felboncolása, utánképzése öntudatos formában, ez az ismerés. A kihelyezett képben vannak a tárgyas vonások, melyek annak az öntudattól való függetlenségét tanúsítják; s az ismeret mégis csupa alanyi tényezőkből alakul, a melyeknek csak jelentése tárgyas. Ez által menekülünk azon dilemmától, hogy önálló valóságra vonatkozik az ismeret s mégis csak alanyi képekből alakul. Mert a nemtudatosan kihelyezett alanyi kép – ez az objectiv-subj. ismereti tárgy.

## 10. §. A tárgyas igazság lényege és kriteriuma.

Ezen belátás rávezet a legfontosabb kérdésre, melyet a subjectiv idealismusnak saját érdekében meg kell fejtenie: miként lehet oly ismeret, mely alanyi képekre vonatkozik s maga is alanyi munkában áll, igaz, azaz tárgyas érvényű?

Azon szokásos felelet: igaz azon ismeret, a mely a tárgyat lepi, csak a realismus szempontjából érthető akkor, ha a tárgy az önálló valóság. Mi erre már a realismusnál feleltünk (§. 7.). De magában a feleletben van egészséges gondolat; az ismeret helyessége okvetlenül bizonyos egyezésen alapul s ez egyezésnek fenn kell állania az ismereti tárgy és az ismerés alanyi munjája között. Ha a mi ismerő munkánk ezen tárgyat lepi, azaz ha az öntudatos utánképzés az öntudatlan kivetítés minden vonását bírja, akkor az ismeret helyes, vagyis állításaink a tárgyról igazak.



De miben jelentkezik ez a lépés ténye? Az alanyi utánpéztés akadálytalanságában, vagyis abban, a mit egy rossz szóval, melyet a grammatikai kategóriából szedtek, ellenmondás nem létének nevezünk. *Igaz tehát az lesz, a mi nem ellenmondó.* Világos azonban mindenki előtt, hogy ezen kriterium így hiányos; mert az ellenmondás értelme határozatlan addig, míg meg nem mondom: minek mond ellene valami? Wolff az ellenmondást így határozta: „fieri non potest, ut idem simul sit et non sit” (Ontol. §. 18) s ebből következette, hogy: „impossibile dicitur, quicquid contradictionem involvit” (Ontol. §. 79.). De a lehetőség és valóság különböző s a való nem lesz a lehetségesből valami complementum által, mint Wolff hitte (Ontol. §. 174 sk.). Az ellenmondás annálfogva addig nem világosít fel a valóság s így az igazság felől sem, míg fel nem mutatjuk azt, a minek ellenmond valami.

E kérdésre már most két feleletet adhatni. Az igazság mindig valami állításra vonatkozik, azaz egy S-ről valamely P mondatik ki, pl. a rózsáról az, hogy fehér. Ezen ítéletnek tehát nem szabad ellenmondani; de minek? itt áll előttünk két felelet. Ne mondjon ellen maga magának, - ezt subiectiv igazságnak nevezik (alanyi); s ne mondjon ellen a tárgynak, - ez a tárgyas (obiectiv) igazság kriteriuma. Ezen megkülömböztetés azonban meddő. Az alanyi igazság nem igazság, hanem csak egyezés vagy helyesnek *vélés*; minden igazság pedig tárgyra szól s azért az alanyi igazság, mely csak alanyi, tárgytalan igazság vagyis nem igazság.

Tekintve már most azt, hogy a mi ismeretünk tárgya a kép, melyet nemtudatos kényszerűséggel kihelyeztünk, - a mi ítéletünk róla akkor lesz igaz, ha ezen képnek nem mond ellen. S ezzel már egy lépést előbbre tettünk. Nem abban rejlik ugyanis s sulypont, hogy ezen *képnek* ne mondjon ellen ítéletünk, - hanem igaztalanná lesz ítéletünk az által, hogy azon *szellemi tényezőknél* ellenmond, melyek e képet előhozták. Azaz ismeretünk ellenmondóvá lesz az által, hogy a nemtudatos szellemi functiókkal, melyek képeinket létesítik, ellenkezik; mert akkor az öntudatos munka más, mint a nem tudatos s e különböző munkák azonosításában rejlik az ellenmondás. Az igazi ellenmondás ugyanis realis szellemi tényezők ellenkezése, bajvivása, azaz az ellenmondás physikai harc vagy az egyezésnek physikai (általános értelemben veszem) lehetetlensége.

Ha tehát ítéletekre szól az igazság, akkor ekkép fogalmazzuk követelésünket. A tárgy az ítéletnek alanya (S), mely bizonyos szellemi tényezők működése által származott; a mit róla állítunk, az az ítéletnek állítmánya (P). S az igazság kriteriuma az: hogy a P az S-ben közreműködő functiókkal bajvivásra ne keljen, azaz ne mondjon neki ellen. *Mert az ismerés csak annak öntudatos ismétlése, a mit a szellem nemtudatos változás alakjában létesített és művelt.* Az ellenmondás pedig annyiféle lehet, a hányféle tényező működik közre valamely tárgyas kép előhozásában.

## 11. §. A létezési mechanizmus.

Szükséges ennél fogva ezen tényezőket, a melyeket ezentúl *functióknak* fogunk nevezni, főalakjaikban megismerni.

Minden képben van egy vonás, a mely azt tárgygyá vagy tárgyassá teszi. Tárgygyá lesz a kép az által, hogy az öntudat magával szembesíti, s ez minden képről azt mondja, hogy az alanyra *nézve* tárgy. Ezen alanyi vonás azonban nem az egyedüli; sok képben van még egy vonás, a mely okozza, hogy az alany a képet *tárgyasnak*, azaz egy, az alany körén túl fekvő valóságot jelentőnek tekinti. Ez a tulajdonképeni realis, való létnek a vonása s az alany ezen működését, mely a képnek ezt a vonást adja, *létezési mechanizmusának* tulajdonítjuk.

E létezési mechanizmus eredménye az, hogy az alany *kényszerítettik* arra, hogy a képet olyannak vegye, a milyen, - önkényétől függetlennek, külső hatalom által tőle kicsikartnak, változhatatlannak minden erőködése ellenére is. A létezési mechanizmus tehát azon *kényszer érzetében* nyer kifejezést, melylyel az alany ilyen önállónak kénytelen elismerni az általa nemtudatosan létesített képet. Az öntudat látja, hogy ezen kép önkénytelenül keletkezett, hogy a functiók összefűködését maga sem meg nem indította, sem meg nem akaszthatta, sem meg nem változtathatja. Ezen kép rá nézve végzetes, idegen, realis tárgyat képvisel. E mechanizmust képezik az alany érzéki szervei s az öntudat mint végpontok, az idegpálya s az érzéki és értelmi agycentrumok, mint közbeeső állomások. A mi e végpontokról a 3 állomáson át a tudatba jutott, az a tudatot a visszahatásra kényszeríti s e visszahatás a kép tárgyas természetét hozza elő. Az obiectiv létet, szorosabb értelemben véve, azért csak az érzéki tárgyakban lehet keresni.

S a következménye ez. Ha valamely ítéletben az állítmány azt mondaná, hogy az S, mely ezen kényszerérezetet nem hozta elő a tudatban, *van*, azaz mint realis valóság leledzik kívülünk, akkor ezen ítélet

absolute hamis. Ezt nevezem *létezési ellenmondásnak*. És mivel minden ítélet P.-je tárgyra szól, azért tulajdonképpen minden ellenmondás valami nem létezőt állít létezőnek vagy megfordítva s minden ellenmondás bizonyos fokig létezési ellenmondás is. Itt azonban terminus gyanánt tekintjük s csak ezen fajra szorítjuk az értelmét.

*Jegyzet.* Ezzel kiváltképpen azon ellenmondás van megszüntetve, melyet a hallucináció, álmokképek, s a lelki kórságok természetéből szoktak meríteni. Ezek amaz alanyra nézve, melyben előállanak, valóságosat jelentenek, csak mi reánk nézve betegségek. Ez azonban éppen a mi tanunk mellett szól. A tébolyodottak képvilága, a hova a hallucinációkat is számítjuk még pedig teljes formai joggal, azon sajátosságot mutatja, hogy a tébolyodottnál megszűnik a belső és külső képek megkülönböztetése, egyensúly áll be külső s belső közt, a mi egyrészt az érzékek elgyengüléséből, másrészt (és ez talán a fő) a belsőnek rendkívüli felkavarásából érthető. A tébolyodott azért minden képét *kénytelen* kivetíteni s *azért* minden képe rá nézve realitás. A beteg s a normalis kivetítés közt a különbség csak az, hogy a betegnél a kényszerítés az organismus belsejéből ered, az egészségesnél kívülről. A hallucinációk igaz tárgyas képektől ebben különböznek. De a létezés jelzője mind kettőben egy és ugyanaz: a kivetítés kényszerűsége.

## 12. §. Az ismerési mechanizmus.

A nemtudatos kényszerűséggel kivetített kép megalakításához több tényező kíváncsít, melyek az *ismerési mechanizmust* képezik. Azt ugyanis nem lehet állítani, hogy öntudatos munkával alkotjuk meg képeinket, hanem be kell vallani, hogy azok önkénytelenül keletkező egységek s azért azoknak előállítását mechanikusnak kell tekinteni. Az ismerés ezen funkciói egyrészt tartalmi, másrészt alaki tekintetben járulnak a képek megalkotásához s rendszerük e helyen nem részletezhető. Az alakiak a gondolkodásra nézve igen fontosak s számíthatók ide: a tér és időbeli rend, a cselekvés, változás és mozgás, a lényeg, az erő és cél funkciói, melyek az érzéki adatokat bizonyos zárt egységbe foglalják és sajátos vonásokkal ellátják. Mindezen funkciók, melyeknek részletezése itt nem szükséges, azon jellemző vonást mutatják, hogy tisztán formák, melyekbe az értelem az adott adatokat foglalja s a melyektől azután függ ezeknek előállása is. Egységes jelentő képek (fogalmak) ezen funkciók nélkül nem keletkezhetnek, s ha azután a kivetített képet újra tekintjük, akkor csodálkozva keressük bennök tartalmilag azt, a mit csak formailag bírnak azért, mert ezen funkciók által jöttek létre.

Hogy ezen funkciók a legvégső tényezők, melyek a létezési mechanizmussal együtt az értelmi munkát meghatározzák, azt éppen egyetemességük által bizonyítják. Vannak azonban ezen kívül egyéb funkciók is, a melyeknek sajátos munkáját röviden, de határozottan kell jelezni e helyen. Mi ugyanis nemcsak ok- vagy lényeg- vagy célnak képében fogjuk fel a világi tárgyakat, hanem azoknak konkrét tulajdonságokat is tulajdonítunk. Mi azt mondjuk pl., hogy ezen tárgy növény, hogy ennek van gyökere, szára, ágai, levelei s mindezeknek külön jelentésük van a növényre s ránk nézve. Ezen adatok nem *érzékiek*; mert az érzékek csak színekről, ellenállásról, szagról, ízről s egyebekről értesítenek. Ez összefoglaló funkciók tehát értelmi funkciók. Ezeknek működése pedig nemtudatos és, az eredményből ítélve, sok tekintetben lélektanilag még homályos, bár logikai és ismereti szempontból meglehetősen világos. Hogy t.i. valamely tárgyat „láb”-nak ismerik fel, ez ugyan érzékek által nyújtott anyag, de ama jelentés, melyet én neki tulajdonítok, nem érzéki. E jelentést analogia útján adjuk neki. A mi testünk működése, mielőtt tudatunkba lépne, bizonyos képhez van kötve, melyet e testről alkotunk. A funkció és ezen kép egyesülve lépnek tudatunkba s azért, a hol hasonló tényezőt és hasonló funkciót veszünk észre, átvisszük a mi képünket erre is s ez a dolognak s működésének megértése. Ezen összefoglaló funkciók, melyek aztán a tudatba lépve, annak formáit öltik magukra, képezik a közbeeső kapcsot az érzéki adatok és az egyetemes funkciók között s bennük rejlik a mi képeinknek jelentése is, vagyis azoknak *logikai* tartalma. Ez által fontos utalást nyertünk arra nézve, hogy *hol keressük a magyarázat végső elveit*, melyek magukban érthetők, t.i. *az alanyban*.

A mikor ezen ismerési mechanizmussal ellenkezik valamely ítélet, azonnal előáll annak tévessége, a mely a *nem egyezés* kellemetlen érzetével jelenti be magát. Valamint a létmechanizmus jegyének hiányában a képet nem mondhatjuk létezőnek, ugy ez ismerő mechanizmus jegyének hiányában tévesnek tekintjük a képet. S ez egészen közvetlenül jelentkezik, úgy hogy sok esetben egy pillantásra látjuk át a tévességet. Ennélfogva itt háromféle ellenmondás lehetséges.

1. A végfunkciókkal való ellenmondás, ha pl. valamiben a változót tekintjük lényegesnek, vagy az okot okozatnak.
2. A jelentő funkciókkal való ellenkezés, ha pl. lábnak vesszük a kezét, vagy értelemnek az érzést.
3. Az érzéki funkciókkal való ellenkezés, ha pl. vereset zöldnek, édeset keserűnek tekintünk.

A mi ismeretünk annál fogva tökéletesen alanyi s dacára annak tárgyias, azaz tárgyakra szóló és igazsága kimutatható. Van ugyanis egy tárgy, a nemtudatosan kihelyezett kép, s van egy ismerő állapot, e képnek tudatos rekonstrukciója. Ha ezen rekonstruált kép ama kihelyezett képet lepi, akkor a mi ismeretünk helyes s e helyességet mindenkor módunkban van megítélni. Ha valaki ezenkívül más valamit kíván az igazságtól, hogy tárgyias legyen, akkor azt kell neki mondanunk, hogy nem tudja, mit kíván. Pedig rendesen azt követelik, hogy mutassuk ki: vajjon ama kihelyezett kép megfelel-e a tőle különlevő tárgynak? Ezzel azonban csak azt bizonyítja a kérdező, hogy még mindig nem érti az ismerés természetét egyrészt, hogy visszaesik folyton a realismusba másrészt. Mert csak a realizmus keres tárgyakat a képeken túl, a melyeket képek nélkül bírnánk megismerni; ezt azonban egészen jogosulatlan s képtelen kérdésnek láttuk. Ránk nézve nincs más tárgy, mint a mi képünk. Épen ezért az ismereti kérdés csak az lehet: öntudatos felfogásunk (és hiszen csakis ez az ismerés) lepi-e ama kihelyezett képet? S annyiban az ismeretelméleti főkérdésnek lélektani oldala nem lehet az: hogy amaz (állítólagos) külső tárgy miképen hoz elő bennünk megfelelő képet? mert ez csupán lélektani kérdés; hanem az: ezen belső képünk miképen lesz számunkra külső tárgygyá. Annak a realistikus kérdésnek, hogy pl. az alma kihelyezett képe lepi-e az almát, mint tárgy, nincs értelme; mert az alma, mint tárgy, csak a mi képünk. Ettől eltekintve semmit sem jelent.

### **13. §. A tapasztalati ismeret jellemzője.**

Nyilván való azonban, hogy ennek alapján ismeretünk a külvilágról mindig viszonylagos, befejezetlen. Mi soha sem szólhatunk absolute a külsőről, mert lehet, hogy a mi kihelyezett képünk nem teljes vagy nem helyes, s hogy idővel az egész kép megváltozik, a mint az a tapasztalattal számtalan esetben történt. Azért azonban azon tényezők ismerete, melyek a tapasztalatot lehetségessé teszik, teljesen biztos, mert ezeknek ellenőrzése mindig hatalmunkban áll, a mennyiben folyton utánképezhetjük.

Az ismeret ezen viszonylagosságán kívül azon vonást is mutatja, hogy érzéki alapra van szorítva. A mi a létezési mechanismussal nem jött érintkezésbe, az nem lehet soha tárgyias igazság. S épen azért azon igazságok is, melyeket *zárolt* igazságoknak nevezünk, mivel zárolás (syllogismus) útján jutottunk hozzájuk, csak azon két feltétel alatt igazak, ha 1. létezési mechanismus által igazolt adatokra épülnek, és 2. ha az ismerő mechanismus törvényeinek (logika) megfelelnek.

E két tulajdonság teszi ismeretünket *tapasztalativá*, t.i. érzéki alapja és realitívása. A tapasztalás tehát folytonos synthesisen alapul; különböző funktiók közreműködnek egy kép keletkezésére s ezen kép maga mindig synthetikus alak. Ezen kép felbontatik s egyik alkatrésze az egységgel öntudatosan állítatik szembe; ezt ítélésnek nevezzük. Ez azonban csak a magukban biztos funktiók összeköttetését jelenti. Minden ítélet annál fogva öntudatos synthesis; minden fogalom öntudatlan synthetikus egység. Az analysis azért mindig öntudatos, a synthesis kezdetben mindig nemtudatos s csak analysis után lehet öntudatos synthesisről szó, azaz olyanról, melyet az öntudat végrehajt. Az érzéki tárgy pedig az értelmi és érzéki funktiók egysége. Érzéki terünkben kihelyezve. Azért az érzéki tárgy átértése érzéki és értelmi munkát kíván egyaránt. S az ezzel való megegyezés biztosítja számunkra a tapasztalati ismeret helyességét.

### **14. §. Az apriori synthetikus ítéletek természete s végső alapja.**

Tapasztalatunk ennél fogva mindig synthetikus természetű, akár tárgyát, akár ítéleti formáját tekintjük. Tárgya, a mint §. 9 kimutatta, szemléleti és értelmi funktiók egysége: ezen funktiók összekerülése az öntudat előtt, adja a tapasztalat ismereti tárgyát. Az ítéletek pedig, mennyiben tapasztalatra szólnak, szintén mindenkor synthetikusak. Mert ha valamely tárgyról azt mondom, hogy pl. a rózsza fehér, akkor ez annyit jelent, hogy a rózsza értelmi jelentésével a fehérnek érzéki funktiója van összekapcsolva. Ép úgy, ha azt mondom, hogy a kő egyenletesen gyorsuló sebességgel esik a földre, szintén egy synthesissal van dolgom; a kő fogalma s a föld vonzó hatása közti synthesis van az ítéletben kifejezve. A tapasztalatnak ezen synthetikus ítéleteit tehát két csoportra oszthatjuk, 1. belfüggés (az inhaerentia) ítéleteire, a mint az első példa mutatja, 2. a külső függés (dependentia) ítéletei, mint a második példában láttuk.

Azon feltételek, melyek alatt ezen ítéletek, egyes concret esetekben, előállhatnak, képezik az emberi szellem szervezetét. Statikailag tekintve azok két csoportra oszlanak: szemléleti vagy öntudati és értelmi feltételekre. Dynamikailag a szellem szervezetében úgy nyilatkoznak, hogy az egyik funktió mindig a másikra utal, azt működésbe hozza s így létesíti az egyes tárgynak képét. Ezen működési kapocs, a mely realis

lehetőség, feltétele annál fogva az egész tapasztalatnak. S ha a két csoportnak ezen szükséges egybekapcsoltságát kifejező ítéleteket készítünk, akkor kapunk oly ismereteket, melyek a tapasztalatot, mint annak realis feltételei, megelőzik, azaz apriori ítéleteket. S minthogy ez ítéletekben két különböző funktió kapcsolódik össze, ezért synthetikus ítéleteknek tekintendők. És így igaza volt Kantnak, hogy a mi ismeretünk alapjait apriori synthetikus ítéletek teszik, a mennyiben az ismerést ítéle'ssel hajtjuk végre, ez ítéle'st pedig legáltalánosabb formájában ezen apr. synth. ítéletek fejezik ki. Ez ítéletek pedig synthetikusak két alakban, 1. ugyanazon funktión belül mennek végbe, pl. a geometriánál a térben, vagy 2. különböző funktiók kapcsolását mutatják, mint pl. a lényeg állandó, az állandó változik, az anyag erős stb. Ezen ítéleteknek természetét azonban jól kell érteni. A lélekben eredetileg nincsenek ítélet alakjában, hanem csak mint statikai és dinamikai tekintetben (tehát logikailag) egymásra utalt, egymást cselekvésre megindító funktiók, melyeket csak a tapasztalat nagy előhaladottságában lehet ítéletek alakjába öltöztetni.

Ezen ítéleteknek két kiváló tulajdonsága, 1. az egyetemesség, 2. szükségképeniség. Szükségképeniségük abban a szoros mechanikai kapcsolatban rejlik, melylyel ezen funktiók az emberi szellem szervezetében egymáshoz vannak kapcsolva. Ezen funktiók működése ugyanis öntudatunk előtt megy végbe, s így teljesen mechanikai, azaz kényszerű. Egyetemességük alapját abban kell keresni, hogy szükségképeniek: e funktiók közreműködése nélkül nem keletkezik ismereti tárgy s azért mivel minden ismereti tárgy előállása tőlük függ, a mennyiben ők alkotják, abszolút egyetemes ítéletek. Hogy az oknak van okozata, ez szükségképeni ítélet s ép azért kifogástalan egyetemességű. Azért képezik ezek minden ítéle'snek alapját s annyiban a legáltalánosabb abstrakciónak tekinthetők, bár valóban nem egyebek, mint a szellemi szervezet alkotó mozzanatai. Ha pedig legáltalánosabb kifejezését akarjuk adni ezen tételek alapjának, akkor azt így fejezhetjük ki: *minden ismereti tárgy felfogása az alany természetétől függ*. E szerint minden értelmi vonás a szemlélet alá esik; s minden szemlélet értelemmel bír. A gondolat és szemlélet közreműködéséből erednek az egyes apr. synth. ítéletek.

Nem lehet annál fogva biztos ítélet, a mely ezen synthetikus ítéletek valamelyikébe ütközik; mert ezen synthesisben rejlik minden megítélésnek s úgy ismerésnek az alapja. A mi a szív verésére annak törvénye, a mi a lélekzésre ennek törvénye, az a gondolkodásra a synthetikus ítélet. Ez ítéletek csoportosítása nem való ezen helyre; de szerepüket az ismeretben ki kellett mutatni s azért mivel ezen szerepük oly nagyon fontos, az általa előtérbe állított apr. synth. ítéletek Kantnak örökké tartó dicsőségét fogják képezni. Hálátlanság volna részünkről, ha az ő jeles fejtegetéseit, melyek az egész philosophiának forduló pontját képezték, ide nem tennők. Kant azt kérdezte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? S ezen kérdést ekképen részletezi: „Man nehme den Satz: alles was geschieht, hat seine Ursache. In dem begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht etc. u. daraus lassen sich analytische Urtheile abziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz ausser jenem Begriffe und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem was überhaupt geschieht, etwas davon ganz verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, obzwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu und sogar nothwendig gehörig, zu erkennen? Was ist hier das Unbekannte = x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er ausser dem Begriff von A ein demselben fremdes Praedicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein.....!” (T. É. B. 13. I. 3. k.). Ez ítéleteket Kant szerint két tulajdonság jellemzi, 1. a szükségképeniség, 2. egyetemesség. Fajaikat Kant 4 csoportba rendezi be, s legfőbb elvül számunkra azt állítja fel: „ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bestimmungen der synth. Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.” (T. É. B. 197. I.). Érvényességüket azzal mutatja ki, hogy nélkülök a tapasztalat maga is lehetetlen s az egyesítés lehetősége (S. és P. között) szerinte a „belső érzékben” s annak formájában, az időben keresendő (194. I.). A tapasztalat tehát csak az egyes eset, mely ezen nélküle is érvényes tételeknek alá rendeltetik.

A mi felfogásunk szerint, mely nem más mint Kant tanának interpretációja, ezt ekképen lehetne érthetőbb alakban magyarázni. Az, hogy tapasztalati tárgyaink vannak, tény: valamint az is, hogy e tárgyak (= képek) értelmi és érzéki (szemléleti) elemeket foglalnak magukban. E képek azonban nem keletkezhettek volna, ha az alanyuk erre való funktiói nem lennének. Ennélfogva e funktiók teszik a tapasztalatot lehetővé s így a tapasztalatot megelőző tételeket lehet belőlük készíteni. Csak azt kell tehát keresni: melyek ezek a tételek? Kant a kategóriák szerint vélte felállíthatni; a nélkül, hogy ennek fejtegetésébe bele bocsátkoznánk, egyszerűen megjegyezzük, hogy ezen összeállítást nem osztjuk. Mert a tételek, miket Kant felállított, néha analitikusak, pl. a szemlélet axiomái, a hol a szemlélettől nem lehet elválasztani a kiterjedést; más részt pedig több synthetikus ítélet állítható fel, mint a miket Kant talált; s végre óvakodni kell attól, hogy ez ítéleteket *késznek* higgyük, mert azok természetük szerint csak nemtudatos funktiók, melyek csak az öntudat előtt válnak ítéletekké.

Minden esetre azonban igaza van Kantnak abban, hogy a synth. ítéletek két ilyen különböző funkciói szükségképeni összefüggéséből erednek. Ennek az oka azonban nincs a homályos „belső érzékben”, ámbár valósággal az öntudatban megy végbe ezen összekapcsolás minden esetben; szükségképeniségük azonban mégis csak abból ered és érthető, hogy ezen funkciók nélkül tárgy (= kép) nem keletkezik, úgy hogy azok realis feltételei a tárgyas igazságnak. Önállóságukat s természetüket a tapasztalat, illetőleg az általuk létesített eredmények mutatják s ezek szerint kell azoknak jelentését is meghatározni. E tekintetben mégis, eltekintve minden egyéb körülménytől, azt kell előleg is belátni s nehogy túlságos reményeket tápláljunk s kincseket keressünk ez ítéletekben, mik bennök nincsenek, azt kell kimutatni, hogy az *apriori synth. ítéletek mindenkor formai ítéletek*. Ezen funkciók feladata ugyanis nem lévén más, mint a tudatba lépő hatások rendezése, összes eredményük sem állhat egyébben, mint abban, hogy e rendezést, azaz a tapasztalat formáját megmondják. Ha tehát azt mondom: „minden tárgynak van lényege”, akkor ezzel mindig csak annyi van mondva, hogy a tárgyas képben egyik vagy másik vonás van, a melyet bizonyos jelleme miatt lényegnek nevezünk. Tartalmi nyereség abban nincsen.

Ebből érthető a régi metaphysika lehetetlensége, mely oly tartalmi igazságokat vélt kihozhatni ezen formákból, a milyenek bennük nincsen. Az *igazi ismeret csak az értelmi jelentésben és az érzéki adatokban rejlik*. E kettő formai egyeztetésének módja és alapja, mely az apr. synth. ítéletekben van kifejezve, hasznos s főismeret, mert a nélkül mindenkor sötétben tapogatózunk; de tartalmi momentumot nem zár magában. Ha azonban valaki ezen kritikai kimutatást, melyet mi ezen mű 1-ső és 2-ik könyvében adni fogunk, metaphysikának nevezi, akkor nincs kifogásunk ellene. Csak azt hozzuk emlékezetbe, a mi minden esetre bajos dolog.\*

## 15. §. A magyarázat problémája s megfejtése.

Szükség e helyen a kutatás szétágazó szárait összefoglalni, hogy a problema megfejtését eszközölhessük. Azzal kezdtük (§. 2), hogy az ismeret kiindul az adott tárgyból s hogy ismeretünk e tárgy *magyarázatával* van befejezve. Mert a tény maga érthetetlen: a tényt alkotó mozzanatokat kell értenünk, ha a tényt magyarázni akarjuk. Az empirismus azt mondta, hogy a magyarázat kénytelen magyarázhatatlan s így érthetetlen tételeknél megállapodni: mi ebben az összes ismeretnek tagadását láttuk (§. 3). Néztük azután azon irányokat, melyek mindent hisznek magyarázhatni s azt találtuk, hogy a dogmatismus magyarázó elvei abstractiók, melyek a magyarázandó tényt ismétlik, de meg nem értetik (§. 4). Akkor a kriticismus arra eszmélt, hogy talán jó lesz az ismerő tehetség határait megmérni; de ez érdemes munka mellett elfelejtette, hogy két tényezőt kell tekintetbe venni; ez ismerő alanyt és az ismereti tárgyat (§. 5). A tárgy kérdése lépett előtérbe. Mi tagadtuk, hogy az önálló tárgy volna ismeretünk tárgya s azt találtuk, hogy csak képeink az ismeret tárgyai s hogy ismeretünk csak e kihelyezett képeknek öntudatos utánképzésében áll (§. 7. 8). Ezzel azonban, úgy látszott, mintha elveszne az ismeret tárgyas igazsága. A tüzetes kutatás mégis arról győzött meg, hogy ismeretünk épen azért tárgyas, mert kényszerű funkciókon alapul s e funkciók egyesülése adja a legvégső ítéleteket, melyektől függ az összes tapasztalat. Ily módon ismeretünk, alanyisága dacára, tárgyas érvényűnek bizonyosodott (§. 9-14).

S most itt állunk a végső kérdésnél: ha ezeket mind értjük, meg van-e értve a tény? Erre azt feleljük: igen. Ha a képnek összes vonásait ismerjük, akkor azt megértettük, vagyis a tényt magyaráztuk. Az utolsó kérdés annál fogva ez: miben rejlik ismerő elveinknek ezen magyarázó ereje?

A végső elveknek magyarázó ereje abban rejlik, hogy *közvetlenül érthetők*; ha megértésük más valamire szorulna, akkor magok érthetetlenek volnának. De épen azért, mert mind az, a mi a képekbe lett áthelyezve, saját magunknak alkotó momentumai, épen azért azokat nem szükség mással, csak magunkkal felfogni s az értelem közvetlenül megjön. Ezen elvek magok a felfogó erők, melyek a tárgyas képet teljesen áthatják, ellepik s a mikor saját lényegük és a megfelelő tárgyas kép közt különbség többé nem észlelhető, akkor ez azonosságnak felismerése vagy érzése az igazság ismerése s átérzése. Ez az Empedoklesi tételnek örökké igaz értelme: τὸ μὲν γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς, ὁμοίοις τὸ δ' ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις (*Theophr. d. sens. 10*). Azaz: a tárgyakat azzal ismerjük, a mi bennök egyenlő a tárgyakkal, tehát „földet földdel, vizet vízzel, levegőt levegővel, tüzet tüzzel, szeretetet szeretettel, viszályt a gyászos viszályal látunk.” Az olvasó csak gondoljon a hellen realismusára s hagyja el a primitív vonásokat s bírja azt, a mi

\* Ebből a belátásból, hogy ezen funkciók csak formaiak, folyik azon módszer is, a melyet a metaphysikai problémák fejtegetésére alkalmaztunk, s melynek vázlatát a §. 19-ben közöljük, igazolását ráhagyva a részletes kezelésre.

Empedokles csodálatra méltó tételében örök igazság gyanánt van letéve. Arist. Ac. an. I. 11, 7. γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον, τὰ δὲ πρᾶγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι.

Különben a realis ismeretnek kissé mélyebb áttekintése egyenesen vezeti az elmét az igazságra. Megérti-e a szerelmet az, aki soha nem szeretett? megérti-e a lelkesedést az, kinek lelke kiaszott? birja-e az felfogni a vallásos érzelmeket, ki maga nem hitt soha? ismeri-e a félelmet, a ki nem félt, a gyűlöletet, a ki nem gyűlölt, a féltékenységet, ki nem féltett? Mindenütt az obj. képek megértése a subj. tényezők meglevését teszi fel; s csak a legfőbb kérdéseknél lehetne ez másképpen? Ha másként van a dolog, miképpen értsük a tárgyat? színeit erre célzó készülék nélkül, keménységét tapintás, alakját térforma, változását idő, tulajdonait lényeg nélkül? Világos, hogy a szellemben mindezekre praedisposíciók kellenek s épen azért, mert e dispoziíciók kellenek s épen azért, mert e dispoziíciók nem idegenek, hanem mert azok mi magunk vagyunk, azért értjük, mert közvetlenül értjük. Ily közvetlenül biztos tényezők nélkül az ismeret a mesebeli elefánthoz hasonlítana, mely a világot hordja; de maga mire támaszkodik?

## 16. §. Az elmélet próbája constructio utján.

Végző eredményül tehát azt nyújtja eddigi kutatásunk, hogy az ismeret teljes, ha annak tárgyát alanyi elemekre birtuk felbontani, azaz oly tényezőkre, melyek a tárgyas képet nemtudatos synthesisben megalkották. Ezen analysis eredményét jó lesz synthetikus uton megbirálni, s kimutatni: vajjon a tőlünk felállított elvek csakugyan nyújtanak-e tárgyas s minden pontjában érthető eredményt?

A magyarázat tárgya volt a tény, melynek lételéről a létezési mechanizmus értesít (§. 2). Ezen tényben két elemet találunk ugyanott: érzéki jegyeket és értelmi vonást (jelentést és egységet). Az érzéki tárgy, mint érzéki, csakis ilyen érzéki jegyeknek csoportja. „Hogy az érzékileg felfogott tárgyak csak ilyen (érzéki) tulajdonságok füzetei (combinations), s annyiban magokban nem léteznek, azt kiki megengedi”, - mondja a cloynei püspök. „Azt akarják a philosophusok, hogy pl. ezen mondatban: „a kocka kemény, kiterjedt és szögletes” – a „kocka” szó alanyt vagy lényegét fejez ki, mely a keménységtől, kiterjedtségtől és alaktól, melyeket róla állítunk, s melyek benne vannak, különbözik. Ezt én nem bírom érteni; nekem úgy látszik, hogy a kocka attól, a mit módjainak vagy accidenseinek mondanak, semmiben sem különbözik.” – (Sect. 49.). Bizony mi szintén nem bírjuk megmondani, hogy mi legyen annak a kockának a lényege, ha mindazt elhagyjuk, a mit róla érzékeinkkel és értelmünkkel észleltünk. Ezen más részletet, a mit értelmünk hozzátesz s a mi ezen egységes képnek viszonyait tünteti fel egyéb képeinkkel s saját öntudatunkkal, szintén csak képnek kell tekintenünk, azaz nincs abban képünkön kívül semmi. Csak azt az egyet kell kimutatnunk, hogy eme belső képeink *miképpen lesznek külsőkké?* Ez a mi rendszeres álláspontunkról a főkérdés s ennek megfejtését jelezniünk kell legalább.

A megfejtés az öntudat önfentartásában rejlik, melylyel saját zavartalan azonosságát igyekszik minden idegenszerű elemmel szemben megtartani. Ez önfentartó munkát *kivetítésnek* szemléljük s ez az egyetlen alaptevékenység az összes világi tüneményekben. Minden tárgy önfentartása = kivetítés: az oxygen működése époly kivetítés, mint a nap nehézkedési ereje; a növény kivetíti szerveit ideális csirájából s illatát messze szerveiből. A szellemnél a proectio készíti az objectiv képeket. E kivetítés az érzéki pályákon végig megy s a kép ezektől nyeri a sajátos jellemvonást, mint érzéki tárgy. Az értelmi functió tehát, mihelyes kivetítem, az érzéki functióval jön kapcsolatba, a minek kifejezése egy apriori synth. ítélet alakjában adható. *E synthetikus alakzat a reális tárgy*, melyet §. 2. az elemzés felmutatott. Ezen tárgy megértése azért mindig synthetikus; s mivel a tapasztalat a tárgy megértésében áll, azért minden tapasztalat synthetikus. És oly ítélet, a mely e functiók szükségképeni összekerülését fejezi ki, apriori synthetikus ítélet. (§. 14.)

## 17. §. Rokon elméletek. Berkeley, Spir, Fichte.

Ezen elmélet, mely az alanyi ismeret tárgyasságát a képek egyszerű kivetítéséből fejtegeti s az ismeretet e nemtudatos képek utánképzésében keresi, igen rokonnak látszik más elméletekkel, melyek, nehogy az én tanom ellen emelhető ellenvetések alatt amazok is szenvedjenek, röviden vázolandók.

\* Berkeley. „Értekezés az emberi ismeret elveiről.” Kirchmann könyvtára Sect. 91.

Az első Berkeleyy tana. Alapul két tételen: 1. hogy a tárgyak csak ideák és 2. hogy „az idea *létezése* abban áll, hogy felfogjuk” (i.m. sect. VI.). A tárgyak azért csak vagy az én, vagy más szellemében léteznek s az ideák nem lényegeket, hanem csak a szellem (sect. VII.). De azért *vannak* a tárgyak. „Én nem tagadom bármely dolognak sem a lételet, a melyet érzékeink vagy belsőkire való eszmélés (reflexio) által meg birunk ismerni. Hogy a dolgok, melyeket szememmel látok s kezimmel tapintok, léteznek, valósággal vannak, azt legkevésbé sem vonom kétségbe! Az egyedüli, minek lételetét tagadjuk, az, a mit a philos.-ok anyagnak vagy testi lényeknek neveznek” (sect. 35.). A tárgyak istennek ideái s így kívülünk is vannak, mint ideák. S ezen tárgyakat mi teljesen értjük; a megértés akadályai „nincsenek a tárgyak valamiféle homályában s bonyolultságában vagy az értelem természetes gyengeségében, hanem hamis feltevésekben (Bevez. sect. IV.); „először porfelleget vertünk fel s aztán panaszkodunk, hogy nem láthatunk” (u.o. sect. III.).

Berkeley tehát nem subj. idealista, hanem spiritualista; a tárgyak, mint isten ideái, léteznek kívülünk s ezzel ott áll Berkeley is, a hol a realizmus állott. Mert az isten ideáinak megértése ép oly realizmus, mint az önálló tárgyak megértése.

A másik, Spir A. tana tovább megy. A testek csak képcsoportok (Sensationsgruppen) s mint ilyenek, tőlünk függetlenül léteznek tapasztalatilag. De a tapasztalati lét nem az igazi lét; mert az igazi lét a magával azonos, a tapasztalati pedig a magában különböző s folyton változó. E változónak oka nem lehet amaz azonos létező, az nincs vele összefüggésben. E tapasztalati változó az „idegen”, a tökéletesen „magyarázhatatlan”. A mit tehát ismerünk, az nem létezik; a mi meg nem létezik, azt nem ismerjük, bár van róla fogalmunk (der Begriff des Unbedingten). Az ellenmondások ezen csoportja az „azonos lét” téves fogalmában rejlik. Amaz „azonosság” csak abstractio, a „különböző” az igazi lét. Azért csak az igazi lét (melyet a mechanizmus tudat velünk) a *valóság*. Azon túl nincs keresni való; annak a feltétlennek létele nincs adva.

Ezen két tan ellenmondása ismeretelméleti szempontból a kép fogalmában rejlik. Berkeley megjegyzésre méltó tévedésben szenved, mikor a tárgyakat képeknek veszi s mégis istenben levő realitásoknak; de azért tisztán látta, hogy a mit *mi* magunk csinálunk, azt meg is birjuk érteni. A képek ismerete és létele ránk nézve ugyanaz; csak a theologiai szempont vezette Berkeleyt arra, hogy az ismerés öntudatos természetét félreértse. Ellenben Spir a tárgyakat képeknek veszi, sőt szerinte azok nem is léteznek valóban, hacsak nem mint képeink, s azokat mi még sem értjük. Itt Berkeley jobban látott. „Szin, alak, mozgás, kiterjedés stb., mennyiben azokat csak mint ugyanannyi észrevétet a szellemben tekintjük, teljesen ismeretesek... Ellenben ha jegyeknek vagy oly képeknek vesszük, melyek viszonyban állanak tárgyakkal vagy ős képekkel, melyek a szellemben kívül vannak, „akkor mind a skepticismusba esünk” (Sect. 87). És pedig azért, „mert a meddig nem gondolkodó dolgoknak valódi létet tulajdonítunk, mely percipiáltatásuktól különböznek, nem csak lehetetlen, valamely való nem gondolkodó dolog természetét evidenciával megismerni, de még annyit sem ismerhetünk meg, hogy létezik.” (Sect. 88). Mi tehát birjuk megérteni a tárgyakat s csak tévedés az, „ha azt hisszük, hogy mit sem értünk azon dolgokból, miket tökéletesen átértettünk.” (Sect. 101.).

Azaz: mivel a tárgyak csak a mi képeink s azokat mi készítjük, azért azokat meg is birjuk érteni. Ha valaki e képek mögött keres még valamit, akkor világos, hogy azt soha nem fogja megérteni, mert az nem a mi képünk. De éppen azon feltevés, hogy a *megismert* vonásokon túl volna még valami *megismerendő*, csak illusio, mely az ismeret természetének nem ismeréséből eredt. Mert ha ismeretünk nem terjedne a valóságig, akkor még ezen képeket sem bírónak megérteni, a mennyiben ezen képek a *tanulóra* s kezdőre nézve egészen objectiv létezők.

A harmadik, Fichte tana soha nem birt a subjectivismusból kivergődni s azért nem birta azon hidat sem, a mely a valósághoz s a természethez átvezet. Az „énnek” önkorlátolásai csak üres játék, melyet az okviszony követelménye folytonosan megfoszt értékétől. Mert arra, hogy az „én” magát korlátozza, kell ok s ezen ok, akár benne van az „énben”, akár nincs, mindig tőle különböző.

## 18. §. A philos. problémák köre s a magyarázat határai.

Miután ezen alapkérdésekkel tisztába jöttünk, még mielőtt részletes tárgyalásokba bocsátkoznánk, némely módszertani pontot kell röviden megfajtenünk. Ezeknek elseje azon kérdésben rejlik: meddig terjednek a philos. problémák? s mely határig lehetséges azok magyarázata?

Ezen kérdésekre felelni előzményeink alapján általánosságban könnyű. A philos. tényeket akar magyarázni. A mennyire terjed tehát tapasztalatunk, annyira terjednek a problémák tárgyai; s a mennyire terjednek elveink, annyira kell visszavezetni a magyarázat fonalát.

Tapasztalatunk pedig érzéki és értelmi adatokat mutat, melyeknek magyarázatát adni kötelességünk (§. 2). Mind a két elemnél pedig azokat vagy magukban vagy viszonyban másokkal kell tekintenünk. Az első esetben előáll az analysis munkája, a másokban előttünk fekszik a tények okszerű kapcsolása, synthesise. Ugy pl. az állatvilágban először az egyes alkotó rendszerek és funktiók jönnek tekintetbe az egyes állatokban s fajokban. Erre tekintjük azoknak összefüggését az azokat körülvevő tényezőkkel. Ez állandó összefüggés felmutatásával a *természeti törvények birtokába jutunk*. Ezen munkát a természettudományok inductiv módszereikkel végzik s a philosophia teendője ezzel szemben csak abban állhat, hogy az ismerő mechanizmus alapjai ellen történhető vétségeket kikerülje s alapaxiómaival ellenkező tételleket visszautasítson (§. 11. 12. alapján).

A philosophia problémáinak köre tehát mind arra vonatkozik, a mi a létezés mechanizmusa folytán a tudatnak ajánlkozik. A minek létele ki nem mutatható, azt philosophiai felfogás tárgyává nem tehetni. A létezési mechanizmus azonban tágabb értelemben veendő, nemcsak az *érzéki* létet, hanem a létet általában tanúsító mechanizmus értelmében. Az érzéki lét ugyanis csak egy része (minthogy csak egyik formája) az összes valóságnak. Az értelmi, idealis vonások ép oly valóságnak tekintendők, mint az anyagi lét. A philos.-ban éppen ezen értelmi tényezőkre esik a főszű. Mert a philos. éppen azt akarja kimutatni, hogy a külsőknek nevezett tünetmények között miképpen lehetséges folytonos, ellenmondás nélküli összefüggés s ezt az által éri el, hogy az alany legfőbb funktióinak közreműködését a világkép előállításánál kimutatja.

Minthogy azonban a tapasztalathoz mindig kell tárgyi indok és alanyi functio, azért a philosophia feladata nem állhat abban egyedül, hogy a tárgyi képet magában s viszonyban másokkal megértse (mely munka az érzéki észrevevés, a törvényes összefüggés s az alanyi funktiók közreműködésének felmutatásában áll), hanem egyik nagy teendője a philosophiának éppen maguknak ezen alapfunctióknak vizsgálása, mely nélkül lehet ugyan helyes ismeretünk, mint azt az empirismus s a positivismus mutatják, de nem lehet egységes, elvekből igazolt, öntudatos philosophiai világképünk. A philosophia annál fogva a külső tapasztalati adatokon kívül s azoktól külön kénytelen ezen főtényezőket vizsgálni, a melyek minden ismerésnek alapját teszik, a mennyiben a tárgyas képeknek lehetőségé bennök rejlik (§. 14). Ezen tan pedig előlegesen tisztázandó, mert a nélkül igen sok veszélyes tévedésbe kerülünk s oly kérdéseket állítunk, melyeknek nagy része megfejtethetlen, mert előleg sincs értelmük.

A philosophiai problémák körét képezik e szerint: a végfunctiók és azok műveinek összefüggése. Amaz a prima philosophia, melyet Cartesius óta keresnek; emez a pr. phil. hatása s törvényei alatt álló alkalmazott philosophia s annak különböző ágai. Mindezeknél a létezési mechanizmus határoz a kérdés valósága felett, úgy hogy kérdések, melyekre nézve sem az értelmi, sem az érzéki adatokban alap nincsen, a philos.-ból mint meddő vitatkozások kihagyandók.

Ami már most a magyarázat határait illeti, úgy azokra nézve nem forog fenn azon baj, hogy nagyon messzire hajtának ebbeli buzgóságunkat. Mihelyest a tünetményekben közvetlenül érthető alanyi elemekre jutottunk, a magyarázatnak magának meg kell szűnnie. Ez ugyan sok képzelt magyarázatot fog szüntetni, de értelmes embernek a száraz igazság kedvesebb, mint a csillogó illusio.

## 19. §. A módszer kulcsa s jellemzése.

Nem foglalkozunk ezen helyen azon kérdéssel, miként végzik a tapasztalati tudományok abbeli teendőjüket, hogy a tárgyakat elemeikre bontják, azok összefüggését okilag meghatározzák, ennek törvényeit bizonyítsák. Ez logikai kérdés, mely a rendszeres fejtegetésnek csak egy részét teszi. Azt azonban szükséges részleteznünk, milyen módszer szerint történik ama végelveknek kutatása s megértése.

A módszert megszabta maga a philosophiai végproblema. Ha minden ismeretünk forduló pontja azon kérdésben rejlik: mi az ismereti tárgy? akkor nyilván való, hogy a felelet különbözősége szerint különböző módszerekhez is kellett a rendszereknek folyamodniok. Arra nézve, aki úgy felelt, hogy az ismereti tárgy maga a tőlünk függetlenül létező tárgy, a problémák úgy alakultak, hogy ama végső tulajdonságok, melyeket a tárgyakban észrevenni *vél*t, milyen viszonyban vannak amaz egy tárgyhöz s a többiekhez? Így kellett kutatni az obiectiv tér, az obj. idő természetét; vizsgálni, mi a lényeg a tárgyakban, s mily viszonyban áll e lényeg a tárgy többi tulajdonságaival? vizsgálni, mi a cél? s miben rejlik annak realis hatalma? mi az anyag az erőtlől elváltan? stb. stb.



A kritikai álláspont, a mely az ismeret természetével foglalkozott, kénytelen volt elhanyagolni ezen, a tárgyakban csakugyan előforduló vonásokat, s eleget vélt tenni, ha az ismerő tehetségben minden tapasztalathoz előzményekül ezen értelmi tényezőket tette fel.

Nézetünk szerint a módszer kérdése mindkét kíváncsúnak kénytelen eleget tenni. Ama realistikus felfogást vizsgálva, azt találtuk, hogy az első alapellenmondás (§. 7) az ellenmondások egész utvesztőjébe vezetett. Mind azon metaphysikai valóságok, melyeket fent említettünk, ellenmondanak a ténynek; ellenmondanak egyes részleteikben saját maguknak is. Ama metaphysikai valóságok felfogása tehát lehetetlennek bizonyult, mert mindenki másban vélte lelhetni ama valóságot, a mint azt a philos. történelme bizonyítja.

Az egyszerű mód, mellyel az egész nehézség megszüntethető, abban rejlik, hogy a realismus alaptételét tagadtuk. Az önálló tárgy nem ismereti tárgy (§. 7); az ismereti tárgy csak a mi képünk (§. 9. 16). A metaphysika által valóságoknak vett abstrakciók e képeknek csak bizonyos vonásai, melyek *formaiak*, azaz alanyiak, s a melyeknek elvétele a tárgyakon (tartalmilag) nem változtathat semmit, valamint hozzátoldá-

S ezzel jelezve van kutatásunk alapszere. A problema élénk van állítva egy tapasztalati tényben. E ténynek magyarázatai nem képesek lépni a tényt, mert a tényben mindig van vagy több vagy kevesebb a magyarázatnál. De ezen ellenmondás, ez incongruentia tény és magyarázat között csak addig tart, míg a tényt önálló valóságnak tekintjük. Felfogva azt a mi alanyi képünk gyanánt, a congruentia magyarázó elv és tény között tökéletes.

*A módszer kulcsa tehát minden végproblemánál a realistikus felfogásnak subiectivistikussá való átváltoztatásában rejlik.*

Ez azonban csak a csomópont, melyben a módszer minden számai megoldás végett összefutnak. A módszeres eljárás maga több momentumból áll. A kiindulási pontot képezi mindenkor a ténynek *analyse*; e tény magyarázatára forduló kísérletek képezik a *deductiv* részletet; és mivel a deductió nem fedi az analysist, azért alkalmazzuk a problémánál ama hypomochliont, melyet a fentebbi módszeres szabály kezünkre szolgáltat. A módszer tehát lényegében kritikai, a mint azt álláspontunk magával hozza; s ezen uton azon szerencsés helyzetbe jutottunk, hogy a philosophiai traditiót nem mint pusztán történelmi tényt, hanem mint a problema logikai mozzanatát foghatjuk fel. Mert a philos. traditio minden részlete egy-egy kísérlet e problémák megfejtésére s annyiban e kísérletek a módszeres eljárásnál (bár a részletezés nem szükséges) logikai momentumnak tekintendők a problémák bonyodalmaiban.

*Jegyzet.* Herbart szintén vagy ellenmondónak vagy nem valóknak találja a fogalmakat s azért metaphysikája azoknak átdolgozásával foglalkozik. De ez átdolgozás realistikus és dogmatikus; a hol ő toldással megfejtést vélt eszközölhetni, ott az ellenmondás mégis megmaradt. Az nem volt kizárható. Csak ha a problémát a realismus teréről átvisszük a subj.-musra, sikerülhet a megoldás. Különben a mi módszerünk csak történelmi következménye azon fejlődésnek, melyen keresztül ment minden metaphysikai problema. Mert a philos. történelme mindenkor tanúsítja, hogy a realistikus és absolutistikus felfogások egyenesen a subiectivistikus megfejtésre vezetnek (v.ö. §. 26. 43. 58. 73. 88. 92 sk s az egészhez, mint logikai alapját §. 14. 15).

## 20. §. A rendszer szerkesztési módja s a rendszer vázlata.

Egészen más kérdést képez azon mód, miként állítjuk össze az ily módon nyert és megoldott problémákat egy rendszeres egységbe, melynek minden tagján észlelhető legyen egy közös elvnek uralma? Mi a *szerkesztő módszert* tartjuk a rendszeresítés tekintetében egyedülinek. A szerkesztésnek célja: a legegyszerűbb elemekből ugrás nélkül s tárgyi szükségképeniség összeállítani az ismeret épületét. Leginkább kell tehát attól óvakodni, nehogy inkább leleményesség, szerencsés véletlen vezérelje a szerkesztést, mint a tárgynak természete. E tekintetben utmutatóink voltak az ismeret különböző formái és tényleges viszonyai. Ezeknek megfejtésére kerestük az előzményeket s előzmények fontossága, szükségessége az ismeret előállításához – volt a sorrendnek megállapítója. A kiindulási pont volt az ismeret lehetőségét általában eszközlő tény, mely szerint a mi öntudatunk: alany-tárgyra kénytelen megválni, hogy az ismerés végbe mehessen. Az ennek alapul szolgáló törvény volt a legvégső pont, a mely minden ismeretnek előfeltétele s ez volt az oktörvény. Erre következtek a többi functiók, melyeket a metaphysika valóságoknak tartott s e szükséges tényezők összeszerkesztése után jutottunk el a concret tünemények

\* Ezen a helyen, valószínűleg nyomdahiba következtében megszakad a mondat. [Mikes International Szerk.]

határozott alakjaihoz s azoknak természettudományilag megállapított törvényeihez. Mindezeknek bizonyító alapja az ellenmondás nélküli megfejtés kényszerűsége. Mindezek pedig azon subiectiv vonással vegyítvék, hogy csak azt akarják mutatni, *mikép tükröződik az én csekély személyiségemben a világ*. Mert azon önhittségtől mentnek érzem magam, mintha a philosophiában már a mi időnkben absolute befejezett alakot lehetne nyújtani; csak az álláspont szükségképeniségét tartom pontosan bebizonyítottnak s absolutnak. De ez nem az én érdemem, hanem Kanté s elődeié. A concret tudományokban átvettem egyszerűen a tényleges törvényeket s igyekeztem ezen alapfelfogással összhangzásba hozni, egyéni csekély ismereteim mérve szerint.

Az alanyi tényt alapul elfogadva, a rendszer következő részleteket mutat.

*I. Dialektika vagy végfunctiók kritikája (alaphilosophia).*

A végfunctiók kétfélék.

1. *A létezési mechanizmus formái.* Ezek pedig

a) az oktörvény.

b) a tér;

c) az idő.

2. *Az ismerő mechanizmus* functiói. Ezek az elsők által rendezett adatokat értelemmel ruházzák fel, de csak a legáltalánosabb vonásokkal. Ide tartoznak:

a) *A cselekvés* mint  $\alpha$ ) változás és  $\beta$ ) mint mozgás.

b) *a lényeg*, mely ismét két részt foglal magában:  $\alpha$ ) a formai,  $\beta$ ) a tartalmi kérdést, mely az anyag, erő és ösztön problémáit zárja magába.

*II. Physika.* A külső világ általános s részletes képeinek lehetőségéről s tartalmáról szól.

1. A külvilág lételének értelme.

2. Az obiectiv tárgyak alakjai s törvényei (elem, ásvány, növényi s állati physiologia).

3. Az öntudatos egyén organismusa s a szellemi élet főproblemái.

Ezen harmadik rész magában foglalja a mai nap lélektannak nevezett tudományt, philosophiai alapon.

*III. Pneumatologia, vagy szellemphilosophia.* A pneumatologia az egyéni szellem műveivel foglalkozik s igyekszik azoknak statikai és dynamikai törvényeit megtalálni.

1. Logika, az értelmi művek igazságáról szóló tan.

2. Aesthetika, az érzelemnek szép művek által való befolyásoltatásáról.

3. Ethika, az akarat jóságának törvényei. Lehet pedig ez utóbbi:

a) *Moralis* vagy erkölcsstan, ha egyes egyénre vonatkozik.

b) *Politika* vagy társadalomtan.

*IV. Eschatologia.* Az egyes s az emberiség céljáról szól s az egyéni élet becsét vizsgálja annak mindennemű viszonyai alapján.

---

# **I. KÖNYV. A LÉTEZÉSI MECHANIZMUS FUNCTIÓI.**

## 21. §. A könyv tárgya s elosztása.

A philos. kiinduló pontja, a mi álláspontunk értelmében, nem lehet sem az alany, sem a tőlünk független tárgy, hanem az öntudatos kép, mely számunkra az ismerés egyetlen tárgya. Ez öntudatos kép a nemtudatosan kivetített képnek s az alanyi munkának kölcsönhatásából közösen eredt alakzat s mint ilyen, az öntudattól *független* s öntudattól *nyert* vonásokat tartalmaz. Amazok teszik a kép tartalmát, ezek formáját. Első ilyen fővonása pedig a képnek az, hogy az öntudatnak akarat ellenére is, adva van s azért a képen ezen *adott* voltának vonását kell legelső sorban magyarázni. Adva van pedig az, a mi az öntudatra hatott; egyebet a létnek jelzője nem jelent. A hatás azonban feltesz egy bizonyos viszonyt az alany és a tárgy (= nemtudatosan kivetített kép) között). E viszony az alanynak bizonyos nemű munkája nélkül nem állhat elő. S épen azért első sorban az alany ezen munkája, második sorban a viszonynak természete s végre e viszony előállításának feltételei s ebből következő törvényei s tulajdonságai megvizsgálандók. A viszonyt, melynek alapján számunkra valami adva van, nevezzük *okviszornak*.

Ámde az, a mit ily alapon az öntudat létezőnek, mert *hatónak* elismer, vagyis az ugynevezett tárgy, nekünk bizonyos rendben jelentkezik. Ezen rend egyfelől az együtteség, másfelől az egymásutániség képét nyújtja. Ez adott viszonyokat vizsgálnunk kell először azon szempontból, hogy mit tartalmaznak, másodszor azért is, hogy megítélhessük, vajjon azok az alanyak vagy a tárgyak, vagy mindkettőnek köszönik-e eredetüket s az egyik vagy másik esetben, mit kelljen értenünk e viszonyok alatt?

A következő lépés azért a tér (egymásmellettiség) és idő (egymásutániség) képeinek vizsgálása, a melyekben az adott tárgy jelentkezik. Mind a kettő azért, mert az adottságot jellemzik, a *létezési mechanizmushoz tartozik*, a mely annál fogva három tevékenységben vagy funkcióban áll előttünk: 1. az oki cselekvésben mint minden létnek alapjában, 2. a térben és 3. az időben. Ezen tényezők értelmét kell meghatározni s azután az azt előhozó funkciókat keresni, legyenek azok akár az alanyban, akár a tárgyban. Ezt tesszük ezen három szakaszban:

1-ső szakasz. Az oki viszony.

2-ik szakasz. A tér.

3-ik szakasz. Az idő.

---

## ELSŐ SZAKASZ.

### Az oki viszony.

#### 22. §. Az oki viszony, mint az ismeret alapfeltétele.

Minden ismeret, fogalmánál fogva, feltesz egy ismerőt és egy megismerendőt, vagyis egy alanyt és egy tárgyat. A tárgy (§. 9. v.ö. §. 16), melyet ismerünk, csak a mi képünk, azaz az alany szüleménye. Hogy az alany ezen képet előállítsa (vagyis maga változzék át képpé), azaz hogy ezen megválás alany-tárgy-ba történhessék, ahhoz kell az alany számára indítás. Az indító és alany közti viszony tehát a tárgy keletkezésének feltétele; az alany és tárgy közti viszony pedig az ismerés feltétele. Az okviszonyt itt csak annyiban tekintjük első sorban, a mennyiben az a létezésnek alapja. Minthogy ugyanis a létezésről csak az által lehet tudomásunk, hogy a tárgy az öntudatra hat, azért az okviszony tárgy és alany között azon ismereti előfeltétel, mely alatt valaminek létéről szerezhethünk tudomást. S annyiban az okviszony a létmechanizmusnak egyik kereke.

E viszonyt egy bizonyos itéletben fejeztük ki s azon itéletet, mely ezen viszony természetét meghatározza, *oktörvénynek* (principium causae) nevezzük. Az oktörvény ennél fogva azon törvény s azon synthetikus itélet, a melytől minden más létezési törvény és synthetikus itélet függ. E viszonyoknak általános vonásai: 1. két önálló tag, 2. e két tagnak cselekvése, 3. e cselekvés kölcsönössége. Az egyik tag épen úgy cselekszik, mint a másik.

#### 23. §. Az oki viszony tapasztalati egyetemessége.

Ez oki viszonyt lelkünk minden téren keresi s találja, s mind ezen helyeken a létnek elismerését alapítja reá. A mi bennünk változást okoz, az *van* és pedig e változásra vonatkozásban *van*; a mi más tárgyakban változást hoz elő, az *van*, és pedig ezen más tárgyra nézve. Egy-két főeset mutatja ez állításnak értelmét.

a) Belsőnkben valamennyi kép keletkezését egyrészt az alanynak, másrészt egy ezt indító ingernek tulajdonítjuk. Érzékeiteinket külső ingereknek, fogalmainkat érzékeiteinknek, az általános funkciókat e kettő hatásának tulajdonítjuk, azaz belső cselekvésünket minden tekintetben okozottnak hisszük. – Ezen belső tetteket újra egymással hozzuk oki viszonyba. Képeink erősítik és gyengítik egymást; kiszorítják s visszaidézik egymást a tudat terében. A fogalmak megértését az öntudat valami visszahatása által eszközöljük, melyet a fogalmak hatása kicsalt. – Minden kíváncsiság, várakozás, figyelmezés ezen módon nyeri magyarázatát: a tudat felingereltetik valami által s e reakcióját nevezzük a fentebbieknek nevével. Érzelmünket általában ilyen *okozatoknak* tekintjük. Épen olyan reakció az akarat, mely maga újra más képekben változásokat hozhat elő, azaz maga okozat és mégis ok gyanánt lép fel más képekkel szemben.

b) Ép oly bőkezűen osztjuk ki az oki viszonyt a külsőnek nevezett világban, vagyis tárgyas képeink között. Már a naiv ember is az észlelt változások számára okot keres, ha másban nem is találná, mint a tárgy fétiche-ében. A körülöttünk levő tárgyak változásait a tudomány egymásra való vonatkoztatás által deríti ki, s annyiban a tudomány főkérdése: miért? E kérdést állítja az élettelen tárgyak változásainál ép úgy, mint az élő öntudatlan s öntudatos tárgyaknál s ez által képez köztük egy értelmi hálózatot, mely a mindenség tüneményeit befoglalva magába, azokat egy összefüggő oki láncolat képében állítja szemünk elé. Eltekintve attól, hogy mit hoz ez által létre a tüneményekben magokban, a tény általánosságát egyszerűen el kell ismernünk.

## 24. §. Az októrvényt a szemléletből nem vonjuk el; ez értelmi pótlék.

Az oki viszony tehát feltétele minden ismeretnek, mert ő feltétele annak, hogy valamit létezőnek, azaz tárgynak ismerjünk el. Az októrvénynek tehát első jelentése az: a mi hat, az van; azaz: a mi bennünk változást hoz elő, az ránk nézve van, s a mi másban teszi, az másra nézve is van. További jelentése pedig az, hogy minden változás egy okra utal, vagyis mindennek, a mi történik (okozat), van oka. Az első kérdés már most az: honnan vesszük mi ezen viszonynak képét?

Azon elhamarkodott állításra, hogy az oki viszonyt a tárgyakban vesszük észre s onnan elvonjuk, mi nem fogunk vetemedni, ha meggondoljuk, hogy a külső tárgyak csak a mi képeink, hogy annál fogva azokban semmi sem lehet, a mit mi nem tettünk beléjük. De azt meg kell vizsgálnunk, vajjon *képeinkben* van-e mint tárgyas vonás az okiság jelzője? S erre nézve minden oldalu analysis alapján azt kell mondani, hogy ilyen tárgyi vonás bennük nincsen. Megtekinthetjük azt 1. saját változásainkon, 2. a külső tárgyak s belsők közötti viszonyon, 3. a külső tárgyak viszonyán.

1. Az öntudatban feltűnnek különböző képek, érzelmek, vágyak, a mik mind az öntudatban történt változásokat jelentenek. Mi ezen belső változásainkat észleljük s okokra vezetjük vissza. Így pl. egy realis vesztség fájdalommal jár, derült ég felvidíti a lelket, egy szép alak vágyást költ fel bírására. Amde a fájdalomba nincs a vesztség, a vigságban nincs a derült ég, s az ösztön vágyában nincs a szép alak képe. Az okozat tehát és az ok külön esnek; azok egymásra vonatkoztatása egy *közvetítőt* kíván, hogy előállhasson.

2. Belsőnkől fakadó cselekedeteknél sem lehet ezen egybetartozást egyenesen felmutatni. Egy érzet képes valamelyik testrészt mozgásba hozni; gondolataink megindítják akaratunkat; akaratunk hat testünkre. Ezt mi így hisszük; de azért sem az érzet, gondolat és akaratban nincs meg az, hogy okok, - sem a változásokban nincs az, hogy okozatok. Ez esetben is csak egy közvetítő adja meg a vonatkozást, a melyet a közvetlen szemléleti észrevét nem képes nyújtani.

3. A tárgyas képeknél észrevesszük, hogy azokon bizonyos változások keletkeznek s megszűnnek létezni; de hogy ezen tünetmények oki viszonyban állanak másokkal, azt közvetlenül nem tapasztaljuk. Azaz az érzéki adatokban egyáltalában nincs utalás oki irányban; s ha mégis keressük köztük az oki viszonyt, akkor ez csak ösztönszerű mechanizmus alapján s közvetítésével történt. A cikázó villámot pl. évezredeig látták, a nélkül, hogy csak a felhőkkel is hozták volna oki viszonyba. Ha egy dörzsölt üveghengert közelítünk egy bodzafagolyócskához s ez az üveg felé indul, akkor ez indulást az üvegre vesszük, mint okra. Pedig érzékileg itt csak két tárgyas képpel birunk, a melyek egyike változott; de semmi érzéki adatunk arra nincsen, hogy ezen változást az üvegre vigyük.

Nyilván való tehát, hogy az oki viszony *nem szemléleti jelző*; oly értelemben, hogy valamelyik képen meg volna azon vonás realiter, mely azt okká vagy okozattá bélyegzi. Az észrevett tünetmények egymás *mellett* és egymás *után* lehetnek, de azért nincsenek még egymás miatt. Egymás miatt első sorban csak öntudatunk számára vannak, azaz ha azokat összehozzuk s összehasonlítjuk. Azért az okviszony egy pótlék, mely az érzéki adatokhoz járul s mely annyit fejez ki, hogy a tünetmények az öntudat számára, illetőleg egymás számára is *vannak*. Annyiban az ok és okozat valóságos synthesist fejez ki, melynek alapját nem szabad a képekben, hanem az alany működésében keresni, mert csak az alany működése hoz létre synthetikus ítéleteket.

## 25. §. Az oki viszony hatása a tárgyas képekre.

Az oki törvény első sorban az alany változását hozza összefüggésbe valamely tárggyal, második sorban pedig a tárgyakat is vonatkoztatja egymásra. De ezen vonatkoztatás az egyikben sincs magában, ez a kettő közt lebeg s épen azért nem is tőlük eredhet a synthesis. Van azonban ezen viszonyban egy sajátos jellemzője, mely ez által az egyes képek összefüggésében is lép fel. Az öntudat előtt ugyanis a tárgyak határozott egyes alakzatok képében jelentkeznek (pl. fa, ház, virág), a melyek egymás mellett vannak bizonyos távolban s a melyek változásai egymás után járnak bizonyos közökben. Nyilván való, hogy egy ilyen világképben magában egység és összefüggés nincsen. De előáll azonnal, ha az oki ismerettel fogjuk fel. Az addig izolált képek között rejtelmes fonalak kezdenek terjedni: ide-oda húzódnak e szálak, melyek a képeket egymáshoz fűzik. Még pedig az összefűzés nem a tárgyak közt levő forma alapján történik, mint pl. a térben, hanem a képek maguk látszanak erőhatásukkal egymásra fordulni s ennek alapján

összefüzdni. S dacára annak, csaldás ezen obiectiv összefüzés is; a képek maradnak elkülönítve, de keletkezik egy új kapocs, mely a cselekvést egyikről a másikra vezeti s mely egyikben sincsen magában. Ezen kapocs *állítás*a, azaz az oki viszony elismerése egészen önkénytelen; az értelem azután hozzájárul ezen kapcsolt kétagokhoz s azok tagjaira alkalmazván a maga kategóriáját, a tagok jelentésében keresi a kapocs állításának okát és alapját. Pl. hogy a kő a földre esik, azt mi okilag kapcsoljuk a föld és az eső kő kétagjában; az értelem a két kép vonásaiban keresi az igazolást ennek számára. Ez rá nézve helyes, de ama viszony állítása megelőzi e viszony állításának *igazolását*.

A sajátságos pedig ezen viszonyban az, hogy ezen összekötés, mely magukban a tárgyakban sincsen, mégis *szükségképeni*. Miért azonban épen szükségképeni, kényszerű? Nyilván való egyelőre az, hogy ha az A és B képek között van mindenkor ezen viszony, akkor ezt a viszonyt, mely a képekben egyenkény sincsen, *csak egy oly tényező hozhatja létre, mely minden képet kísér* s ezen tényező az öntudatos képnél nem lehet más, mint az öntudat maga. Az okviszony annál fogva az öntudat pótléka két *bizonyos* logikai jelentésű kép között.

## 26. §. Az oktvény történelme Humeig.

Az oki viszony állítása a világ tüneményeihez kezdetben egészen önkénytelenül történik. Az első ember, ki megázott, kellemetlen érzelmét bizonyosan oly önkénytelen biztossággal az esőre vitte vissza, mint mi, azaz az oktvény benne ép oly szükségképeniséggel jutott érvényre, mint a későbbi idők bölcseiben. A különbség talán csak abban volt, hogy az első ember eleinte csak *subiectiv* változásait vitte vissza egy okra; a későbbiek pedig *objectiv* (képi) változások számára keresték az okokat. Ez okok és okozatok összehasonlítása s az abból eredő elégtelenség tudata hajtotta előre az értelmi fejlődést. Végleges öntudatossággal azonban a tudomány csak akkor járhat el, mikor az oki viszonynak nem csak megtételét és értelmét, hanem annak természetét is ismeri; mert csak akkor dönthető el azon kérdés: mindenhol van-e helye az oki viszonynak s valóban értelmes dolog-e az, ha mindenhol okok után kérdezősködünk?

Azon idő, mikor az oktvényt magát vizsgálni kezdték, már egy hosszú mult után következett, melyben azt *alkalmazták* s még sem értették, a mi az oktvénynek határozottan mechanikus természetére utal. E fejlődésben két korszakot lehet megkülönböztetni, úgy mint minden más problémánál. Az első korszakban az oktvényt realistikus alakban fogták fel, mint a tárgyakban magukban rejlő hatalmasságot. Hume kezdte a skepsist s Kant adta a kérdésnek azon fordulatot, mely által az positiv megfejtésre képessé vált. A Megfejtendő tény ugyanis az, hogy a világ tüneményei az ok és okozat schemái szerint rendezkednek el. Ezen elrendezkedés pedig szükségképeni. Dacára annak, a tárgyak képeiben nincs arra utalás. Hogy lehet tehát valami, a mi a tárgyakban sincsen, mégis szükségképeni és obiectiv jelentésű? E kérdés sokszor fog előfordulni; az oktvénynél azonban, mint alaptvénynél a legabstractabb kifejezését nyerte. A tételnek első kifejezését Platonnál találjuk: ἀνάγκαιον, πάντα τὰ γινόμενα διὰ τινὰ αἰτίαν γίνεσθαι. (Phileb. – 26. E. p. 240). *Minden, ami történik, valami oknál fogva történik.* Ily okot Aristoteles (Analyt. post. II. 11.) négyet talál s Met. I. 3. §. 1. így állítja össze; τὸ ἔξ ὧς (anyag), τὸ εἶδος (alak), ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (mozgás), τὸ τέλος vagy τὸ ὧς ἔνεκα (a cél). A scholastica átvette az elosztást ilyen alakban: causae materiales, formales, officientes et finales. A Platontól adott fogalmazás teljesen kifejezte a tényt s azért nem csodálhatni, ha az oktvény fogalmazásai mindaddig változatlanul maradtak, míg a télynél állapodtak meg (v.ö. Leibnitz, Théod. I. §. 44. Princ. philos. §. 32.) A realistikus felfogás azonban képtelen volt az oktvényt igazolni. Első tétele is petitio principii, mert a realismus alapantinomiájára támaszkodik s dogmatismust hoz elő. Azt mondják ugyanis, hogy az oktvény azért is érvényes, mert a tárgyakban van. Ez ellen megjegyzendő, hogy 1-ször azon abszolút tárgyakat nem ismerjük, 2-szor, hogy a relatív tárgyban ez oktvény sincsen (§. 24). De ha volna is, valjon van mindenütt? s honnan birom én inductive ez egyetemességet kimutatni? Ez szól a realismus minden árnyalatára, valamint az empirismusra is, kivált Mill-féle alakjában. A szükségképeniség és így valóság (tárgyilag) ez állásponttól nem mutatható ki.

## 27. §. Hume és Kant.

Épen azért az első alkalommal, mikor az okviszony természetét többé nem fogadták el dogmatica, hanem kutatták s igazolását kívánták (a mi Locke idején történt, mely idő általában forduló pont a philos.-ban 5. §.), észre kellett venni a realismus alytalanságát. Ezen kritikai irány különösen két kérdést vetett fel

magának 1. honnan van az oktörvény eredete? 2. miben rejlik annak szükségképenisége? Ez utolsó kérdést azonban nem bontották fel tisztán két elemre: a létezési és értelmi elemre; mindig az utolsóban keresték az előbbiket is, a mint Kant e tekintetben határozottan rosszabb ösvényre tért le a Humetól megindított eszmemenetről. Mert Humenál első az oktörvény állításának szükségessége (a mit §. 25-ben jeleztünk), Kantnál pedig az értelmi oldal jutott előtérbe, a mi a problémára nézve zavaró.

Hume (A treatise of human nature, 1738) vetette fel legelőször azon kérdést, mely az okviszony eredetét s érvényét érintette. Tapasztalatainkat mindig ok és okozat viszonyába állítjuk. De mi ennek a kapcsolásnak alapja? Apriorikus nem lehet. Mert az „okozat az októl különböző, azért benne nem található, s az okozatnak apriori való feltalálása vagy képzete egészen önkényesnek kénytelen maradni.” (An Inquiry of human understanding. p. 29). Érzéki alapja szinte nincsen; „magok közt a *tárgyak* között nem lelhető realis összefüggés” (E. T. I. 212), két egymással oki viszonyban vélt tárgyról csak azt látjuk, hogy egymás *után* következnek, vagy hogy egymás mellett vannak. – Minthogy tehát sem fogalmi, sem érzéki nem lehet azon kényszerűség, mely az okot az okozattal kapcsolja, azért „nincs más elv, melynél fogva egy dolog lételeiből egy másinak lételetét következtethetnők, mint a képzelemre ható megszokás” (u.o.). De ezen megszokás nem mesterséges, hanem természetes, „bizonyos természeti ösztöniség (natural instinct), melyet az értelem megfontolása, vagy meggondolása sem fel nem költethet, sem meg nem akaszthat.” (An inquiry. p. 45). Hume itt azon kérdést fejtegeti: miért állítjuk az oki viszonyt a tárgyak közt? s minthogy e viszony kényszerűségét felismerte, azért az ingadozó itélettől függésbe hozni méltán nem akarta. Épen ezért natural instinctre hivatkozott, a melyet az értelem csak magyarázhat, de sem meg nem akaszthat, sem meg nem indíthat. A tévedés csak a „megszokásban” rejlik; a *megszokott* egymásutániség még nem biztosíték az okiság számára. Mert egyfelől meg lehet szokni az egymásutániséget, melyben nincsen oki viszony, másfelől ezzel az *első* izben való okállítást megfejtetni nem lehet. Miért keresett amaz *első* ember *első izben* is okot kellemetlen érzelme számára, mikor megszokásról még egyáltalán nem volt szó? A szokás erősebbé, biztosabbá teheti, de nem szüli az oki viszonyt; sőt ellenkezőleg, hogy a szokást létrehozó ismételt munka előálljon, ahhoz már is szükséges az oki viszony. És így Hume a megszokás gondolatával maga megszüntette az ösztönszerű szükségképeniséget, mely e megszokástól független, másrészt pedig a megszokásban oly elvet hoz fel az oktörvény magyarázatára, mely azt már felteszi, azaz petitio princ.-t követ el. Az azonban, a mit helyesen látott Hume, t.i. az ösztönszerűség, helyes gondolat; s ennek gyökerében való kimutatása az okviszony alapjának megfejtése.

Ez ösztönszerűség alapja vagy az értelemben, vagy a szemléletben keresendő, vagy mind a kettőben. Kant az elsőben kereste, amikor azt mondta, hogy az oktörvény egy értelmünkben rejlő apriori synth. ítélet, melynek az értelem minden, a történésre vonatkozó tételt kénytelen alárendelni; s ebben csakugyan meg is van az okviszony egyik oldala. Ámde az oktörvény nyilatkozata az értelem magyarázó munkáját *megelőzi*, azaz előbb kell a tárgyakat valóknak és viszonyosaknak állítani, mielőtt róluk indokoltan az értelmi oki vonatkozást mondhatnók. A végső megfejtés tehát csak azon functio felderítéséből meríthető, a mely az oki viszony *állítását* eszközli.

Kant az *okállítás* folyamatát nem vizsgálta, hanem csak az oktörvény logikumát néte. Ámde ez esetben sem birunk nála megállapodni. Hogy az értelemre fektet fősulyt, annak oka azon meggyőződésében rejlik, hogy az érzéki észrevét képtelen oki viszonyt megállapítani a tárgyakban. „Ich bin mir nur bewusst, dass meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht dass im Obj. der eine Zustand vor dem andern vorhergehe, oder mit anderen Worten, es bleibt durch die blosse Wahrnehmung das obj. Verh. der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt.” (T. É. B. p. 234). Minthogy mi csak képeinket észleljük, azért a képek váltakozása a való tárgyról, ok tekintetében, semmit sem mondhat; csak egy általános szabály dönthet a felett, hogy mi a tárgyban az előbb való s mi a rá következő: „dasjenige, was da folgt oder geschieht, muss nach einer Regel folgen”; „worauf es jederzeit d.i. nach einer Regel folgt” (243. I.). Ezen regula Kant varázssvesszeje; ezzel véli elválogtathatni az esetleges idősort oksorrá, ezzel a képek közti egymásutánt tárgyak közti egymásutánissággá. Hogy azonban ezt tehessük, ahhoz szükséges az ok és okozat tüzetesebb felboncolása. Mert oly értelemben nem lehet e két fogalom bennünk, hogy kész fogalom gyanánt lennénk összekapcsolva; a nekik alapul szolgáló valaminek realis funkciónak kell lennie, hogy a tárgyas képekben ezen megkülömböztető vonást minden esetben csálhatatlanul idézze elő.

A midőn tehát Kant az oktörvényben annak értelmi oldalát fejtegette, akkor a Humetól adott alapot egy új részlettel megtoldotta; de a kényszerűség itt sem lett alapjában felmutatva s a két összekapcsolt fogalomnak jelentését nem fejtette meg oly alakban, hogy azok a lét fogalmának megfelelhetnének. Pedig épen ezen oktörvénynél elsősorban a lét jelzője nyeri megfejtését. Mi e kutatást kétfelé fogjuk választani, vizsgálván először az ösztönszerűség jellemzőjét s aztán a lét fogalmát felhasználjuk az ok és okozat jelentésének meghatározására, azaz annak felderítésére: milyen logikai vonásoknak kell e képekben előfordulniuk, hogy azokat oknak vagy okozatnak nevezhessük.



## 28. §. Az oktvörvény alapja; oktvörvény és reflexoktvörvény.

Az első megmagyarázandó tény im ez: az oki viszony az értelmet megelőzőleg, azaz ösztönszerűen keletkezik. E kényszerűség a képekben nem levén, honnan járul hozzájuk? Nyilván való, hogy az okiság kényszerűsége csak egy oly életfunktóióból eredhet, mely az alany legbensőbb életével elválaszthatatlanul van összeforva. Az oki viszony alapja tehát az alanyra nézve *létezési feltétel* kell hogy legyen. Minthogy azonban ismerésről van szó, azaz öntudatos összekapcsolásról valóknak (azaz öntudatra hatóknak) bebizonyodott tárgyas képek között – azért ez életfeltétel végső ponton csak az öntudatban kereshető, ámbár mindazon alakzatokban is lesz észlelhető, a hol az öntudatos létezőnek hasonlójára akadunk.

Az ismerő alany öntudata pedig a magán való *tiszta azonosság*. Én = én, ez annak ösztönszerű kifejezése. Ezen azonosságot megőrizni, az alanynak (az öntudatnak) életfeladata. Az oki viszony állítása annál fogva abban kell, hogy alapját bírja, hogy az öntudat ez integritását természeténél fogva (mint minden létező §. 64) meg akarja őrizni s ha létezni akar, kénytelen is megőrizni. Ez volt első alapja az alany-tárgy végmegválásának is s ebben kell minden további megválásnak okát s alapját keresni. Oldjuk fel egyenként a szálatokat, melyekből ezen problema alakul.

Ha az alanyban (C) valami változás keletkezett (A), akkor az öntudat, saját azonossága megőrzése céljából, ezt magától elhárítja, kivetíti (v.ö. §. 16). Az azonosságát ezáltal visszanyert C-re nézve a kivetített változás A képnek jelentkezik, a mely képnek utánképe (A) az előbbivel összehasonlíttatik, a mit ismerésnek nevezünk. Ez esetben a képnek oka az alany; de az alany változásának oka az inger (x). Miért nevezte ezt oknak az alany? Azért, mert tőle idegen, mert magában tiszta azonosságában nem találta a módot, hogy ily zavaró momentum keletkezhessék. Minden esetben, a hol az alany öntudatos azonossága nem változik, az alany egy kivetítéssel őrizi meg ez azonosságot s így keletkeznek számára A. B, C, D stb. képek, melyek mind az ő változásainak okai, s a mennyiben ő helyezte ki, az ő okozatai is.

A kényszerítés tehát világos; az alany önfentartása és a kép kivetítése ugyanazon munkából folyik. Az alany magát csak a kép kivetítésével tartja meg. E kivetítés pedig nemtudatos s ez kényszerűségének az oka. Ezen nemtudatos kivetítésnek öntudatos érzete – ez, és semmi egyéb nem, a kényszerűség érzete. Az oki viszony tehát az alany és tárgya közt az önfentartás nemtudatos munkája által áll elő. S nincs a kényszerűségnek semmi más értelme azon egyen kívül, hogy a megtörtént cselekvést többé nem lehet visszavenni s meg nem történtté változtatni. Minden tárgy az alanynak okozata, mely viszont ok gyanánt léphet fel, ha az öntudatot megzavarva, új tárgyas kép kivetítésére szolgál alapul.

Az öntudat azonossága mint szellemi létező, saját megtartása céljából a képet vetíti (miről v.ö. §. 16). Ekkép a munka szükségkép nemtudatos vagy reflexív; de a viszony megmarad C és A között s az értelem ezen már megállapított viszonyt *saját* kategóriái szerint ok és okozat schémáira bontja fel. S akkor azt mondjuk, hogy a C az A-nak az oka; de mivel A kettős jelentésű, t.i. mint nemtudatos (tárgy) és mint tudatos (kép), azért az A egyfelől (mint nemtudatos) oka az A-nak (mint tudatosnak); ellenben mint tudatos, okozata.

Ezen menet nemcsak az öntudatnál észlelhető, ámbár ideális formában csakis itt leljük; minden önálló (ha relative is) létező mutatja. Ilyen önálló létezők az idegsejtek általában, a melyeknél a menet feltűnő egyenlőséget mutat a most boncolt tüneménnyel. Ha egy érző idegre ingert alkalmazunk, akkor ez az idegsejtbe hatol s onnan okvetetlenül elterjed, más vagy érző vagy mozgató idegre, addig, a míg a hatás egy ponton megnyugszik. Az idegsejt kénytelen tovább adni a hatást; ha nem mehet tovább, visszatér a befutott pályán vagy a körülvevő chemiai elemekre, melyek még nem organizáltak, veti magát. Minderről a sejtnak nincs tudata; de ha ezt megszerzi, akkor a maga kivetített változását, az izom mozgásában vagy más sejt változásában fogja észlelni. Ezen mozdulatokat a physiologia *reflexmozdulatoknak* nevezi.

És már most képzeljük az idegsejtet öntudatosnak. Az öntudat azonossága változik; de ő csak mint magával azonos (én=én) lehetséges. Azt hiszem, hogy az egyezés physiol. reflexmozdulat s az öntudat ezen tette között tökéletes. Mindkettőben megvan:

1. két tag, az inger és a sejt, a hatás és az öntudat.
2. kivetítés; a mozdulat amott, a kép emitt.
3. a nemtudatosság.
4. a kényszerűség.

A következmény világos. Az oktvörvénynek alapja a létezők önfentartásában rejlik s annyiban, mennyiben ez önkénytelen reakciókban jelentkezik, az oktvörvény önkénytelen reflexek törvénye. Azonban a

physiologiai reflexmozdulatok nem képezik alapját, hanem csak egy formáját az oki viszonyoknak. Minthogy az öntudat a maga azonosságát kénytelen megtartani, azért kénytelen a képet kivetíteni. Az öntudat és kép közti viszony minden oki viszonynak első alapja, mert ez alapon fejlődik a létnek gondolata.

Ekkép sikerült a szükségképeniség érzetét realis tényezőkre visszavezetni s egyuttal annak az emberi testben kialakult alapformáját felmutatni.

## 29. §. Az oki viszony állítása a tárgyas képek közt.

Az alany azonban az általa kivetített képek közt is vonja az okviszony szálait, mi által azok nemcsak öntudatunkkal, hanem egymás között is szorosan függnek össze. A kényszerűség érzete az alany ezen munkáját is kíséri s kimutatandó azon mechanizmus, a mely ezen kapcsolatot köztük létesíti. Ezen mechanizmus az előbbenivel ugyanaz; csak bonyodalmasságra nézve, lényegben nem, különbözik a kettő.

Az esetet, melynek mechanizmusát analytice felderíteni kívánjuk, abstracte így fejezhetjük ki: ha valamely tárgyas képben változást veszünk észre, akkor öntudatunk ezen változás számára más cselekvésben (= változásban) keres okot.

Nézzük ezt a legegyszerűbb eseten. Egy mozgó billiárdgolyó egy másikat, nyugvót talál s azt mozgásra indítja. Miért tulajdonítja az alany a másiknak (B) mozgását az első (A) hatásának? A menet tudatunk nélkül megy végbe, azért kényszerű és mechanikus. Az analysis a következőt mutatja:

1. Az A és B golyók képei a tudat által bizonyos hatás folytán lettek kihelyezve. E kihelyezéskor az A és B fix helyet nyertek a tudattal szemben.

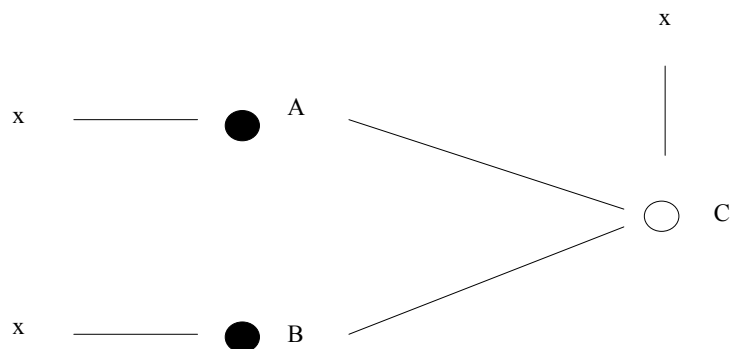
2. A B golyó megindul eme fix pontból. A tudat ezt észreveszi s e változást B-ben fixirozza, mint annak állapotát (x).

3. Ámde ez állapotot (x) a B golyóban az alany ép úgy idegennek találja, mint a B golyó egész képét ő *magára* nézve. Minthogy a B golyóba ő nem vitte az x változás jelzőjét (mert hiszen ő B-t egy fix pontba helyezte ki), azért az x számára magán és B-n kívül is kénytelen az okot, az ingert kihelyezni.

4. E kihelyezés ösztönszerű, mert az öntudat és művének integritásán alapul. De nem bizonyos és megbízható; meglehet, hogy a kihelyezésben téved. Hogy *helyesen* tulajdonítja-e A-nak az indítást, az más kérdés; de hogy valaminek, a mi nem ő maga, kénytelen tulajdonítani, az az öntudat azonossága folytán világos.

A menet tehát kettős reflex mozgulatot mutat. Az első a B-nek létezése, melyet a B- (önálló) tárgyra hárít; a másik az x-nek létezése, melyet nem tud B-ből, az általa kihelyezett azonos képből, indokolni. A 3-dik annál fogva a hatás áttérjedése A-ra, a hol az x létezése számára van elegendő ok. Ezzel az öntudat visszanyerte azonosságát s az okkeresés megszűnt.

Schematice ez ekkép állítható elő:



Azaz: ha A és B képei megvannak, akkor C az x változás számára (B-ben), az okot A-nak x momentumában helyezi ki azért, mert magában s a B képében nem leli. Ép úgy az A-nak x momentuma számára tovább, újra más tényezőkben keresi az okot.

Ebből látható, hogy itt sem *gondolja* meg előbb az öntudat az ok állítását, hanem nemtudatosan eszközli; hogy itt sem észleli közvetlen az összefüggést, hanem maga teszi hozzá az összefűző fonalat. De a mechanizmus itt ugyanaz, mint az előbbeni esetben (§. 28), s így a világ tüneményei között az alany hozza létre ismeretileg az oki viszonyt, nem abstrahálja azoktól.

### 30. §. Szemléleti s értelmi vonás az oki viszonyban.

Ezek után állíthatjuk, hogy az alanyak ezen oki cselekvése által keletkeznek az egyes képek s keletkeznek az egyes képek közti oki viszonyok. S épen ez képezi az oki viszony érzéki vagy szemléleti oldalát, mi által az alany számára a lét fogalma nyer értelmet. Létezik az, a mi az alannal oki viszonyba lép, azaz a mi reá hat; s annyiban az egész rá nézve mint okozat létezik (ismereti világról van szó). Minthogy ugyanis az ismereti tárgy csak a kép, ez pedig az alanyra nézve csak oki viszonyban létezhetik, azért az alany középpontját képezi az ő (ismereti) világának. Ő tőle nyeri az egyes képek létezésük jelzőjét s ő tőle terjed az egyes fonalak rejtelmes bonyodalma is, mely az egyes képeket okilag, azaz egymásra hatásban vonatkozásba hozza. Ez oki viszony állítása pedig szükségképeni, reflexmunka az azonos öntudat részéről (mit §. 37. s.k. részletesebben fognak magyarázni). Mielőtt az alany ezen reakciója nyilatkoznék, a világ sem mint egyes, sem mint kapcsolt lét nem létezik az alany számára.

Ebből a tényállásból az következik, hogy az oki viszony állítása 1. változást tesz fel. Az alany azért keres okot, mert az ő állapota *változott*; s az alany azért keres okot egy kép számára, mert ezen képen változást észlelt. Változás nélkül nem szükséges az ok keresése. 2. Az oki viszony mindig két létezőt tesz fel, melyek egyike változott; egy tárgyas képet, melynek tulajdonságai változtak. Az októrvény annál fogva nem a *lét keletkezésének* törvénye, mert a változás már felteszi a létezőt, melyen végbe megy s e *létezőről* épen a változás értesíti az öntudatot; hanem a *cselekvés*, a változás törvénye s így nincs értelme azon kérdésnek, mely valamely tárgy *lételének* okát illeti. Az ok csak a *változás* számára kereshető; a változás pedig feltesz egy állandót, mely a változást hordozza.

Az oki viszonyba önkénytelenül állított képek felett az értelmi utánképzés alkalmával ítéletet kell hozni, mely 1. azt dönti el, melyik az ok s melyik az okozat e viszonyban? 2. Helyesen van-e az ok és az okozat összekapcsolva? Mert a létezési mechanizmus vak; funkciói az értelmet nem tekintik; mint a mimosa érzékeny levelei, úgy csukódik s nyílik az érzékeny öntudat a hatások alatt, nem tekintve, javát vagy baját célozzák-e azok? Ez eldöntés képezi az októrvény értelmi oldalát (v.ö. §. 27. végén.)

### 31. §. Az ok és okozat megkülönböztetője.

Az oki viszony helyességének belátásában, mint öntudatos ismereti cselekvéshez, mely két tünemény logikai momentumainak egymásra vonatkoztatásában áll, első sorban annak eldöntése kívántatik: a két tünemény közül melyik az ok és melyik az okozat?

Erre nézve általánosságban csak egy kritérium áll rendelkezésünkre. Minthogy ugyanis az öntudat oki viszonyt azért tételez, mert változott, azért az értelem két tárgy közül azt nevezi okozatnak, melyik változott, az állandót (ha csak relative is) oknak tekinti. Az értelem előtt tehát az *állandó az ok, a változó az okozat*. Nem szükség azonban az állandóságot a tétlenséggel egynek venni, mert akkor nincsen az oki viszony számára az egyik tag (a mennyiben az oki viszony két cselekvés szabályozója §. 30); csak a *relative* állandó az ok s a *relative* változó az okozat.

Más kritérium in abstracto ennek eldöntésére nem elegendő. Ha pl. arra hivatkoznám, hogy az értelmi jelentés szerint ítéljük meg, hogy melyik az ok, melyik az okozat, akkor épen azért, mert a logikai vonás mindkettőben azonos, nem lehetne benne a megkülönböztető. Ez azonosság miatt ugyanis egyik cselekvés ép úgy volna vehető oknak, mint a másik, pl. két test, melyeknek egyike a másikat megmelegíti. Csak az állandóság és változás figyelmeztet a különbségre, s ehhez kapcsoljuk aztán azon meggondolást, hogy miután az egyik tag változott, e változás logikai megelőzőjét a másiknak jelentésében kell keresnünk. Erről később az ok fajainál.

Ha egyszer ezen értelmi momentum, mely a változásban s az azt előhozó állandó cselekvésben rejlik, meg van állapítva, akkor az öntudat egy másik formája is hozzájárulhat a viszonynak még további meghatározásához: az *egymásutániség*. Magában véve az időbeli s térbeli viszony egészen idegen az oki viszonytól; de ha az értelmi megfontolás végbement volt, akkor azt mondhatjuk: az oknak *előbb* kell lennie, mint az okozatnak. Ezen „előbb” azonban nem időbeli, hanem logikai (értelmi) prius. Nem azért prius, mert időben előbb való, hanem azért előbb való időben, mert logice prius. Benne, ebben a priusban rejlenek azon logikai momentumok, a melyek a változást megértetik, *s mivel mi a mi képeinket valóságoknak tekintjük, azért ezen logikai momentumokban keressük azon valóságokat, realis erőket, melyek az okozatot előhozták.* Ezen momentumok az okban, mindenkor fellépnek az okozatban is s annyiban amazok megértése emennek is eszközli megértését, pl. a fénysugár egy tárgynak színét, a meleg egy tárgynak terjeszkedését s egyebeket. S épen ezen momentumok szerint jutunk el arra, hogy az okok között állandó különbségeket állítsunk fel.

Ebből érthető az is, hogy a szokás, mely egymásután mindig következő képsorokból, illetőleg cselekvésekből keletkezik, nem állapíthatja meg az oki viszonyt, hanem felteszi immár. A szokás sem az oki viszony állítását nem bírja megfejtetni, mert a szokás csak egymásutániségon, de nem mindig okiségon épül fel (v.ö. §. 27).

### 32. §. Az ok fajai. Viszony indok és szülő ok közt.

Foglaljuk össze az előbbieneket. Az okviszony alapjául az öntudat azonosságának önfentartása derült ki; formai végbemenését a reflexmozdulatban láttuk, akár egyes képről, akár képek közti viszonyról állítsuk is az okiságot. Szükségképenisége *szemléletileg* a nemtudatos végbemenéstől, értelmileg a jelentés azonosságától és a feltételezettségtől függ (pl. a matematikai bizonyításoknál). *Állítására* indít a változás, mely egyedüli érzéki jellemzője az okozatnak; megértésének *helyessége* pedig a logikai jelentés függésétől van feltételezve.

A §. 31-ben jelzett ismertető vonások közt azt találtuk, hogy az ok értelmi prius az okozat számára, s hogy az értelem ennek alapján szánja el magát arra, hogy ok és okozat között döntsön concret esetben. Ennek alapján az okok két fajtát lehet megkülönböztetni. Minthogy ugyanis az okozat egy határozott jelentésű változás, azért az ok vagy olyan, 1. mely a változás *előállítását* érteti meg; a szemléleti vagy *indító* ok. Ez októl nem kívánunk egyebet, mint a cselekvőség, térbeli cselekvés magyarázatát; vagy pedig az ok 2. olyan, hogy a változás *jelentését* magyarázza, azaz tartalmát; ezt nevezzük *szülő oknak*. Hogy ezen megkülönböztetés önkénytelenül áll elő bennünk, azt annak népszerűsége is bizonyítja.

A közönséges tudat ugyanis tisztán két okot szokott megkülönböztetni, a mit a philosophia pl. J. St. Mill tévesen tagad. Ha pl. a lőporba szikra esik, akkor a közönséges tudat a szikrában keresi a robbanás okát. J. St. Mill szerint azonban a lőpor és a szikra együttvéve képezik az okot s a közönséges tudat helytelenül csak az *utolsó* hozzájáruló mozzanatban keresi az okot. Véleményünk szerint a közönséges tudat itt helyesen járt el; a philosophus részén van a tévedés. A tudat t.i. a *változás* számára keresi az okot (§. 30. 31); ezt a lőpor nyugvó képében nem leli s azért viszi át az átcsapó élő szikrára. De a közönséges tudat tévedne, ha az egész robbanást a szikrából vélné magyarázhatónak; helyesen vezeti le a változás eredetét a szikrából, de a változás minőségét, mondhatnám tartalmát, abból le nem vezetheti. S épen azért szükségesnek látszik az indító (causa occasionalis) s a szülő ok közt különbséget tenni; mert voltaképen azon ok, melyet a tudat mindenütt keres, amaz indokokban rejlik s nem a szülő okban. A szülő ok csak támadási pontja az indok erejének s épen azért mint létező, magán hordja a változást.

A kétféle ok szükségképeniségét még jobban illusztrálандók, a következő tényeket hozzuk fel, melyekből világossá lesz, hogy az indok s okozata közt tartalmi összefüggés nincsen; legalább, ha van, nagyon vékonyka azon szál, mely a kettőt összeköti. A villanyos szikra pl. oxigen és hydrogen keverékébe vetve, vizet, - lőporba vetve robbanást hoz elő; a villanyos folyam felbontja a vizet, villanyozza a vasat s delejessé teszi, mozgatja a táviróban az írónt, létrehoz a nyelvvidegben ízet, a szemben fényt, a tapintó szemölcsökben meleget s tapintási adatokat. Ha kaliumot vagy natriumot a vízbe teszünk, a víz felbomlik; a fém az O-val egyesül s a H szabaddá lesz. A fény a chlorophyll tartalmu növényekben (pl. Spirogyra) keményítőt hoz elő, más testekben meleget stb. Mindezen példák azt bizonyítják, hogy az oki hatás két létezőt tesz fel, melyeknek egyike csak indító, míg a másik az okozatnak tartalmát szabja meg (mint ezt pl. az emberi lélek és nevelés indokai közt észlelhetjük). A cselekvés egyetemes voltánál fogva pedig (§. 63) minden valóság indok és szülő ok is lehet; bár a természetben látszólag vannak létezők, melyeknek szerepe az indító okra szorítkozik, a hova tartozik a fény, villanyosság, meleg, egy szóval az imponderabiliák.

A két okfaj között ezek alapján a következő eltérő vonások állapíthatók meg:

1. Az indító okban csak a változás *előtünése* számára keressük a magyarázatot. Azért abban csak a *cselekvés* jelzőjét kívánjuk; a cselekvés egyetemességénél fogva pedig ezen indok ugyanazon változás számára különböző alaku lehet; s épen azért az okozatból az indokra tapasztalatilag következtetni nem lehet, ha csak deductiv uton az indokból nem sikerült az illető okot levezetni, a mikor több oldal felé vezetnek az összefűző szálak az okozattól az okok felé. Végre a főjellemző az, hogy az indok cselekvése az indítás után egészen megszűnhetik, valamint pl. a golyó mozgása eltűnik, ha centralis ütközés alkalmával egy másikra átszállt.

2. A szülőökkel ellenben a változás előtünését nem keressük, sőt épen azért kell indok, mert magában a szülő okban nincs hozzá hasonló. Ellenben az okozatot tartalmilag mindig a szülőök határozza meg, a miért is a változás minőségét belőle szeretjük megérteni, pl. a növény fajtát a magból s nem az indító körülményekből. S a magyarázat akkor érte célját, a mikor a szülő ok jelentésében találta a logikai priust, mely mint momentum lép fel a concret változás egységes képében. – Végre a szülő ok nem vész el az okozat beálltával, sőt épen ő benne van azon egyedüli való alap, melyhez a változást kapcsolhatjuk.

És most, miután beláttuk, hogy az oki viszony mindig a szülő ok és indok közti viszonyt jelenti, tekintsük közelebbről a kettőt. Igaz ugyan, hogy a cselekvés a létnek egyetemes jelzője; de azért nem minden létező képes indokul fellépni bármely szülő ok mellett. Az indok ugyanis szintén határozott jelentésű lévén, csak a benne rejlő jelentés korlátai közt hathat vagyis ő belőle hatás csak azon szülő okra mehet át, mellyel egyforma tartalma. Vannak már most jelentések, melyek valamennyire egyformán szólnak, pl. a mozgás. Ilyen okozatot minden indok mindenben képes előhozni; másokat csak a szülőökkel való rokonsága alapján idézhet elő. Az indok tehát a szülő oknak vele egy jelentésű mozzanatát indítja meg, vagyis az indok cselekvési állapota csak átterjed a szülő ok egyjelentésű nyugvó mozzanatára, mely ennek utána a vele egységgé alakult mozzanatok ingerli, s ez ingerült mozzanat képezi az általunk észlelt változást vagy okozatot. Pl. a meleg tárgy egy más tárgyban levő meleget indítja meg s ezen (a másikban levő) meleg ösztönzi ennek egyéb mozzanatait kifejlésre, növekedésre.

Minthogy tehát az indokot mindig az ok változásával egyjelentésű létezőben kell keresnünk, azért a tapasztalati tudományok feladata e téren annak megállapításában fog állani, *mely* indokok hathatnak *mely* szülő okokra? Ezeknek megfigyelése által jut a tapasztalat általános törvényekre, melyek a kölcsönhatás módját és határait megállapítják s a tapasztalati módszer, mely erre szolgál, az *inductió*. Ebből világos, miképen lehet és kell az inductiót az oktörvényre építeni, s az oki viszony különböző alakjai szerint különböző módszereket kifejteni, melyeknek közös feladatuk: az indokok és szülő okok állandó vonatkozásait synth. ítéletekben kifejezni, mint ha pl. a nemzési képesség határait akarnók megszabni az élő lények között. Hogy ezen épül az igazi osztályozás is, azt talán felesleges külön említenem is.

### 33. §. Az okok és okozatok közti viszony.

A további teendőnk már most abban áll, hogy az okfajoknak az okozatokkal való viszonyát meghatározzuk. Itt mindenekelőtt szemmel tartandó, hogy az oki viszony csak létező valóságok közt lehetséges, s hogy annál fogva annak alkalmazása a lét keletkezésére egészen értelem nélküli (v.ö. §. 30). Abstracte véve a viszony ok és okozat között az egyenlőség; minthogy ugyanis az ok állítására csak a változás ösztönöz, azért az okállítás be van fejezve, a mikor az okozatot lépő oki momentumra sikerült akadnunk. Ez pedig csak ok és okozat közti egyenlőség esetén lehetséges. Ez egyenlőség azonban az ok fajai szerint különböző értelmű.

a) Az *indok és okozata között* mindenkor van egy közös vonás, mely a cselekvőség jelzőjében rejlik. Ha egyéb közösség nincs is köztük, ezen jelentés bizonyára meg van; egyéb nem is kell, miután csak a változás előtünését kívánjuk annak felvételével igazolni (§. 32). Ámde ezen egyetemes vonás mindenkor az indok jelentésének egyik részét teszi; s azért ha realitice fogjuk fel a dolgot, az okok és okozatok végtelen láncolata és szövedéke egy közös lényegű valóság képét idézi fel, a mi a pantheismus rendszereiben s a monismusban nyert kifejezést (v.ö. §. 85). Ezen logikai vonás azon követelésben nyerte kifejezését, hogy az okhatás csak egylényegű létezők közt lehetséges.

Ép oly figyelemre méltó a viszony *menyiségi* oldala. Minthogy az indok hozza elő a változást, azért az indok erejének arányosnak kell lennie a változás előtünései erejével. Azaz: az indoknak oly erősnek kell lennie, hogy a szülő oknak megfelelő mozzanatát képes legyen cselekvésre bírni. Ennek, mint lelki reflexnek, alapját a §. elején abban mutattuk ki, hogy a változás és oka egymást lépő képekben kénytelenek fellépni.

Ha tehát az indok ereje változik, akkor a változás és az indok függési viszonyban állanak egymással vagyis, az okozat az indok funkciója.

$$y = f(x).$$

Helyes megértés céljából csak arányosságot tettünk fel a kettő között. Minthogy ugyanis az okozat a szülő ok természetétől van megszabva (§. 32), azért az indok és okozat ereje lehet egyenlő az okozat erejével, melyet az okozat megindításakor kénytelen kifejteni. Mivel pedig az okozat maga cselekvő, s akadály megszüntével e természetét ki is fejtí (§. 97), azért úgy mondhatjuk, hogy az indok ereje az akadály erejével egyenlő, s magának az okozatnak ereje legalább annyi, mint az indoké, de több is lehet, a mikor sajátjából járul a többlet.

Logikailag ezen viszonyt ekkép vezethetni le. Mennyiségileg 3 viszony lehetséges:

1. az ok nagyobb, mint az okozat:  $a > \alpha$
2. az ok kisebb, mint az okozat:  $a < \alpha$
3. az ok egyenlő az okozattal:  $a = \alpha$ .

Ha 1. az okozat kisebb, mint az ok, vagy ha:  $(a = x, y, d) > (\alpha = x, y)$ , akkor az  $a$ -ban a  $d$ -t egészen tévesen állítottuk oknak; mert az nem működött közre.

Ha 2. az ok kisebb, mint az okozat:  $(a = x, y) < (\alpha = x, y, d)$ , akkor a  $d$  mozzanat az okból nincsen megmagyarázva.

Kell annál fogva 3.  $a = \alpha$  lennie, vagyis az okozat az indokkal erőfokilag egyenlő. A hol ez nem látszik ki, ott bizonyos tekintetbe nem vett körülmények működtek közre, melyek az egyik vagy másik oldalon emelték vagy leszorították az erő kifejtést.

Az indok és okozat ezen arányosságán alapszik az újabb inductiv logika egy kísérleti fogása: az együttjáró változások módszere.

b) Más a viszony a szülő ok és okozata között. Minthogy az indok az okozatnak pusztán előállítását magyarázza, egyébként azonban az okozatnak tartalmát nem elegendő megfejteni, - azért az okozatnak tartalmi priusát (§. 31 szerint) csak a szülő okban lehet találni. Az okozat annál fogva a szülő oknak egy momentumát képezi, mely az indok által nyugalomból kivartatott (§. 32); s így abban logikailag befoglaltatik. Az okozat annál fogva a szülő oknak változása, valamely benne rejlő momentum irányába. S épen azért *létiileg* az okozat a szülő okban birja alapját, *formailag* (szemléletileg) pedig az indoktól függ (v.ö. dialektikai kifejtését §. 88).

Minthogy e szerint a kettő között lényegegyenlőség s befoglaltság van, azért az *okozat maga nem lehet egyéb, mint a megváltozott ok*. Azaz: a szülő ok soha mást nem hozhat elő, mint a mi benne már van; az új tényező teremtése lehetetlenség. Egy szóval: az indok a szülő okra hatva ebben soha mást nem okozhat, mint a mi abban már is meg volt, nem teremti az okozatot, csak realis létbe helyezi ki. Az okozat tehát = ok, tartalmát, azaz jelentését illetőleg; miből folyik, hogy ez esetben az ok és okozat közt csak formai különbség van, vagyis hogy csak az öntudatos ismeret von köztük határt. Ennek magyarázatát a változás problémájánál (§. 64) és a lényegnél (§. 89) adjuk.

Minthogy a szülő oknak ezen felfogása a legnevezetesebb következményeket vonja maga után, azért azt minden módon felvilágosítani s más úton is bebizonyítani nem felesleges. Feltéve tehát, hogy a szülő ok és okozat közt nem volna azonosság, hanem hogy a szülő ok tőle tartalmilag különböző okozatokat birna létesíteni: akkor csak két eset lehetséges. Ezen okozatot ugyanis

- a) vagy semmiből, vagy
- b) valamiből hozná elő.

a) Semmiből azonban nem keletkezik semmi. A logikai képtelenség nem abban rejlik, hogy egy oly indokot kellene feltennünk, mely a szülő okkal azonos, mert ez, bár tapasztalatilag nem észlelhető, de nem lehetetlen gondolat; hanem abban, hogy az oki viszony két *létezőt* tesz fel, vagyis hogy az indok mindig *valamire* kénytelen hatni s csak ezen már meglevő valaminek változása lehet az okozat. Itt azonban semmi sincsen, semmire sem történik hatás s mégis változás keletkezik.

b) Ha valamiből állítja elő, akkor a) ezen teremtés csak a valaminek módosítása lehet, azaz annak egy mozzanata; mert ha új volna, akkor ez új mozzanat semmiből eredne.  $\beta$ ) Ezen valami vagy azonos a teremtővel s akkor nincs különbség köztük, tehát nincs teremtés; vagy tőle különbözik s akkor nincs okunk, miért nevezzük azt az ő okozatának.

Azaz: új mozzanat előállása, melynek a szülő okban nem volna létalapja, azért nem gondolható, mert az oki viszony csak *létezők* közt lehet. Ha pedig a létező ujat teremtené, akkor az új nincs indokolva, a lét keletkezése érthetetlen s ha idegen a szülő októl, akkor nincs jogunk, azt a szülő oknak tulajdonítani. Az okozatnak a szülő okkal egyenlőnek is s különbözőnek is kell lennie, a mit csak formai tekintetben lehet róla gondolni.

Ebből következik. Minthogy a szülő ok és okozata közt azonossági viszony van, az indok pedig az okozat tartalmát nem határozza meg, - azért az összes okozottság csak a létező tárgyak formai változása; okozottság oly értelemben, hogy új elem, új alak, új tulajdonság általában előállana, a világon nincsen. *Minden ok csak alkalmi ok vagy indok; a szülő ok és okozata közt azonosság van.* A hol mégis látszólag több van az okozatban, mint az okban: ott az okot magát helytelenül fogtuk fel. Ilyen minden metaphysikai constructió, mely az élő lények természetére szól s az anyagot minőség nélküli atomusok képében fogja fel; itt az élő lény szervezete az atomusokból éppen nincs megmagyarázva (v.ö. §. 101 és 104).

### 34. §. Az oktvény obj. érvényességének értelme.

Az előbbi pontnak fejtegetését, más logikai kiindulással, már a régi philos. logikai főalakjának, az eleai iskolaánk fejtegetéseiben találjuk, különös tisztasággal Parmenidesnél, kinek töredékesen ránk maradt epikus költeménye (περι φύσεως Diog. L. VIII. 55.) a létre vonatkozó főpontokat megállapította.\* A kiindulás más volt s nézetünk szerint helytelen; a következményeket elfogadjuk. Az eleaiak ugyanis a lét fogalmából indulnak ki, mintha a lét maga valóság lenne. Mi a létet a valóság jelzőjének ismertük fel, melyet az öntudattal való viszonyában nyer (§. 22 és 24) s annyiban ezen viszonyos jelzőből Semmit sem találunk levezethetőnek. De találtuk a lét alapját is a hatásban vagy az okiságban s az okok természetéből jutottunk azon meggyőződésre, hogy a teremtés fogalma poetikus kép s hogy ismereteink alaptörvénye csak máris létezőkre vonatkozik.

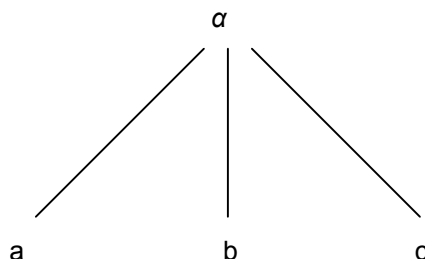
Ezen eredményt úgy kell érteni, hogy az oki viszonyt mi csak a már megkészített kép és alany, vagy több kép közt állítjuk. Ezen képeket mi kapcsoljuk össze ilyen szálakkal, melyek az egymásra vonatkozást vagy ennek alapját, az egymásra hatást, fejezik ki a világban. A képekben annál fogva nincsen oki viszonyról szó sem; csak a mennyiben az egyes képet magunk módjára lényeges egységnek tekintjük (§. 101) csak annyiban tulajdonítjuk nekik a kölcsönös cselekvést. Ezzel azonban értelmünk természeténél fogva kénytelenek vagyunk (§. 63). Éppen azért nekünk a világ oki viszonyban álló valóságok képében jelentkezik, mely obiectiv képek közé saját magunkat is helyezzük. Ez ránk nézve kényszerűség s mint ilyen (§. 11. szerint) valóság. Mi tehát bátran mondhatjuk, hogy a világ cselekvési alaptörvénye az oki viszony; mert e nélkül sem nem keletkezhettek a mi világunk, sem meg nem érthető. Vajon ama világ, melyet a realismus ismerni vél, szintén e törvény uralmának hódol-e? az érthetetlen kérdés. Ez és semmi egyéb nincs az oktvény obiectivitásának. Minthogy ugyanis a tárgyak csak a mi képeink, melyeket mi szemléleti és értelmi funkciókból összeszerkesztettünk, azért azon jelentő vonásokat, melyeket a képekbe elhelyeztünk, realiter azok erőiként fogjuk fel s ily módon a kölcsönhatás (logikai, mert cselekvési) jelzői s a cselekvő tényezők részletesebb meghatározásai (anyag, erő, szellem s fajaik) olybá vétetnek, mintha a tárgyakban magukban lennének. S méltán; mert az ismereti világon kívül mással nem rendelkezünk.

Nyilván való már most az, hogy mi az oki viszonyt csak annyira érthetjük meg, a mennyire azon értelmi funkciókat, melyekből a tárgyas képek megalakultak. Itt pedig azonnal egy áthághatatlan határra akadunk. Előttünk ugyanis csak a képek szemléleti (öntudatos) lefolyása s azoknak értelmi összefüggése ismeretes. A sajátságos mégis az, hogy az értelmi vonásokat is szemléltetni akarjuk s éppen bennök keressük a képlefolyás alapját. Ez okozza a legfőbb ellenmondásokat az által, hogy a nemtudatosra át akarjuk vinni az öntudat formáit (§. 72). Az okviszonynál is úgy vagyunk; ismerjük az ok és okozat egymásutániságát, tudjuk, mint függ a szülő októl az okozata; - de absolute nem érthető, miképen hat az erő egyik tárgyról a másikra. Csak azt látjuk, hogy egymást követik s hogy logice felteszik egymást; de az okozás folyamatát nem tudjuk. Mert ezen folyamat csak a tőlünk független valóban mehetne végbe, a mely való ismeretünk számára megközelíthetetlen, mi már a változást észleljük s kapcsoljuk az okhoz s értelmileg magyarázzuk bizonyos képcsoportból. E magyarázatra kényszerülünk öntudatunk azonossága által. S éppen az előbb említett körülménynél fogva az okviszonyt csakis ismereti alaptörvénynek szabad tekinteni, de az absolut létben gyökerét keresni felesleges, mert odáig nem hatolhatunk. Ez azonban az oktvény egyetemességén és tárgyasságán csorbát egyáltalában nem ejt.

\* V.ö. Ritter és Preller. Hist. phil. graecae et romane ex fontium locis contexta. Ed. sec. p. 107.

### 35. §. Az ok tétovázása és az együttes tényezők.

Bonyodalmasabb esetekben, mint a milyeneket eddig feltettünk, az öntudatos okállitás is nehezebben megy végbe, mint az eddig rajzolt módon. Már azon körülmény, hogy az okállításra a változásból, azaz az okozatból indulunk ki tapasztalatilag (§. 28, 29) és hogy egy okozat számára több indok lehetséges, - arra viszi az értelmet, hogy az adott változást több okkal hozza összefüggésbe. Az ilyen esetben a kapcsolás nem történik meg rögtön, hanem az öntudat reakciója a képek között lebeg, határozni nem tudván, melyikhez kapcsolja az okozatot. Mivel itt az öntudat a végleges irány tekintetében jobbra-balra tapogatózik s ingadozik, azért ez esetet az ok *tétovázásának* akarjuk nevezni. Legyen  $\alpha$  az okozat, és a, b, c a lehetséges indokok; akkor az öntudat viszonya ez:



Ez esetben valóságos, realis irány van több, a melyekben az elhelyezés végbe mehet (§. 29 szerint). Ezen lehetséges irányok képezik a *disiunctio* alapját. Ha az  $\alpha$  egyensúlyozására az  $\alpha$  egymagában is elegendő, akkor a szétválasztás teljes kizárást mutat. Az elegendőség megítélése pedig a viszony logikai természetétől függ (v.ö. §. 33).

Ennek az egész menetnek: a felébredés, megfontolás, szétválasztás és kihelyezés stadiumaiban kell lefolynia. Alapja pedig nem más, mint a reflexmozdulat megakadása; nem bírjuk azon képet feleleveníteni, mely az okozatot logikailag megmagyarázná. *Az ok tétovázásának tünete az, hogy az okviszony csakugyan reflexmozdulatban bírja alapját.* Az oktvörvény azért reflextvörvény.

Ha azonban az  $\alpha$  nem egyszerű, hanem egymástól külön elválasztható és megtartható mozzanatoknak egysége, pl. a társadalom állapota mivelődési szempontból, akkor a problema bonyodalmasabbnak látszik, de az alapelv ugyanaz marad. Szem előtt tartandó ugyanis, hogy minden mozzanat számára az okozatban 1. a szülő okban egy alapot, 2. egy ösztönszerű indokot kell keresni. Az első tehát az okozat analysise, felbontása részeire, hogy a szülő ok milyensége iránt tájékozást szerezzünk. A második az egyes részek összefüvése az indokokkal. Minthogy azonban itt nem egy, hanem több indok működött az egyes eredmény előállításánál, azért az  $\alpha$  számára az a, b, c mozzanatok részenkénti közreműködését kell kipuhatolni. Ezt a tapasztalati módszerek utasítása szerint eliminatio útján tesszük, a mi már a philosophiai megfontolás specialis terére tartozik. *Ezen tapasztalati módszereknek alapja azonban mindig a disiunctio fentebb rajzolt tényében s a reflexmozdulat felszabadulásában rejlik.* Képlete ezen viszonyoknak is az, hogy:

$$x = \varphi (y, z, v \dots n)$$

Az itt vázolt esetet a *többszörös oksornak* vagy *együttes tényezők* esetének nevezhetni s új alapot az előbbieken kifejtetten kívül számára állítani felesleges.

### 36. §. Az ismerési ok elve. Az okor végtelensége.

Az oktvörvénynek eddig fejtegetett alakja az, a mit a *történés okelvének* (prc. rationis suff. *fiendi*) neveznek. E mellé szokás egy másikat az *ismerési ok elvének* (prc. r. s. cognoscendi) neve alatt állítani. Szükségesnek látszik e kettőt megvizsgálni, hogy a köztük fenforgó viszonyt valamelyik irányban eldöntsük. Ha egy kő az ablaküvegnek repül, s azt bezuzza, akkor a kő erejében rejlik a betörésnek oka. Itt az oktvörvény a történést szabályozza. Ha pedig embernyomokról rájövök arra, hogy arra csakugyan emberek



jártak, vagy ha a háromszeg szerkesztéséből megértem annak tulajdonságait, - akkor itt az ismerési ok elvét mondjuk uralkodónak. Kérdés: valóban kettős elvről van-e itt szó?

A különbség tagadhatatlan. Az első esetben két cselekvést kapcsoltunk össze (ütés és törés). A másik két esetben azonban másnak látszik a dolog. Az emberi nyomok azon gondolatot idézik elő, hogy ember járt arra. Itt is, közelebbről megtekintve, két cselekvés van összekapcsolva: az ember járása (s az ez által kifejtett nyomás) s a föld behorpadása (s az ez által keletkezett nyom). A különbség csak az irányban rejlik; a bezúzó kőnél az okról az okozatra, itt az okozatról az okra mentünk. E két esetben tehát a prc. fiendi és a prc. cognoscendi ugyanazok. Ha pedig a harmadik példát vesszük, akkor a dolog következőképpen van. Egyrészt a háromszeg szerkesztése oka a benne észlelt tulajdonságoknak; itt is tehát történetről van szó. Ámde ezen történet ugyanazon egy képen belül marad. A háromszeg tehát szülő oka az ő tulajdonságainak.

És már most vonjuk a következményt. A meddig csak az előállást akarjuk magyarázni, addig mindenkor prc. fiendi-vel van dolgunk. Első esetben is, másodikban is egy kép egy másikat vele kapcsolatba hoz a tudatunkba. Mihelyest értelmét kell egy jegynek adni, azaz mihelyest (§. 33. b. szerint) a szülő okra fordul a figyelmünk, azonnal a tisztán ismerési ok elvéről van szó. Azonban ez is csak prc. fiendi, t.i. két képnek egymást előhozó viszonyát szabályozza. Minthogy pedig a tárgyak csak a mi képeink, azért úgy fogalmazhatjuk a különbséget. A meddig a képek közti kapcsolás a tudattérben marad, addig prc. fiendi és cognoscendi közt nincs különbség, legfeljebb annyiban, hogy az egyik csak az előállást (az indokból), másik az értelmet (a szülő okból) magyarázza, mely utóbbi tehát (mint maga a szülő ok is) nem tulajdonképeni okelv. Ha a képeket kivetítettük, akkor minden vonatkozás két kép közt prc. fiendi, minden vonatkozás egy képen belül (mivel az az öntudatban is ép úgy mehetne végbe) prc. cognoscendi szerint történik. Azért a prc. cognoscendi számára a szülő ok és okozata közti fejtegetés bizonyul érvényesnek.

Az eddigi fejtegetések alapján eldönthetni ennek a kérdésnek is az értelmét: vajon van-e a világban végtelen oksorozat, olyan, melynek sem elejét sem végét belátni nem lehetne? A felelet a kérdés egyes részeinek tiszta szétartását követeli. Az oksorozat lehet az indok vagy a szülő ok értelmében végtelen. Fejtegetéseink azonban felvilágosítottak az iránt, hogy az oktörvény csak a változás törvénye, mely gondolhatósága céljából már is feltételez egy létezőt (§. 30). Ennélfogva a szülő ok tekintetében regressus ad infinitum nem lehetséges. Az indok tekintetében a felfogás abban téved, hogy azt az időszorral kapcsolja össze. A mi öntudatunk számára ugyan, mely az időformához van kötve, egyik változás a másik után következik s így mindenkor egy előbbi változásra vagyunk utalva.

S e tekintetben minden egyes előttünk feltűnő változás számára egy megelőzőben kell keresnünk az indokot. Ámde ez csak a mi képeink számára érvényes, a melyek érzéki feltételeknek vannak alávetve, s csak annyit fejez ki, hogy öntudatunk minden változása számára okot kell keresnünk. Ha azonban magában a tárgyban akarnók az okiség jelzőjét találni, akkor azt benne hiába keressük érzékileg; csak értelmi feltételét találhatjuk benne, s ez nem más, mint a cselekvés egyetemes jelzője. Minthogy pedig a cselekvés egyetemes, azért annak se kezdete, se vége nem lehet értelmünk számára. Minden létező folytonosan cselekszik, azaz hol mást indít meg, hol maga indít meg. S éppen azért indok tekintetében sem lehet vége a sornak; sőt közelebbről tekintve nem is sor az, a mit mi annak vélünk (mi, a kik annak csak egy, öntudatunk fénye által megvilágított szallagját észleljük), hanem egymást metsző soroknak szövődése, melynek se kezdete, se vége nincsen. Mert ha a cselekvés valahol kezdődne, akkor ellenmondást statuáltunk volna; kellene ugyanis egy létezőt örökké cselekvőnek és egyet örökké tétlennek elfogadnunk. Ez utóbbi pedig a léttel ellenkezik; mert van, a mi hat (§. 22 és 63). Így tehát sem az indok, sem a szülő ok tekintetében kezdet nincs. A gondolkodás ezek helyett a cselekvést örökké valónak s egyetemesnek kénytelen elismerni, vagyis olyannak, mely *jelentkezhetik* ugyan idővel az öntudatnak, de nem *keletkezhetik* az időben.

Az oki tevékenység folytán az alany számára keletkezik a létezőnek képe, melynek egyes részeit ő a kölcsönhatás értelmi szálaival összekapcsolja, mi által számára egy világkép általános schemája keletkezik, melynek centralis pontja ő maga. Miután az alany és képei közti viszonyt megvizsgáltuk, nézzük meg közelebbről az alanynak ezen funkcióját s azon első képet, melyben a világ neki jelentkezik. A functio a *szemlélés*, a tárgy egyetemes képe pedig a *tér*.

## MÁSODIK SZAKASZ.

### A tér.

#### 37. §. A szemlélés tüneménye.

Az ismeret keletkezését ahhoz találtuk kötve, hogy az alannal szemben valamely tárgy lép fel, s ezen fellépés felfoghatása az októrvényt tette szükségessé (§. 22). Szükség már most közelebbről megtekinteni egyrészt ezen cselekvésnek, mely a tárgyat szembesíti, természetét, másrészt eme tárgynak legelvonatbabb alakját, a midőn azt pusztán mint az alany által szembesített tárgyat észleljük.

Az alany a tárgyat magából reflexive helyezi ki (§. 25) s az ilyen kihelyezett tárgyról utólagos, öntudatos ismeret által, tudomást szerez (§. 9). Az alannak ezen tudomásul vétele nem tartalmaz egyebet azon egyen kívül, hogy ezen tárgy *van* számára. E tudomásulvételben az alany és tárgya különváltan léteznek s dacára annak, van köztük összefűző kapocs (§. 28), a mennyiben az alany a tárgyra vonatkozik. Az alannak ezen cselekvése, mellyel tárgyat magával szembesíti s létéről öntudatosan tudomást szerez, *szemlélésnek* (Anschauung) neveztetik. Ezen sajátos viszony a tárgy és az alany közt legegyszerűbben *feszülés* alakjában képzelhető; szemlélés annyi, mint az alannak öntudatos feszülése tárggyal szemben. Ez nem zavarható össze az érzéssel, mely nála gazdagabb, nem a képzelemmel, mint Fichte teszi (Grundr. d. Eigthl. der W. L. p. 77), mert a szemlélés nem teremt; nem passiv perceptióval, mert a szemlélés cselekvő. A szemlélés nyugodt, az alanyban benmaradó s mégis másra irányuló cselekvés, mely legközelebb áll a figyelem tüneményéhez, a nélkül, hogy azzal azonos volna. Minthogy pedig a szemlélés az egyszerű lét megállapítására szorítkozik, azért a szemlélés törvénye s a szemlélés formái a létnek formái, vagyis ebben keresendő a tőlünk jelzett létezési mechanizmusnak második kereke (§. 11). *Létezik annál fogva az, a mi szemléltetik.* A szemlélési munka tehát általános functio, melynek a szemmel látás csak organice igen bonyolult alakja.

#### 38. §. A tér mint a tárgy egyetemes formája.

Maga a tárgy, melyet az alany magával szemben szükségképen odaállít, világosan két elemet mutat. Az egyik elem a határozott alaku kép, pl. egy háromszeg, a másik az azt körüllebegő *alaktalan* háttér, a melybe ezen kép mintegy bele van szőve, melyre rá van rajzolva. Ezen alaktalan eleme az öntudat tárgyának *térnek* neveztetik. A tér annál fogva a szemlélés közben jelentkezik. Ő az ismerés tárgya legáltalánosabb formában, ő az alanyi öntudat azonossága, mint tárgy szemlélve. Kérdést nem szenved tehát, hogy a tér az alany munkásságának valamely alakja, s hogy nem tartozik a *képekbe*, bár azokkal együtt mindenkor ott van, az ismerést megelőzőleg.

Hogy a tér általában mindenhol lelhető, a hol ismeréssel van dolgunk, azt hosszasan bizonyítanunk felesleges volna. A tapasztalatnak kézzelfogható, tényleges adata az, hogy minden tárgy, minden kép van *valahol*. Ezen hely nélkül a tárgyakat képzelni nem bírjuk. Vonatkozik pedig ezen tény mind belső, mind külső képeire. Összes érzéki adataink, fogalmaink, érzelmeink valami térbe helyeztetnek el s épen ez által lesznek az alany ismereti tárgyaivá. Hasonlóképen azon tárgyak, melyeket külsőknek nevezünk, valahol, azaz térben vannak, s ha magunk személyét a tárgyak közé helyezzük, akkor személyünk ezen képe ép oly térbeli kép, mint bármely más kép.

A tér annál fogva ép oly egyetemes kép, mint a milyen egyetemes törvénynek bizonyult az októrvény.

### 39. §. A tér szemléleti tulajdonságai.

A térnek természete azonban ezen előzetes megjegyzések által egyáltalában nincsen még felderítve. Hogy eldönthessük, mi tulajdonképpen a tér s milyen szerepe van a gondolkodásban, ahhoz szükséges annak egyes tulajdonságait megtekinteni s részletezni.

Az első tulajdonság, melyet szemlélés által a téren észlelhetünk, annak *alaktalansága*. Minden egyedi forma nélkül üres lap és sík alakjában, terjed el az öntudat előtt azon egyszerű valami, a mit térnek neveznek. A régiek vastag realismusa ezen alaktalanságot valóságnak vette s a *χάος* képe alatt már Hesiodus azon általános egyformaságot értette, melyből az alakos létezők kiemelkedtek. Aristoteles egész helyesen úgy értelmezte azt, hogy τὸ χάος φησὶ ὡς χώραν πρῶτον ὑπάρχειν τοῖς οὖσιν azaz *χάος* = *χώρα* = tér.

Ez alaktalanság pedig határozatlan és *határtalan* is s e tekintetben a különödötlen anyag és a határtalan tér összeesnek, a mit Anaximandros az *ἄπειρον*, a határtalan nevével fejezett ki.

Észrevették azonban, hogy ezen alaktalan, határtalan valami, melyet realis létezőnek vettek, semmi ellenállást nem fejt ki a realis tárgyakkal szemben. A szemlélésnek tehát a tér *üresnek* látszik (*κενὸν*) s az *ἄπειρον* és *κενὸν* kezdenek promiscue használatba jönni. Ekképen az anyag (*ὕλη*), a határtalan (*ἄπειρον*) és az ür (*κενὸν*) ugyanazon alapkép, melyet a hesiodosi *χάος* jelzett.

Tulajdonképpen azonban ezen használat még sem helyes. A *ὕλη* valóság, a *χώρα* nem az; mi csak tárgyakat látunk, de nem tért. Az *εἶδος ἄμορφον καὶ πανδεχές*, mint Platon a tért nevezi (Tim. P. 51. B), egyuttal láthatatlan is (*ἀόρατον*).

Ezen ür pedig nem változik soha; alaktalansága mindenhol ugyanaz, annál fogva az ür a változó tüneményekkel szemben az *állandó*.

Ezen ürben hézagot sehol sem találhatni; egyik végétől a másikig, végtelenbe szakadatlanul terjed az, egyforma mindenhol s összefüggő *folytonos* kép.

A hellen philosophiából összeállított ezen tulajdonságok, melyekhez az eleaták még az *oszthatatlanságot* csatolták, a térben egy valamit tüntetnek fel, mely: 1. alaktalan, 2. határtalan, 3. üres s így ellen nem álló, 4. állandó, 5. láthatatlan, 6. oszthatatlan, 7. folytonos. Eltekintve a geometriai tanoktól, melyek a térnek tulajdonságait s törvényeit fejtegetik, bár mindig concret alakokon, - a tér szemléletében az antik philosophia több jelzőt nem birt felmutatni.

### 40. §. A tér mint valóság (realismus).

Mindezen tulajdonságok, bár nagyrészt tagadók, a térben csakugyan megvannak s a tagadó kifejezéseknek is kell, hogy valami positiv alapjuk legyen. A philosophiai kérdés azonban csak ott kezdődik, a hol azt kérdik: mi azon valami a melynek ilyen tulajdonságai vannak?

Az antik philosophia ezen kérdésre realistikus hajlamánál fogva azt felelte, hogy a tér valóság; egy létező valóság, melyen Platon nem változtatott semmit ὅντως ὄν ellenében mint μὴ ὄν -t állította fel. Azért az mégis maradt valóságnak, mely a tárgyak között, azok hasadékaiban, azok háta mögött, az egész világon tul is elterjedt, mint végtelen üres tér. Így fogták fel azt a középkorban is, bár ott az Aristotelesi nézet a *τόπος*-ról, mint határról is előfordul; így Gassendi, Newton, ujjabb időben a természettudományi atomismus, Czolbe, Fechner stb.

Azonban már az antik időkben is voltak férfiak, a kik ezen tulajdonságokat a térrel összeegyeztetni azon esetben nem birták, ha azt valóságnak kellett felfogni. Azt mondja eleai Zenon: „ha van tér, miben van? mert minden létező van valamiben. A mi valamiben van, az térben is van (Καὶ ἐν τῷ ᾧ). A tér tehát térben lesz s így végtelenbe. Tehát nincsen tér.” (Simplic. Phys. fol. 130. b.) Hasonlóképen tagadták a tér oszthatóságát is, mert akkor szerintők két részecs között mindenkor volna még egy harmadik, mely azokat szétválasztja s akkor véges térben végtelen számu részecset kellene elfogadni, a mi lehetetlen. Ezen okoskodás ugyan a lét oszthatósága ellen fordult első sorban; de mivel a régieknek a tér is létező volt, azért

a térre is alkalmazható (v.ö. az ὁμοτός-t a mozgásnál §. 77). Ezen ellenvetések azonban, az abstract gondolkodás gyengesége miatt nem bírtak azon beható erővel, hogy a realistikus felfogást megzavarhatták volna.

A tért utóvégre úgy megszokták realitásnak venni, hogy *substantialis* létezőnek kijelentették. Cartesius egyik tanítványa, More Henrik, volt azon férfiú, a ki a realismus ezen consequentiáját vonta, mikor a tért valónak, lényeges valónak nevezte; akkor a tér realis valami, mert „nullius nulla sunt praedicamenta.” A tér tulajdonságait pedig a következőkben foglalta össze: *per se est, ideo incorruptibile et necessarium; immensum est et incircumscripsum; incomprehensibile* (quomodo enim finita mens illud comprehendere potest, quod nullius finibus comprehenditur?); *increatum*; omnipotens: *incorporeum* (quia materiam penetrat, cum sit tanem substantia, hoc est Ens per se substinens); *omnia permanens*, quod sit immensum quoddam corporeum, et omnia singularia complectens ob suam *immensitatem*. Hinc τὸ σύνεχον πάντα καὶ περιέχον πάντα a sapientibus appelatur. És ezekhez mintegy koronául csatolja az érdekes férfiú: „*extensum illud infinitum, quod vulgo merum Spatium esse fingitur, re vera substantiam quandam esse, eamque incorpoream sive spiritum.*”

A realistikus felfogás ennél tovább nem mehetett. Miután anyagi létezőnek vette volna a tért s vele megbékülni még sem tudott, szellemi lényeknek kénytelen volt azt venni, hogy megértse. És miben keresendő a mozgató, a gondolkodást előre hajtó mozzanat? A gondolatok, melyeket a tér képében egyesítettek, ellenmondásokba keverték az elmét. Tagadhatatlan ugyanis, hogy a tér mint valóság, a valóság alapfogalmának ellenmond, a tér ellenmond t.i. a létezési mechanizmusnak. A létezési mechanizmus valónak csak azt nevezheti, a mi valami hatást képes rá gyakorolni. Ámde a tért „láthatatlannak”, „üresnek” nevezték; a térben annál fogva semmi realitás nincsen, mert a realitás, ha nem is látható, de minden esetre vagy érzékekkel, vagy értelemmel felfogható. A tér maga pedig sem a külső tárgyakra nem hat, sem az alanyra egyenes hatást nem gyakorol. Épen azért sem anyag, sem szellem nem lehet; mert ez a kettő valami módon mégis képes a létezési mechanizmust megindítani. Ezen egyszerű tényt legjobban fogalmazta Kant ezen szavakban: „Entschliessen sie sich zur ersteren (Ansicht, hogy t.i. tér és idő valóságok), welches gemeiniglich die Parthei der mathem. Naturforscher ist, so müssen sie zwei ewige und unendliche vor sich bestehende Undinge (Raum u. Zeit) annehmen, welche da sind, (ohne dass doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen.” (T. É. B. 56). Azaz ha a tér=üres=0, akkor a létező tér egyértelmű a létező semmivel, a semmis valósággal, a mi az ismerési mechanizmus kigunyolása.

Épen azért tehát, mert a tér üres, nem lehet szó arról, hogy az valóság lenne. Ha valaki ez ellen az érzékiség adataira hivatkoznék, akkor egyfelől elfelejti, hogy az érzékiség a gondolkodás helyessége felett nem dönt, más felől pedig köteles kimutatni, mely érzék nyújtja neki a tér érzéki adatát. Erre pedig a physiologia mai állása szerint senki sem adhat feleletet.

#### 41. §. A tér mint tulajdonság.

A második felelet, mely a térnek megfelelő létező utáni kérdésre adható, az: hogy a tér tulajdonság. Clarke azt vitatja Leibnitz ellenében, hogy „L'espace destitué de Corps est une propriété d'une Substance immatérielle.”<sup>†</sup> Ily módon fogta fel Malebranche is, mint kiterjedést (étendue); és Spinoza substantiájának egy lényeges vonása (attributum) a kiterjedés (extensio).

A nehézség ezen felfogásnál nem az, a mit Leibnitz Clarke ellen hangoztat,<sup>‡</sup> hogy t.i. akkor a tér, melyet egyik test elhagyása után egy másik foglal el, egy tárgyról tárgyra átmenő tulajdonság (une étrange propriété ou affection, qui passe de sujet en sujet). „Les sujets quitteront ainsi leurs accidens comme un habit.” Bajos ugyan ezt is elképzelni, a mit Leibnitz igen helyesen megjegyyez. Az állításnak hibája azonban a dogmatizmusban rejlik. Ezen nézet szerint ugyanis a kiterjedés maguknak a külső tárgyaknak tulajdonsága, melyet azok akkor is megtartanak, mikor az érzéki jelzőket mind elveszünk. Így fogta ezt fel még Locke is; a mely nézetet már Gassendi is kétségbe vont, midőn így szól: intelligere liceat, non constare an esse possit qui dicere valeat, quales res sint intus per se vel secundum naturam (Op. III. 187). Mert ha mindaz, a mi

\* *Enchiridum metaphysicum*. Cap. 8. Én magam a művet kézre keríteni nem bírván, csak Gruppeből idézek: *Gruppe T. O. Wendepunkt der Philos. im 19-en Jhdt.* 1834. annak IX. X. Fej.

<sup>†</sup> 4-ième Replique de Mr. Clarke. §. 8. Op. p. 759. Ed. Erdmann.

<sup>‡</sup> 5-ième Écrit de Mr. Leibnitz. §. 39. Op. p. 767. Ed. Erdmann.

nekünk tárgyul jelentkezik, csak a mi alkotásunk, akkor szeretném tudni, hol veszik azon kriteriumot, mely eldöntse, hogy a szín csak alanyi vonás, ellenben a kiterjedés a tárgyban birja alapját? És ha a tárgyban rejlik, akkor azoknak jelentése a kiterjedés által valamit nyerne vagy veszene, ámde a tárgyak azért, hogy kiterjedteknek látszanak, nem lesznek másokká színre, hangra, ösztöneikre nézve. Így tehát egy reális vonás, mely a tárgy jelentésében semmit sem változtat, sem nem okoz semmit, nem lehet valóság.

## 42. §. A tér mint elvont fogalom.

Ha tehát nem substantia, nem tulajdonság, akkor elvont fogalom lesz. Ez elvont képet a tárgyaknak egymás közti viszonyaiból merítjük; a tárgyak melyek bizonyos távolságra állanak egymástól, lelünkben a viszony fogalmát alakítják s ezen „viszony, mely származik más létezőknek bizonyos távolságban való létezéséből”, ez a tér. (Space is) „a relation resulting from the existence of other beings at a distance”, mondja Locke (Essay on human understanding Chapt. 13. §. 26). Ugyan így fogja fel Hume a tért, mint a tárgyak egymásmellettiségéből elvont fogalmat, és így Leibnitz után Wolff is.

Hozzuk először is tisztába azon alapokat, melyekre ezen tan épül. Az első feltevés az, hogy az önálló külső tárgyakat valóságukban észrevevesszük; a 2-dik az, hogy azok között van reális viszony gyanánt a tér. Ezen viszonyt pedig mi nem *szemléljük* (annyira a lélektan még akkor nem jutott volt el), hanem *gondoljuk* s egy ilyen fogalom, a melynek alapja a rend (ordo) fogalmában van, s mely a külső tárgyak mintájára készült, - a tér. Mind ezen feltevések indokolatlanok. Mi nem vesszük észre a külső tárgyakat, hanem képeinket (v.ö. §. 8. 9.); ezen képekben *gondolatilag*, azaz tartalmilag nincsen a tér, sem mint tulajdonság, sem mint viszony. Mert mi elvonatkoztatunk a terjedtség jelzőjétől, a nélkül, hogy a tárgyak jelentése az által változnék. Épen azért azoktól nem is lehet elvonva. Hogy pedig a tér nem fogalom, azt már Kant fejtegette (T. É. B. p. 39. 40) s mi is alább (§. 48. 3) világosan ki fogjuk mutatni.

Igaz, hogy a tért a *képek ösztönzésére* vesszük észre; ámde az indok nem határoz az okozat tartalma felett. A képek *ösztönözhetnek* a tér készítésére, de nem *készítik* azt maguk. Ellenkezőleg ama képek (vagy tárgyak) felismerésére szükséges már a tér; ha nem szembesíthetjük, nem mondhatjuk másnak, azaz tárgynak, s így a tér, nem hogy a képektől el lenne vonva, ellenkezőleg a képek feltüntének az alapja. Épen azért minden igyekezet, mely a tér ezen abstrahálásának menetét utánképezni akarja, nem magyarázhatja azt, miként *származik* a tér, hanem csak miként *jut* tudomásunkra? Azért minden térconstructio felesleges, a mennyiben már is *térbe rajzoljuk*. A tér annál fogva nem követi a képeket, hanem velük együtt van; nem vonjuk el a képektől, hanem már készen lévő térbe helyezzük el a tér gondolatát is. Az újabb korban divatos térszerkesztések pedig két tökéletesen különböző processust zavarnak össze. Tért akarnak szerkeszteni, annak keletkezését magyarázni (J. Stuart Mill éppen még kémiai elválást is tesz fel a szematok és az izomérzetek közt), pedig magyarázatuk továbbra nem terjed, mint odáig, hogy kimutatják, *miképpen jutunk a tér tudatos képéhez?* Azaz a tér megvan, hanem annak megismerési módját kutatják.

Ezen kutatások, melyekre a physiologiai lélektan ép úgy hajlandó, mint Leibnitz, Herbart, és ujabban Spencer s mások, nem emelkednek a kérdés ismeretelméleti magaslatára, hanem maradnak az empiristikus lélektan körében. Minthogy ezen térszerkesztések mind egy typus szerint készülnek, csak Leibnitz classikus előadását akarjuk közölni, a mely valamennyinek példányképe. „Voici comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace. Ils considèrent, que plusieurs choses existent à la fois (azaz térben) et ils y trouvent un certain ordre de coexistence (azaz tért), suivant lequel le rapport des uns et des autres est plus ou moins simple. C'est leur situation ou distance (mely a tért már feltételezi). Lorsqu'il arrive qu'un de ces coexistences change de ce rapport à une multitude qu'ils en cangent entre aux; et qu'un nouveau venu acquiert le rapport tel que de premier avoit eu à d'autres; on dit qu'il est venu à sa *place*; ...Et ce qui comprend toutes ces places, est appelé *Espace*.” Cependant cela ne sauroit être qu'idéal” stb.\*

Világos, hogy mind ez csak a *tér felfogására* vonatkozik; de maga a tér, melyet ily módon szerkesztünk, már csak tudatos utánzása annak, a melyben mind ama helyek (place) vannak, s ezt nem lehet szerkeszteni. A ki Herbart szerkesztését ismeri, melyet üres képhelyekkel végez, Spencernek reláiói s a többi, - mind ez már *felteszi* a tért s így annak szerkesztése mindenkor petitio principii. A *térbe* lehet rajzolni pontot, vonalat s a többit, de ezek már téralakok; s e téralakok között elterjed már mindenkor az, a mit még csak rajzolni, szerkeszteni akarunk.

\* Lettre entre Clarke et Leibnitz. Opp. Ph. 768. §. 47.

### 43. §. A tér mint alanyi forma.

Lehetetlenség tehát, hogy a tér valóság legyen (§. 40); lehetetlen a tér, mint tulajdonság, mert akkor változó s egyik tárgyról a másikra átmenő (§. 41.); nem lehet elvont fogalom, mivel nem valóság, sem nem tulajdonság, s mivel az elvonás előtt is ott van már minden gondolatunkban (§. 42). Hogy én egyáltalában tárgyakról s azok egymás közti viszonyairól szólhassak is, ahhoz már is kell tér, melybe azokat elhelyezem. A tér tehát egyrészt nem fogalom, másfelől nincs elvonva a tárgyaktól, hanem megelőzi azokat mint azok létezésének feltétele. Ez volt a Kant előtti kutatások eredménye; s a kérdés most így hangzik: mi tehát ezen tér?

A gyökeres változtatás, melyet Kant elkövetett a problémán, két pontban csúcsosodik. Kimutatta, hogy 1. a tér szemléletre vezetendő vissza és 2. hogy a tér minden konkrét egyes szemlélést megelőz. A probléma pedig az által lett megfejtve, hogy a megfejtendő vonásokat a *szemlélésre* vezették vissza.

1. Hogy a tér nem olyan értelmi természetű, mint pl. az októrvény egyik oldala, azt Kant azzal bizonyítja, hogy a *tér nem fogalom*. „Kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthalte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins unendliche sind *zugleich*). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume *Anschauung* a priori, und nicht *Begriff*.” (T. É. B. 39. 40.) Ezen argumentum helyes, mert a fogalom és szemlélet határozott különbözésére épül; bővebben alább fogjuk kifejteni azon részt, a hol Kant nem szólt eléggé világosan.

2. A tér tehát nem lehet *elvont* fogalom sem, hanem minden tüneményt megelőző feltétel, azaz a priorikus valami. Mert már ahhoz is, hogy külső tárgyakról s azoknak egymás közötti viszonyairól szólhassak, szükséges, hogy azokat szembe állítottam legyen magammal, a mi tér nélkül lehetetlen. „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden (d.i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst durch gedachte Vorstellung allererst möglich.” (T. É. B. 38.).

Azaz: a tér egy olyan toldalék a tudatunkban fellépő képekhez, mely mindannyiszor előáll, valahányszor képeket szemlélünk. Épen azért egy oly állandó tényezőtől kell erednie, a mely minden öntudatos felfogásnál jelen van s ez nem más, mint maga a szemlélés munkája.

Mi következik ezen két tételből? Nyilván az, hogy a tér szemléletét és az egyes tapasztalatot megelőző, azaz a priorikus szemlélet. „Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori.” „Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer (?) Sinne, d.i. die subj. Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist.” (T. É. B. 42.) Ennélfogva eltekintve ezen szemléléstől, a tér semmit sem jelent. „Gehen wir von der subj. Bedeutung ab, unter welcher wir allein äussere *Anschauung* bekommen können ... so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d.i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind.” (T. É. B. 42.)

Ez Kant tana, mely a realistikus felfogást ép oly véglegesen megdöntötte, mint a hogy az empiristikus lélektani kutatást kellő értékére leszállította. A térben fel lett ismervé egy funkció, mely szükséges, hogy számunkra a tapasztalat lehetséges legyen, s mondjuk hozzá mindjárt, a *tárgyak* maguk is. Ez a térnek ismeretelméleti szerepe.

Ezen tanban azonban mégis homályosnak maradt némely pont, melyeket jobb lett volna Kant bírálóinak kifejteniök, a helyett, hogy formai hibák után kutassanak a tanban (mint Trendelenburg). Ezen kifejtendő kérdések:

1. Milyen viszony van a szemlélés tevékenysége és a tér között? Kant egyszer „szemléletnek” nevezi a tért, máskor meg „formának.” Miként egyezik a „szemlélet” mint tárgy s a „forma” kifejezése egymással?

2. Mit jelent maga ezen „forma”? állandó vagy folyton keletkező forma-e az?

3. Milyen módon van a tér és a terjedtség az ismeret tárgyaiban? S mit hoz létre azokban?

Ezen kérdések volnának nézetem szerint *világosabban* kifejtendőek, mint a hogy azt Kant tette, de mindig az ő álláspontjáról s az ő tanának szellemében.

#### 44. §. A tér mint forma és szemlélet.

Hozzuk mindenekelőtt rendbe azon kérdést: vajon a tér az érzékiség formája-e vagy szemlélet? Kant maga felváltva veszi szemléletnek is, formának is, pedig e szavak értelme különböző. A szemlélet tárgyi létező, melynek formája lehet a tér; a forma pedig maga annyira homályos, hogy vagy *formáló* lehet vagy *ennek az eredménye*, a melyre nézve nem lényeges az, hogy szemléleti. Így tehát a tér különböző értelemben van véve, ha formának vagy szemléletnek vesszük, s nézetünk szerint a térnek gyökere, melyből e két jelentése sarjadzik, mind a kettőtől különböző.

a) Ha a tért az érzékiség *formájának* veszem, akkor ennek két értelme lehet. Jelentheti az activ formát, mely az érzéki képeket formálja vagy rendezi s jelentheti ez actionnak eredményét, vagyis azon sorrendet, melybe ez által a képek jutnak, s melyet régóta *egymásmellettség* viszonyának fogtak fel. Azonban ez utóbbit Kant tér alatt nem érthette; mert hiszen akkor ugyanazt tanította volna, a mit elődei, hogy a tér az egymásmellettségtől elvont kép. Pedig éppen ez ellen szólalt fel. A tér nem esik össze ezen sorral, mely csakis ő *benne* állhat elő, azaz máris felteszi a tért, mely minden ily sornak mintegy állandó receptaculum. Ha annál fogva *forma* a tér, akkor csak activ formát lehet alatta érteni vagyis a tér Kantnál egy funktió, melynek hatása alatt keletkezik a képek ezen sora, melyet egymásmellettségnek *szemlélünk*.

Ezzel kapcsolatban a 2-ik kérdésre is megfelelhetünk. Kant ezen „forma” alatt nem érthetett sem állandó, sem az alanyra nézve esetleges formát. Ilyen holt formák, milyent pl. a háromszög képe mutat, a lélekben nem léteznek. Ha állandó forma lenne, akkor a szellemi téren ugyanazon ellenmondás volna állítva, melyet Kant a valóságban tagadandónak vélt (§. 40). Azért a tér nem lehet állandó, mintegy kész forma a szellemben. Ha pedig az alanyra nézve esetleges lenne, akkor nem kísérhetné annak minden egyes öntudatos miveletét. Már pedig a tér minden egyes kép előtünésénél éppen úgy van, mint van több előtűnő kép között.

Kant tanának igazi értelme tehát az, hogy a tér egy szellemi tényező, mely képeinket rendezi, nem állandó forma, melybe azok lépnének. A rendezés a térben ugyanazon munka által történik, a mely a tért létesíti; de a képeknek ezen formája, melyet azok a térben nyernek, nem tulajdonítható a képeknek, sem ama térnek, mely körülöttünk lebeg (§. 38).

b) A tér azonban nemcsak forma, hanem „szemlélet” is, mely a képek egyes formatióit megelőzi. Kantnak ezen mély pillantását a legcsodálatosabb módon értették félre, a mikor pl. ráfogták, hogy ezen tér alatt a matematika terét akarja érteni. Kant itt a mathem. térnek *forrását* tárta fel, melyből az még csak eredetét veszi, s azért a math. tér csak ezen funktióinak legtokéletesebb okozata, kifejlése, de nem maga a tér. A „szemlélet” (Anschauung) kétértelmű. Először azon nyugvó képet jelenti, melyet tér alatt érteni szoktunk. Ezen esetben a tér mindenkor tárgy (§. 38). Ámde ezen tárgy nem az első és eredeti; a tér, mint szemlélet, már azon tényezőnek képe, mely azt létesítette. Azaz a tér mint tárgy, a *szemlélés funktiójának önszemlélete*. Ezen szemlélés, mint activ tényező, a szemléletnek második értelme.

Most már el lehet dönteni, milyen módon egyeztethető a tér, mint forma és a tér, mint szemlélet. A mennyiben a tér formáló tényező, annyiban ő a szemlélés funktiójával összeesik, mely az okviszony utmutatása szerint szembesíti magával a képeket. Ez esetben a tér a *formáló szemlélés*. A mennyiben a képeknek ezen kapcsolatát tekintjük, annyiban a tér a képeknek *nyugodt formája*. Mennyiben pedig a tér mint határozatlan és alakatlan kép tűnik fel előttünk, elváltan az egyes képektől, annyiban a tér *nyugodt szemlélet*, melyben a szemlélés funktiója maga magát szemléli, vagyis létéről tudomást szerez (§. 37).

Azért a problema megfejtése azon kérdés megfejtésével esik össze: mi az a szemlélő funktió? s miként ered belőle a térnek szemlélete és az általa a képek közt létesített egymásmellettség? Ezt nézem Kant gondolatának igazi tovább fejtéséül s kiegészítőjeül.

#### 45. §. A tér mint szellemi tényező s ennek képe.

Ezen kérdésre a szemlélés természetéből kell felelni. Erre nézve §. 37-ben azt találtuk, hogy az alanynak munkája, mellyel magát mással, azaz egy nemtudatos ingerrel szemben megtartja, az alany oly tevékenysége, mellyel az ingert magától eltávolítja, miközben a kivetített kép után maga is indul s azzal idealis vonatkozásban marad. Ezen munka a szemlélés. E cselekvés az alany részéről egészen öntudatlanul történik, pusztán önmegtartása céljából s örök azonosságánál fogva. A kivetített képben pedig már most az öntudatos szemlélés számára két mozzanat van: 1. maga a kihelyezett egyes concret kép és 2. az utána

feszülő alanyi munka. Ezen alanyi munka a szemlélés; a concret egyes kép pedig az alsó centrumokból eredő változás. Az öntudattal szemben tehát most már két tényező áll: az egyes kép és a saját szemlélése. Minthogy pedig ezen szemlélés szintén tárgy alakjában áll az alannal szemben, azaz szintén szemléltetik, azért e szemlélés szinte fixiroztatik, oly távolban, a mint az inger ereje által felzaklatott öntudat azt képes és kénytelen kihelyezni. *Ezen, az öntudatnak tárgy alakjában jelentkező szemlélés, - ez a tér.*

Ebből egyszerre világossá válik azon kétértelműség, melyet Kantnál a „forma” és „szemlélet” a térnek *rendező* hatalmával szemben mutatott. Ama rendezés a szemlélés fixirozó feszülése folytán áll elő, melyet az októrvény szabályoz; ellenben a forma, melyben az, mintegy sikon, történik, ez magának a szemlélésnek obiectiv képe. Tér alatt annál fogva kettőt lehet és kell érteni: 1. ama nyugoft, határozatlan, alakatlan, üres képet, mely a többi képeket befogadja és 2. ama feszülő munkát, mely ezen képbe helyezi és rendezi a többi képeket. Mi rendesen csak a nyugodt képet nevezzük térnek: ez azonban caput mortuum, üres kép, illusio. Életgyökere rejlik az alanyban, az öntudatban s realitása van a szemlélésben. A szemlélés annál fogva az alany feszülése a tárgy ellen, s épen azért a feszülés a tárgyas képpel együtt kilép az öntudatból; ez által a tárgyi kép a szemléléssel viszonyban marad, de egyuttal a feszülésnek tökéletesen homogen természete miatt folyton egy alakatlan, ködszerű képben látszik uszni, míg a szemlélés fixirozó hatása egy pontban, azaz a térnek egy helyére nem szegezi.

#### 46. §. A tudat és tér azonossága.

Azért mondhatni 1. a térnek gyökere és előhozó funkciója a szemlélésben van. 2. maga a tér ezen szemlélésnek, mint kihelyezett cselekvésnek a képe, azaz a szemlélet, mint tárgy (=szemlélet). 3. a térben való elhelyezés s minden egyéb tudatos téralakítás az öntudat szemlélése által áll elő, mely a tárggyá lett szemlélésben (=a tér képében) hajtatik végre. A magyarázandó jellemző még abban volna hátra, hogy ezen képek egymás *mellett* állanak az öntudat előtt. Ez egymásmellettiesség a térben már öntudatos elhelyezés s annyiban csakis az öntudat szűkétől függ, mi által a tér az idővel lép rokonságba. Maga a tér egységes funkciónak a képe; az öntudat reakciója hozza létre benne az egyes pontokat, melyeknek, az egységes képhez való viszonyuknál fogva, egy térben s az alanyra való vonatkozásuk folytán egymás *mellett* kell fellépniök. Mivel azonban mindez már mint kész tény és eredmény áll az öntudat előtt, azért nem tudatosan keletkezett s így a tér egy reflextünetben birja okát s maga is csak egy reflextünet, mely ezen oknál fogva az októrvény egyenes uralma alatt áll.

És ezzel, azt hiszem, megadtuk a feleletet a 2 első pontra, s részben a 3-dikra is, melyeket a §. 43 végén Kantnál megfejtve nem találtunk. Mielőtt a 3-dik ott állított kérdésre felelnénk, szükséges az öntudat és tér közti viszonyt még tüzetesebben szemügyre venni s tulajdonságait leszármaztatni.

Minthogy a tér ismereti tárgyakat képez, azért az öntudatunkkal szoros viszonyban állónak kell felfognunk. Az egyes képek közt, melyeket szemlélnünk, elterjed a tér képe s mivel egyszerre állanak a tudat előtt, egymás mellett kell azokat szemlélnünk. Ezen egymásmellettiesség, mint fent említettük, a térnek magyarázhatatlan sajátsága s a képnek az öntudattal való viszonyában kell alapját keresni. Vajjon már most az alany vagy a képek fejtik-e ki magukból a térnek ezen képét? Erre nézve emlékezni kell a §. 41. 42-ben elmondottakra, hogy belássuk, hogy a képekben nincsen tér, s hogy annál fogva azokból nem is eredhet. Minthogy pedig a képeken kívül már csak a szemlélő alany van, mely, mint magát szemlélő, öntudatnak mondatik, azért a tér csak az öntudatnak származottja lehet. Az öntudat ugyanis a rátörtendő hatást visszavetve utána indul önkénytelenül s azért a képpel együtt maga magával szembesíti magát. Ez nem hypothesis, ez tény. S mivel az öntudat cselekvése a figyelmezőssel vagy fizirozással vagy szemléléssel azonos, azért a tér nem lehet egyéb, mint ezen, magában homogen, részekből nem álló funkciónak képe. Vagyis a *tér az öntudat mint saját magának a tárgya*; forrása pedig azon funkció, melyet öntudatnak vagy szemlélésnek nevezünk. Hogy ezen deductio a tapasztalatot lepi, azt a tér és az öntudat számos egyező vonása bizonyítja.

A fundamentális egyezés szemlélés és tudatosság közt a fővonásokban igen világos. A tudatosság első sorban nem áll egyébben, mint a képek fixirozásában; a szemlélés munkája sem jelent egyebet, mint szembesítő megállítást. A tudatosság elválaszthatatlanul összefügg képeivel, melyek a tudatban vannak. A tudatosság a képekről csak annyit mond, hogy vannak; ugyanennyit mond róluk a szemlélés §. 37.). A tudatosság valahol helyezi ki képeit s nevezik ezt a valaholt „tudattérnek”; a szemlélés is ezt teszi, de nála a hol-t csak „térnek” nevezik egyszerűen. Azt hiszik pedig, hogy a „tudattér” csak „tropus”; pedig a tudattér ugyanaz, a mit §. 45-ben tér gyanánt felkutattunk. A külső tér a tropus; mert az csak a térnek, a tudattérnek megdővülése, annak továbbítása, a projectio kiterjesztése.



Annálfogva: tudatolás, szemlélés, figyelmezés között azonosság vagy; valamint viszont tudat (-tér), tér és figyelem mezeje közt is határozott azonosságot kell állítanunk. Ily módon azonban nyilván való, hogy a tér nem egyenes forma, ha a formát oly értelemben vesszük, mint a realizmus teszi; mintha t.i. a tér a tudatunkban nem lépő tárgyról is mondana valamit. A tér, mennyiben forma, csak *tudatunk formája*. Azonban minden tudatos munka egyszersmind térbeli munka is, a mennyiben a tér=tárggyá lett tudat. S azért azt hisszük, hogy Kant nem fejezte ki teljesen a tér tartalmát, mikor azt csak „külső érzékeink adatainak formájául” fogta fel (§. 43). *Mert nincs ismeret, mely a tértől szabadulhatna; minden gondolkodás térben megy végbe*. S amennyiben a gondolkodás nemtudatos lefolyását képzeljük, annyiban ezt is térbelinek kell képzelnünk. Mert ismerni=öntudatosan utánpéldázni=tárgyasítani=szemlélni=térben elhelyezni.

## 47. §. A térdagadás.

Hogy a tudatosság és a tér egymással szorosan összefüggnek, azt azon együttjáró változások is bizonyítják, melyek a két tényezőnél bizonyos ingerek folytán előállanak. A legnagyobb fontossággal bírnak erre nézve a tudatszűkülés, tudattágulás és tudatdagadás tünetei.

A tudatszűkülés tünete rendesen a figyelem koncentrációjával jár s e nélkül nem állhat elő. A tünet abban áll, hogy az öntudat önkényesen egy pontra szorul össze s akképen csak egy képet tűr el magában. Már ezen szavak is: „szűkülés”, „concentració”, „megszorulás” bizonyítják a nyelvnek azon bölcsességét, hogy mélyebbre ás, mint a tudat maga észreveszi. Mert itt is azt kell hangsúlyozni, hogy ezek nem tropusok, hanem az eredeti állapot kifejezői. A tudat „szűkül” és „tágul” valósággal; mert a tudat maga a tér is és a tért teremtő munka.

Még jobban észlelhető ez a tudat dagadásánál, mely lényegesen különbözik a tudattágulástól. A tudat tágul önkénytelenül pl. szórakozottságnál; a fixirozás csekély, az alany „levegőbe néz”. Ellenben a dagadó tudat pontosan fixiroz, hanem *méretei* nagyobbak. Azaz: a tudaterő mintegy bővebben ömlik ki, a feszülés erősebb, hathatósabb (a mi az ingerlésből magyarázandó okilag §. 33. a szerint). Mindaz, ami a tudat erejét excitálja, a méreteket is nagyobbítja ez esetben. Az ópiumevőknél az alakok végtelenbe látszanak terjedni, a mit illúzióknak neveznek, ámbár tökéletes valóságok; az ember több holdnyi tért foglal el stb. „Külömben *tiszta* tudat mellett elváltoznak az idő- és térszemléletek (hashichiszivóknál); a legközelebbi múlt eseményei végtelen hosszú idő előtt történtenek látszólag Sachs tanárnak Würzburgban; a *szoba ajtaja oly távolinak*, hogy nem vélte elérhetni.” De Quincey ismeretes ópiumevő azt állította álmairól: „buildings and landscapes were exhibited in proportions so vast as the bodily eye is not fitted to receive. *Space was welled*, and was amplified to an extent unutterable infinity.”<sup>†</sup>

Ezt a képek sokaságából s azok betódulásából illúsió gyanánt magyarázni akarni, mint azt Spencer teszi, nem lehet; ez ellen Sachs tanárnak szobaajtaja, mint egyetlen kép, tiltakozik. Meg kell szokni, hogy a valóságot ezen subiectív állapotokban keressük, s akkor a tudat ezen valóságos tágulása a térrel való azonosságát fogja bizonyítani.

## 48. §. A tér tulajdonságainak levezetése.

Ha a mi eddigi fejtegetéseink a tér helyes felfogására vezetnek, akkor szükségképen azokban benne vannak azon előzmények is, a melyekből a térnek eddig jelzett s egyéb összes tulajdonságai levezethetők. Ezeket e helyen tételek alakjában röviden akarjuk összeállítani.

1. Elvetendő a realizmus azon tana, hogy a tér külső valami. A bizonyítást megadta már Kant (v.ö. §. 40.) arra nézve, hogy nem substantia. Hogy pedig nem lehet a külső tárgyak viszonyától elvonva, azt szintén Kant mutatta ki. (§. 43.2). A bizonyítás elve abban keresendő, hogy „külső” tárgyaknak csak akkor tekinthetjük azokat, ha előbb a tért megszerkesztjük. Minthogy t.i. a tárgy csak az, a mit az alánnyal szembesítünk (§. 9.), ehhez pedig kell a tárgynak az alánytól elválasztása, ehhez azonban hely, hova

\* Perty M. Anthropol. I. 259.

† Herb. Spencer Princ. of Psych. I. 213.

helyezzük, - azért a tér nem hogy a tárgyak által (akár belsők, akár külsők) volna nekünk nyújtva, hanem ellenkezőleg e tárgyak előállításának az alanyi feltétele.

2. A tér tehát elvonva a külsőtől azért nem lehet, mert ezen „külső” már felteszi a tért. A tér csak mint ezen külső képeknek feltétele lehetséges és pedig nem mint szemlélet első sorban, hanem mint a szemléletet létesítő funktio (§. 44. 45.)

3. A tér nem fogalom, általában nem értelmi alakzat, hanem önkénytelenül keletkező, apriorikus szemléleti pótlék.

a) Hogy *nem fogalom*, azt a következők bizonyítják:

α) A fogalmat lehet jegyekből szerkeszteni; a tért, ha elemekből szerkesztjük, már az elemek közt találjuk előzetesen.

β) A fogalomnak más fogalmak vannak alárendelve; a térnek nincsenek fajai.

γ) A fogalom vagy tárgyat, vagy tulajdonságot jelent. A tér az elsőt nem jelentheti §. 40. szerint, a másikat nem §. 41 szerint.

δ) A fogalmat jelzőkkel lehet determinálni; a tér nem determinálható, az mindig csak tér.

b) Hogy *nem értelmi alakzat* a tér, az abból következik, hogy nem fogalom. A tér hozzájárulása folytán a képek jelentése nem változik; pedig ha értelmi volna, akkor jelentést kölcsönözne a képeknek (§. 42).

c) A tér megelőzi az egyes szemléleteket. Mert:

α) a tér constructiója máris térben történik. (§. 42.)

β) minden viszony felteszi a tért. Az egyes képek megkülönböztetése kénytelen megelőzni azok viszonyítását; e megkülönböztetés azonban, mint megelőzőt, már a képek széttartását és szembesítését követeli. Azért minden viszony felteszi a tért. Annálfogva a tér viszonyt nem fejezhet ki; csak *benne* és általa van minden viszony.

Ezekből világos, hogy a tér nem az értelmi, hanem a létezési mechanizmushoz tartozik, vagyis a mennyiben a létezési mechanizmus funkciója a szemlélés, a tér szemléleti alakzat. Azt annálfogva gondolni nem, csak szemlélni lehet.

4. A tér minden tudatos gondolkodáshoz járuló szükségképeni alanyi járulék.

Bizonyítása a §. 46-ban.

5. A tér minősége állandó. Azaz: kis és nagy tér, telt és üres tér egyforma minőségű.

6. A tér maga nem kiterjedt.

Mert a szellemi munka egyáltalában nem kiterjedt s így annak egy alakja sem lehet az. A tér csak *jelent* kiterjedést, azaz az alanynak bizonyos intensív munkáját, valamint a szín maga nem színes, hanem csak jelenti a szint. Ezen intensív munkát, szembesítve azt magunkkal, kiterjedtnek szemléljük; de maga a munka csak intensív cselekvés s a kiterjedés csak az alanytól való különbözést jelenti. E különbözés pedig nem kiterjedt (v.ö. §. 49).

7. A tér nem áll részekből, hanem folytonos nagyság.

A tér nekünk mint összefüggő egység jelentkezik, melyben eleinte semmi részeket nem különböztetünk meg. Ennélfogva mindenfelé egyforma, határok által szét nem darabolt, érzéki jelzőket nem tartalmazó, tulajdonságokkal nem bíró, egy szóval *egyszerű* minőségű. Hogy pedig állandó részekből nem áll, azt ekkép bizonyítjuk:

a) Ha részekből állana, akkor ezen részek közt volna az azokat egységbe foglaló valami, - a tér.

b) E részek széttartása sem lehetséges; minden két elem közé egy harmadikat kell helyezni, és pedig végtelenbe. Azaz a két elem közé mindenkor oda áll az azoktól különböző egység – a tér.

A tétel alapjai eleai Zenontól származhatnak s a tér oszthatóságával nem zavarandó össze; mert az oszthatóság a tér viszonyából ered, melybe az öntudattal lép. A tér folytonossága a mértan lehetőségének feltétele.

\* Ezt Hegel igen határozottan tanította, bár be nem bizonyította. Encycl. §. 254. V.ö. alább §. 50.

8. A tér nem végtelen, hanem véges, változó folytonosság.

a) Hogy nem végtelen nagy, azt a befejezett végtelenség ellenmondó fogalmából következtetjük. Ha a végtelenség bennünk lenne, akkor be volna fejezve. A tér végtelensége tehát csak látszat, illetőleg feladat vagyis gondolandó; de mint szemlélet, véges.

b) Hogy nem végtelen kicsiny elemekből áll, annak oka:

a) A tér nem tárgyi létező, azért nem lehet részekből álló (§. 7).

β) A tér folytonos, azért nem áll részekből. Ezen okoknál fogva a tér sem végtelenbe nem osztható, sem véges ponton nem áll meg az osztás. Mert

a) ha végtelenbe osztható, akkor e véges darab is az. A véges tehát végtelen elemekből állana;

β) ha az osztás valahol megakad, akkor e végtelen vagy egyszerű, vagy összetett. Ha egyszerű, akkor az egyszerűnek nem levén kiterjedése, a tér kiterjedés nélküli elemekből állana, a mi, ha a tér vagy valóság, vagy tulajdonság, képtelenség. Ha pedig összetett, akkor még tovább lehet osztani végtelenbe.

*A tér tehát egyáltalában nem osztható.\**

c) A tér végeessége pedig nem állandó, hanem változó nagyság.

Ezen tételt bizonyítja a §. 47-ben fejtegetett tudat- (illetőleg tér-)szűkülés, -tágulás és -dagadás ténye.

## 49. §. A tér tapasztalati szükségessége s valóságának értelme.

Képzeliük már most azt, hogy a tér valóban létező, azaz tárgyként vagy az önálló tárgyakban jelző gyanánt léteznék. Mi következne ebből?

Azt nyernők, hogy van egy *üres* létező, mely semmit sem tesz, még ellenállást sem fejt ki, - a mi a létezési mechanizmussal ellenkezik (§. 11). Ezen létező, ha tulajdonságnak venném a tárgyakban, *azoknak értelmében semmit sem tenne* (§. 45, 3, 6), - a mi az ismerési mechanizmusnak ellenmond (§. 12). Ezen létező végtelennek volna gondolandó, a mi fel nem érhető eszünkkel s így mindenütt levőnek, a mi valóban „une étrange propriété.” Ezen végtelen valami nem volna sem osztható, sem oszthatatlan, mert folytonosnak kellene képzelnünk; a mi tökéletes ellenmondás. Egy szóval: a tér mint valóság folytonos ellenmondásba hajtana bennünket.

Ha pedig azt tartanók, hogy csak fogalmi kép, a melyet külső tárgyak viszonyai keltenek fel a lélekben, akkor azon érthetetlen gondolattal volna dolgunk, hogy „külsőt” állítunk, mitől a tért akarjuk elvonni; pedig ezen külső csak az által lesz képzelhető ránk nézve, hogy térben szembesítjük magunkkal.

*Nem marad egyéb hátra, mint a tér külső valóságát feltétlenül megtagadni.* Ezt azonban könnyű belátni, de végrehajtani bajos. Ugyanis minden tagadásunk dacára ott tartja magát rendületlenül a tér, mint tőlünk független tárgyi valami. Minden tárgy, akármilyen legyen tartalma, nekünk térben jelentkezik. Ez a térnek tapasztalati kényszerűsége.

S ezen az, a ki fejtegetéseinket, kivált §§. 9. 16. 17. figyelemmel kísérte, nem fog sem megütközni, sem csodálkozni. Az ismeret világa ránk nézve az egyedüli vég (§. 7. 8). Ezen világ pedig a mi vetületünk (§. 16), melyre kényszerítve vagyunk valami által, mely valamit csak ezen vetületből tanulunk meg ismerni, mert csak e vetületben észlelhetjük. Annál fogva ezen vetületben szükségképen benne lesz a tér is, mert a tér a tárgynak általános kép, azon kép, melybe az egyes concret képeket kivetítjük.

Öntudatunk világa annál fogva térbeli; ámde kiterjedtnek csak akkor látjuk, mikor *szemléljük*; ha a világot *gondoljuk*, akkor a terjedtség és térbeliség semmit sem jelent a világban. Ennek megérthetése céljából gondoljuk meg a következőket:

A mi világunk két elemet mutat: a határozott jelentésű képeket és az alakatlan tárgyat (§. 28). Ezen alaktalanság az öntudat szemlélő munkájának a képe (§. 45. 46). Az alakos vagy határozott jelentésű képek pedig csak értelmi jelentésük által lesznek határozottakká; ennél fogva a jelentésben a terjedtség nincsen, hanem csak hozzájárul az alany szemléléséből. Eltekintve a szemléléstől, a tárgyak térbelisége csak azt

\* Következményeit I. §. 50.

tartalmazza, hogy 1. a tárgyak egymásra nézve *mások*, vagy különbözők s így egymást kizárják, 2. ezen másvoltuk az alannal szemben is fennáll; mennyiben mások mint az alany, annyiban az alany szemléli őket, vagyis terjedtekek veszi, s mennyiben egymástól különböznek, annyiban az alany egymáson kívül, azaz kétszeresen vagy ismételten kénytelen őket fixirozni vagyis elhelyezni saját szemlélésének képéhez való viszonyban s így térben. Így pl. az alma képe nem bir különböző jelentő vonásokat, ezek egymást kizárják s annyiban az alma képe részekre bomlik az értelem hatása alatt. Az alany már most az almát magától különbözőnek tapasztalja, kivetíti; mivel azonban az alma különböző jelentések egysége, azért az öntudat az egységeket egymáson kívül kénytelen kihelyezni s így állítani viszonyba a maga munkájával. Ezen munka a szemlélés, a melynél az egymáson kívüliség, a melyet a tárgy elemeinek viszonylagos másvolta indokol, többé nem logikai, hanem szemléleti egymáson kívüliség, vagyis térbeli. Ha ezt szemléljük, akkor a terjedtség képét nyerjük s az értelem azt mondja, hogy a tárgy, melyet ő több tulajdonsággal bírónak gondol, a szemlélő öntudat számára *kiterjedtnek* jelentkezik. Az értelem tehát a kiterjedtség jelzőjével nem mond egyebet a tárgyokról (=képekről), mint hogy azok a szemlélés számára térbeliek vagy terjedtek.\*

A való tárgyak annál fogva, a meddig gondoljuk, sem kiterjedtek sem kiterjedés nélküliek; azokká csak a szemlélet számára válnak, de a gondolat (s ez a tartalmi töke) ezen jelzőtől ment.

Szemléletünkől eltekintve a tárgyak csak értelmi jelzőket mutathatnak, melyek között nincs a kiterjedés. Ámde az értelmi mozzanatokban értelmünk alapján kénytelenek vagyunk a cselekvést feltenni (§. 63) s ez a jelentő képekben az öntudatával analog vonásokat hoz elő. Mindenek előtt felteszünk bennök egy pontot, melyből a cselekvés eredetét veszi s e pontból történik okszerűleg a kivetítés más tárgyak felé (§. 25). Ezen munkát aztán szemléljük s úgy találjuk, hogy a tárgyak szerinti vonatkozásuk által hálózatot alakítanak, mely szemléletileg terjedtségnek, értelmileg oki függésnek jelentkezik a tárgyak között. *Annyiban tehát, mennyiben az egyes tárgyaknak értelmi mozzanataiban oly kivetítő, megkülönböztető erőt találunk, mint az öntudatban, annyiban állíthatjuk róluk, hogy terjeszkednek.* Minthogy pedig ezen analogiát átvisszük azokba is, mint egyetemes projiciáló munkát (§. 16), azért azoknak is tulajdonítunk kiterjedést. Mivel pedig ezen képcsarnok a mi világunk, azért kénytelenek vagyunk a világot kiterjedtnek szemlélni. Ha azonban valaki ezt a tételt az ismereti világon túl levő valamire alkalmazná, akkor tökéletesen üres szót vinne át amaz alakokba s ellenmondásokba keverednék. Mert a nem-szemlélhetőre vonatkoztatná a szemlélet munkáját (a mire semmi joga nincsen), s éppen ez által annak természetével meg nem férő állítana (v.ö. a változást §. 79).

## 50. §. A mértani szükségképeniség alapja.

Az öntudat azon hatásai, melyeket a tér folytonos képére gyakorol, nem tartoznak többé a tér fogalmához s éppen azért csakis az öntudat és a szemléleti térkép közti viszonyban birhatják alapjukat. Minthogy azonban a gondolkodás nem veszi észre, hogy ezen nemtudatosan eszközölt hatások ő tőle mentek át a tér e szemléletébe, azért rendesen a tér tulajdonságainak, illetőleg alkotórészeinek tekintik. Ilyen tulajdonságul a tér mérete (dimensio) s ilyen alkotórészül: a pont, vonal, sík van gondolva.

A méret fogalma magában a térben nincsen; mert a tér egy intensiv munkának folytonos, alaktalan képe s azért kiterjedtsége csak a szemléleti munka specifikumát jelenti. A méret azonban előlép azonnal, mihelyest az alany valamely szemlélő tevékenységével áll. Ezen viszony tárgyi térben levő kép és az alany között, - ezt fejezi ki a méret. Az alany ugyanis a képet a térben fixirozza s ennek térbeli helyét pontosan meghatározni kívánja. Ezt azonban csak úgy eszközölheti, hogy a kivetítésnek okilag meghatározott vagy kényszerű irányát megszabja minden kétértelműség kizártával. Minthogy már most a kivetítés szemléleti munka, azért annak képe is szemléleti vagyis térbeli lesz s így keletkeznek a térre nézve a szemléleti irányok (vetítési irányok) vagyis a méretek.

Ilyen irány tapasztalatilag (mert a priori egy határozott irány sincsen) az emberi öntudat számára három van, a mit a geometriában úgy fejeznek ki, hogy egy pont helye a térben teljesen meg van határozva 3 koordináta által. Ezen koordináta különböző irányt fejez ki, melyben az alanyi cselekvés elhaladhat, a mikor valamely pontot a térben pontosan akar fixirozni. A méret annál fogva nem szemléleti tulajdonsága a térnek, hanem tulajdonsága az alany fixirozó működésének, mellyel egy pontnak helyét a térben meghatározza. S éppen azért semmi logikai ellenmondása nincs azon gondolatban, hogy lehet olyan tér is, melyben n-coordináta szükséges, hogy egy pontot meghatározzuk. Mert hiszen ezzel csak annyi van

\* Ezt a szerepet, melyet a másvolt a térnél játszik, Hegel emelte ki Encycl. §. 254.

mondva, hogy más *szemléleti* mód számára több irány lehet adva, amelyen az öntudat a térben pontokat elhelyez.

Emberi szemléletünk számára csak három ilyen irány van adva. A tér, mint alanyi kép, az öntudat, mint centrum, körül terjed el; s így az alany nemcsak a maga világának abszolút oka (§. 30), hanem abszolút térbeli centruma is, a mennyiben a három irány, mint kivetítési irány az alany fejében, illetőleg öntudatában, egymást metszőnek képzeljük (v.ö. Liebmán. Zur Analysis der Wirklichkeiten 1876. 46. 1.). Ha már most az alany e sugárkévében, melyeknek képében képzelhető a tér, el akar igazodni, akkor az obiectiv térszemléletben kell haladnia. Ezt pedig csak 2 különböző irányban teheti. Az alanytól *el*, egyenesen, előre fekszik a vetületi főszög, a *távolság* vagy hosszúság; ezen szög bármely pontjából fel- és lefelé (magasság), jobbra-balra (szélesség) haladhat el. Több *különböző* irányt nem követhetvén, több mérete sem lehet. Azért a méret a szerkesztési irányt fejezi ki, semmi egyebet; magában a térben mint obiectiv tulajdonság nem létezik.

A tér alkatrészei gyanánt felhozott alakzatokat helytelenül képzelik a tér folytonos képében benlevőknek. Mindezek nincsenek *benne* a térben; valamint a tér nem áll háromségekből, úgy nem áll pontokból sem; ezek csak szerkesztések, azaz az öntudat hatásai a térre.<sup>†</sup> Ha a legvégsőig koncentrált öntudat átszakítja egy helyen a tért, - akkor ennek a *szemlélt* nyoma a *pont*. Ha egy folytonos munkával átszeli a tért, akkor keletkezik a vonal, melynek egyik faja, a merev vonal, úgy keletkezik, hogy az öntudat észrevehetetlen távolban, egymás mellett helyezi el az egyes pontokat (§. 60), e vonalnak elhaladása a térben sikot képez; s a sik elhaladása a 3-ik méretben, a *testnek* képét adja. Az Eukleidesi meghatározások ennél fogva egészen helyesek, mikor azt mondják, hogy:

1. Pont az, melynek semmi része.
2. A vonal szélesség nélküli hossz.
3. Sik az, melynek csak hossza és szélessége van.

Mind a három alakzat ugyanis psychophysikai határértékei a szemlélésnek. A *pontnak* kiterjedése nincs, s ha kisebbnek vesszük, megszűnt szemléletnek lenni, azaz a pont az egyszeri tettnek psychophys. határértéke; a vonal az egy méretben elhaladó tettnek határértéke; a sik a két méretben elhaladó tettnek határértéke; a test a 3 méretben elhaladóé. Minthogy maga a tér sem bír realitással, azért az alakzatok nem bírnak azzal: a különbség köztük akkor áll elő, ha a méretek fogalmát kapcsoljuk az egyes öntudati tettekhez. Akkor az egyszerű tett változott viszonyba lép a térrel s keletkeznek számunkra a különböző *téralakzatok*.

Ezen téralakok reflexív kényszerűségén alapul a geometriai ítéletek igazsága. A geometriai tételek közül némelyek egyszerű meghatározások, melyek azon szellemi tetteket írják körül, melyeknek összekerülése folytán származnak az illető téralakok. Mások az azonosság elvének mennyiségekre való alkalmazásai egyrészt; másrészt pedig a szerkesztés szükségképeniségét kiemelő tételek (Eucl. 6. ax.). Ezeknek segítségével vizsgálhatjuk a szemlélt munka törvényei, melyek a különböző alakok szerkesztése folytán érvényeseknek bizonyodnak. Ezen tételek, mint azt különösen Kant kimutatta, synthetikusok és apriorikusak. Azaz pusztán a belső tér feltevése mellett érvényesek s az alany fogalmából az állítmányt ki nem hozhatni. Hogy pl. csúcshégek egymással egyenlők, az a csúcshégek fogalmából le nem vezethető. De igen is, levezethető azon szerkesztő munka kényszerű természetéből, mely szükséges ahhoz, hogy csúcshégek általában szerkeszthető és képzelhető legyen.

Ezen apriori synthetikus ítéleteknek alapja tehát a szerkesztés kényszerű munkájában rejlik s onnan magyarázandó e tételek egyetemessége és kényszerűsége is, mely azoknak jellemzője. Inductio által ezen tételek természete soha el nem érhető. Külső tapasztalati inductio épen nem vezet e célra; mert a mint J. St. Mill elég csodálatosan bevallja, a külső tapasztalat olyan téralakokat nem nyújt, melyeknek Eukleides definitiói szerint a pont, vonal, stb.: s így a mértan igaz tételei olyan előzményekből folynának, melyek magukban *nem igazak*. Belső inductiójuk ellen az szól, hogy e tételek *egyszeri* felismerése biztosítja azok

\* A metamatematikai speculációk (melyeknek világos előadását találhatni Fritz Schultze Philos. der Naturwiss. Lpz. 1882. II. k. 132-153; e művel összehasonlítható Jakobson J. Philos. Unters. Zur Metageometrie a Viertelj. schr. für wiss. Philos. 1883. 2-ik füzetétől kezdve) nem bizonyítanak semmit a mellett, hogy a tér *csak alanyi* létező; mert csak azt tartalmazzák, hogy a dimensio nem szemléleti, hanem logikai momentum a tér fogalmában.

† Szükséges itt említeni, hogy ezen tényt is Hegel nagyon határozottan tanította Encycl. §. 254. „Von Raumpunkten zu sprechen, als ob sie das positive Element des Raums ausmachen, ist unstatthaft, da er um seiner Unterschiedlosigkeit willen nur die Möglichkeit, nicht das Gesetzsein des Aussereinanderseins u. Negativen u. daher schlechthin continuirlich ist; der Punkt ist desswegen die u. zwar gedachte Negation des Raumes.”

mindenkori érvényességét. Általában inductiv jellemők ellen döntőleg szól azon körülmény, hogy az inductio számos eset generalizációja, melyet az által érünk el, hogy concret vonásaikat elhagyjuk; ellenben a geometriai tételek nem sok eset generalizációi, hanem egy esetnek állandó typussá emelései. A J. ST. Mill s másoktól pártolt nézet végre nem bírja a kényszernek azon *positív* érzetét megmagyarázni, melyet e tételek igazsága kelt; mindig csak azon *negatív* érzetre szorítkozik, melyet ellenálló eset nem létele folytán érzünk.

Külső tapasztalatból tehát e tételek nem nyerik igazságukat, mert a külsőben nincsenek a mértani feltételekhez megfelelő alakok; belsőből nem; mert igazságuk egy esetből is bizonyos: apriorikusak tehát, mert a tér nem külső létező; kényszerük pedig, mert az alany szerkesztő munkája reflexiv s ez minden kényszerűség alapja (§. 28). A geometriai tételek kényszerűsége csak a tér idealitása s alanyisága mellett lehetséges s így a geometria visszafelé bizonyítja térelméletünknek igazságát.

---

## HARMADIK SZAKASZ.

### Az idő.

#### 51. §. Az idő szükségképenisége s ténylegessége.

Az öntudat minden cselekvése okilag történik s szemlélési munkája a tért hozza létre, mely annál fogva az öntudat minden cselekvését, mint árnyék a fényt, kíséri. Minden öntudatos cselekvésnek azonban tényleg még egy jellemzője van, az hogy *időben* folyik le. S ezen jellemző vonásnak felderítése ezen szakasz feladata.

Hogy az idő csakugyan meg van minden tudatos felfogásnál, azt annak *szükségképenisége* és *ténylegessége* mutatja. Az idő *szükségképeni* feltétele az ismerésnek. Hogy ugyanis az alany-tárgy megválása bekövetkezzék, ahhoz szükséges, hogy az alany és *azután* a tárgy álljon elő. Azaz: az oki viszony csak az által jön létre, hogy az ok és okozat különállóvá lesz, vagyis egymást követi. Hogy pedig ezen menetet ismeretünkben utánképezzük, vagyis hogy ezt megértsük, ahhoz is kívántatik az idő. Ennek megértése t.i. három egymásra következő mozzanatot tesz fel: 1. az azonos alanyt, 2. a kivetített tárgyat, melynek legelvontabb képe: a tér maga, s 3. az alany oda- és ráfordulása a tárgyra, a melytől függ a tárgy észrevétele (§. 37). Azaz a felfogás feltétele az egymásután, vagyis az idő.

Hogy pedig minden belső állapotunk *tényleg* időben folyik le, arról a közönséges önszemlélet tanuskodik. A mi képeink ugyanis sorban lépnek fel a tudatban, s nincsenek benne egyszerre. Ez vezette Wolffot arra, hogy az idő „ordo successorum in serie continua” képe alatt fogja fel (Ontol. §. 572). De ezen, az öntudatba lépő képek sem állanak meg egy helyen, hanem feltűnnek, átmennek a tudat legfényesebb pontján s a homályos határon letűnnek folytonosan.

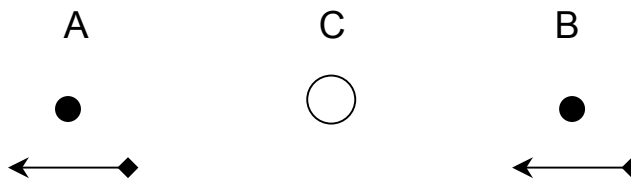
Ennélfogva az idő a tárgy keletkezésének s a keletkezés észrevételének feltétele, vagyis az ismerésnél szükségképeni feltétel.

#### 52. §. Az idő keletkezésének feltételei: többség, mozgás, egy állandó s ennek korlátoltsága.

Az idő tapasztalati tulajdonsága az, hogy képeinkbe rendet hoz be; még pedig nem a nyugvókba, mint a tér, hanem az egymást felváltó, *váltakozó* képekbe. Ez azt teszi, ha az egyik kép fellép, a másik letűnt, ha a 3-dik feltűnt, a 2-dik tűnt le s így tovább. A képek tehát ezen sorban nem állanak logikai viszonyban egymással, mint pl. az oki függésnél, hanem tartalmilag függetlenek egymástól.

Ebből következik, hogy az idő legalább is *két* egymást felváltó képet tesz fel. Ha csak egy szín, hang stb. lép öntudatunkba, akkor közvetlenül időképet bennünk nem hoz elő. De épen oly szükséges, hogy a képek *mozgásban* legyenek. Mert ha a világ egyszerre megdermedne, úgy hogy annak egy részében sem lehetne változást észlelni, akkor időt sem volnánk kénytelenek hozzá képzelni.

Mindez azonban szorosan véve még nem idő. Az egymásutániság sora van pl. a számoknál is 1-től  $\infty$ -ig; a nélkül, hogy ez már idő lenne. Két kép mozgása sem idő még; abban csak két kép és mozgása van. De idő nincsen benne, objective tekintve azt. Mindezek az időhöz hasonló alakot csak akkor mutatnak, ha egy *állandóra* vonatkoztatom. Ha pl. két golyó, A és B, mozog, akkor addig nem mondhatom, hogy az egyik a másik után halad, míg egy állandó harmadikra nem vonatkoztatom, legyen ez állandó vagy én magam vagy valami objectív kép (tárgy). Ha pl. egy fix karikát képelek felállítva, melyen azoknak keresztül kell menniük, akkor mondhatom, hogy B következett A után.



Hogy tehát az egymásutániság képe előállhasson, kell 1. két kép, 2. ezek mozgása és 3. egy állandó, melyre nézve mozgásuk *egymásutáni*. Ilyen állandót tetteleg felteszünk mindenütt, a hol egymásutániságot találunk. Így pl. a napok egymás után következnek, ha a csillag, mely tegnap 7 órakor az égboltozat bizonyos pontján állott, ma ugyanazon helyen áll. A föld keringésére nézve állandók azon pontok, melyeken át pályáján elhalad. E pontok mintegy azon karikák, melyeken át halad a földnek képe.

E három vonás azonban még mindig nem idő. Mindezek tartalmi képek, melyek bizonyos cselekvést visznek végbe, - időbelivé azonban ezen egymásutániság csak az által válik, hogy *magunkra*, mint *állandóra*, vonatkoztatjuk. A hol ezen vonatkozás lehetetlen, vagy a hol a többi tényezők elő nem hozhatók, ott időről szó sem lehet. Ez eset van a *végtelen nagy* és a *végtelen kis* elménél.

A végtelen nagy elme előtt csak egymásmellettség lehetséges; egy pillantással tekinti át az egész világot; abszolút végtelenségében befejezetten áll előtte, a mi lény volt, van és lesz a világon; tegnap és ma, holnap és holnapután nincsen előtte. „Mert ezer esztendő te előtted, mint a tegnapi nap, mely elmúlt és az éjszakának negyedrésze.” (Soltárok. 90. 4.). nem mehetvén végbe benne, az örökké tökéletesben, semmi változás, idő benne nincsen s egész léte egy megdermedt óriási kép alakjában állana előttünk; felfoghatatlan s örületig megdöbbentő kép a véges elme számára.

A végtelen kis elme, melyet egyetlen minimalis kép bir betölteni, időt szintén nem mutatna. *Egy* szivverés – és a lény nincs többé; *egy* futó pillantás a világ bájos virányaira, - s a szem lecsukódik örökre; *egy* eszmevillanás – s az isteni szikra kialudt; *egyetlen* szerelmi gerjedelem – s az élet célja elérve; a győőlet egy lángja – s a halál megbékített mindent. A lény két tette nem képes; *egy* tette: élete és halála. A lény tehát időre sem képes, mert váltakozó képei nincsenek.

Az emberi elme sem nem olyan nagy, hogy mindent egyszerre vehetne észre; sem nem oly kicsiny, hogy egy fixa idea teljesen eltölthetné. Szabadon váltakoznak benne a képek. *Az emberi elme tehát éppen korlátoltsága folytán képes az egymásutániság rendjének létesítésére s szabaduló ereje képesíti az egymásutániság szembesítésére is.* Ebben a kettőben pedig rejlik az, a mit az idő keletkezéséhez szükségesnek találunk.

Meg van benne 1) az állandó, az öntudat tartós azonosságában, 2) meg van a változó, a képeiben, 3) meg van az egymásutániság lehetősége, az öntudat közép végességében. Egy hiány, milyen az elme korlátolt ereje, fel lett használva a legnevezetesebb szerkezetre, melytől az emberi életnek minden varázsa s elviselhetősége függ. Mert azáltal, hogy 4) ezen korlátolt öntudatos erőt még sem merithetik ki teljesen a betóduló képek, hanem saját szegző munkájának tudatára is ébred, ez által képes eme saját visszahatásait felfogni, s e felfogásban rejlik az, a mit *időnek* nevezünk.

Egymásután mozgó képek, ezekre felelő öntudatos tettek egymásutánja – ezek az ingerek; ez egymásutániság képe az idő s ez egymásutánt létesítő realis gyökér az öntudat korlátoltsága, mellyel magát azonosságában a tudatba lépő hatások ellenében megtartani képes.

### 53. §. Az idő tulajdonságai.

Miután az időnek tettelegis lételetét s feltételeit kimutattuk, nézzük annak kiváló tulajdonságait.

Első helyen áll az, hogy az idő egy *sor*. Mert hiszen egymás *után* következnek benne a tünemények.

Ezen sor pedig *egy méretű*, azaz vonal alakjában képzelendő, mely irányban az idő folyton változik vagy *lefolyik*. Ezen méretnek azonban előre és hátra vége nincsen, s *folytonos* végtelenség képében áll előttünk. Tapasztalatilag tudjuk, hogy ezen sor semmi változást *nem okoz*, ellenállást nem fejt ki, sőt egész lefolyási iránya minden baj nélkül megfordítható. Mind a mellett azonban minden változásban ott van, mint cselekvésnél észlelhető.



Ezen tulajdonságoknak hordozója milyen létező lehet? Ez volt a kérdés, általánosságban felállítva, melyre a problema történelmében két nagy irány felelt. Az egyik, a mely az időt tárgyilagosságnak vette, két ágat hajtott: a) a *materialistikust*, mely az időt önálló valóságnak vette, b) a *realistikust*, a mely való tulajdonságnak hitte. A másik az időben alanyi képet lát, még pedig vagy a) belső képeink lefolyásából eredő és elvont fogalmat b) vagy érzéki formát, mely a képektől függetlenül létezik az érzékiségben.

## 54. §. Az idő mint tárgyi tulajdonság (materialistikus felfogás).

Nem szükséges hosszasan vitatni, hogy a problema számai s a megfejtések közti ellentét vagy elégtelenség volt ezen haladásnak mozgatója. Ezt láttuk a térnél (§§. 40. sk.) s erre utal a módszer általános alakja is, melyet kifejtettünk (§. 19.).

Az elégtelenség az első vagy materialistikus felfogásban kirívó. Az idő tagadhatatlan szükségessége minden felfogásban arra vitte az elmélkedőket, hogy való létezőnek fogják fel, melyben, mint a térben, az összes változások vagy tünemények határozott sorban fellépnek. Maga ezen létező nem észlelhető közvetlen, hanem csak annak egyes részei, melyeket az égi testek keringéseinek periodusaiban észlelünk. Ezen nézetet már Herakleitos és Ainesidemos tana gyanánt hozza fel Sextus Emp. (adv. hys. lib. II. σῶμα μὲν οὖν ἔλαξεν τὸν Χρόνον), s Platonnál úgy van előadva, hogy a világi tünemények változásaival párhuzamosan folyik le az idő sora, s a tünemények ezen sorba, mint objectiv időbe lépve, lelik azt. Az idő szerinte az öröklét képe, melynek beosztását a csillagzatok mozgása eszközli (κινήσεις γὰρ ἔστων) Tim. p. 37, 38. Newton e tannak igen correct kifejezést adott, megkülönböztetve benne az absolut időt (αἰών, duratio) és relativ időt (χρόνος, tempus), úgy mint már Platon tette. „Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis aequabiliter fluit alioque nomine dicitur *Duratio*.” Ezen absolut idő tehát gyorsulás nélkül egyenletesen folyik. „Relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequalis), qua vulgus vice veri temporis utitur, ut Hora, Dies, Mensis, Annus.” Ezen nézet a természettudományokban általános s azok tanai számára szükséges.

Vajjon azonban ezért szükséges-e az időt valóságnak felfognunk? Azt okvetlenül el kell ejtenünk, ha ellenmondásokba vezet. Már pedig ez ellenmondások csakugyan mind a 3 feltevésben rejlenek, melyeket ezen tan alapul elfogad. Felteszi:

1. hogy az idő – valóság. Ezen valóság azonban mint olyan, mely semmit sem tesz, ugyanazon ellenmondás, mint a milyent Kant nyomán már a térről kimutattunk („Unding” §. 40 végén). A létezési mechanizmus ép oly kevésbé szól ezen valóság mellett, mint nem szól az ismerés mechanizmusa mellette.

a) Érzékeink egyike sem szolgáltat időadatokat, hanem mindenik csak határozott tartalmu érzékleket. Külön „időérzék”, mint Czernak óta akarják, nem igazolható feltevés.

b) Értelmünk pedig sehol sem mutat fel a tárgyokban oly értelmi vonást, melyet az időnek kellene tulajdonítanunk. A külsőben való egymásután=realis erők folyamánya s az ok és okozat közt az idő csak felfogásunk számára van; ettől eltekintve a kettő közt csak a logikai befoglaltság viszonya lehetséges (v.ö. §. 30 és 33).

2. felteszi a nézet, hogy az idő *egyenletesen folyik* (aequabiliter fluit). Ezen állítás csak képet rejt magában s ellenmondó két tekintetben. Először maga az idő, mivel semmit sem tesz, nem is folyhatik. Másodszor az időhöz szükséges váltakozás (§. 52), e nélkül nincs értelme; itt pedig az időben nincs változás, csak egyenletes folyás. Ez azonban csak akkor lenne lehetséges, ha §. 52. szerint) valami másra vonatkoztatnánk; ámde Newton szerint ezen idő „in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis ... fluit” – a mit nem lehet képzelni. Ezen absolut idő azonban valóságban nem is idő, hanem csak az egyenletes *mozgásnak* a képe, vagy pedig az állandóság (duratio). Ezeknek pedig egyike sem azonos az idővel. Ha pedig folyik az idő, akkor ezen folyás, mint minden cselekvés, újra csak időben mehet végbe; a mi a végtelen sok időre vezet, mint azt a térnél találtuk (§. 40 az eleiaiak ellenvetése)

3. Feltételeztetik, hogy az idő végtelen s úgy mint valóság: befejezett végtelenség. Ez ellenmondásra már a térnél feleltünk (v.ö. §. 48. p. 8.).

\* Philos. natur. prc math. defin. VIII. Schol.

Az idő tehát ép oly kevésbé lehet valóság, mint a tér. Ha mégis oly nagy elmék, mint Platon és Newton szükségesnek találták, akkor annak kellett okának lennie. Ezen okot §. 52-ben abban találtuk, hogy az idő megismeréséhez szükséges valami állandó, melyre a változást vonatkoztatjuk. Az abszolút idő ezen állandó; onnan ismereti tekintetben szükségképeni segédgondolat, hypostasis. Ezt már Wolff is így fogta fel: „et sane mathematici *figunt tempus quoddam absolutum*” stb. (Ontol. §. 585). Vajjon azonban a philos.-ra nézve a segédgondolat ugyanaz-e, a mi a physikára, - az egészen más kérdés, a mit ezen elmélet nem dönt el; mert csak az érzéki jelenséghez tartozó mintegy logikai előzmény szolgáltatja, a mely azonban maga is csak még mélyebbről szedheti indokoltatását.

## 55. §. Az idő mint való létező (realistikus felfogás).

A realistikus felfogás az időben vagy tulajdonságot, vagy viszonyt vél találatni, mely a dolgoknak valóságában birná alapját. Ezen felfogás ilyen helyesen a mozgással hozta kapcsolatba az időt s a legkülömbözőbb kifejezésekben ugyan, de mégis mindig a mozgásban vélte az idő substratumát találatni. Már Aristoteles a mozgásra utalt (v.ö. §. 58); Spinoza innen véli az idő eredetét kimagyarázhatni (Eth. II. prop. 44. schol.); Leibnitznek az idő „ne présente à l'esprit qu'un ordre dans les changements” (Opp. p. 143. ed. Erdm. ordo. Wplffnál). Ezen ordo-nak a képe adja az idő képét. Trendelenburgnak az idő a mozgás belső mértéke; a physika pedig az időt minden mozgásnál egyszerűen állítja, a nélkül, hogy annak fejtegetésébe bocsátkoznék; a miben egészen helyesen cselekszik.

Ezen tan szerint az idő a változások egymásutáni sorától elvont kép, s a substratum a mozgások sora; vagy pedig önálló tényező, mely a  $v$  és  $t$  közti viszonyt fejezi ki. Nézetünk szerint az utóbbi nézet a helyes; az első ellen a következő érvek szólnak:

1. A nézet azon realistikus tévedésből indul ki, hogy a mi felfogásunk a való tárgyaknak teljesen megfelelő (§. 7). Már pedig mi tudjuk, hogy a külsőt csak belsők formáiban észlelhetjük. Ha tehát egymás után jönnek bennünk a változások, akkor tudjuk, hogy ez csak bennünk van első sorban; mi egymással egyidejű sorokat is egymás után kénytelenek vagyunk szemlélni. Épen azért ezen változások nem képezhetik az idő alapját, hanem ellenkezőleg, az idő képezi a változások egymásutáni rendjének az okát és feltételét.

2. A tünemények mozgásában egymásután csak egy állandóra nézve van; ez állandó pedig vagy az öntudat, vagy egy változatlan tárgy. Ámde az utóbbi esetben nincsen idő; mert az, a mit a mozgáson objective észreveszünk, csak a befutott tér és az erre fordított erő. Azért ettől a mozgási sortól, mely obj. lepereg előttünk, *idő* nem lehet elvonva. Ezt a pontot a physikának erre szóló tanából világosan levezethetni.

Egy test  $\alpha$  egy térdarabon át mozog A-E-ig. Ezen esetben van 3 elemünk: a test, annak mozgása és a befutott tér. Ez elemek egyike sem az idő, az  $\alpha$  és A ... E pontok közti viszony pedig csak térbeli viszony.

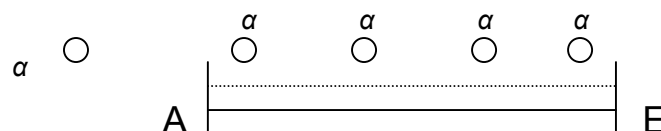
Ha a physika mégis egész igaznak állítja azon egyenleteket, hogy  $s = tv$ ;  $t = \frac{s}{v}$ ;  $v = \frac{s}{t}$  akkor ennek csak

azon feltétel alatt van alapja, ha  $t$  ép oly önálló tényező, mint az  $s$  és  $v$ . Ezen egyenlet tehát  $t = \frac{s}{v}$  csak

azt fejezi ki, hogy az önálló időt mily módon lehessen megmérni, de nem azt, hogy az idő csakugyan ott van realiter a mozgásban, mint annak a „belső mértéke”. Mert a mozgás belső mértéke annak gyorsasága ( $v$ ),

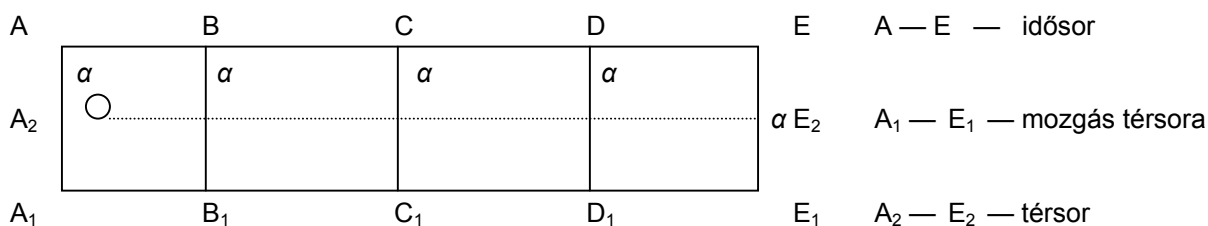
ez pedig máris viszony  $s$  és  $t$  között ( $v = \frac{s}{t}$ ).

Ha ezen mozgási viszonyt szemléljük, akkor schematice két sorral ábrázolhatjuk. Ha csak a mozgás és a tér vétetik tekintetbe, akkor

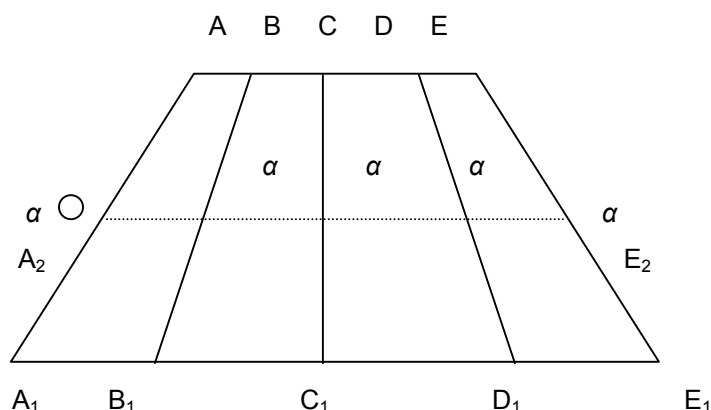


\* Log. Unt. I. 218. „In der Zeit u. im Raume schauen wir die ursprünglich Bewegung nach zwei Seiten an. Wir dürfen näher sagen: die Zeit in der Bewegung das innere Maass” stb.

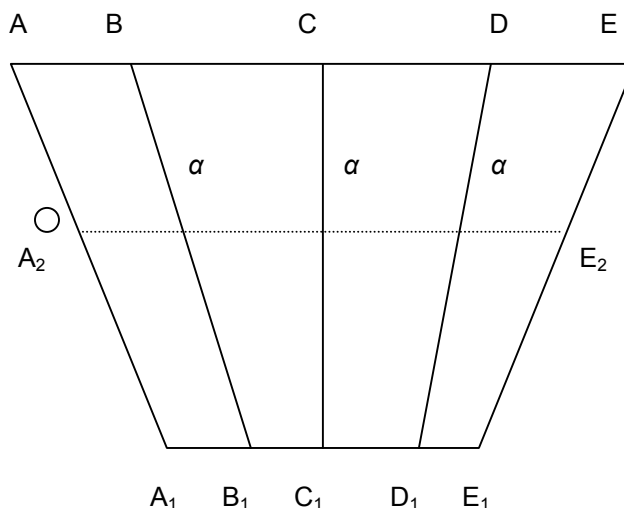
az  $\alpha$  test az A . . . E térnek minden pontján átmegy, a nélkül, hogy időről szó volna. Ha azonban úgy képzeljük, hogy az  $\alpha$  mozgása s a tér egy folyton mellettük létező időbe esik, akkor a mozgás és a tér viszonyába az idő is bele van képzelve.



Azaz: a mozgó test  $\alpha$  egyszerre van A — E és A<sub>1</sub> — E<sub>1</sub> sornak minden pontján. Képzeljük a dolgot ekkép:



Az  $\alpha$  test 2 annyi időponton megy át (A . . . E), mint térponton (A<sub>1</sub> . . . E<sub>1</sub>).



Az első esetben a test egyszerűen mozog, pl. 5 ponton át térben és időben; a mozgás mértéke  $\frac{5}{5} = v$ . A másodikban  $v = \frac{5}{25}$ . A harmadikban  $\frac{25}{5} = v$ . A 2-dik és 3-ik esetben tehát a viszony megfordított. Ha több térponton megy át, mint időponton, akkor a mozgást gyorsabbnak nevezzük el; ellenkezőleg lassabb a mozgás, mint az első esetben.

Mit akarunk ezzel elérni? A szíves olvasó fontolja meg, a mit itt vázoltunk. A meddig csak tér és mozgásról van szó, addig idő azokban sem magukban, sem egymással való viszonyukban nincsen. Ha a mozgásban általában, vagy tér és mozgás viszonyában időt akarunk találni, akkor azt *önálló tényező* gyanánt oda kell vinnünk. E tényező önállóságának feltevése mellett a tér és az azt befutó mozgás viszonyát felhasználjuk ama tényező megmérésére, s itt akkor az idő két tényező viszonya. Ezt teszi a fizika, mikor képleteit felállítja; mert az idő ott van már a  $v$  fogalmában, a mely nem más, mint az  $s$  és  $t$  viszonya. S a fizikai egyenletnek evidenciája abban birja okát, hogy a  $t$  és  $s$  egyformán szemléleti bizonyosságú tényező; ezen két tényezőtől nyeri a  $v$  is evidenciáját; mert szemlélni csak az  $s$  és  $t$  tényezőket lehet, a melyek viszonyának változását a  $v$ -vel indokoljuk.

Következik ebből továbbá, hogy az idő egyenletes *folysása* („aequabiliter fluit”) egészen felesleges; itt csak egy állandó munkára van szükség, melyre a mozgást és tért vonatkoztassuk. De hogy ez egyenletes folyásban képzeltessek, azt a tény felfogása nem követeli, legfeljebb azon értelemben, hogy ama munka, mely a  $t$  tényezőt előállítja, folytonos és bizonyos állandó minimumhoz kötött legyen.

S így igaza volt Kantnak és előtte a fizikának, mikor az időt sem a mozgással, sem a térrel nem azonosították, hanem önálló tényező gyanánt a kettő mellé állították.

## 56. §. Az idő mint képeinktől elvont egymásutániság sora.

A realistikus felfogás azt állította, hogy a mozgásokban magukban van egymásutáni sor; erre nézve mi §. 55. 1. azt állítottuk, hogy az a tényállásnak megfordítása, mennyiben a tünemények első sorban a mi képeink s csak aztán járul hozzá az azokat objektíve magyarázó értelmi munka. Ha azonban nem biztos az objektumban az egymásután, a belső képekben tán csak nem tagadható? Az öntudat adataiban tán csak megbízhatunk! s arra az esetre talán csak mondhatjuk, hogy az idő ezen sortól van elvonva?

Ezen meggondolásból eredt az idő problémájának egy új megoldása. Képeink csakugyan tanuskodnak a mellett, hogy belsőnk életében van egymásutániság (v.ö. §. 51). Azért már Hobbes az emlékezeti képekben kereste az idő alapját; ha őseink idejéről szólnak, ugymond, lehet-e az másutt, mint a ráeszmélők emlékezetében? Locke az időben nem lát egyebet, mint „tartamot beosztva bizonyos periodusok szerint és megjelölve bizonyos mértékekkel.” A tartamnak lélektani képét szerinte ekképpen nyerjük. „A ki megfigyeli, mi történik saját lelkében, annak számára világos, hogy ott a képek járása van, melyek az értelmében állandóan követik egymást addig, a *mig éber*. A különböző ideák megjelenésére való reflexio, ez lát el minket az egymásutániság képével; s az egymásután tagjai vagyis két képnek lelkünkben való megjelenése közti távolság (distance) az, a mit *tartamnak* nevezünk.” Humenak is csak „abstract idea” az idő, melyet a képek egymásutániságából elvonunk (Hum. nat. Sect. III).

Locke tana egy nevezetes körülményre figyelmeztet. Subjectivistice ugyanolyan az időről szóló nézete, mint Platoné (§. 54). A képeken kívül egy állandót ismer, mely az időnek mintegy tartója. Ez állandó a képek között is van s a képek ezt osztják be szakaszokra. Az idő tehát ezen szakaszokra osztott állandónak a képe, mely az egymás után következő képeket szétartja (distance). Ha Locke ezen állandót kereste volna, mely mint distance ott van az egyes képek között, akkor rájött volna Kant tanára. De így is haladás az ő tana a realismussal szemben. Arról, hogy az idő külső forma volna, többé nem szól; az időben csak *képeink* egymásutánjától elvont formát lát. Ámde nehézségei ezen tannak is vannak. A legfőbb az, hogy a képek ezen sorát valóban s az öntudattól függetlennek mondja. Pedig ez nem tartható; a sor való ugyan, de alapja az öntudat korlátoltságában rejlik s azért nem dönthetni el, hogy a képek, *eltekintve* az öntudat ezen tényezőjétől, milyen sorban lépnének fel előttünk (v.ö. Kant Kr. d. r. V. p. 54. csillagos jegyzet). S épen azért az idő nem is lehet e sortól elvonva, hanem kénytelen azt megelőzni (v.ö. §. 58).

Egyébiránt ezen nehézségen kívül a baj az is, hogy *az idő a képek sorában még mindig nem észlelhető*. A képek – képek, realis tényezők; a sor van köztük, de ez nem idő, hanem – *tér*. Mert térben, tudattérben (§. 46) folyt le azok egymásutánja; az egymásutáni pontok tehát csak az üres *helyek*, azaz téralakzatok. Ama sorban tehát még idő ép oly kevéssé található, mint nem található a külső mozgás képzetében. Ha az egész sort áteszem abba, a mit időnek mondanak, akkor igenis érthető az egész; e nélkül nem érthető az időnek előkerülése. Az idő mint önálló tényező tehát ezen nézetnél is a feltétel. (mint §. 55).

## 57. §. Kísérleti kimutatása annak, hogy az idő sem a külső, sem a belső mozgásnak képe nem lehet.

Hogy az idő sem a mozgásnak a térhez való viszonyában mint obj. tényező nincsen, sem a képek egymásutániségának nem lehet objectiv jelzője, azt az időmérés terén eszközölt kísérletek is igazolják.

Az idő ugyanis változó, ha a mozgás állandónak marad is. Már pedig, ha a mozgásnak objectiv jelzője volna, akkor ilyen tévedés nem állhatna elő. A mi időszemléletünknek pedig van egy állandó hibája s ez abban áll, hogy: lassu mozgásokat gyorsabbaknak fogunk fel s megfordítva. Azaz az első esetben az idő rövidebbnek, a másokban hosszabbnak vétetik. „23 mm. mp.-nyi gyorsaságnál van a közönyös pont, melynél az érzett gyorsaság a tárgytól nem tér el.”\*

Ugyanilyen tévedés áll be az egyenletes mozgás megítélésénél. Mi sokszor egyenletesnek vesszük azon mozgást, mely objective nem az. S ha gyorsítjuk, akkor kezdetben sokkal nagyobb a gyorsítás, mint később; a lassításnál is az első pillanatban nagyobbat lassítunk, aztán kevesebbet s végre semmit.

Az egyes érzékek számára különböző az idő felfogása. Direct látásnál az óra mutatója gyorsabban látszik mozogni, mint indirectnél (Czermak §. 63); finomabban tapintó helyeken ugyanazon gyorsaság nagyobbban látszik, mint durvább érzésű helyeken.

Az idő ezek alapján objectiv realitas nem lehet. De hogy az időszemléletnek belső képeink sem okozói, azt szinte támogatják a megejtett kísérletek. Legelőször is egy képen idő nem észlelhető, s annyiban nem tárgyas jelző (§. 52). Továbbá az egyes képek csak akkor egymásutániak, ha a tudatra nézve ezen sorban fellépnek. Harmadszor tényleg *később* vagy *előbb* vesszük észre sok esetben azt, a mi egyidejű, pl. hangvilla és harangütés.<sup>†</sup> A képek sora és az idősor tehát nem fedik egymást; a mit a „személyes egyenletből” is lehet látni.

Az emlékezeti képek ezt szintén bizonyítják. A feléledt idődarab, ha a képek ugyanazok, ugyanolyan hosszúnak jelentkeznek, ha csak az egymásutántól függne az idő. Már pedig hosszú időt rövidebbnek veszünk s megfordítva, úgyhogy Vierordt itt bátran szólhat „állandó hibáról”. Ha az idő a képek sorától volna elvonva, akkor két egyenlő sort egyenlő hosszú idejűnek is kellene találnom. Már pedig a lefolyt időt annál többször rövidebbnek fogjuk fel, minél rövidebb az idő.

Végre ha az idő a képek sorától volna elvonva, akkor a gyakorlat legfeljebb *gyorsabbá* tehetné az időfelfogást, de nem *pontosabbá*. Már pedig ha csak egy-két ütemet csinálunk utána, a tévedések számosak, még pedig minél lassabbak az ütemek, annál nagyobb az eltérés köztük. „Ugyanazon benyomás ismétlése nagy mértékben támogatja a felfogás pontosságát.”<sup>‡</sup> Már pedig ez csak arra az esetre lehetséges, ha maga a *felfogó* változik. De akkor nem a képekben, hanem a felfogó alany *functiójában* rejlik az idő forrása.

## 58. §. Az idő mint alanyi functio.

Hogy az idő a léleknek valami productuma, azaz: alanyi természetű, azt a legrégibb időtől fogva vélték s a §. 56-ban fejtegetett nézet annak csak részletesebb kifejtése, a mit már Epikuros iskolája tanított róla, hogy t.i. kép.<sup>§</sup> Leghatározottabban fejtette ki ezen tant Aristoteles.<sup>\*\*</sup> Ezen nevezetes férfiú azt találta, hogy az idő a mozgáshoz s változáshoz tartozik, de ezzel nem azonos, mennyiben a κίνησις és μεταβολή csak az illető tárgyban van, az idő pedig mindenütt van (ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν). Az idő a változáshoz képest, mely gyorsabb is, lassabb is lehet, nem változó. Mi pedig az időt csak akkor vesszük észre, a mikor annál az „előbb-utóbb” mozzanatait gondoljuk (ὅταν τοῦ πρότερον καὶ

\* Vierordt. Der Zeitsinn nach Versuchen. Tübingen 1868. p. 115 sk.

† Wundt V. Physiol. Psychol. 747. 757. II.

‡ Vierordt. i.h. 46. II.

§ Sextus Empir. adv. phys. φάντασμα λέγουσιν οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον τὸν χρόνον.

\*\* Phys. IV. 10.

ὕστερον ἐν τῇ κινήσει αἰσθησιν λαβόμεν). Az idő tehát a mozgások száma, ezen tekintetből nézve azt (τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ πρότερον καὶ ὕστερον). Még pedig valóban száma a mozgásnak, mint azt Leibnitz is helyesen mondja, nem pedig, a mint Trendelenburg egészen érthetetlenül mondja: „die Zahl an der Bewegung” (Log. Unt. I. 157). Minthogy pedig számoló nélkül nincsen szám, azért lélek nélkül, mely számlál, nincsen idő; εἰ δὲ μηδὲν πέφυκε ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης.<sup>†</sup> Az idő tehát tökéletsen alanyi képzelet, még pedig, mivel az ész szüleménye, fogalomnak tekinthető.

Azonban ezen nézet soká kénytelen volt háttérbe lépni, míg t.i. a realistikus felfogások elő nem készítették a helyesebb belátás lehetőségét. Meggyőződtek ugyanis, hogy az idő nem lehet valóság (§. 54), nem a mozgás tulajdonsága (§. 56), nem a képek lefolyásától elvont képzelet (§. 56); az idő ellenkezőleg tértől és mozgástól különböző tényező. Az idő, mely a tünemények lefolyásába az „előbb-utóbb” rendjét hozza be, csak egy realis tényező munkája lehet; ezen munkát azután sornak nézhetjük, mikor már mint kész eredmény áll előttünk, de ezt megelőzőleg ama munka még nem sor, ellenkezőleg, ama *sornak csak organikus feltétele*. Ezen feltételt mi (§. 52-ben) a tudat szemlélő erejének korlátolt, illetőleg közepes voltában találtuk, melynél fogva reakciói csak egyenként tűnhetnek elő; a tudatnak ezen sajátossága az egymásutániságnak azon feltétele, mely bizonyos megtoldással idősort mutat.

Az időelmélet ezen pontját Kantnak köszönheti. A bizonyítás olyan az időre nézve, milyen volt a térre nézve (§. 43). Az időtől megtagadva az objektív létezést, Kant érzékiségünk belső formáját találta benne. „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heisst nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des inneren Sinnes bewusst.” (T. É. B. 54). Azaz: az idő még képeink egymásutánjában sincs mint obj. jelző (v.ö. §. 56). „Weil alle Vorstellungen, mögen sie nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Genüthes, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erfahrung überhaupt und zwar die *unmittelbare* Bedingung der inneren (unserer Seelen) nur eben dadurch *mittelbar* auch der äusseren Erscheinung” (T. É. B. 50). Azaz: hogy a képek és tárgyak változásaiban egymásutániság lehessen, ahhoz szükséges, hogy az idő előzetesen meg legyen bennünk, mint oka annak, hogy az egymás *mellett* is végbe menő tünemények egymás *után* lépnek tudatunkba. Mert pl. két egymás mellett álló háznak a képei mégis egymás után fognak feltűnni a tudatban (§. 55. 1.).

Itt is a Kant-féle terminológiához világosabb képet kell csatolni. Az idő is „forma” és „szemlélet” s annál fogva a §. 44-ben fejtegetett viszonyok ő rá is vihetők át. Az idő passiv forma nem lehet, mert ez esetben az egyenes vonallal esnék össze; az idő, mennyiben forma, csak formáló, rendező funkció. Szemlélet pedig az idő csak mint tárgy, azaz a mikor az alany e rendező munkájának következményeit szemléli, akkor látja az egymásutániság szemléleti alakját. A problema ezen kettős oldalát külön kell megfontolni.

Az idő mint funkció a szemlélésre utal, s e tekintetben annak határozásai a térre hivatkoznak: az „előbb” és „utóbb” egyedüli időbeli határozmány s ez is a térből van meritve. Az idő, mennyiben szemlélési forma, csakis öntudatos szemlélés közben állhat elő. Már pedig mi a képekről két egészen különböző esetben állítjuk az időt. Először: bizonyos idő folyik le, ha egy kép változatlanul áll szemben az alannal s azután eltűnik. Másodszor: ha egy kép eltűnt, azután üresen maradt a tudat s nagy későn jön egy új kép. Az első esetben soká tartott a kép, a másikkban soká nem jött a kép. Mindkét esetben időbe helyeztük ki a képeket; pedig a két eset teljesen különbözik. Az elsőben a tudaterő le volt foglalva, a másodikkban a tudat üres volt, mikor az időt állítottuk róla. Nyilvánvaló, hogy egyformán mind a két esetben csak akkor lehetett az idő, ha valami közös elem lappangott bennük. Ezen elem pedig csak a tudatolás munkája. Ez tartott soká az egyik esetben, nyugodott soká a másikkban. Az idő tehát nem a képek, hanem a tudatmunka oldalára esik; emennek a jelzője, nem amazoké.

Az itt végbemenő munkát közelebbről tekintve, azt találjuk, hogy az idő 3-rendű alakzat, bár így is szükségképeni. Első sorban áll a hatás az öntudatra, 2-ik helyen jön a hatás térbeli kihelyezése. Az öntudat, mely e közben a maga munkáját is szemléli, a kép viszonyát hozzá veszi észre, vagyis térben levőnek szemléli. Ámde az öntudat saját magára is reflectál. A kihelyezett képpel és térrel szemben amaz egyszeri hatást is szemléli, mellyel azokat kihelyezte. Ha már most a képek változnak (a, b, c), akkor ezeknek kihelyezett térbeli helyeivel szemben keletkezik egy sora az öntudat reakcióinak (α, β, γ), a melyeket újra

\* Nouv. Ess. liv. II. chap. XIV. §. 22. „le temps est le *nombre* et non pas la *mesure* du mouvement.”

† Phys. IV. 14.

térben szemlélhet az alany. Van itt tehát három sor 1. a képek, 2. térbeli helyek, 3. az alanyi reakciók sora. S ezen harmadik sor az idő. *Az idő, mint szemlélet, tehát az öntudat reakcióit jelenti s e reakciók térbeli sorában szemléltetik* (v.ö. §. 52 végén).

Mennyiben tehát az idő forma, annyiban az öntudat korlátozott szemlélésben bírja alapját; mennyiben szemlélet, annyiban az öntudat azonosságát célzó öntudatos reakciók sora. Épen azért benne lesz a képek között, mert ő helyezi ki; térbeli lesz képe, mikor magával szembesíti az öntudat. De mindez már csak szemléleti eredmény, melynek gyökere az öntudat korlátozott szemlélésében (a tudat szűkében) rejlik. Ebből érthető, hogy az idő vonal képében szemléltetik, az időminimum pedig a térponttal esik össze. A különbség azonban az, hogy a tér pontja az egész szemléleti képnek (tér) egy alakos műve (§. 50); ellenben az idő egyfelől ez alakító munka maga, másfelől ez alakítások térbeli szemlélete. Épen azért abstractabb is mint a geometriai pont; mert az időminimum ezen térpontot létesítő szemlélési minimumnak a szemléleti képe, vagyis a térrel összehasonlítva 2-odfoku reakció. Épen azért az idő, mint funkció, mindenütt jelen van, valahányszor szemlélünk; mert tulajdonképpen ő az, a mi a szemléletet általában lehetségessé teszi; s még sem bírjuk mindenkor észrevenni, mert ehhez már reflexio, vagyis saját öntudatlan műveinkre való ráésmélés szükséges. S minthogy a tudatreakciók a képek feltűntével párhuzamosan ismétlődnek, egy képnek változatlan maradásánál pedig szünetelnek, azért az idő maga, mint funkció, folytonos; ellenben annak a *képe nem continuum*, hanem *discret* alakzat. Mert az idősor csak egymás mellé állított egyes öntudati reakcióknak a sora (v.ö. §).

*Jegyzet.* Az idő szakadozottságát tudtommal első tanította Herbart, ki azt „Zahl des Wechsels”-nek fogta fel, s kísérletileg meg bebizonyította Wundt W. (v.ö. a következő §-t). Ellenben Kant az idő természetét épen olyannak hitte, mint a tért s e nézete egyezik az előtte való tanokkal, melyek az időt, *kivételesen, folytonosnak* tanították.

## 59. §. Az idő mérése.

Az alanyi munkát, mely az időtényezőnek realis alapja, s annak szemléleti képét mérni szokták, a mi magában zárja azt, hogy a mérés a térre vonatkozva értendő. Hogy az idődarab mérését eszközölhessük, ahhoz szükséges az időminimum megállapítása, melynek integrációja által a véges időérték nyerhető. *Közvetlenül* az időt mérni nem lehet; hanem megmérhetjük a téren. Minthogy ugyanis az idő mint szemlélet, reakciók sora, azaz vonal, azért ezen vonal hosszát kell ismernünk, hogy az idő hosszát nyerjük. Ámde a mérték, mivel nem térbeli nagysággal van dolgunk, nem lehet térbeli, hanem időbeli. S épen ezen időbeli mérték, mely az idővonal elemét tartalmazza, képezi az *időminimumot*. Ez időminimum, mennyiben tartamot jelent, azon legkisebb reakció, melyet öntudatunk a legkisebb obj. kép ellenében kifejt, vagyis azon legkisebb szemléleti munka, mellyel az öntudat a legkisebb szemléleti tárgyat előállítja. Minthogy pedig ezen legkisebb objectum a geometriai pont (v.ö. §. 50), azért az időminimum absolute azon időhossz, mely egy geometriai pont előállításához vagy felfogásához szükséges. Ha tehát egy elme oly nagy, hogy a mindenség felfogása rá nézve időminimumban történik, akkor itt időről nem lehet szó; az folytonos jelenben él. Ha pedig oly kicsiny, hogy végtelen csekélység az objectuma, akkor ezzel ki van merülve s az idő nincs, szintén azért, mert sem múlt, sem jövő nincsen.

Minthogy tehát múlt és jelen, azaz a képek váltakozása kívántatik az időhöz, azért az idő hosszát két változás közt lefolyó tartamból ítéljük meg. Ez azonban a képek gyorsaságától függ. Épen azért az időt a tér és a gyorsaság közti viszonyból szokás kihozni. Itt az időminimumot azon esetből nyerhetjük, ha a képet a tér minden egyes geometriai pontjában öntudatosan felfogjuk. Akkor ugyanis az obj. térnek minden pontja az időminimumba esik s ez a *normalis* idő. Ha azonban a kép 1 időpontba s 2 térpontba esik, akkor a mozgás gyorsabb s az idő kisebb; s megfordítva. Ezen viszonyok, melyeknek itt csak ismertető alapját adjuk, már §. 55-ben lettek fejtegetve.

Nyilvánvaló tehát, hogy az időmérésnél a következő esetek vannak:

$$1. \ t = \frac{s}{0} = \infty \text{ öröklét (az isteni felfogás).}$$

$$2. \ t = \frac{s}{\infty} = 0 \text{ nyugalom (a legkisebb elme).}$$

E kettő közés esik a normalis idő (emberi elme).

$$3. \ t = \frac{s}{v} = 1 = (s = v) \text{ időminimum.}$$

A két határ felé még észlelhető két eset, t.i.

$$4. \text{ ha } s > v \text{ akkor } t = \frac{s}{v} x = \text{gyorsabb mozgás.}$$

$$5. \text{ ha } s < v \text{ akkor } t = \frac{s}{v} = \frac{1}{v} = \text{lassabb mozgás.}$$

A két utóbbi eset akkor áll elő, ha a  $t$  valami módon integrálható a minimumból; az 1. és 2. eset csak szélsőségek. A 4-ben a  $t$  = az időminimum többszöröse, az 5-dikben a  $t$  az időminimum egy hozzáférhető törtje, a mely többé nem szemlélhető, de gondolható.

Az abszolút időminimumot, mivel a geometriai pont külső észrevét tárgyat nem képezi, megállapítani nem lehet; azért a tapasztalati időminimummal kell megelégednünk, vagyis a relativ időmértékkel, értve alatta azon legkisebb időt, mely alatt valamely kép felfogható vagy a mely idő még észlelhető. Itt ugyan a mérések még sok tekintetben ingadozók, s az érzékek különbözősége szerint az idő különböző; de átlag véve állíthatni, hogy a legfinomabb időérzék a fül, melynél a felfogáshoz Wundt szerint 0,167 mp., mach szerint 0,016 mp. idő kívántatik. Közép számmal talán úgy lesz időben kifejezhető, hogy az időminimum, mely egy kép felfogásához kívántatik, 0,088 mp., mikor is a tudatba egy másodperc alatt 12 kép léphetne. Mások kevesebbre teszik (pl. Baer I. alább); de ezzel az abszolút érték nincs elérve, mert ez a §. eleje szerint a matematikai pontra szükséges idő.

Akármilyen legyen azonban az idő igazi minimuma, akár egyenlő az egyes érzékeknél, akár nem egyenlő, - annyi tagadhatatlan, hogy az idő ugyan nélkülözhetetlen, de valóságra a külvilágban nem tarthat igényt. Mert ha a külső tárgyak változásai egymásutániségot mutatnának is, a mi fejtegetésünk kimutatta, hogy az egymásutániség még nem esik össze az idővel (§. 56. v.ö. 52), hogy ellenkezőleg az idő tökéletesen alanyi feltétele annak, hogy az egymásutániséget felfoghassuk. Nem bocsátkozunk azon mérések fejtegetésébe, melyekből kiderül, hogy az idődarab (physiol. idő, mint Wundt nevezi) milyen különböző s hányféle körülménytől függ. Valamennyi kísérlet cáfolhatatlanul azt mutatja ki, hogy 1. az idő alanyi szemlélési funkció, illetőleg ennek képe s 2. hogy az idő nem continuum, hanem discret reakciók sora.

## 60. §. Az időmérték befolyása a világkép szerkesztésére.

Hogy ezen elmélet az időnek minden tulajdonságát meg bírja magyarázni (v.ö. ezeket a §. 53-ban), azt már most röviden ki kell mutatni. Az idő, mint ideális kép, semminek sem állhat útjában; az idő minden változásnál észlelhető, mert az észlelés öntudatos s ennek formája épen az idő; az idő sor, mert egyes tudat-reakciók kapcsolódásának szemléleti (azaz térbeli) képe; az idő *folyni* látszik, mert a tudat munkája egyik képről a másikra száll; az idő discret léte mégis folytonosnak látszik, ha t.i. térbeli alakban, vonalnak veszem, s ezen esetben *egyméretű*. Tulajdonképen azonban idő csak a *most*, a „volt” és a „lesz” nem idő, hanem egyfelől emlékezet, másfelől várt képek. Folytonosságot azonban az időről csak mint funkcióról állíthatni; mennyiben sor, folytonos nem lehet (v.ö. §. 48. p. 7 és §. 50. a „merek” vonalról). A términimum ellenmondásai itt is érvényesek (§. 48 v.ö. §. 77).

Hogy ezen sajátos létezési mechanizmus, csekélysége dacára, milyen roppant befolyást gyakorol világunkra, azt a következő feltevésből láthatni, melynek alapja a felfogási mód természetében rejlik. A mi világunk változatossága attól függ, hogy minél több képet birjunk egy mp. alatt a tudatba felvenni; ezen felvett képek emlékei képezik világunknak legnagyobb részét. Már pedig azok száma az időminimumtól függ; most egy mp. alatt 8-10 kép léphet átlag tudatunkba (§. 59), sőt Baer K. E. szerint csak 6. Képzeltetni azonban az ellenkezőjét is, végtelen nagyban s kicsinyben. Ha egy mp. alatt nem 6, hanem 6000 kép léphetne tudatunkba, ha annál fogva az időminimum 1000-szer kisebb lenne, mint most, akkor a képek összessége 1000-szer többet tenne, mint most. És ha 1 mp. alatt nem juthatna egy kép sem tudatunkba, hanem ezerszer több idő kellene, tehát majdnem 3 perc (10 képet téve fel), akkor éltünk tapasztalatainak összege 1000-szer kisebb lenne.

Ez idő szerint tehát 80 év (azaz 2.522.880.000 mp.) alatt 15.137.288.000 kép fordulhat meg lelkünkben. Ezerszer kisebb időmértéknél 80 év alatt 15.137.280.000x1000 kép volna bennünk, azaz



15.137.280.000.000 kép; ezerszer nagyobb időmértékkel pedig 80 év alatt 15.137.280 kép lehetne bennünk. És habár a mi életünk ennyi új képet nem mutat fel tetteg, hanem csak ennyiszor előfordulhatnak a sokkal csekélyebb számú képek, - de már azon tény, hogy 15 ezer millió öntudatos tetteg vagyunk képesek, az ítéletek nagy fontosságát és megállapodottságát eszközölhetni. Éltünk annál fogva nem lehet valami phantasztikus célja, a melyre ezen időmérték nem lenne alkalmas; gyakorlati feladatunkhoz képest azonban sem több, sem kevesebb kép nem szükséges.

Ha azonban a világ olyan lenne valósággal, a milyennek mostani időmértékünkkel felfogjuk; ha szabad volna feltenni, hogy a mozgások fajtái olyanok, milyeneknek most észleljük, tehát pl. a fény rezgése billiónyi számú, az égi testek mozgása olyan, milyennek látszik; - ha ez megmaradna s időmértékünk egyik vagy másik jelzett irányban változnék: milyen volna akkor világunk?

Ha 1000-szer rövidebb volna időmértékünk, akkor a puszkagolyót röptében látnók, s az év oly hosszú lenne, milyen most 1000 év, egy hónap 83 évnek látszanék, egy nap annyi lenne, mint most  $\frac{1}{3}$  év. S ha még ezerszer rövidülne meg a mérték, akkor oly hangokat hallanánk, melyek most fájdalmat okoznak s talán fényrezgéseket, miket most *látunk*, akkor hallanánk, s gyönyörködhetnénk a „sphaerák zenéjében.”

Ellenben ha 1000-szer hosszabb volna az időmérték, akkor a 80 év  $\frac{80}{1000}$ -nek látszanék, vagyis 29 napnak. Akkor 6 nap alatt vége lenne a tavasznak s más időszezonnak; a virágokat nőni *látnók*, gyorsan feltűnő gombák mint deus ex machina állanának előttünk; éj és nap úgy változnának, mint most egy világos és egy sötét perc; a nap az égen elrobogna, maga után vonva égő üstökét, mint jelenleg a tűzgolyók és az üstökösök. Egy év alatt mindössze 175.200 észrevét lenne.

S ha még ezerszer rövidülne meg a mérték, akkor egy év 175 észrevételt nyújtana, - a nap csak fényes karikát hagyna maga után az égen, az éj csak olyan lenne, mint most „az ég tisztulása”; egynéhány érítés alatt jég és hó borítaná a földet, a mostani  $1\frac{1}{2}$  mp. elolvadna a jégkéreg, 10 mp. alatt a fák kizöldülnének, virágoznának s gyümölcsöt hoznának.

Ez volna a világ képe, ha Baerne egyik vagy másik feltevése valósulna. S nem lehetne-e más égi testeken egy nemzedéket képzelni, a melynél más az időmérték, mikor szemünk láttára születnek s elhalnak, mint „népünk vénjei”, lények, melyek csak egy napig éltek? Nem lehetnének-e lények, melyeknél az élet még rövidebb s melyek mégis az összes örömeiket megélvezhették, miket az élet asztalánál számukra terítettek? De ha eszünk mostani kapacitását is átvinnők ez új körülményekbe, akkor az „örök zsidó” ezen szörnyű változatának életében, azt hiszem, egy ember sem maradna soká. Milyen kin az észre nézve 1000 évig várni a tavasz kezdetét, s az alatt végtelen unalomban bámulni azon utálatosságokra, melyeket az élet nyomorusága oly bőven mutat, s melyeket a költészet csal azáltal tesz élvezhetőkké, hogy egy rövid időközbe szorítja, a drámai egység ezen bámulatos szabálya szerint! A mostani célok elérésére, melyek az emberiség számára: egy mesterség, nőülés, παιδοποπία és halál – ezek számára éppen elegendő egy oly hosszú élet s oly csekély ész, milyenekkel mi emberek mai nap büszkélkedünk.

Miben rejlik tehát világképünk sajátos színezete, annak változatossága, annak berendezése egymásutáni sorokba? Nem másban, mint öntudatunk korlátoltságában, időmértékünk közepességében. A ki tagadja, ám képzelje magát az „örök zsidó” képébe s tartsa szemközt vele az élvől-élvre ragadtatott Don Juant, ki egy másodperc alatt ezerszer többet élvez, mint mi s azután mondja, hogy a világ olyan, a milyennek látjuk. Mit mondjunk tehát: nincs idő a világban? Bizonyára nincsen, ha eltekintünk ezen funkciótól; idő a valóságban ép úgy nincsen, mint nincs benne tér. Gondolni azt abban nem lehet, mert a gondolatnak egészen más kategóriái vannak s éppen azért a tünemények tartamához nem tartozik. De ha ezen kihelyezett képeinket szemléljük s e szemlélésünkre ráésmélünk, akkor azt találjuk, hogy azokat nemtudatosan az idő alakjában kellett októrvény szerint berendezni. S azért, mivel csakis az idő utóbbi világról van ismeretünk, azt mondjuk, hogy az idő igen is van a *mi* világunkban, ott érezhető hatalmat gyakorol, mely alól éppen azért, mert *miénk* ezen világ, menekülés nincsen.

\* Ez volt Madách Imre gondolata, midőn „Az ember tragoediájá”-ban 3-ik szín. Luciferrel ezt mondatja:

„Minden, ami él, az egyenlő soká él,  
A százados fa, s egynapos rovar.  
Eszmél, örül, szeret és elbukik,  
Midőn napszámát s vágyait betölté.  
Nem az idő halad: mi változunk,  
Egy század, egy nap szinte egyre megy.”

## 61. §. Az idő viszonya a számmal.

Az időnek ezen abstract természetével nagyon rokontermészetű a *szám*, melyet már Aristoteles is viszonyba hozott az idővel, Kant pedig a térre és időre való vonatkoztatásában felismert s helyesen az *értelmi* mechanizmus körébe számított. Szerinte ugyanis a mennyiség egy kategória, melynek tiszta képe a tér és az idő, *schemája* pedig a szám. Ezen schema természetéről lehetnek a nézetek; maga a szám azonban Kant szerint egy egynemű szemlélet részeinek egysége, vonatkozással az időre. „Die Zahl ist nichts anderes, als *die Einheit des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung* überhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbsts in der Apprehension der Anschauung erzeuge” (T. É. B. 182. 1).

E viszony felderítése itt az egyedüli teendőnk. Erre nézve megjegyzendő, hogy a szám és az idő a milyen határozottan egyeznek bizonyos vonásokban, ép oly határozottan különböznek a legfőbb pontokban. *Egyezésük* abban áll, hogy a szám sem realitás, hogy a szám is szakasztott mennyiség, hogy a számok sorában van egymásutániség, hogy a szám közönyös a tartalom iránt, melyet jelez. De *különbözésüknek* is vannak jegyei.

A szám ugyanis soha nem mutathat befejezett legkisebb vagy legnagyobb alakot; a számot lehet végtelen kicsinynek és nagyra gondolni.

Az idő sora: 1, 1, 1, 1 – azaz azonos alkatrészek; a számok sora: 1, 2, 3, 4, azaz egészen más jelentésű képek.

Az idő mint idő szakasztott; a számsora pedig folytonos. Bármilyen csekély különbség van két szám között, e különbség végtelen számalakból állhat. Ugy pl. 1 és 2 között végtelen tört lehet, melyek soha nem adnak 1-et.

Az idő egyes részei nem jelentenek semmit; ellenben minden szám saját jelentésű.

Ezen különbségek alapján nyilvánvaló az, hogy az idő szemléleti, a szám pedig nem szemléleti, hanem értelmi forma. A rokonság idő és szám között pedig abban rejlik, hogy a számnak első indító oka csakugyan a tudat, azaz annak reakciója. A szám az egyes tudatreakciókat foglalja egységbe, s annyiban egy synthesis, melyet értelmünk végrehajt az egyforma, azonos időelemeken. Annyiban a számban az időegységek mint ideális egységben bennfoglaltatnak s a szám analysise által belőle kiszedhetők.

A szám tehát nem szemléleti, hanem értelmi funkció. Rá nézve közönyös minden tartalom, közönyös az idő, közönyös maga is. A szám az értelem synthetikus munkájának abszolút kifejezője; az értelem abstractiója, a tiszta értelem abstractiója, a tiszta értelem mint képesség a synthesisre.

Mennyiben a szám 1. jelentő kép és 2. synthetikus egység, annyiban a számvetés is értelmi munka s a számvetés minden ítélete synthetikus ítélet.  $7+5=12$  ugyanis azt jelenti, hogy a 7 és 5 jelentő egységeit egy új, azokban egyenként és összevéve nem levő egységbe össze kell foglalni. Ezen új egység tehát az állitmány s annál fogva az ítélet tisztán synthetikus. Még pedig apriori synthetikus; mert minden számvetésnek utolsó alapja, a tapasztalati igazolástól eltekintve, az: hogy  $1+1=2$  és  $1-1=0$ . Ez pedig synthetikus ítélet.

A szám annál fogva az időnek értelmi kifejezője, a mennyiben az idő semmi egyebet nem fejez ki, mint az öntudat egyenként történő reakcióit. Épen azért az értelmi mechanizmus egyik kerekét fogja képezni.

---

## **II. KÖNYV. AZ ISMERŐ MECHANIZMUS FUNCTIÓI.**

## 62. §. Az ismerő mechanizmus tényezői.

A létezési mechanizmus segítségével értesülünk először arról, hogy valami *van* (az októrvény után §. 22) s hogy ezen valami *térben* van s viszonya az öntudathoz az időben változik. Minthogy pedig az ismereti tárgy a mi oda szemlélt tárgyunk, azért, annak lételet feltételezve (az októrvény szerint), jelenési formáját az alanyból voltunk kénytelenek leszármaztatni.

Ezen valami azonban nemcsak mint abstract valami áll előttünk, hanem annak jelentése is van, a melyet §. 12. 16. szintén mi viszünk át a világba. Ezen jelentés megértése vagyis a felelet azon kérdésre: mi ama tárgy tartalmilag? szintén van kötve bizonyos előzményekhez, melyek nélkül annak keletkezését sem tudnók megérteni. Az adatok, melyeket lelkünk szervezetében kénytelenek vagyunk feltenni, hogy a tárgyakat megérthessük, annál fogva értelmi természetűek, vagyis logikaiak s tökéletesen párhuzamban állanak a tér- és idővel. Valamint ezek a szemlélt tárgyak feltételei, mert ők teszik lehetségessé azoknak egységes rendjét, úgy emezek a tér és idő funkcióit is magyarázzák s a többi tárgy számára logikai előzmények, vagyis a világfelfogás alapfogalmai.

Ezen értelmi feltételek közt első sorban azt kell találnunk, mely minden tárgyról már azért is állítandó, hogy azt pusztán létezőnek ismerjük fel. Mint az okviszonynál láttuk, értelmünk a létet a *hatáshoz* köti s azért a valóságot e hatás módjai szerint kell megfejtenünk. Ezen állandó létező, mely a hatásnak szülő okát rejt magában, a *lényeg*. Milyennek kelljen ezt feltennünk, az szintén függ sajátos feltételektől, a melyeknek felderítése a további teendőnk. Annál fogva ezen könyvnek két alapproblémája: 1. a hatás jelentése és 2. a hatás alapjául szolgáló lényeg jelentése.

Minthogy azonban a hatás úgy, mint a lényeg öntudatos ismeretünk közben a szemlélés formáit öltik magukra (mint egyetemes formákat), azért a tisztán logikai vonások folyton szemléleti jelzőkkel keverednek, mi által ezeknek korlátolt öntudatossága amazoknak nemtudatos tartalmát folytonosan zavarja. Ez által lesznek maguk a logikai feltételek is problémákká, melyeknek megfejtése a dialektika feladata.

Az értelmi alapfunkciók tevékenysége ép olyan öntudatlan reflexműködés, mint az eddigiek, s azért kivetített képeinkben való vonásokul képzeljük. Ezen könyv tehát 4 szakaszból fog állani.

1-ső szakasz: A cselekvés formái.

2-dik szakasz. A lényeg.

3-dik szakasz. A célszerű valóság. Ehhez csatlakozik mint az egésznek befejezése:

4-dik szakasz. Összefoglalás.

---

## ELSŐ SZAKASZ.

### A cselekvés formái.

#### 63. §. A cselekvés mint ismerési alapfogalom.

A legáltalánosabb értelmi funkció, melyet azok rendszerének élére kell állítanunk, azon logikai gondolat, melyet az értelem a szemlélt képekbe azon célból visz át, hogy azoknak létét megindokolja. Mert az értelem már csak a készen álló eredményekre vonatkozik, s ezeknek logikai feltételeit kutatja az ő alaptörvénye, az oktörvény szerint. Már pedig a létnek elismerése s alapja a hatásban van s azért az alapkategória, mely már az oki viszony állításánál is szükséges volt, a *cselekvés* fogalma (Thätigkeit).

Ennek egyetemességét s kényszerűségét azzal bizonyíthatni, hogy a cselekvésben mutatjuk ki a mi világunk *keletkezésének* és *ismerésének* nélkülözhetetlen logikai feltételét.

A mi világunk kihelyezett képekből áll. E kihelyezés maga is egy cselekvés s az oktörvény alapján egy indok folytán történik, azaz szintén egy cselekvés folytán (v.ö. §§. 9. 22. 30). E nélkül az öntudat a töle különböző képek tárgyi alakját nem bírja felfogni, s azért a világ keletkezésénél áll Goethe szava: „kezdetben vala a tett”. A világ összefüggésének létesítéséhez pedig szintén kíváncsi hatás a kivetített képek és az öntudat között, mely által azok oki hálózattá szövődnek, vagyis a világ további kidolgozásához is szükséges a cselekvés.

Másfelől az ismeret ezen nemtudatos kihelyezett képeknek öntudatos utánképzése. Az értelemnek annál fogva újból cselekvőnek kell lennie, ha a magától készített világot érteni akarja. S annyiban a cselekvés az ismerésnek is alapfeltétele. Minthogy tehát az oki viszony minden ismerésnek feltétele s minden ismerés a tárgy és alany kölcsönhatásából ered, az alany-tárgy pedig csak cselekvés folytán állhat elő (v.ö. §. 22), azért a cselekvés a világ létének, s felismerésének feltétele.

#### 64. §. A cselekvés jelentése a változásban rejlik.

Mint ilyen philosophiai alapfogalmat a cselekvést kiváltképen Fichte fogta fel a tiszta cselekvés gondolatában s e tekintetben messzebbre látott, mint Hegel, a ki rendszere élére a létet állítja. A lét ugyanis csak valaminek jelzője, melyet neki az öntudat azért tulajdonít, mert az öntudatra hatott s annyiban a létnek tartalmát vagy alapját a cselekvésben kell keresni, a mit Hegel is tett utólag, mikor az ő létében a cselekvést, mint absoluta negativitást kénytelen feltenni. Minthogy azonban a cselekvés minden létező számára a logikai alapkategória, azért azt nem is lehet a formai logika igényei szerint meghatározni, mivel számára felsőbb nemi fogalom nincs. Ugyanis minden tevékenység, változás, a szellemi élet minden nyilatkozata a cselekvésnek egy-egy faja; azért az igetők, melyek e cselekvés különödt formáinak kifejezői, határozottan a legfontosabb alkatrészei a nyelvnek és a mondatoknak.

De a fogalomnak ezen meghatározhatlansága megértésének nem áll útjában. Épen azért, mivel a cselekvés végső funkció, annak magában érthetőnek kell lennie (§. 15). Még pedig megértését nem adják a külső tárgyak, mert azok már a cselekvés funkciójának eredménye; a megértést saját magunkból kell merítenünk, hogy aztán annak különödt formáit a külsőben észlelhessük.

Ha már most ezen cselekvés természetét leírni és magyarázni akarjuk, akkor a legközelebbi és egyetlen közvetlenül ismeretes cselekvést kell szemlélni, t.i. az öntudat cselekvését. Ezt két tekintetben nézhetjük: 1. mint merően logikai feltevést, 2. mint ezen feltevés szemléleti kifejlését és nyilatkozatát. Azonban a nehézség ennél az, hogy amaz elsőt is szemléletileg vagyunk kénytelenek előállítani, s az utóbbihoz az elsőt gondolni, a mi többféle bonyodalomra ad okot.

Tisztán logikai értékét tekintve, a cselekvés nem jelenthet egyebet, mint a létezőnek önfentartását. A létező ugyanis mint független jelentésű valóság, mindennek, a mi benne van, szülő oka. Midőn azért a létező hat vagy cselekszik, akkor egyebet nem tesz, mint hogy magát fentartja létében. Ez az értelme az öntudat

cselekvésének is. Az öntudat akkor cselekszik, mikor valami indítás, hatás történt rá. Ezen cselekvése csak abban áll, hogy ama tárgyat kihelyezi s ez által a maga azonosságát, melyet e hatás megzavart, visszaállítja. Az öntudat e cselekvése által sem több, sem kevesebb nem lesz; az öntudat cselekvése tehát lételével azonos s e létnek azonos megmaradását jelenti.

Eöviden: a cselekvés egy értelmi functio: melyet a szemléleti képbe azon célból viszünk át, hogy annak lételét indokoljuk. A hatásból folyván a lét s a cselekvésből a hatás, a cselekvés a létnek alapja. Eddig a gondolatban semmi nehézség nincsen.

De ezen gondolatsorhoz azonnal hozzáfűződik egy másik is, mely e cselekvés lefolyására vonatkozik. Az önfentartás ugyanis csak ott bir értelemmel, mikor valami támadóval van dolgunk, a mely ellen saját erőnket érvényesítjük. Ámde akkor a cselekvés nem ily azonos munka többé, hanem két mozzanatot mutat, melyeket rhythmikus egymásutánban kapcsolunk egymáshoz. Az önfentartás feltesz egy zavarást és ennek megszüntetését. Vagyis a cselekvés ugyan csak in potentia egyetemes jelzője a valóságnak; tetteleg a cselekvés mindenkor változás. Mert a cselekvés azonossága folytán ugyanaz volna, a mi a tétlenség, ha nem volna megszakítás a tevékenység egyformaságában. Kitészik ennek szükségképenisége abból is, hogy a cselekvés értelmi feltevés a létező létének magyarázatára. A létező van, mert hat; azért tevékeny. De e hatás indokoltatik, azaz a hatás maga már változás. Ha annál fogva a cselekvést actualiter gondolni akarjuk, akkor azt változásnak kell gondolnunk.

## 65. §. Az öntudat változásának jelentése.

Hogy már most ezen változásnak mibenlétét megtudjuk, újra szükséges saját öntudatunkhoz fordulnunk, a mennyiben ez az egyetlen közvetlenül ismeretes változást mutatja. Mert a tárgyak változásai már mind az öntudat formáiban mennek végbe, s annyiban ennek változását felteszik.

Öntudatunkat szintén cselekvőnek kell gondolnunk s ezen cselekvőségét egy indok által látjuk tényleges tette válni. Logikailag ezen cselekvés az öntudat önfentartását jelenti; de ez önfentartás, mint láttuk, a változást teszi fel. Milyennek fogja fel az öntudat eme változását? Nyilván való, hogy az öntudat magát e változásban szemlélni fogja s e változás számára magában és az indokban cselekvést fog feltenni.

Ezen önszemléletünk pedig azt mutatja, hogy az öntudat változása annak két oldala (alany és tárgy) részén egyformán tűnik fel. Tárgy szempontjából úgy látjuk, hogy egy kép, melyet nem szemléltünk (azaz mely nem volt öntudatunkban), az öntudatban fellép, azaz szemléljük; vagy a kép, melyet szemléltünk, kivész az öntudatból. Alanyilag pedig a változás azt mondja, hogy az alany azonosságából (=nyugalom) átmegy cselekvésbe (kivetíti a képet). Azaz: a mi volt, az nincs s a mi nem volt, az van.

Öntudatunk egyszerűsége folytán tehát azt mondhatjuk, hogy *a változás két ellenkező állapot egymásutániságával jelzi természetét*. E két állapot azonban nem úgy lép fel, hogy egyik a másiktól független volna; e két állapot egymásutánisága csak akkor nevezhető igazán változásnak, ha *ugyanazon közös tárgyon* mennek végbe. Az öntudat az, a melyen e két állapot fellép egymás után.

Ámde, ha ugyanaz az öntudat az, a mely a változás előtti állapotából átmegy ezen más állapotba, akkor 1. a változás nem lehet más, mint magának az öntudatnak valami cselekvése; belőle kell annak fakadnia, különben az öntudatra nézve idegenszerű volna, nem az ő változása; 2. pedig ezen cselekvés csak olyan lehet, hogy az öntudat azért természetében ugyanannak marad, mert önmagát tartja fenn ezzel. *Azaz: a változás az öntudatnak oly cselekvése, mely által az bizonyos (később megállapítandó) értelemben mássá lesz, úgy azonban, hogy ez elmásulásban mégis ugyanannak marad.* Vagyis: a változás csak egy állandón mehet végbe s azért mondhatni, hogy: *az állandó változik.*

Öntudatunk egyszerűségénél fogva ezen cselekvés természetét és az átalakulás értelmét nem nehéz megállapítani. Mivel az öntudat cselekvése a szemlélés (v.ö. 45. s.k. §§.) ez pedig (46. §.) térteremtésben jelentkezik, azért az öntudat egész változása csak abban állhat, hogy új tért vetít ki, vagy pedig azon régi tért veszíti, a melyben már is kilépett volt. Az öntudat tehát változik az által, hogy szemlélése megakad vagy szabadon folyik. Amazt térvésztesnek látjuk s *kötésnek* fogjuk nevezni, emezt térszerzés képében észleljük s *oldásnak* nevezzük (vagy teremtésnek, ter-em-ből).

Az öntudat változásánál tehát szemmel tartandó: 1. az öntudat kétféle állapota, melyet szemlélünk, azaz szegzünk, 2. a kétféle állapot ugyanazon szülő okra vezet vissza, 3. e szülő ok a változás közben csak magát érvényesíti. Vagyis: észreveszünk két egymásra következő állapotot (öntudatunkban), ezeket egy

alapra vonatkoztatjuk s ez alapján a cselekvés jelzőjét tesszük fel azon célból, hogy az állapot előállítását a szülő okból *megérthessük*.

## 66. §. Az öntudat változásának ellenmondásai.

Az eredmény, melyet a 65. §. felállított, sok tekintetben megfontolni való dolgokat nyújt. Mi ugyanis azt mondtuk, hogy amaz egymásra következő két különböző állapot ugyanazon közös szülő oknak állapotai, azaz: hogy azon állandó szülő ok kétféle állapotba ment át egymás után. Ámde ennél *logikai* és *szemléleti* tekintetben látszanak nehézségek lenni.

Logikailag annyit jelent ezen gondolat, hogy az öntudat elváltozik teljesen és folyton. Ha ugyanis cselekvés = változás s a cselekvés folytonos, akkor a változásnak is folytonosnak kell lennie. Ámde eltekintve a folytonosságtól, a változást az öntudatban bajos gondolni. Az öntudat tartalma csak a magával azonosság; ha tehát elváltozik az öntudat, akkor magával nem azonossá válik, vagyis megszűnik öntudatnak lenni. Mert egyszerű létezőnél, melynek ennél fogva nincsen csak *egyféle* jelentése, csak *teljes* átváltozás lehetséges. Pedig ez ellen szól saját öntudatunk, mely még a változás közben is ugyanannak érzi magát. Ha annál fogva az öntudatunk valóban változnék, akkor nem volna öntudat, s ha öntudatnak marad, akkor nem változott.

Szemléleti tekintetben a dolgot még bajosabb elképzelni. A változás ugyanis, ha szemléljük, térben és időben szemlélendő. Azzal azonban ama logikai nehézségek a tér és idő formájában ismétlődnek. Ha ugyanis A folyton változik, akkor a tér és idő minden pontjában is változik.

Ha tehát az öntudatot *térben* szemlélem, akkor változása azt jelenti, hogy egy pontban van is, nincs is. Minthogy ugyanis a változás folytonos, mint a cselekvés, azért egy állandó pontban, a, van A és annak ellentéte egyszerre. Ez azonban a szemlélésnek ellenkezője, mert a szemlélés a képet szegezve állandósítja. A nehézség még nagyobb, ha a változást mozgásnak vesszük; miről később (§. 68. és 75).

Épen úgy vagyunk az *idővel* is. Az A változása annyit jelent, hogy minden időpontban van A és annak mása, vagy ellentéte. Mert ha az A folyton változik, akkor azt egy időpontba sem lehet szegezni, vagyis az A-t nem lehet képzelni változásában.

A változás ezek alapján a következő megfontolandó dolgokat zárja magában. Amaz A természete folyton mássá lesz, ha változik; ámde az ellen szól annak önfentartása. Ha változik, akkor a tér és idő egy pontjában sem lehet (mert ha lenne, akkor nem változnék), hanem van egyszer A és nem-A, mi a szemlélés természetével ellenmond.

Ennél fogva az A vagy változik, és akkor meg kell fejteni az itt felsorolt nehézségeket, vagy nem változik és akkor nem cselekszik, akkor ránk nézve nincsen is. Ez utóbbi ellenmond a tapasztalatnak s az ismeret tényének.

## 67. §. A realis változás logikai ellenmondásai.

Ezen nehézségek nem hogy eltűnnének, hanem végtelen utvesztőivé szövődnek össze azon esetben, ha a tekintett eseteket a külső valóság változásaiban keressük. A külső tárgyakon észlelhető változások kétfélek: 1. azoknak tulajdonságai változnak, 2. azoknak helye változik (v.ö. §. 75. elején). Mindkét nemű változás pedig, mint különböző állapotok egymásutánisága, időben folyik le. A mi az öntudatnál könnyebb ellenmondás, az itt, a vaskos realitásban, szintén vaskosabb és kézzelfoghatóbb ellenmondássá sűrűsödik össze.

Eltekintve azon körülménytől, hogy minden külső tárgy sok jelzővel bír, a mit a lényegnél fogunk vizsgálni, a nehézség egy tulajdonság változásánál is igen nagy. Nekünk ugyanis e tulajdonságot, mint valóságot, bizonyos tartalommal (jelentéssel) bírónak kell gondolnunk s változását e tartalom változásában keresnünk. Eltekintve még most a szemléleti oldaltól, a tartalom elváltozása kétféleképp gondolható.

Vagy úgy lehet a dolgot képzelni, hogy a változás rögtön áll be; vagy pedig, mint a természettudomány inkább hajlandó hinni, az átmenetet csak észrevétlen fokozatokban, differenciális nagyságu részletekben előrehaladónak gondoljuk. Először is a nemváltozó létet nem lehet cselekvőnek és

így létnek tekinteni (§. 62. és §. 37). Másodszor, ha rögtön változnék, akkor az utolsó pillanatban csapott át az a tulajdonság b-be, azaz egyrészt oktanul ellenmond a lét azonosságának, másrészt e végső pillanatban van is nincs is a és b. A másik esetben pedig a befejezett végtelen kicsinynek ellenmondásainál állunk, melyekben az első esetbeli nehézségek is csatlakoznak. Ha e végtelen kicsinyt matematikailag vesszük, akkor befejezetlen; ha pedig fizikailag, akkor azt befejezettnek kell gondolnunk, mert a valóság nem feladat. Ha befejezetlen, akkor minden minimum újra több minimumra oszlik s így a változás soha nem kezdődhetik. Ha befejezett, akkor az egyik állapotból a másikba csak ugrás által juthatunk s akkor ott állunk az első eset nehézségeinél, hogy t.i. az utolsó állapot maga azonos is magával, más is. Ez pedig kétszeres ellenmondás.

Valamely tulajdonság elváltozását annálfogva logikai uton megérteni egyáltalában nem bírjuk. Mert ha rögtöninek veszem, akkor 1. a lét törvénye ellen vétek, 2. ellenmondást állítok, mert az utolsó pillanatban még el nem változott, a következő új állapot első pillanatában pedig már teljesen más, tehát nem „változott”, hanem absolute új. Ha pedig differentialis fokozatokon keresztül követem, akkor 1. a végtelen kicsinyt befejezettnek gondolom, a mi ellenmondás, 2. az egyik differentiálból a másikba átmenve, ugyanazon ugrást követem el, melyet a *rögtön*i változásnál találtunk.

Ha azonban tüzetesebben megtekintjük a dolgot, akkor a változás tulajdonképpen sem az egyik, sem a másik esetben nem esik az említett phasisok egyikébe sem. Az elsőben ugyanis *még* nem változott; a másodikban pedig *már* nem változó. A változás tehát a régi és az új állapot közé esik; minthogy azonban a régi és az új állapot közt folytonosság van (mert ugyanazon állandóban megy végbe a változás), azért a változás sehova sem esik. Ennek következménye azon belátás, hogy a változás maga nem észlelhető, csak az eredményét vehetjük észre. *Ebből folyik, hogy a változás annálfogva nem is lehet soha ismeretünknek tárgya, - csak az eredménye lehet az.* Két állapotot, melyek egymástól különböznek, akarunk együvé foglalni (vagy mint mondják, egy lényegnek tulajdonítani) s ez összefoglalás hiába való; épen ez nem sikerül, ebben rejlik a gyökeres ellenmondás. A kényszerítés, mely ezen összefoglalásra hajt, talán a mi lelki gépezetünkben lesz; de az ellenmondást magában a dologban létezőnek megérteni, lehetetlenség.

Ha pedig már most a való tárgyakhoz fordulunk, akkor ez ellenmondások annyiszor ismétlődnek, ahány tulajdonságot kell elfogadnunk, sőt annyiszor komplikáltabbakká lesznek, mennyiszer a tárgy egyes tulajdonságai között függést kell elismernünk. Szerves létezőknél a funktióknak ezen kölcsönös függése világos. Feltéve tehát, hogy schematic szölv, A tárgynak van a, b, c, d . . . n tulajdonsága, akkor a változás külön-külön a, b, c, d . . . n-szer léphet fel, azaz annyiszor ismétlődik. Mivel pedig  $a \sim b \sim c \sim d \sim n$ , azért az egyik változás a másikba is áterjed – szóval komplikálódik. Ez esetben igaz, hogy A tárgy = A-val, ha csak a változott benne; de ez csakis látszat. Mert ha A volt a, b, c, d . . . n s azután A-ból lett x, b, c, d . . . n, akkor ezt a két A-t senki, a ki magát csalódásba ringatni nem akarja, azonosnak nem fogja venni; azaz az A még sem volt állandó, hanem változó. Pedig csak az állandó változik.

## 68. §. A realis változás szemléleti (tér- és időbeli) nehézségei.

A realis változás három realis tényezőt tesz fel: 1. egy realis okot, 2. a tért és 3. az időt. Már azért is, hogy e három tényezőről azoknak pusztán alanyi voltát kimutattuk, s azon ellenmondásokat feltártuk, melyek azoknak realitásában rejlenek, előre mondhatnók, hogy itt ugyanazon ellenmondásokra fogunk akadni, s hogy annálfogva a realis változás mindenkor ellenmondás. De mi nem akarjuk magunknak a dolgot könnyíteni; ha a külvilágban ellenmondó is a változás, belsőkben mégis tény s legalább jobb belátásunk lesz a problémába, ha szemléleti nehézségeit is tisztán állítjuk szemünk elé.

Minden változás térben és időben szemlélendő. Ha tér és idő valóságok lennének, akkor azok, mint minden mennyiség, részekből állának. Ezen részek vagy egyszerűek s így oszthatatlanok, vagy folyton és végtelenbe oszthatók. Ha már most a változást ez esetek bármelyikében is szemléljük, ellenmondásokra akadunk.

Ha a változást a térre vonatkoztatjuk, akkor a változásnak, mint folytonosnak, minden térpontban kell végbemennie. Ámde ha

a) a pont egyszerű, akkor a változó benne van is nincs is, mert az egyszerűben kétféle állapot számára nincsen hely s ha a változás folytonos, akkor a változó van is, nincs is minden pontban.

b) ha pedig a pont végtelenbe osztható, akkor ezen végtelen számu differentiálok mindegyikében benne van is nincs is a változás, mert akkor minden egyes differentiálban ismétlődik az a) alatti állapotváltozás.



Ugyanez áll az időre nézve is. Mert a változásnak, mint folytonosnak, minden időpontban kell előfordulnia, Ámde ha

- a) az időpont egyszerű, akkor a dolog egyszerre az is, más is ez időpontban;
- b) ha osztható, akkor az egyes részekben ismétlődik a változás.

Ezekben feltettük, hogy a változás állandóan egy tér- és időpontban történik. Ha azonban a tért és időt vagy a változást bennük haladásban gondoljuk, akkor nyerjük a mozgás nehézségeit, melyekről §. 77-ben lesz szó.

Szemléletileg annál fogva a változás azért lehetetlen, mert ugyanazon minimalis tér- és időpontban kellene két állapotot szegezni, a mi szellemünk mechanizmusa folytán lehetetlen. Mi ugyanazon *térpontban* két állapotot csak egymásután birunk elhelyezni s ugyanazon *időpontban* két állapotot magában *nem* birunk szemlélni. A szemlélés a két állapotot csak egymástól elkülönítve nézheti; a változás fogalma pedig azt kívánja, hogy egybe legyenek fogva.

Nagyon közel fekszik már itt is azon sejtélem, hogy miután való csak a valami módon szemlélt, a változás ezen szemlélésében nem észlelhető, hanem csak *hozzágondoljuk*. Ámde éppen ez a kérdésnek csomópontja.

## 69. §. A változás ellenmondásainak összefoglalása. Megfejtési kísérletek általában.

Az eddigiekből világosan kiderült az, hogy tévedésben voltak azok, kik azt hitték, hogy a változás csak a külvilágban ellenmondó, ellenben belsőnkben érthető. A változás ellenmondásai egyformák az öntudatnál és a külső tárgyaknál (§§. 66-68), a mint azt a következetes gondolkodás azonnal elismeri. Mert a lét egyforma, legyen az belső vagy külső s a mi egyikre szól alapjában, az szól a másikra is. A változást ugyanis folytonosnak kell gondolni, mert változni = cselekedni, a lét pedig nem lehet cselekvő és tétlen. Ha ezt gondolnók, akkor kétféle létet állítanánk, a melyek egyikéből a másiknak fővonása hiányoznék. Ha pedig ugyanazon létet hol cselekvőnek, hol tétlennek gondolnók, akkor éppen ezen egy valóságba tennők a fent említett ellenmondást.

De a valóságot sem logikailag gondolni, sem szemléletileg látni nem lehet változásban. Ha logikailag változónak veszem, akkor a valóság egyben van is, nincs is; olyan létünk volna, mely soha *nincsen*, mindig csak *volt*. Ha pedig szemlélni akarom, akkor a két szemlélési formában ugyanazon ellenmondásokra találunk. Mert a) térbelileg a változást ugyanazon térpontban kellene szemlélnem; b) ugyanazon időpontban volna egy is, más is. Ez pedig a szemlélési mechanizmus számára lehetetlenség.

Már pedig a valóságot olyannak kell gondolnom. A valóság állandó is, változó is egyben. Nyilván való, hogy *ezen ellenmondás csak akkor szűnhetik meg, ha a valóság fogalmát kijavítjuk*. Éppen azért minden megfejtés, mely a valóság régi fogalmára épülve azt teszi fel, hogy a változás a tőlünk független tárgyról szól, hiu és sikertelen kísérletnek kénytelen volt maradni.

A megfejtendő problema, mint §. 65. felállította, így hangzik: az állandó változik. Mindkét tagját a legrégebbi időktől fogva ismerték; a hinduk Samsaraja-tól fogva Hegel abszolút negativitásáig igyekeznek a lényegnek ezen változását megfejtetni s a megfejtési kísérletek mind dogmatikus és realistikus alapon állanak. A megoldás realistikus szempontból csak az egyik tagnak tagadásában állhatott; mert a valóságban ily ellenmondást megtűrni nem bírták. Azért az összes tanok három alakba csoportosíthatók:

1. A változás a való, s az állandóság egyéni látszat (Herakleitos, evolutionismus, Hegel).
2. Az állandó a való, a változás csak subiectiv látszat (Parmenides, megaraiak, atomismus).
3. Változás és állandóság különböző két léthez van kötve (Platon).

## 70. §. Első megfejtés: az abszolút változás a való.

I. Történelmileg és fogalmilag is előbb lépett fel a változás tana, mint az állandóságé. A mindennapi tapasztalat, mely az életet szüntelen mozgás képében állítja a figyelő ember elé, a természetnek állandó szakaszokhoz kötött változásai, az emberi élet periodikus fejlődése és hanyatlása – mind arra ösztönözték az

első megfigyelőket, hogy a létet változónak fogják fel. Ezen változást következetesen végig gondolva, Herakleitos az abszolút változás fogalmát nyerte. Mert ha a változás tény, akkor azt folytonosnak kell gondolni. Vagyis azon létező, mely változik, természeténél fogva változik; semmi külső hatalom nem bírná változóvá tenni, ha az természetében nem rejlenék. S így a változás a dolgoknak saját természete s mint ilyen, folyton tartó és egyetemes. Azért mondta Herakleitos, hogy: ποταμοῦ ῥοῇ ἀπειακάζων τὰ ὄντα λέγει ὥς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμ' αἴης (Platon. Kratyl. 402. p.).

Nézzük már most a megfejtés sikerét. Neki azt kellett volna magyaráznia: miként változhatik az állandó? E helyett azt nyerte, hogy az állandó sehol nincsen, hanem csak a változás van. Ezzel azonban Herakleitos a valósággal ellenmondásba került. Mert a valóság valami, a mi változik; itt azonban (a folytonos változás §. 67. s.k. kifejtett természeténél fogva) soha semmi *nincs*, hanem csak *volt*, azaz nem lehet állítani a változást semmiről. Mert mihelyest valamiről állítom, máris *megállítom* ama valamit. Az állitmánynak tehát alanya nincsen. Ha pedig a változást mondanám valónak s így alannak, akkor ürességet állítanék, mert akkor a változás változik, a mi vagy üres tautologia, vagy pedig ellenmondás, a mennyiben a változó változás csak az állandóság lehet. Eltekintve ettől, a változásnak összes nehézségei tér és idő tekintetében fenállanak, mennyiben a változó ugyanazon tér- és időpontban van is, nincs is; a mint azt §. 67-69 kifejtettük. Mint hogy pedig a szemlélés és gondolkodás csak egy állandó *fix* képre és állandó tartalomra vonatkozhatik, azért a folytonos változás gondolata lehetetlenné teszi ép úgy a logikai gondolkodást, mint az érzéki szemlélést. Már pedig Herakleitos épen az érzékek durvaságának tulajdonítja az állandóság látszatát. Eltekintve attól, hogy ezen látszatot magyarázni nem bírta, maga az elv is átlukadt, mert ha merő változás az egyedüli létező, akkor belsőnkben ép oly folytonosnak kell lennie, mint a külsőben s akkor az érzékek nem okozhatják az állandóságnak még látszatát sem.

Az abszolút változás tehát egyrészt maga ellenmondó, másrészt a valóságot nem fedi, s kénytelen az állandóságot bizonyos tekintetben bevallani; a mi azonban a fődolog, az abszolút változás az állandó változását volna hivatva megfejtetni s az állandót eleve elejti; a mennyiben pedig a változást veszi állandónak, annyiban ellenmond a §. 67. azon tételének, hogy a változás nem észlelhető (miután két állapot közé kell esnie) már pedig a létező kell, hogy észlelhető legyen.

Az abszolút változás egyik alakja a fejlődés is. A fejlődés helyes fogalma felteszi a dolgot teljességében, de kifejtetlenül (csirában); a mi rejlő volt, az fejlődés útján valóvá lesz. A fejlődés tehát csak formai változásban állana. Ámde ez esetben szintén kettő a meggondolandó. Ha a forma, a mely változik, lényeges forma, akkor van változás, de állandó nincs, ha pedig esetleges, akkor van állandó, de nics változás. S arra az esetre, hogy a változás csak kezdetleges, ott állunk a 2-ik megfejtési kísérlet nehézségei előtt.

## 71. §. 2-ik megfejtés: a változás csak látszat. 3-ik megfejtés: változás és állandó van.

II. Mint reactio Herakleitos tana ellen lép fel annak kiméletlen bírálója, Parmenides. A lét szigorú fogalma, mennyiben az realis valóság, volt kriteriuma, a mellyel az ítélet nélküli csapatokra (ἄκριτα φύλα) ront, a kik némák és vakok (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε) s a létet és nemlétet összezavarják. A létnek, mint egyszerű azonosságnak fogalma alapján azon tételt állítja fel, hogy a változás csak látszat; *van* csak az állandó. Ez volt az eleai iskola tana (*Parmen.* ap. Simplic Phys. fol. 19. a. ἀναρχον, ἄπαυστον, γένεσις ἐπεὶ καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν), ez a rá támaszkodó megarai iskoláé (Euklides és Stilpon); ide tartozik az atomismus, Spinoza, Herbart s párthiveik. Az árnyalatok kedvéért egyenként vesszük röviden.

1. Az eleai iskola a valóságot logikailag tekintve, annak lényegét az állandóságban s változatlanságban kereste. A változást Parmenides szintén érzékeinkre rója s azzal ugyanazon kötelesség háramlott volna reá, a mi Herakleitosra (t.i. ez állandóság megfejtése), de egyszersmind ugyanazon rés is lőn ütve az elven (a mennyiben az állandóságon kívül a változásnak legalább egy formáját kénytelenek elismerni, t.i. a subjectiv alanyi (csalódó) változást). Maga Parmenides, a helyett, hogy a tünemények logikai analysisével beérte volna, két elvből vezeti le a természet tüneményeit; de a változás ellenmondásainak érzete nála s utódainál élénknek maradt továbbra is. Nevezetes azon négy bizonyítás, melyet Diodorus felhozott a mozgás ellen s melyeket később maga helyén újra felhozunk (Zeller Philos. der Griechen. II-ter Th. 189. s.k. 2. kiadás), a változásra is szólnak, a mennyiben a változás szemléleti alakja mindenkor a mozgás (§. 67. 68.). Az eleai iskola megfejtése tehát nem elegendő. Egyrészt el kell ismernie a változást, ha

csak mint látszatot is, másrészt ha ez által sikerült volna is a változást kiküszöbölnie, egy a valóságot nem lepő gondolatot nyert volna, s a változás problémáját nem fejtí meg, hanem *szétvágja*, a mennyiben a megoldás nem egyik tag tagadásában, hanem összekötésük szükségképeniségének kimutatásában áll. Ha tehát Herakleitosnál a változás számára nincs alany, akkor Parmenidesnél az állandóság számára nincs állítvány, - a mi mindkét tekintetben hiba.

2. A régi atomizmus ezen nehézséget érezve, azon volt, hogy a változás tapasztalati tényét az állandóval jobban egyeztesse. Azon tételtől, hogy az igazán létező csak a változatlan, ő sem távozik; de ezen egy változatlant ő sokra bontja fel s annak belsejéből kizárva a változást, ennek csak külső formáját, a mozgást engedi meg. A változás tehát csak az atomusok mozgásában állhat, mellyel egymáshoz való térbeli viszonyaikat változtatják (azaz a *configuratio*). Az atomizmus ezzel a szemléletnek eleget tett; de a nehézségeket csak elfedte, nem szüntette meg. Legelső hiányul említendő az, hogy a változás ezzel tagadva van, de nem megfejtve; hisz az atomusok változatlanok. Másfelől a változás épen az atomusokban állítva is van. Mert a mozgás, mennyiben külsőleg térváltoztatásban jelentkezik, magának az atomusnak a cselekvése. Ha azonban előbb magában az atomusban megy végbe valami munka, akkor az atomus már is változott. Így tehát azt nyerjük, hogy az atomus állandó ugyan, de változik.

Ámde ha ezt úgy vennők is, hogy t.i. az atomus jelentése állandó s állapotai változók, még akkor sem bírnánk megállapodásra jutni; akkor ugyanis a §. 66-69. ellenmondásai lépnek érvénybe. Akkor ugyanis a) az egyszerű atomus teljesen kénytelen elváltozni, ha ugyan elváltozik; mert az egyszerűben nincs részszerű változás. Ugyanaz áll b) a térre nézve is; itt is a változás az egyszerű pontban nem képzelhető. S végre c) e változás egy egyszerű időpontban is esnék, a mi teljes lehetetlen; valójában ugyanis §. 67. szerint a változás két állandó időpont közé esik. S ha annak dacára valamelyik idő- vagy térrészecskében képzeljük végbemenőnek, akkor egy pillanatban van is, nincs is a tárgy, a mely ellenmondást §. 67-ben kifejtettünk.

Minthogy azonban az atomizmus a tárgyakat ilyen matematikai erőpontokból állóknak képzei, azért a részletes alkalmazásban sem ad világos szemléletet. A dolog, melyből egy atomus csoport kiválik a) nem a régi többé; azaz a dolog más; pedig azt mondjuk, hogy ez elmásulás dacára ugyanaz; b) hogy ezt megérthetővé tegyük, szükség feltenni, hogy valamely atomcsoport állandó, vagyis a dolog lényege, ámde akkor tulajdonképpen a dolog nem változott, hanem csak annak mellékes függelékei. És végre c) ezen megkülömböztetés állandó és változó közt tulajdonképpen egészen önkényes; mert az atomusok, mint egyszerű és így egyértékű tényezők, egyformán vagy állandók, vagy változók.

Az atomizmus annál fogva semmi esetre sem bírja az állandó és változó fogalmát úgy elkészíteni, hogy ama synth. ítélet megállhasson, hogy: az állandó változik. Vagy tagadja a változást, vagy pedig a mozgás alakjában megengedi, magyarázó tételként felállítja s akkor mindazon nehézségekbe keveredik, melyeket §. 68. a tér- és időváltozásból felhozott s a mozgásnál §. 77. fog előterjeszteni.

3. A Herbart-féle tan e tekintetben ugyanazon logikai meggondolás alá esik, mint az atomizmus. Neki is a változás csak külső történés; ezen történés a realék helyváltozásában áll s annyiban a tér és idő nehézségeinek van alávetve. A dolog azonosságát mégsem bírja magyarázni; mert ha más realék lépnek a régiek helyébe, akkor a dolog tulajdonképpen mégis más annyiban a feladat: az állandó változik – megoldva nincsen.

A háromféle irány, mely vagy az egyetemes állandót, vagy a számos állandót felteszi, nem bírja tehát a változást magyarázni; mert habár csak látszatnak szállítja le, mégis ezen látszat magyarázandó. Ehhez azonban szükséges a változás elismerése s azzal vissza vagyunk vetve oda, a hol a §. 66-ban állottunk.

III. A 3-dik megfejtési mód a tényállást meztelen valóságában hagyja meg, s annyiban őszintébb, mint az előbbeni kettő; de épen azért nem is ad megfejtést, hanem csak a *problémát* állítja fel. Platon ennek klasszikus képviselője, a ki az állandót az örök ideákba, a változót a világi dolgokba helyezte s annak elvét az ugynevezett anyagban találta. Eltekintünk ezen anyag platóni jelentésétől; ránk nézve csak az bir fontossággal, hogy az állandó és a változó két önálló elv alakjában lett behozva, a nélkül, hogy azoknak egyezése a világi dolgokban valami módon lett volna közvetítve. Platon maga az ideákban is feltesz életet, azaz változást (Zeller II. 447), a mi azoknak fogalmába is átviszi a nehézséget. A kérdést nem oldotta meg, de tisztán felállította. Van állandó, van változó s van a kettő közt levő – valóság. Ebben tényleg meg van mind a kettő s épen ezen együttlét a logikailag megfejtendő.

## 72. §. A változás megfejtése.

És most, miután a változás jelentését, annak ellenmondásait s azoknak okát (§. 69-ben) áttekintettük, alkalmazzuk a módszert, ha talán azzal képesek lennénk a bonyodalmat főszálaira szétbontani. Az ellenmondások alapját a valóság helytelen fogalmában találtuk egyrészt, az öntudat kategóriáinak helytelen alkalmazásában másrészt. E két ponttal kiválóan tisztába kell jönnünk, hogy a megfejtés egyedül lehetséges módját belássuk.

A valóság, melyet a fenti 3 irány változásban gondolt, a tőlünk független valóság volt. Ebben kellett az ellenkező állítványokat együtt gondolnunk s ezáltal logikailag ellenmodóvá lett a létezőnek fogalma. Ugyanigy kellett egy tér- és időpontban levőnek gondolnunk eme két egymást felváltó állapotot, a mi szemléletileg lehetetlenné tette a változás fogalmát. A meddig már most egy tőlünk független létezőre vonatkoztatjuk ezen jelzőket, addig az a létező valóban ellenmondó s így ránk nézve gondolhatatlan. Nem gondolhatom s nem szemlélhetem a szint változóknak, sem a súlyt annak, sem általában a létezőt, - mert akkor semmi állandóság nincsen gondolataimban.

Az első módszeres lépés tehát abban áll, hogy a valóság fogalmát megváltoztassuk. A hozzáférhetetlen létezőben a mi kategóriánk tiszta ellenmondást vagy lehetetlenséget (mert érthetlenséget) eredményeznek. Az abszolút lét nem képezheti az ítélet alanyát; mert ő épen az  $x = 0$  a mi ismeretünk számára. Ama lét tehát nem létezik ránk nézve, s mégis azt mondjuk róla, hogy van; azonossága, (mert mindig  $= 0$ ) cselekvőnek, azaz változóknak van gondolva; függetlensége dacára a tér és idő formáinak alávetettnek kell képzelnünk, - a mi mind alany nélküli ítélet, vagyis képtelenség. Ellenben az, a mit mi szemlélünk, az valósága szerint a mi szellemi képünk. Ezen szellemi képet mi szegezzük, azaz megállítjuk (a mi a lényeg első csiráját képezi s az időfunktóióból érthető §. 60) s annyiban mindenkor állandó a létező. Mert ha a lét eltűnik s én a tudaton kívül, tehát nemtudatos állapotban is képzelem, akkor is szemlélem, azaz akkor is állandósítom. Annálfogva az a mi valóság, az szemléltetik vagy állandósítatik s így az *állandó* annyit jelent, mint *szemlélt*, vagyis *létező*. Az állandóság tehát nem tárgyi jelző, hanem ismereti feltételt képező alanyi funkció, vagyis annyit fejez ki, hogy a mit ismerni akarok, azt szemlélnem, azaz fixíroznom kell.

Ezen valaminek azonban jelentéssel kell birnia. Már fogalmánál fogva kell azt cselekvőnek gondolnom. Ezen cselekvés azonban nem jelent egyebet, mint azt, hogy a szemléltnek az alanyra hatnia kell, hogy valóságnak ismerje el. Az alany ugyanis nem bírja a szemléltnek lételet másként megérteni, mint ha azt okul vagy okozatul fogja fel, szemben magával. Azon alapnál fogva, hogy a tárgy az alany cselekvése folytán keletkezik (§. 30), az értelem kénytelen a tárgyban ezen cselekvőseget feltenni, mert a nélkül semmit sem bírja megérteni a tárgyból. Az értelem annálfogva a szemlélt tárgyakban cselekvést tesz fel, ha ismerni akarja.

Minthogy már most az ismereti tárgy a §. 9. 16 szerint értelmi és szemléleti jegyek hálózata, - azért annak felismerésénél a szemlélet és értelem közreműködni kénytelen. A szemlélt tárgyat cselekvőnek kell gondolnom. Vagyis: az állandóságot a szemléletből, a cselekvést az értelemből nyeri az ismereti tárgy. E kettőnek szükségképeni összeműködését fejezi ki amaz a priori synth. ítélet, hogy: az állandó változik (melyet a §. 65 kétségtelen ténynek mutatott fel). Mig tehát a realizmus egy létbe teszi át az ellenmondást, addig ránk nézve az ellenmondás nem forog fenn. Mert mi nem azt mondjuk, hogy ezen tárgy állandó és változó, hanem azt, hogy: ezen tárgy felismerése és megértése céljából, azt szemlélni (azaz fixírozni, állandósítani) és gondolni (azaz cselekvéssel felruházni) vagyunk kénytelenek. Itt tehát nem egy magának ellenmondó létezővel van dolgunk, hanem két különböző funkcióval, melyek egymással szükségképeni viszonyban állanak az *ismerés végbemenésekor*. Azaz: nem a tőlünk független, abszolút létről van itt szó, hanem az ismeret feltételeiről. A szemlélés ugyanis a cselekvés, hatás folytán áll elő s azért a szemlélt tárgyban benne találja az értelem a maga kategóriáját, és a szemlélet szintugy a magáét.

Mielőtt már most az ebből folyó következményekre térnénk át, ki kell mutatnunk, hogy azon ellenmondások, melyeket a realizmus a változás fogalmából kiküszöbölteni nem bír, ránk nézve nem forognak fenn.

### 73. §. A változás nehézségeinek megszüntetése.

A változás nehézségeit két csoportra oszlóknak találtuk (§. 69). Az egyikbe a logikai, a másikba a szemléleti nehézségek tartoznak. A logikai abban állott, hogy ugyanazon gondolatot másnak kell gondolnom; a szemléleti abban, hogy a képet ugyanazon tér- és időpontban egyszerre levőnek kell képzelnem. Ezen nehézségek a mi tanunk szerint nem léteznek. Mert valamennyinek alapja abban van, hogy az egyik funtio sajátosságait a másikra vonatkoztatjuk, mi által mind a kettő ellenmondóvá válik. Széttartva mind a kettőt, semmi nehézség nem észlelhető.

a) Minden létezőnek van jelentése. Ezen jelentés képezi annak valóját és tartalmát, melyet az értelmi funtio belehelyezett. Ezen jelentés minden pillanatban magával azonos. Cselekvése csak annyit jelent, hogy a létező ezen jelentésében megtartja magát, azaz azonosságban marad. A cselekvés tehát a létező fogalmát nem változtatja meg, mert a cselekvőség csak azért toldatik a lét tartalmához, hogy a *létet* indokoljuk az alany előtt. Létezik pedig az, a mit szemlélünk. Ezen logikai azonosság, mely a létet minden egyes percben megilleti, ellenmondássá válik az által, hogy a szemlélet közben állítjuk változónak, azaz hogy a cselekvést szemlélni kívánjuk. Akkor a létnek cselekvése az utolsó állapotban van is, nincs is; ámde ez nem tartozik a lét fogalmára, hanem hozzá toldatik magyarázóul.

b) Minden szemlélet minden pillanatban állandó. Ama cselekvés, melyet a szemlélthez hozzá gondolok, idegenszerű a szemléletben magában. Az, a mit szemlélek, az minden tér- és időpontban állandó. Csak ha ez állandóságot magyarázat céljából értelmileg fogom fel, akkor lesz cselekvő, vagyis ellenmondó. Mert akkor a cselekvés minden pontban van, azaz soha *nincsen* semmi benne, mindig csak volt. Az ellenmondás tehát csak az által áll elő, hogy a szegzett képet cselekvőnek vagy a szegzést megszüntetőnek szemlélem.

Magában véve tehát a folytonos cselekvés nem lehet ellenmondó, mert az folytonos önfentartás, vagyis magával való azonosság. Ép úgy magában véve a szegzés sem lehet ellenmondás, mert a mi szegezve van, az állandóan van egy helyen minden egyes időpontban. Annyiban tehát a létben ellenmondás nincsen. Csak azon esetben állana elő az ellenmondás, ha a cselekvőt nem cselekvőnek *gondolnám*, vagy a szemléltet, azaz fixirozottat, nem szemléltnek vagyis bolyongónak képzelném és *nézném*. Így azonban a változás csak azt fejezi ki, hogy a minden helyen, minden egyes percben szemlélt állapot annak a létnek önfentartása által áll elő. Vagyis: a szemléletet értelmileg cselekvőnek fogjuk fel. Ezt pedig tennünk kell, mert a szemlélés nélkül ítéletünknek nincsen alanya; értelem nélkül nincsen állítmánya. Ebből látszik már most végső alapjában azon logikai szükségképeniség, hogy minden ítéletben a P az S-nek *tette*, így annak funtiója, a miről a lényegnél lesz tüzetesen szó (§. 82). Ebből érthető Kantnak azon tétele is, hogy a valóság szemlélés és fogalom egysége s hogy: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.” (T. É. B. p. 75. 3. k. 1791.)

Magyarázzuk meg ezen tant egy concret példával. Egy H elem atomusának változása álljon szemünk előtt. Logikailag az annyit jelent, hogy a H atomus önmagát megtartja, azaz jelentését az öntudattal vagy más valóval érezteti. Ennyiben a H atomus semmi, természetével ellenkezőt, vagyis jelentését változtatót, nem végezhet. A cselekvés pusztán az önfentartás sikeres vagy sikertelen végrehajtásában állhat, a melynek természetét §. 75-ben fogjuk vizsgálni. Most egyelőre §. 65 alapján térszerzésnek akarjuk nevezni. Ha ezen H atomust szemlélem, akkor azt találom, hogy a térnek *egyik* pontján *van* s, ha mozog, egy másikban *van*; azaz a két állapotban egyformán *van*. Épen így az idő egy pontjában szemlélem egyik, másikban másik alakját. Logikailag tehát az atomus változatlan, szemléletileg mindig egy helyben s egy időben van. Ámde ha az atomus most tért szerez, majd pedig vesz, akkor két állapota két térbe s két időpontba esik. Ezen átmenet indoklására van a cselekvés hozzá gondolva. Szemlélni az átmenetet nem lehet, mert szemléljük csak az állandót; de gondolni lehet, mert gondoljuk a cselekvőt. S azért az állandó atomust cselekvőnek vesszük s különböző térvizszojait vagy pl. belső állapotait a cselekvéssel magával hidaljuk át. S annyiban az atomust értelmileg önfentartónak, szemléletileg mindig egy pontban levőnek kell gondolni. Ez az atomusnak teljes gondolata.

### 74. §. A sokjelzőjű tárgy változása. Következmények.

Az egyszerű tárgyas képen végbemenő változás nehézségeit elmosódni látjuk a sok jelzőjű tárgy változásában. Az eddigi megfejtések rendesen csak ez utóbbit vették tekintetbe s épen azért sokkal

könnyebbnek képzelték a dolgot, mint a milyen az valóban; olyannyira, hogy egy atomcsoport kilépésével megmagyarázva vélték valamely tulajdonság változását (Herbart, Lotze és atomismus). A csalódás itt közel fekvő okoknál fogva igen könnyen érthető. Ha ugyanis valamely dolognak (a, b, c) tulajdonságai vannak s ezek közül az a változott, b és c pedig változatlan maradtak, akkor a (B c) a régi dolognak volt képviselője, ellenben a volt a változó elem. S azért mondhattuk, hogy az A dolog, a minek az a, b, c, csoportozatot neveztek, változott, de a régire még lehet benne ismerni. Ezen megfejtés igen kezdetleges és a közértelemnek elegendő. Mi is azt mondjuk, hogy a dolog változását csak az által állapíthatjuk meg, hogy az új vonást a régi képben keressük, a miből a két kép különbségére rájövünk. De mi nem találjuk helyesnek azt mondani, hogy az egész A változott, azt kell mondani, hogy ennek az A-nak a mozzanata (színe, szaga stb.) elváltozott. És ekkor már a változás igazi nehézségei előtt állunk, a melyekről eddig szóltunk. Ez esetben az a változása azt jelenti, hogy az A-n egymásután (azaz két különböző időpontban, bár ugyanazon térpontban) két állapot volt észlelhető. E két állapot előállítását az A cselekvéséből magyarázzuk, melyet *szemlélni* azért nem lehet, mivel oka a változásnak, azaz mivel értelmi pótléka a valóságnak. S ezen mechanikus pótlékot mindannyiszor kell az A képhez (szemlélethez) toldanunk, a mennyiszer változást észlelünk rajta. Mivel pedig az egyes mozzanatok szorosan összefüggnek egymással (§. 67. végén), azért a §. 32-ben rajzolt inductio kifogyhatatlan bőséget találja a megfigyelendő tünetményeknek.

A most fejtegetett tannak igen nevezetes eredményei lesznek, melyeket, ismétlés kikerülése végett, főpontokban e helyen össze fogunk állítani.

1. Mindenek előtt világos, hogy a változást nem adják érzékeink, hogy annál fogva Herakleitosnak igaza volt, mikor a változást a dolgok logikumának tekintette. Mi valóságban csak állandó, azaz térben és időben rögzített képeket veszünk észre s csak azért, mert öntudatunk korlátoltsága folytán e rögzítést nem vihetjük végbe az egész világgal *egyszerre*, azért váltakoznak bennünk a képek. E váltakozás számára keressük a tárgyakban az indokot, melyet értelmileg cselekvésnek kell gondolnunk, Ezen cselekvés feltevése számára tehát a képek váltakozása az indok, s ennyiben ismét Parmenidesnek van igaza, mikor a változást az érzékeknek rója fel.

2. Magát ama cselekvést és átváltozást mi soha sem tehetjük szemléletünk tárgyává, sem a külső, sem a belső képekben. Ha valamely külső tárgy oly hirtelen változik, hogy időmértékünk mellett nem bírjuk követni, akkor a változás azért nem lehetséges, mert nincs amivel összehasonlitsuk. Ha pedig oly lassu, hogy időmértékünk kicsiny hozzá, akkor a dolgot folyton állani látunk s csak bizonyos idő múlva vesszük észre változását pl. az óramutatónál s általában a lassu mozgásnál. De az *átmenetet* sem az egyik, sem a másik esetben nem észlelhetjük; ez átmenetet csak hozzá *gondoljuk*, de nem észleljük. Ebben a pontban érvényesek azután az összes ellenmondások, miket eddig fejtegettünk. Mert ezen pontban mi rögzíteni akarjuk a képet, azaz egy állandó jelentésű alakot azon egy tér- és időpontban akarunk úgy szemlélni, hogy az ugyanazon pontban más is, mint a milyennek gondoljuk. Ebben rejlik a változás ellenmondása. S ezen ellenmondást nem lehet megszüntetni, ha a külső valóságról van szó; mert a külső valóság a jelentéssel bíró tartalmas kép, - a mely tökéletesen elvész, ha neki más jelentést tulajdonítunk. Vagyis: a realis változás ellenmondásainak forrása abban van, hogy a tartalomra visszük és mint változót szegezzük. Pedig a tartalom ezen változása a mi időmértékünk folytán csak két különböző rögzítési tett által állandósítható, s ezek alapján szemlélhető.

3. A változás tehát logikailag nem vonatkoztatható az abszolút valóságra. Ezen abszolút valóságról nekünk semmit sem szabad állítanunk, azért azonosságát semmi fictio által sem szabad rontanunk. A változásnak csak az ismereti processzusra nézve van értelme. Itt pedig azt jelenti, hogy két különböző állapotot a cselekvés gondolatával kell áthidalni s összekötni. Közvetlenül észlelhető tény tehát csak az a két állapot, melyet ugyanazon tartalomnak (jelentésnek) tulajdonítunk úgy, hogy azok ama tartalomhoz okilag fűződnek. Világos ennél fogva, hogy *a pozitív ismereti tárgy a változásnál maga ez átmenet soha nem lehet*, mert ez nem szemlélhető. Ebből érthető minden metaphysikának hiábavalósága, mely a változást az abszolút létben érhetőnek tanítja. Arról az abszolút létről egyáltalában szólni is kár; nem lehet azt sem szemlélni, sem gondolni. Végzetesen korlátolt körünkben kell forognunk, míg leperereg azon változások sora, melyeket elménk, szervezete folytán, létesíteni bír. A ki a változást az abszolút létbe viszi át, annak nem marad egyéb hátra, mint azon kétségbeesett menekülés, hogy a mit észlelünk, azaz mindaz, a mi a miénk, az az idegen a mi világunkban, a mint Spir tanította (§. 3 és 17). Ellenben pozitív ismeret tárgyai: a) a változatok analysise, b) a változatok egymásutánisága s ez egymásutániság idejének megmérése, c) a változatok egymásutániságának oki összefüvése értelmünk szerint (§. 25) d) a változatok térbeliségének megmérése s a térbeli változatok idő alapján megmérése, vagyis a mozgások mérése.

4. A változás tehát egyenes bizonyítéka annak, hogy ismeretünk csak pozitív alapokon nyugodhatik, *vagyis egyenes bizonyítéka a pozitivizmus igazságának*, a mennyiben Comte is erre szorítja a megismerés határait (§. 3). Igazolni azonban ezen megszorítást csak azáltal lehet, hogy a cselekvést, tért és időt alanyi

ismereti kategóriáknak kimutatjuk. Ezt teszi pedig a kriticismus. Éppen azért a pozitivizmus igazolása a kriticismusban rejlik.

5. Cselekvés, tér és idő azonban csak formai kategóriák. Egyikük sem mond semmit arról, hogy mi az, a mi térben és időben cselekvőnek jelentkezik? A kriticismus, mely ezen formákkal foglalkozik, éppen azért csak formai tan, melynek a pozitivizmusból kell nyernie megtelelését. Már pedig a pozitivizmus csak az érzékeink által nyújtott adatokra utal; a tünetmények analysise, a tér és idő mérései mind érzékeink által nyújtott tényekre vonatkoznak.

Ebből világos, hogy a philos. problémák alapja csak az adott tapasztalatban rejlik, s hogy azok köre az érzéki adatokra s az azokban rejlő mozzanatokra szorítkozik. Ez volt értelme a §. 18-ban adott határvonásnak.

## 75. §. A változás fajai. A mozgás.

Az eddig egészen abstracte fejtegetett problema concret esetekben különböző alakot mutat. Már Aristoteles is észrevette, hogy valamely dologról négyféle tekintetben lehet a változást állítani (μεταβολή εκ τινος εἰς τι Phys. IV. 1. 2. - μεταβάλλοι ἂν τὸ μεταβάλλον τετραχῶς). Valóságban azonban csak három változás észlelhető, mivel az első, a lényeg szerinti, nem lehetséges (κατ' οὐσίαν οὐκ ἔστι ἰσθνίς). E három való változás 1. a ποιόν szerinti vagy elmásulás (ἀλλοίωσις) 2. a ποσόν szerinti vagy nagyobbodás és csökkenés (αὔξησις καὶ φθίσις) és 3. a πον szerinti mint helyváltoztatás vagy mozgás (φορά). Összefoglalva a két első, mint általában tulajdonságnak változását, két faj marad hátra, t.i. 1. az elmásulás, 2. a mozgás (v.ö. §. 67 elején).

A kitünő hellén észrevette, hogy a mi őt e két tünetmények egy nemhez való sorolására jogosítja, az egy közös vonásban volt, mely nem más, mint a κίνησις (κινεῖσθαι, mozgás=cselekvés). Ezen cselekvés másféle az ἀλλοίωσις –ban, más a φορά –ban s ez képezi megkülönböztetésük alapját. Voltaképpen a kettő egy viszonynak változását jelenti s a szerint, a mint azon viszonynak egyik vagy másik tagja változik, nevezzük azt elmásulásnak vagy mozgásnak. De közös mind a kettőben éppen a viszonynak ezen változása s annyiban közös nemhez tartozó tünetmények. Ezen viszony pedig fenáll mindenkor az öntudat és a kép között; ettől semmi ismeretben el nem vonatkozhatunk. Ha tehát a kép változik, azaz, ha annak tulajdonságai közül egyik kilép vagy egyik közéjük lép be, akkor nevezzük elmásulásnak; ha pedig az alany munkássága változik, akkor nevezzük mozgásnak.

Első pillantásra e megkülönböztetés önkényesnek látszik; de ha értelmét tisztán gondoljuk, akkor világossá válik szükségessége. Az elmásuláshoz az öntudat rögzítő munkája ugyanannak marad; változik ugyan ez is, de csak a mennyiben minden cselekvés magába zárja a változást. A kép ugyanoda szegeztek s a változott tulajdonságot a régiek helyébe rögzíti az öntudat. A mozgásnál a dolog más; itt a kép változatlan, de cselekvése olynemű, hogy az öntudat a tér különböző pontjaiban kénytelen a képet egymásután rögzíteni. Dacára ennek a két változási fajban közös ezen viszonynak megváltozása; a mikor az egyik tulajdonság a másiknak helyébe lép, ezen változást nekünk mozgásnak kell felfognunk szemléletileg. Változtatja viszonyát a szemlélő öntudattal, ez a mozgásnak jellemzője. *A változásnak szemléletileg egyedül ismeretes alakja tehát számunkra a mozgás.*

Ezen tételnek levezetését ekkép adhatjuk. A változás egy cselekvésnek viszonya a szemlélő alannal. E cselekvés tartalmilag nem változhatik; kell tehát formailag változnia, azaz más alakot öltenie. Ezen forma csak a tér lehet, úgy hogy a mi rejtett, az nyilvánvalóvá lesz. Ezen térváltoztatás éppen a mozgás. Mivel tehát a cselekvés belsejéről nem lehet fogalmunk, azért azt csak külső nyilatkozataiban észlelhetjük. S ilyen külső cselekvést nevezünk mozgásnak; s ha a belső cselekvést el akarjuk képzelni, szinte mozgásnak, rezgésnek kell gondolnunk. A mozgás tehát a cselekvés egyetemes formája.

Mást értünk a tulajdonképpeni mozgás alatt. Az előbbi alakban ugyanis a cselekvés belsejébe kívántunk látni; a mozgás szemléleti formáját nem keressük a tárgy belsejében, hanem külsejében. Ezen mozgásnak nevezetes sajátosságai vannak. Először is egy mozgó testnek külseje és belseje látszólag nem változik; egy elhajított kő, a mikor földre hull vagy egy keringő égi test, a mikor pályáját befutotta, azért tartalmilag csak kő és égi test marad. Ha belseje változik, azt nem a mozgásnak szoktuk tulajdonítani. A mozgás tehát a valóságra nézve külső, közönyös tényezőnek látszik lenni. Ezen külsőség mellett szól 2-szer azon körülmény is, hogy a mozgás átvihető, azaz nyugvó tárgyakkal közölhető. A legfeltűnőbb azonban az,

hogy 3-szor ezen mozgás térváltoztatás. Azaz: a mozgás közönyösnek látszik a tárgyra vonatkozólag; a mozgás azok tartalmát nem szaporítja, nem csökkenti; s mégis azoknak helyi viszonyait teljesen megváltoztatja. Pedig ha külső, akkor a tárgy külső térváltoztatása annak belső változása alapján érthetetlen.

Közös már most ama belső s eme külső mozgásban következő mozzanat: 1. egy cselekvésnek gondolata, 2. a térnek és 3. a lefolyt időnek gondolata. Azaz: egy cselekvés a térbeli viszonyt változtatja bizonyos idő alatt. A két utolsó mozzanatot szemléletinek tekintve, azt mondhatjuk, hogy a mozgás kettős funkció közreműködését kívánja: egy értelmet és egy szemléletet. Ezt fejezi ki a physika, mikor a mozgás alatt a helynek (=szemlélet) változtatását (=cselekvés) érti; s ezen alapon érthető a physikai egyenlet is  $v = \frac{s}{t}$  melyben két szemléleti tényező viszonyából igyekszik az ismeretlen cselekvés erőfokát megmérni (v.ö. §. 55).

Mielőtt már most a mozgás fent említett sajátságait magyarázni próbálnók, értelmezzük kissé a mozgásnak tényét. Lehet azt két tekintetben vizsgálni: 1. hogy csak az öntudatot és a mozgó tárgyat tesszük fel, 2. ha két tárgy egymásra vonatkozólag mozog. Mit tesz e két esetben a hely változtatása?

1. Ha csak egy mozgó tárgy M és az öntudat C van feltételezve, akkor a mozgó tárgy térbeli helye ott van, a hol az öntudat (§. 50 szerint) a vetületi fősugár talppontja szegezte. A meddig az M s C közti viszony ugyanaz, az M áll. Ámde a fősugár talppontja körül kifejtett a szemléléssel egyidejűleg a tér is (§. 38), mint a szemlélés lehetőségének képe T. Feltéve tehát, hogy az M ezen viszonyt változtatja úgy, hogy a C azt nem a, hanem b pontban kénytelen szemlélni, azaz rögzíteni, akkor az M-ről az értelem azt mondja, hogy mozog. Azaz tett valamit, mi által C-vel való viszonya változott tér tekintetében T. Már pedig ezen mozgás végbemehet a három vetületi főirányban, a mi annyit jelent, hogy a C az M-et ez irányokban szegezni képes. A szegzési pontok összessége képezi a befutott utat s azon reakciók összege, mellyel e befutást tudomásul vesszük, vagyis mellyel a C maga szegzéseit öntudatosan kíséri, képezi a lefolyt időt, I. – Az M-nek mozgása annál fogva S: T, viszonya által van szemléltetve.

2. Nem lehet ugyan tisztán feltenni azon esetet, hogy az öntudat ne szőljön közbe a képek viszonyaiba, de bizonyos fokig elvonatkoztatni tőle mégis lehet. Mit jelent az, hogy M az M<sub>1</sub>-től távozik vagy M<sub>1</sub>-hez közeledik?

Ha M és M<sub>1</sub> között semmiféle belső viszony nincsen, akkor köztük csak térbeli vonatkozás lehetséges. Ámde e térbeli vonatkozást a C hozza beléjük, a mennyiben M és M<sub>1</sub> szegzésére különböző munkát kell végeznie. A szegzések összege, melyeket el kell végeznie, hogy M-től M<sub>1</sub>-ig eljusson, képezi az M és M<sub>1</sub> közti távolságot. Ha tehát M és M<sub>1</sub> közt nincsen semmi belső viszony, akkor azok közt, rájuk nézve *magukra*, térbeli viszony nem foroghat fenn. Ha mégis azt mondjuk, hogy az M és M<sub>1</sub> felé mozog, akkor az M<sub>1</sub>-ben kihelyeztük öntudatunkat, a melynek szegzését változtatja az M belső cselekvése. A mennyi szegzést képes az így lelkesített M<sub>1</sub> végezni M-vel, annyi ponton ment az keresztül, míg M-hez eljutott vagy eltávozott.

Vonjuk már most a következményt. Feltéve, hogy nincsen semmi öntudat, sem kölcsönhatás M és M<sub>1</sub> között, akkor a tárgyak magaviselete igen sajátságos színezetben tűnik fel előttünk. Az első esetben, ha nincsen tér (a mi I. k. 2. sz. szerint nem lehet), az M valamit fog tenni, de ezen cselekvése nem lesz mozgásnak nevezhető. Ő maga ugyanis tartalmilag nem változik, viszonya semmivel nincsen s annál fogva térbeli viszonya sem változhatik. A második esetben az M szintén fog tenni valamit; de miután M<sub>1</sub>-vel semmi viszonyban nem áll, az öntudattól pedig és így a tértől is elvonatkoztunk, az M<sub>1</sub>-et cselekvése nem érdekli, azaz újra semmi viszony nem változik, vagyis mozgás nem állhat elő. Mozgás annál fogva csak két kép közti viszonnak változását jelentheti (C és M, vagy M és M<sub>1</sub>), ettől eltekintve nem mozgás. E kép között pedig cselekvési viszonnak kell lennie; e viszonnak térben észlelhető változása a mozgás. S így a mozgás csak jele annak, hogy a tárgyakban valami változás ment végbe, mi által azok egymásrahatása módosult. Ha M és M<sub>1</sub> közt rokonviszony van, akkor ezáltal talán vonzás fog előállni; ha ellenkező, akkor taszítás. De *belsejükben* kellett ennek végbemennie, mielőtt e *külső* formát ölténé.

Ebből következik, hogy *minden mozgás viszonylagos* (relatív) s hogy ennek előállításához szükséges belső változást feltenni az egymás *felé* vagy egymástól *el* mozgó tárgyak között. Annyi azonban bizonyos, hogy a mozgás tér nélkül lehetetlen s hogy annál fogva (I. k. 2. sz. szerint) öntudat nélkül nem gondolható, ha csak a realis tér összes nehézségeit nem akarjuk elfogadni.



## 76. §. A mozgás nehézségei.

A mozgásnál, ha azt relativ tüneménynek vesszük, számos igen bajos dolgot kell, de lehet is magyarázni. Ellenben nincsen magyarázat azon esetben, ha azt egy tárgyban lefolyó munkának tekintjük. A mozgásnak keletkezése, átvitele és lefolyása egyformán érthetetlen jelenségek.

a) A mozgás keletkezéséről általában szólni nem lehet; fel kell tennünk, hogy az a világ tárgyainak elmaradhatatlan vonása, s annyiban a materialismus, mely azt az anyag egyetemes tulajdonságának vette, sokkal helyesebben járt el, mint azok, a kik a mozgást egy *primum movens*től származónak képzelték (v.ö. b). De ha szükségképen meglevőnek vesszük is, egyet ezen feltevésből sem birunk magyarázni, azt t.i. hogy éppen *helynek a változása*. Minden, a tárgyhöz tartozó tulajdonság és functio, csakis a tárgyban mehet végbe; itt azonban a belső munkáról azt állítjuk, hogy az külsőleg is változtatja a tárgyak közti viszonyait. E belső cselekvésnek átmenését mozgásba megérteni, magából a tárgyból nem lehet s éppen ez oka annak, hogy a helynek változtatását nem a tárgyban magában, hanem az alany szemléletében keressük megokolva.

b) Éppen olyan nehéz a mozgás átszármazása. A mozgató M-et nevezzük mozgató erőnek, a megindított  $M_1$ -et tömegnek. Ez átszármazás tagadhatatlan tény. Ha például egy követ elhajítunk, akkor itt e kő mozgása karunk mozgató erejéből eredt. A megérthetetlen itt is első sorban az, hogy e kő belső állapota külső mozgásba ment át; de 3-szor bajosan érthető az átszármazás maga is.

Az 1-sőt illetve tudjuk, hogy az obj. nem jelenthet semmit sem. Minthogy a tárgy távolsága csak mint az alany projiciáló munkája ismeretes, mely szerint azt megítéljük, azért a tárgyra nézve semmi sem történt, csak az alany szemlélete változott.

Maga az átszármaztatás pedig, mint általában minden indítás (§. 24. 27), szemléletileg érthetetlen, s mi azt sem meg nem figyelhetjük átszármazásában, sem pedig előleg nem gondolhatjuk. Ez tehát az illető tárgy viszonyváltozásához járuló értelmi pótlék. A mozgás átvitele ugyanis csak kétféle módon történhetnék, melyeknek egyike sem oldja meg a nehézséget. E két mód 1. a közvetlen érintkezés és 2. a távolba hatás.

A közvetlen érintkezés maga nem létezik. Akármennyire közelítek is egymáshoz két atomust, a meddig kettő, azok mindig egymáson kívül maradnak, vagyis a közvetlenség *stricto* nem képzelhető; de ha közvetlennek gondolom, akkor a két atomus a határokon összefolyt s többé *kettőt* nem képez. Az első esetben az átvitel ugrást rejt egyikről a másikra; a másik esetben nincs átszármazás, mert *egyben* vannak. Egyedüli segítség lenne itt az, a mit Lotze gondolt, hogy a való létet folytonosnak gondoljuk, melynek az egyesek csak *accidensei* (v.ö. Grundzüge der Nat. Philos. §. 37. – 1882). Ámde ez esetben nincs lökés általi átvitelnek helye, mert ez bennmardó történés, s ha az egyes mellett az egyetemeset gondolnom kell, megfejtethetlen ellenmondásokba ütdünk (v.ö. alább §. 85).

A távolba hatás lehetőleg még nagyobb nehézségekkel jár. Első sorban áll Cartesius iskolájának jogos ellenvetése a gravitatio ellen, hogy a test ezzel tulajdonképen ott hat, a hol nincsen. Ez ellenvetésnek alapja a mozgás térbeli lefolyásában rejlik, de nincs eléggé kifejtve. A megfejtethetlen a mozgásnál az, hogy a belső cselekvés éppen külső helyváltozást hoz elő. Külömben a távolba hatás csak szemléleti elfedése a mozgás előbbi nehézségeinek általában, mert ha távolba hatnak a tárgyak, akkor megint csak úgy hathatnak, hogy közvetlenül hatnak. Nem látni át, hogy az M és  $M_1$  miként vonzhatnak egymást ha az M változása az  $M_1$ -ben közvetlenül nem hozna elő változást.

Igy tehát a közvetlen érintkezés nem gondolható, a távolba hatás, mely ezen közvetlen hatást supponálja, szintén nem képzelhető. Nem maradt más hátra, mint azon vallomás, hogy a mozgás átvitele egyáltalában nem szemlélhető. A nehézség oka közelben keresendő. Mi tulajdonképen csak az eredményt *szemléljük* állandóságában; az M és  $M_1$  szemben állanak s az M mozog, az  $M_1$  nyugszik. Erre az  $M_1$  is megindul s akkor azt mondjuk, hogy az M-től jött át a mozgás. Ezt mi így *gondoljuk*; ha *szemlélni* akarjuk, akkor hiába való ezen iparkodásunk. Csak az a tény, hogy az M az  $M_1$ -re hatott s hogy az  $M_1$  utnak nem indulhat, mielőtt benne az M-nek megfelelő belső változás nem történt volna. Azaz: a cselekvés, melynek folytán az M az  $M_1$ -et az öntudattól való viszonynak változtatására indította, csak értelmi pótlék, de nem szemléltethető semmi esetre.

## 77. §. A mozgás lefolyásának nehézségei.

A mozgás lefolyásában oly sajátos nehézségek fordulnak elő, hogy azokat az előbbeni értelmi nehézségektől külön szükséges tárgyalni, mint a nehézségeknek 3-ik csoportját.

c) Mint láttuk, két mozzanatot rejt minden mozgás; egy értelmet s egy szemléletet. E kettőnek egyesülését látjuk a mozgásban; a mozgás egy cselekvés, mely a térbeli viszonyokat változtatja. Ha az egész menetet realisnak vesszük, úgy a hogy a szemlélet nyújtja, akkor feltétele a) az ismeretlen cselekvés, b) a realis tér és idő. E tényezőknek realitását már korábban tagadtuk. Tagadtuk azért, mert a minimumban is kellene jellemző vonásukat találni (a mi §. 67. 68. szerint ellenmondás); a tér és idő minimuma is tér- és időrészekből kénytelen lenne állani, a mi §. 48. és 60. szerint lehetetlen.

De ha e tényezők a valóságban meglennének, akkor a mozgásnak sajátos tüneményes vonást azok összeműködéséből nem nyerhetjük.

1. Ha ugyanis a tér valóság, akkor az M mozgása abban áll, hogy ezen T egyes pontjain bizonyos J alatt végig halad. Ezen pontokat készen levőknek gondoljuk a térben (ha valóság) s minden egyes pont vagy osztható, vagy egyszerű. Az értelmi felfogás a pontot végtelen oszthatónak, azaz differentiálnak tanítja. Ámde a tért mint szemléletet nem szabad *gondolni*, azt *szemlélni* kell. Mint ilyenben, a pont csak psychophysikai határérték s annyiban szemléletileg egyszerű (§. 50). Egyik esetben sem nyerjük a mozgás tüneményét.

a) ha a térpont differentiál, akkor benne felsőbb foku differentiókat kell gondolni végtelenbe. Ez esetben a mozgás szemléletivé nem válik. Mert ha a ds végtelen számu kisebb ds-ből áll, akkor a ds-ből végtelenbe ki nem léphet; a meddig pedig benne van, addig nem mozog.

β) Ha pedig a térpont egyszerű, akkor a mozgás nem gondolható; lesz egy nyugvás vagy minősíthetetlen valami.

Az egyszerűnek ugyanis nincs kiterjedése. Ha a mozgás folytonos, akkor az M az egyszerűben van is, nincs is. Ámde egy esetben sem lehet mozgás. Ha *van* benne (s benne *kell* lennie), akkor nem mozog; mert az egyszerűben nincs helye két állapotnak. Ha *nincs* benne, akkor nem ment azon ponton keresztül a mozgás.

Az első esetben nem mozog; a másikban tehet valamit, de azt mi szemléljük s érteni nem bírjuk. Az első esetet tárgyalta Zenon az „álló nyíl” neve alatt (ή ὀϊστός φερομένη ἔστηκεν Arist. Phys. VI. 9.), mikor is a nyíl, mivel minden térpontban *van*, áll. Zenon 4 ellenvetése a mozgás ellen ebben bírja alapját.

A mozgás tehát, mely a készen levő térponton keresztül menőnek gondoltatik, szemléletivé nem lehet. Az első esetben a mozgás csak mint eredmény észlelhető, azaz mikor már tul van a ponton; ott tehát nem szemlélhető. A másik esetben van a pontban; ott azonban nem cselekszik. De hogy ugyanazon pontban legyen és mozogjon is, a mint a kész térben kellene a realis mozgásnak lennie, - azt sem szemlélni, sem gondolni nem lehet.

2. Az alatt, míg az M a T pontjain áthalad, az öntudat magára is figyel s észreveszi, hogy bizonyos időben is haladt el a mozgás. Alanyilag véve a dolgot, ez annyit jelent, hogy az öntudat maga reakcióinak számát is szemléli, a melyekkel szegző munkáját kísérte. Feltéve már most a realismussal, hogy az idő is objektív valami, akkor annak felfogásánál ugyanazon dilemma előtt állunk, mint a térnél, azaz ha differentiál, akkor azon időponton soha nem haladhat át, ha pedig egyszerű, akkor van is, nincs is minden térpontbeli létele egy megfelelő időpontban. Ha pedig a differentiált tekintjük, akkor azoknak mindegyikében, akárhány fokát tesszük is fel, van is, nincs is.

Egy szóval: a tér és idő tekintetében a mozgás csak azon ellenmondás árán nyerhető, hogy az M minden térpontban és időpontban egyszerre van is, nincs is.

## 78. §. A nehézségek forrása s megszüntetése.

Kétféle nehézségre akadtunk tehát a mozgásban: értelmiekre, melyek a mozgást létesítő cselekvésben rejlenek, szemléletiekre, melyek annak lefolyására szólnak. Ezen nehézségeket nem szabad tréfáknak tekinteni a régieknél sem: ezek a gondolkodás valóságos akadályai. Egy belső állapot külső

változásokat hoz létre; átszarmazik lebegve egyik tárgyról a másikra; s belseje maga is teljesen homályos, kivéve az önfentartás azonosságát. De ez még nem elég; ezen változás végtelenbe osztható téren át halad s végtelen részekből álló időben folyik le. Amott gondolni nem lehetett, emitt szemlélni nem lehet a mozgást. Már pedig a mozgásban mind a két mozzanat rejlik, a mennyiben cselekvés, mely helyet változtat.

A nehézségeket szeretik az eleai iskola helytelen okoskodásában keresni. Aristoteles (ujabban követi Ritter H. s mások) abban találja az ellenmondás alapját, hogy a térdifferentialhoz időintegrálokat vettek az eleaiak, s azt hiszi, hogy ha az időt ép oly végtelenbe oszthatónak vennők, mint a tért, az ellenmondás megszűnnék. A mi fejtegetésünk mindenkit az ellenkezőről győz meg. A mozgás a differentialis idő feltétele mellett sem lesz szemléletivé a differentialis térben; már pedig szemléletivé kell lennie, ha nem akar más, mint mozgás lenni. Ép oly kevésbé menekülünk innen, ha Dühring éles pillantásával azt tesszük fel, hogy az eleaiak a hamis végtelenség ellen harcoltak (Krit. Gesch. der Philos. 40. 50. II. 3-dik kiad. 1878). Mert ha a pontokat egyszerűeknek vesszük, akkor az ὁἰστός –ba esünk menthetetlenül. Az egyes tényezők megváltoztatása által tehát a mozgásból az ellenmondást nem lehet kiküszöbölni. Akár végleges, akár végtelen az idő, mely az alatt lefolyt, a tér, melyet az M befutott, - a mozgásnak ezen három rejtélyét nem lehet ezzel megfejtetni. Veszem a cselekvést belsőnek, nem értem a külsőt; külsőnek, nem értem a cselekvést. Veszem folytonosnak, ott van az ellenmondás (§. 67); ideiglenesnek, újra ott van (§. 67. és 70). A térpontot vehetem egyszerűnek, vehetem végtelenbe oszthatónak, - a mozgás nem áll elő.

Nem, így nem lehet szabadulni a bajtól. E baj forrása mélyebben fekszik, - az álláspontban. A meddig mi azt hisszük, hogy ez mind az abszolút létben történik s a meddig ezt akarjuk formáinkkal felfogni, addig az ellenmondást nem kerülhetjük el. Mert az abszolút lét nem szemlélhető; gondolkodásunk formái pedig csak a szemléltető valóságra vonatkozhatnak. Csak ha az *ismereti világ* határai között tartjuk magunkat, csak akkor lehet azt megérteni, a mit a szemlélet és értelem tárgyképen szerkesztettek eléünkbe. Be kell látni, hogy mind ez nem az abszolút tárgyról szól, hanem ismereti feltételekről, a melyek lelkünkben rejlenek s melyek az ismereti tárgy előállításához szükségesek.

A nehézségek megoldására első lépés az, hogy a tér és idő *készen* levő formáit megszüntessük. A meddig azt hisszük, hogy az M csakugyan keresztül megy a T és J pontjain, addig a §. 77. ellenmondásai cáfolhatatlanok. A mozgás ténye pedig csakugyan feljogosít arra, hogy azt másképen fogjuk fel, mint a miképen szokták. Rendesen azt hisszük, hogy a mozgást magát észleljük, s azért az ellenmondás. Pedig valósággal mi csak a cselekvés eredményét szemléljük, azaz állandósítjuk egy térpontban. A mozgó tárgy annál fogva szemléletileg csakugyan *van* minden pontban, azaz szemléletünk számára nyugszik. De mivel az öntudat szegzése ismétlődik, ezért ezen szegzés indokát az M-ben keressük, feltesszük s így a mozgás két térpont közé eső indítás, vagyis nem szemléleti. Mivel pedig a térpontok nem realisak, hanem csak a szegzés következtében állanak elő a térben (§. 50), azért nem is lehetnek sem egyszerűek, sem oszthatók, hanem azt jelezzik, hogy az öntudat bizonyos munkát végzett a tér projiciált képén. Mivel pedig az öntudat a maga szemlélő munkáját térbelinek kénytelen felfogni, azért az M-nek ezen cselekvését térbeli változtatásnak fogja fel, vagyis az M-ről azt állítja, hogy mozog. A térvizonyok változása tehát egy cselekvésre utal, melyet valamely M az alanyra gyakorolt s e kettőnek összeműködését mi mozgásnak nevezzük.

A térbeli változás tehát nem a tény, hanem egy ténynek *alanyi magyarázata*. A tény csak a cselekvés s ennek interpretációja a mozgás. Épen azért benne a tér- és időbeli nehézségek nem foroghatnak fén. A mennyiben ugyanis a szegzés nemtudatosan megy végbe, annyiban térbelinek nem nevezhető; a mennyiben pedig öntudatosan szemléljük, annyiban nincsen térpontokról szó többé, hanem van egyes szegzési actusokról, melyeket csak mi veszünk térbeli változtatásnak. Ez esetben pedig nem az oszthatóság, hanem az actusok száma, illetőleg utólagosan, mikor a mozgás (=változás) megtörtént, az ez által képezett pontok összege képezi a befutott tér hosszát.

A mozgás tehát nem futja be a tért, mint mi mondjuk, hanem a mozgás egy belső változás, a mely az öntudatra hat s ennek szegző munkáját változtatja. Nekünk már csak az eredmény jön tudatunkba mint az M változó cselekvése s azután magyarázzuk s azt mondjuk: az M a T egyes pontjain haladt át. Pedig ezen pontokat csak utólagosan mi tettük az egésznek képéhez s így azokban a cselekvés számára a legkisebb akadály sem volt előzetesen. A szemlélet csak ilyen pontok sorát mutatja, melynek magyarázatához értelmünk az M-ben egy cselekvést tesz fel, a melyet, mivel épen e pontok változtatását idézte elő, mozgásnak nevezünk. Ha már most e szegzések sorára reflectálunk, akkor kapunk új reakciósort, mely az időnek képviselője. Minthogy azonban tér- és időpontok ugyanazok, csak különböző abstractió-fokokon (§. 58), azért az időből sem eredhet semmi ellenmondás ama cselekvésbe.

Hátra van még a mozgás mérése. A physika azon egyenletből indul ki  $v = \frac{s}{t}$ . Miben egészen igaz

van. Az ismeretlen  $v$  csak az ismeretes  $s$  és  $t$  viszonyából érthető. A hány térpont állítására ösztönzi az M a C-t, s a hány időpont felel meg ennek, - annyi erőfeszítést fejtett ki az M. Nyilvánvaló már most, miért kellett ez egyenletben két állandó tényezőt feltenni §. 55. Az egyenlet egy értelmi tényezőt akar kipuhatolni két szemléletinek viszonyából; s a mennyiben ez minden physikai egyenletnek a célja, annyiban mind ezen alapra fordul vissza.

## 79. §. Következmények.

A mozgásnak nehézségei az előbbekben meg lévén szüntetve, hátramaradt még annak meghatározása, vajjon mi a felismerhető részlet ezen egész folyamatban?

E kérdésre a felelet igen közel fekszik. A mennyiben a mozgás egy cselekvés (ez pedig változás), annyiban a mozgás ismerhetetlen. Mi észleljük, hogy az M egymásután két T-pontban van s ennek okát az M-ben feltesszük. De hogy mi történik ezen M-ben, arról semmiféle sejtelmünk sincs egyelőre. Lehet, hogy valami feltevés, egy logikai előzmény ennek magyarázatára is lesz adható, ha majd a lényeggel közelebbről megismerkedünk; itt semmit sem mondhatni róla. De ha amaz előzményt adni fogjuk is, soha nem fogjuk úgy adni, hogy ez a dologban ekkép van valósággal; mi mindig csak azt fogjuk állíthatni, hogy a mi megismerésünk számára ez szükséges előzmény. Ezen értelmileg szükséges pótlékot a physika abszolút mozgásnak nevezi képlegesen.

Azon vita, vajjon van-e abszolút mozgás is a relativ mozgáson kívül? ránk nézve nem bir érdekel. Mi a mozgás jelentésének vizsgálásánál arra jutottunk, hogy abszolút mozgásról szólni emberileg nem lehet. Minden mozgás, *mint mozgás*, relativ tünemény, akár csak alanyra, akár tárgyra történik a vonatkozás. De van ezen összeállításban mégis egy helyes gondolat, az t.i., hogy ezen relativ viszonyváltozás csak egy abszolút cselekvőnek feltétele mellett érthető. Hogy ugyanis a hely változhassék, ahhoz szükséges logikailag, hogy az M cselekedjék, még pedig cselekedjék belsőleg, saját természeténél fogva. Akkor lehetséges, hogy az M<sub>1</sub>-et is hasonló cselekvésre indítsa, a mi azonban csakis a M-nek önerejéből nyeri erőfoki magyarázatát. Ezen abszolút mozgás szükségképeni gondolat; de mozgásnak nem nevezendő, mert mozogni annyit tesz, mint térvizonyt változtatni. Ha a világűrben egy golyót forogni képzelek, akkor el nem vonatkoztathatom soha magamtól; szemlélésem számára mutatja a golyó egymásután részeit. Ettől eltekintve, a golyó cselekvése nem nevezhető mozgásnak.

Az antinomia tehát, melyet az abszolút és relativ mozgás egyforma szükségképeniségében véltek találni, nem kétféle mozgásra szól, hanem a mozgásban rejlő s általa nyilvánuló két tényezőre: az értelmi és szemléleti tényezőre. Amannak szempontjából minden dolog cselekszik, a mit mi §. 75. szerint mozgásnak kénytelenek vagyunk szemlélni; pedig ez nem szemléleti. Emennek szempontjából mi a mozgást egy cselekvésre vezetjük vissza okilag, a mit szemléltetni nem bírunk. Mind a kettőből világos, hogy a mozgás feltevése egy ténynek magyarázata, vagyis okilag hozzátoldott pótlék. S épen azért a tény és ama logikai feltevés közt kell egyenlőségnek lennie (§. 33. a.), vagyis a mozgási törvények az oktörvény alkalmazásai a

tér- és időbeli viszonyok változásaira. Onnan a főegyenlet  $v = \frac{s}{t}$ , a melyből  $s = vt$  és  $t = \frac{s}{v}$ . Minden

módosítás az  $(s:t)$  viszonyában a  $v$ -nek módosítását hozza magával, úgy hogy a  $v$  a  $t$  függvényének vehető, a mit az okviszonynál is taglaltunk (§. 33). Ezen viszonyokon kívül pozitív ismeret számára tárgy nincsen a mozgásban, mennyire mozgás; a mi azonkívül az abszolút mozgásról s a többi rejtélyekről állítatik (amivel az értelmi funkciót szemléltetni szeretnők), az mind költészet és nem ismeret.

A mozgásnak alaptörvényei tehát synthetikus ítéletek, melyekben a mozgó test az alany, tér és idő viszonyai az állítmányok (erre vonatkozólag szemmel tartandó §. 14. a synth. ítéletek) s így a 2-ik csoportba tartoznak. A mozgás ezen alapítéletei mozgási axiomák neve alatt ismeretesek s valamennyien az oktörvényre utalnak.

Ilyen axioma van három. Az első a Kepler-féle, melyet a tétlenség törvénye alatt ismerünk. Egy test megtartja mozgása irányát végtelenbe, ha külső akadály nincsen meg. Ez nem empirikus, hanem apriori törvény, melyet a hiányzó okkal lehet bebizonyítani. A mozgó test fogalmában rejlik: a cselekvő és annak térbeli iránya. Ha nincs külső ok, akkor e cselekvés irányának változása nem áll elő, azaz örökké ugyanazon irányban halad. A második a Newton-féle, mely a hatás és visszahatás egyenlőségeit tanítja. A mennyire

hat az egyik test a másikra, annyira hat emez vissza ő reája. Ennek bizonyítása folyik a §. 33. a-ból. Minthogy ugyanis a hatás = cselekvés, a visszahatás vagy változás pedig szinte = önállóság = cselekvés; azért a hatás = változás miatt, a kétféle hatásnak egyenlőnek kell lennie. A 3-dik a Galilei-féle, mely az erők parallelogrammájában nyeri kifejezését, az együttes tényezők tanából (§. 35) nyeri magyarázatát, hozzá gondolva ehhez ugyanis az irány különbségét, a mi térbeli cselekvésnél mindenkor szükséges gondolat.

Ezen axiómák érvényrejutása az egyes konkrét esetekben adja a tapasztalati természeti törvényeket különözdött alakjukban. A természeti törvények annál fogva mindig két elemnek synthesiséből állanak: a cselekvés és a szemlélet törvényeiből. Amazok az oktörvényre, emezek a matematikai tételekre vezetnek vissza, vagyis mindenkor apriorikus elemekre, melyek minket a valóság megértésében vezérelnek. Ezen törvények annyira érthetők, a mennyire az alkotó tényezőket magukat meg bírjuk érteni. Érthetők bennük annál fogva a tér- és időbeli törvények, vagyis az együttlét és egymásután törvényei; mindkettő számbeli pontossággal mind a tér nagyságát, mind az időtartamot illetőleg. Érthetők bennük az oki összefüggés mozzanatai is, mennyiben tapasztalatilag megállapítható, mely okok, mely okozatokkal szoktak járni. Ellenben nem érthető az egésznek metaphysikai oldala. Hogy ugyanis a cselekvés, mely oktörvény szerint végbemenő tér- és időváltozásban jelentkezik, micsoda magában, azt nem mondhatjuk; mert ez már mindig mozgásra vezet bennünket, valahányszor magyarázatába fogni akarunk. Csak annyit mondhatunk, hogy a cselekvés az önfentartással azonos, s úgy a cselekvésnek minden faja, akár változás, akár mozgás képében fogjuk is fel, az önfentartás egyik alakját jelenti. Ez önfentartás ránk nézve másnak nem jelentkezik, mint a szülő ok kifejlésének; e kifejlés belső végbemenése ránk nézve tökéletesen érthetetlen, mert minden szemlélet elől el van zárva s gondolkodó értelmünk a cselekvés kategóriájánál mélyebbet, általánosabbat nem bír. A mi ismeretünk annál fogva nem is terjedhet soha tovább, mint csak a szemlélet által adottig, a melyet az értelem ok kategóriájával belsőleg összefüggő egészbe olvaszt össze.

A következők, melyek eddigi fejtegetéseinkből folynak, röviden ekképpen jelezhetők:

1. A cselekvő, természeténél fogva, tevékenységben gondolandó; ezen tevékenység azonban ellenálló cselekvők által meg lehet kötve. A megkötött lét az Aristotelesi δύναμις, melynek cselekvése csak resistantiában rejlik, a szabad cselekvő az Aristotelesi ἐνέργεια, melynek cselekvése logikailag önállóság, szemléletileg mozgás.

2. Minden cselekvés oktörvény szerint végbemenő mozgás. A tüneménynek felfogására annál fogva csak a mechanikai világnézet képesít, mely szoros kapcsolatot mutat fel ok és okozat között, s melynek egyedül ismeretes törvényei a mozgás, azaz az egymásmellett és az egymásután törvényei.

3. Minden cselekvésnek alapaxiómája az erő vagy cselekvés megmaradásának elve; a mi egyrészt az oktörvény által kifejezett szülő ok természetéből, másrészt a 2-ik axióma fogalmi kapcsolatából következik.

4. Minden létező *élőnek* gondolandó. Az élet fogalma annál fogva ős fogalom, értelmi kategória, melynek levezetését más fogalomból adni lehetetlen. Épen azért minden definitiója az életnek ős alapján a cselekvés kategóriájára megy vissza s e cselekvésnek indokai és létesítő momentumai szerint való különbsége képezi az életnek különböző formáit, a mint azokat az elemek, a növények és az állatok különböző fajaiban észleljük. Az élet törvényei a szülő ok és indok közti viszonyoknak empirikus módosulását szabályozzák.

## MÁSODIK SZAKASZ.

### A lényeg és módosulatai.

#### 80. §. Elosztás.

Azon kép, melyet eddigelé birunk a világról, két kölcsönhatásban (oki viszonyban) álló létezőt mutat, az alanyt és tárgyat, melyeket értelmünk cselekvőknek, szemléletünk pedig térben és időben képzel. Mennyiben cselekvők, annyiban a változásban részesülnek, melyről, belsejét illetőleg, nem tudunk semmit. Mennyiben szemléltetnek, annyiban állandók. A változásban levő állandó tehát az, a mit a világ képe eddig tartalmaz. Szükséges már most ezen állandóságot közelebbről megtekinteni, mit tesz fel, miképpen értelmezendő? Kétség nem forog fenn ez iránt, hogy ezen állandóban, azaz a szemléltben lesz a tárgynak valósága, mert azt §. 73-ban jeleztük s kellően le is vezettük. Ezen állandót, mennyiben cselekszik, a lényeg vagy substantia neve alatt hozták be a philosophiába s ennek kutatása két oldalt kénytelen elkülönítve szemügyre venni. A mennyiben az állandó szemléltetik s így bizonyos formákat mutat, annyiban a lényegnek először formai oldalát kell tekintetbe venni. A mennyiben pedig gondolnunk is kell azt, azaz ez állandót állítmányokkal felruházni (§. 72), s ezek mindig értelmét fejtik ki a szemléletnek, annyiban a lényegnek van egy tartalmi oldala is, melyet ezen kérdésben foglalhatunk össze: mi azon létező jelentése, a melyet a szemlélet állandónak szegez s értelmünk is önfentartással ruház fel?

E kettőnek összefoglalásából nyerjük a valóság teljes képét, mely egy önmagát fentartó lényt célszerűségében ábrázol előttünk.

Ezen szakasz annál fogva önkényt eloszlik két részre: ugymint:

1-ső Fejezet. A lényeg formaisága.

2-dik Fejezet. A lényeg mivolta.

---

## ELSŐ FEJEZET.

### A lényeg formaisága.

#### 81. §. A lényeg szükségképenisége.

Első teendőnk ezen helyen annak kimutatása, hogy a lényeg csakugyan szükségképeni értelmi kategória, mely nélkül akármely tárgyat felfogni s megérteni, lehetetlenség; vagyis, hogy a lényeg szükségképeni logikai feltétel a létező előállása s felfogása számára. A lényeget pedig itt azon közönségesen ismeretes értelemben akarjuk venni, melyet a philosophusok e szóhoz mindig kötöttek, t.i. mint az állandót a változásban (quod in se est, im Wechsel beharrt die Substanz).

Az állandó az ismeretnek annyiban logikai feltétele, mennyiben 1. a létezés, 2. az ismerés alapkategóriáinak alkalmazása ő nélküle nem gondolható.

1. A létezés kifejezéséhez szükséges ugyanis, hogy a tárgy, melyről a létet állítjuk, legalább egy bizonyos ideig változatlanul maradjon a tudatunkban. Ezen idő bármilyen csekély legyen is, mégis állandónak tünteti fel a létezőt (§. 59. 60. v.ö. 73), mert ha ezen időminimumban sem állana meg tudatunk előtt a kép, akkor nem mondhatnók, hogy a kép van, hanem csak a *változás* volna. Akkor is azonban a változás volna állandónak gondolva, vagyis az állandóság mégis feltétele lenne az egész felfogásnak.

2. Értelmi tekintetben az állandó feltétele a változásnak és mozgásnak. Hogy a változás felteszi az állandóságot, azt a változás synthetikus ítélete: „az állandó változik” bizonyítja (§. 65), melynek az az értelme, hogy a dolog minden változása dacára a régi, a mi a dologban feltételezett, ha nem is létező, állandóra utal. Hasonlóképen a mozgás a test állandósága nélkül nem volna érthető; mert ha az A test minden pillanatban más volna, majd B, majd C, akkor nem A mozogna, hanem ugyanazon helyeken új képek járása és nem A mozgása volna a szemlélés tárgya.

Minthogy tehát állandóság nélkül sem az érzéki észrevét nem volna lehetséges, sem pedig a dolgok cselekvése, változása, mozgása értelemmel nem bírna, azért az állandóság vagyis a lényeg minden értelmi munkának organikus feltétele vagyis szükségképeni kategória. Ezen kategória alá foglaljuk pedig az ítéletek alanyát (S), melyről az állandóságot állítjuk s egy ilyen állandónak nyilvánított létezőről szólnak az értelem egyéb kategóriái, mint pl. az, hogy az állandó (x) változik, cselekszik, ilyen vagy olyan színű, nagyságu stb. A lényeg annál fogva helyesen lőn Aristoteles által úgy határozva, hogy sem egy S-ről nem állittatik, sem S-ben (mint jegy) nincsen (Cat. 5.); vagyis a későbbiek szerint, a mi csak S lehet, de P soha. Ily értelemben az alany az absoluta substantia, mennyiben róla állittatnak össze szemléleti és értelmi funkciói.

#### 82. §. A lényeg további meghatározásai.

Az ily módon megállapított állandónak tulajdonságait el kell sorolnunk hogy azok magyarázatába foghassunk.

A lényeg, mennyiben állandó, a változást ki fogja zárni magából. Örökké azonosnak marad önmagával; sem jegyei, sem ereje, sem terjedelme nem változhatik. A gondolat nem zárja ki a sok jegyet s így a létnek változatosságát; de kizárja a jegyek elváltozását, mint a mi csak a lényegtelenre vonatkozik. Ezért a régi időktől fogva a lényeget indifferent valaminek vették, melynek csak jegyei jönnek-mennek, maga pedig e járás iránti közönyös azonosságban nyugszik.

Ámde mint minden létezőt, úgy a lényeget is cselekvőnek kell gondolni. A lényeg minden cselekedetei ő belőle erednek, s mennyiben e cselekedetek változásoknak jelentkeznek (§. 63. 64), annyiban a lényegen észlelt minden módosulás ő benne bírja alapját; semmi idegenszerű ő beléje nem férhet ugyan, de minden, a mi rajta észlelhető, az ő hatalmának kifolyása. Ennyiben a lényeg, =állandó, a szülő okkal esik össze, ő változatainak oka is, hordozója is. E változások tehát az ő belső állapotai.

Mint ilyen belső állapotot azokat az ok mozzanataiként kell felfognunk (§. 33. b.). Ezen mozzanatok sokaságával szemben a lényeg azoknak *egységes* hordozójaként jelentkezik, azon valaminek, a mi a

sokaságot egységbe foglalja. A lényeg így különváltnak látszik a jegyeitől, de mivel ezek az ő belső mozzanatai, azért azokkal szükségképen össze is van forrva s egyik a másik nélkül lehetetlen.

A lényeg mint ilyen egység nem szemlélhető; szemlélhető csak módosulatai. Minden dologban annál fogva megkülömböztetnek egy állandó értelmi lényeg (noumenon, Ding an sich=substantia), s egy szemléleti sokaságot a jegyekben, mely változik (phaenomenon, Erscheinung). E kettő egységet képez; nincs lényeg tünemény nélkül; nincs tünemény lényeges alap (ratio, Grund) nélkül.

A lényeg legfőbb vonásai e szerint: 1. állandóság, 2. oki cselekvés, 3. egység, 4. értelmi volta, melynél fogva nem esik szemlélet alá. – Ezen jegyek két csoportra vallanak: a) szemléletiek az állandóság és az egység, b) értelmiek az, hogy a lényeg nem szemlélhető és hogy mozzanatainak oka. Ezen jelzők tehát csak az ismeretlen x (lényeg) természetéről állított végfunkciókat jelentik.

### 83. §. A lényeg ellenmondásai.

Mindezen jegyek azonban a lényegről sokkal könnyebben állíthatók, mint gondolhatók is benne. Mert ha közelebről tekintjük az x és ezen jegyei közti viszonyt, akkor azt találjuk, hogy az x és ezen jegyei között elkerülhetetlen ellenmondások észlelhetők. Ellenmond első helyen az állandóság a jegyek változásának; ellenmond 2-szor az egység a jegyek sokaságának; ellenmond 3-szor az okiság a tulajdonságoknak; s végre ellenmond 4-szer a sok tulajdonság magamagának.

1. Ha az állandóságról azt mondom, hogy változik, akkor a substantiába bevitem a változás összes nehézségeit. Ha változik, akkor látszat volt állandósága; ha állandó, akkor látszólagos annak változása. Ha pedig cselekvőnek kell gondolnom, akkor csakugyan változónak is kell felfognom s az ellenmondás meg van, ha csak azt nem teszem fel, hogy e változás csakis önállítás, vagyis látszólagos változás. Első esetben a lényegből az állandóság, másikkban a cselekvés marad ki.

2. De ha a változás csak önállítás, akkor az egység, melyet a sokaságnak alapul fektetek, csak látszólagos. Mihelyt a lényegnek sok tulajdonságai fejlenek ki, akkor, mivel ezen kifejlés csak=önállítás, az egység=többségnek kell, hogy legyen.

3. S ha ezen egység az, a mi létrehozza a több tulajdonságot, akkor közte és a sokaság közt nem lehet oki viszony. A lényeg nem oka a tüneménynek oly értelemben, hogy a lényeg ezen tüneményen kívül s megjelenésén túl is maradhatna teljes s egységes lényegnek. Ha ez állana, akkor a lényeg magától különbözőt hozna létre, a mi azonban az oktörvény szerint lehetetlen (§. 33.). Azért vagy lényeg=tünemény=tulajdonságok; vagy az okság másképp fogalmazandó. Ámde ez utóbbi nem gondolható.

4. Ha ezen lényeg valóban magában bírja tulajdonságait, akkor azoknak mindegyike lényegszerű. Ámde akkor mindenik teljes kifejezője a lényegnek (Spin. Eth. I. pr. XI. attributum, quorum exprimit), s így a mennyiben köztük különbség van, a substantia egysége is különböző. Mert egyik tulajdonság kizárja a másikat, azaz a lényeg tagadja maga magát s azért annyiféle lényegből áll a lényeg, a hányféle tulajdonságból. E mellett azonban nemcsak a lényeg egysége vész el, hanem az egész belseje ellenmondóvá változik.

5. Végre, ha ezen tulajdonságok változnak, akkor, mivel lényegszerűek, maga a lényeg is változik, a mi annak állandóságával ellenkezik.

Ezek tagadhatatlan nehézségek. Mit tegyünk, hogy elkerüljük? Tagadjuk a lényeg önállóságát? akkor a tulajdonságok mégis lényegesek. Tagadjuk a tulajdonságokat? akkor felesleges a lényeg. Mert a lényeg csak ezen tulajdonságok hordozója, egységes tartója. E nehézségek elhárítása csak egy gyökeres módon eszközölhető, ha t.i. az álláspontot változtatjuk. Realistikus szempontból ezen nehézségekkel soha sem bírtak, a mint a problema megfajtéseinek egész sorozata bizonyítja.

### 84. §. A lényeg különböző felfogásai.

A lényeg felfogásában részletesen találjuk igazolva, egy nagy problema történelme által, a pozitivizmus értelmi fejlődési elvét a három korszakot illetőleg, melyeknek legfőbbike, az önismeret korszaka, a pozitivizmus korszaka. Az emberi ismeretnek célja mindig az volt: kimutatni azon lényeg, a



melyet a világ tüneményei jeleznek s azon módot, miként függnek össze ez eredmények amaz okkal. Az utóbbira nézve kimutattuk (§. 74), hogy emberi ismeretnek elérhetetlen; az elsőre nézve a pozitivizmus nem nyilatkozott, de véleményünk szerint egészen elégséges megoldást képes eszközölni. A menet maga következő lépéseket tüntet fel. Az érthetetlen, meglepő tünemények számára a dolgok belsejében ismeretlen tényezőket tesznek fel, melyek emberek módjára akarattal végzik az eseményeket (fétiche). Azután hasonló tünemények számára tőlük különböző önálló lényegeket vesznek fel (polytheizmus), mely lényegeket az abstractio magasabb fokán egy, mindenütt levő lény gondolatával helyettesítettek (monotheizmus). Ezen közös lényeg azonban nem lévén elegendő az egyes tünemények értelmi magyarázatára, a dolgokban különböző erőket vélnek találni, melyek a tüneményekben nyilatkoznak, de azoktól különböző léttel bírnak (metaphysika). Végre belátják, hogy a lényeg soha sem ismerhetjük meg, csak a tüneményt, s a criticismus szakadást állít minden tárgyban annak lényege és tűnő változásai között. E közben azonban mindig megtartja a régi realistikus álláspontot, mert szerinte lényeg és tünemény minden dolognak legbelsőbb szerkezetét képezi. Minthogy azonban ez által a dolog megértése illuzoriussá válik (miután a felismerhetetlen lényegből csak nem lehet megérteni a tüneményt §. 3), azért szükséges a lényeg kérdésének új megoldását adni, a minek végzésére a kritikai pozitivizmus van hivatva.

A felfogások ezen átváltozását azon incongruentia okozta, mely az ismeretes tünemény és a hozzá supponált lényeg között forog fen. Az ismereti munka ugyanis a tüneménynek egyes tulajdonságait érteni akarja előállításuk és jelentésük szerint; ez oknál fogva azok mögött keresi az okot, de úgy, hogy ez folytonos kapcsolatban álljon a tüneménnyel. A lényeg feltevése annál fogva az oktörvény gépezete szerint ment végbe s valahányszor az ok nem fedte az okozatot, a felvett lényeg természetén kellett változtatni, míg csak a kettőt teljes egyezésben levőnek nem találták. Ezen egyezés pedig annál inkább igazodott a tünemények ismerete szerint, minél alaposabbá és részletesebbé lett a tapasztalati ismeret. A lényeg t. i. annyit veszített, a mennyit a tünemény nyert s így utóljára oly pontra szorított össze, a melyben többé az ismeretlen x-en vagy „határfogalmon” kívül semmit sem képviselt. Ezen x azonban még mindig létezőnek lett felfogva s képezte azon mystikus valamit, a melyből érthetetlenül származnak a tünemények összes jelzői vagy tulajdonságai. Épen ezen mystikumnak megszüntetése pedig képezi a pozitivizmusnak feladatát, mennyiben azt szükségképeninek elismeri s természetében kideríti.

E célból kénytelenek leszünk e fejlődési sort tüzetesebben megtekinteni. A fétiche a helytelenül ismert vagy félig ismeretlen tüneménynek lényege; mivel a dolognak csak az alany életében észlelhető hatásait ismerték, azért a fétiche csak ezen, mondhatnók, érzelmi vonásoknak magyarázója s annyiban jó és rossz indulatokkal felszerelt szellem, ember képében. Midőn a tüneményeket magukban kezdték vizsgálni, akkor a fétiche megszűnt egyes alakjában létezni, és előállottak a mythologia különböző istenségei, melyek nem egyebek, mint az érzellemmel meggazdagított tünemények egységei (levegő, víz, tűz, föld, stb.). Ezen sokféle istenséget egybefoglalta a monotheizmus; egy közös oka lett az egész tüneményes világnak, s az Isten hatalma volt a tünemények lényege és törvénye (pantheizmus). – Ezen magyarázatokban valamennyiben a hiány az, hogy a tünemények legnagyobb része érzelmi intenciót nem mutat az emberrel szemben, s hogy annál fogva illet feltenni az *okban*, egészen indokolatlan. Az abstract általános egyforma lényeg pedig nem lehetett más viszonyban a különödt tüneményekkel, mint vagy teremtő viszonyban, mikor egészen ismeretlen s érthetetlen volt az oki összefüggés (§. 33); vagy pedig egyszerű ismétlése volt a tünemény összes vonásainak, mely esetben a kétszeres világ (az Istenben s a tüneményben) egészen felesleges szaporításnak látszik, mely semmit sem magyaráz, akármilyen módszerrel akarja is az ember kihozni a tüneményt (emanatio, evolutio).

A nemlepesen kívül e felfogásokban még egy más nehézség is van, t. i. az, hogy a lényeg és a tünemény egészen szétválik, ahelyett, hogy a lényeg hordozója s összetartója a tünemény különböző tulajdonságainak. Annak belátása, hogy a tüneményben magában kell a lényegét is keresni, már oly philosophiai gondolat, mely a régi theologiai felfogással ellenkezik. Míg ugyanis az utóbbi szerint a világ tüneményei az önkényes fétiche akarátának vannak alávetve, magukban semmisek, még állítet sem igényelnek (ha ugyan a lét fogalmában képtelen és lehetetlen distinctiót felállítani nem akarunk, mire nézve v. ö. §. 69; addig a metaphysikai felfogás a világi dolgokat önállóknak tekinti, azokat belsejükben lényeggel szereli fel, s így az ellenmondást, mely eddig két különböző létoldalra (isten és világ) megoszlott, egy létezőben egyesíti s élére hajtja.

Ezen philosophiai haladásnak első lépése abban állott, hogy a változással szemben, a mint azt titkon (az ionok nagy része) s nyíltan (Herakleitos) a lényeges létéről tanították, a substantia alapvonását, az *állandóságot* kiemelték (Parmenides és Zenon el.). ezen vonáshoz csatoltatott azután az, hogy a lényegnek csak módosulatai változnak, maga a lényeg örökké való, változhatatlan valóság. Ezen változó módosulatok összefoglalva képezték a lényegnek esetlegeit (accidentia, συμβεβηκός) s a lényeg ezen módosulatokban, ezen változó esetlegekben, mint erő és *fentartó* lett képzelve. A módosulatokat egynémely tanban (Spinoza) a lényeggel azonosították (Deus=attributa), melyekből azután új jelzők, mint modificationes *benmaradó oka*

(causa immanens), létesítője. – Valamennyi tan egyébként realistikus; mindezekben a gondolat az, hogy a lényeg egészen más, mint módosulatai, ezektől független önálló léttel bír s hogy ez magukban a tárgyokban létező dualizmus.

Az ellenmondás, mely a lényeg ezen felfogásainak mindegyikében rejlik, arra vitte utoljára a realizmust, hogy a lényegét valóban ismerje el ugyan, de mégis ismeretlennek s meg nem ismerhetőnek. Ezen fordulat Lockenál kezdődik s Kant noumenonjában érte el legfőbb alakját. Az ellenmondás ugyanis, mint a 83. §. jelezte, logikailag abban rejlik, hogy az előttünk megjelenő módosulatoknak (melyeknek összessége képezi a phaenomenon) oka, s mégis teljesen más, mint a mit ezek jeleznek. A lényeg ugyanis:

1. Külömbözik módosulataitól (x más, mint a, b, c jelzői) s mégis csak ezekben bírja lételetét. Ha ezeket elveszem tőle, üres hely marad hátra, tartalom nélkül.

2. Ha a lényeg oka a jelzőnek, akkor ezeknek az oktörvény szerint (§. 33. b) amazzal azonosnak kell lenniök; a *lényegnek* jelzői ezek azért, mert azt kifejezik, mert az bennök lakozik. De akkor maga a lényeg lett tüneményé, vagyis megszűnt lényegként létezni.

3. Ha pedig lényegesek a jelzők, akkor önállóak a lényeggel szemben is; pedig a jelzők csak a lényeg alapján léteznek. Végre

4. A jelzők, mint lényegesek, magok közt is önállóak, egyik a másikra visszavezethetetlen; az O, Fe, H, C, N az emberi testben önálló lényegességek. Pedig a lényegnek kellene az egyedüli önállóknak lennie, nem ama folyton változó mozzanatoknak. És

5. Ezen jelzők mindig számosak. Ha a lényegét fejezik ki, akkor a lényeg nem egységes; ha egységes a lényeg, akkor a sok jelző kénytelen kívül maradni. Ha pedig mások, mint a lényeg, akkor a lényegnek nem adaequat kifejezői s így neki nem is tulajdonítandók.

A realistikus felfogás tehát 1. a lényegét állandónak veszi s a jelzők mégis változnak; 2. a lényeg egységes s mégis számosak a jelzői; 3. a lényeg nem más, mint jelzői, s mégis csak ezekben bírja lételetét. Ezen nehézségek elkerülhetetlenek; mert a létező, mint valóság, csak egyik vagy másik alakban létezik, mindkettőben egyszerre nem fordulhat elő.

## 85. §. Az egyes és az egyetemes lényeg.

A nehézségek, melyeket a lényeg abstract fogalmában az előbbeni §. felmutatott, szemlélő gépezetünk folytán már a legrégibb idők óta forgva egy sajátos új vonással nyertek gyarapodást, mely a problémát végtelenül bonyolódottá tette. Mennyiben ugyanis a lényeg szemléletivé lesz, annyiban korlátozott egyes pontokra oszlónak látszik; mennyiben pedig a lényegét alapjelzőjében gondoljuk, annyiban általános egyezést találunk minden egyes lényegben, a melyek mind cselekvők (§. 33. a.). Azonfelül a szemlélet maga is mutat *egyes* és *határozatlan* (§. 38) s ha ezt realitásnak vesszük, akkor az egyes és egyetemes lényegnek képeit nyerjük. Innen ered azon nehézség, melyet a monizmus és atomizmus vagy pluralizmus képében kénytelenek vagyunk közelebből megtekinteni.

Minden létező ugyanis más létezőktől különböző, élesen határolt létnek jelentkezik. Ezen éles határozottsága nélkül az egész léttömeg egybefolyó zűrzavart mutatna, melyet azonban a közvetlen szemlélet azzal szüntet meg, hogy határozott egyes centrumokat állít fel, melyek körül az egyetemes létezők csoportosulnak, vagyis egyedül *egyes lényegeket* ismer el. Másfelől ezen egyes lényegeknél alapjában rejlik egy változatosságuk által érintetlen, mindenütt azonos valami, melyet *egyetemes lényegnek* képzelnek s Isten, absolutum, absoluta substantia s más nevekké jelölnek. Magában ebben még nem volna baj; a disiunctio világos: vagy egyes, vagy egyetemes. De a baj azzal kezdődik, hogy a lényeg e két fajtát egymás mellett létezőnek, két egyszerre levő valóságnak vették s a legnagyobb baj az, hogy mind a kettőt csakugyan egyben gondolni *kell* is.

Mert csak a gondolat nélküli képzelet, melynek logikai törvényei a mechanizmus logikáján kívül nincsenek, hirdetheti, hogy az egyes és egyetemes valóságok egyszerre létezhetnek. Sem szemlélni, sem gondolni ezt a nagy távolság ellentétét nem lehet, a melyet a létben annak két említett faja képezne.

*Szemlélni* nem lehet azért, mert az egyetemes épen egyetemessége miatt az *egész* szemléletet foglalja le. Ez egyetemesség mellett az egyes csak mint annak része szemlélhető, vagy ha önállóknak vétetik, az egyetemes szemléletet korlátozza s így annak egyetemességét megszünteti. Ámde ha az egyes csak az egyetemesnek egy része, akkor vagy nem önálló, s akkor csak az egyetemes van; vagy önálló minden rész

s akkor az egyetemes csak somma, de nem egységes létező. Ha pedig az egyes az egyetemes mellett van, akkor már az által is, hogy kettőt állítottunk, korlátoztuk mind a kettőt s így csak két, bár különböző nagyságú egyes áll előttünk.

*Gondolni* pedig nem lehet azért, mert ha az egyetemes lényegét gondolom, akkor az egyesnek gondolata benne foglaltatik. Nem lehet az egyetemes lényegét úgy gondolni, hogy az minden képben benne legyen s hogy ezen kép mégis *mást* is jelentsen az egyetemesen kívül. ha pedig az egyes *mást is* jelent, mint az egyetemes, akkor az egyetemes csak egy jelző az egyesben, vagyis van az egyetemesnek gondolatán kívül még egy más gondolat, azaz az egyetemes nem egyetemes. Az egyetemes más gondolatok lehetősége mellett csak abstractio, de nem való létnek megfelelő kép.

Szemléletileg és logikailag annál fogva az egyes az egyetemes mellett s megfordítva nem állhat meg. Ez esetben csak azt kellene meghatározni, hogy melyikök van tehát valóban, a miben a létezési mechanizmus eligazítana, s akkor a nehézség meg volna oldva. Ámde a dolog úgy áll, hogy mind a kettő egyszerre van minden világfelfogásban; nem lehet az egyest egyetemes nélkül s megfordítva szemlélni és gondolni. Itt annál fogva valóságos antinómiába jut az emberi elme, mikor az egyik tétel csak az egyest, a másik csak az egyetemet ismeri el; a valóság azonban mind a kettőt követeli.

*Szemlélni* azért nem lehet egyiket a másik nélkül, mert a szemléleti tárgy mindig egyes, korlátozott, de ez egyesek összessége kimeríthetetlen, azaz egyetemes. A tárgyak pedig térben vannak, mely, ha hypostatis alakjában (a mint azt a realizmus veszi), egy folytonos létező, a mely ott is van, a hol a tárgyak nincsenek. Ezen continuum annál fogva, mely épen folytonossága miatt mindenütt van (külömben szakasztott nagyság volna), megfelel szemléletileg annak, a mit egyetemes substantiának neveznek, s a mit az Isten mindenüttjelenvalóságáról való theologiai szólam kifejez. Minden egyes mögött s az egyesek között elterül ezen egyetemes lényegesség; épen azért minden egyesnek a világképe egységes egész, melynek számos részei az egység által körülzároltatnak.

*Gondolnunk* is kell egyszerre mind a kettőt. Az egyest azért kell gondolnunk, mivel voltaképpen csak az egyes a közvetlenül adott s így érthető valóság. De ezen egyesek különbözőségeinek dacára, azoknak elgondoltával, egy különödség nélküli közalapot kell valamennyiben gondolni, mely az egyesek közti kölcsönhatás lehetőségének feltétele (§. 33. a.). Ekképen gondolta ezt már Parmenides, Hegel, az atomizmus (az indifferens anyagnak még újabb időben (Dühring) is divatos gondolatában) s ha az egyesek kölcsönhatását azok ereje által okozottnak gondoljuk, akkor ezen erők mindenkor egy folytonosnak alakjában lesznek képzelendők, a mint ezt pl. igen világosan mutatja a nehézkedés általánossága, mely, minden létezőre egyaránt hatva, mindenütt jelenlevőnek gondolandó.

Ezekből látható, hogy a lényeg nemcsak egyesnek és egyetemesnek szemléleti képében lép fel előttünk, hanem gondolataink is arra vezetnek, hogy a tünemények változatosságában egyetemes állandó, azonos, különödség nélküli létet tegyünk fel, melyet mint abszolút lényegét szeretnek mindennek alapul fektetni a metaphysikusok. Másfelől oly elutasíthatatlan az egyes valóság lényegessége, hogy senkinek eszébe sem jut ennek tagadása, a ki ugyanis valóságról s nem általános, herélt abstractumokból akar gondolkozni. Ennek kifejezést adott legújabb időben Lotze is, mikor a Leibnitz-féle monadok mellett, azok között s azokon belül egy abszolút létezőt állított szükségesnek. S dacára annak, nincs kétség az iránt sem, hogy ezen két lényegfaj sem szemléleti, sem értelmi oldalról egymásmellettségében meg nem állhat, a mint azt e §. elején világosan kifejtettük.

## 86. §. Az egyes és egyetemes lényeg complicatioja a lényeg abstract ellenmondásaival.

Ha már most ezen nehézségeket az abstract fogalom nehézségeivel (§. 83) összefoglaljuk, akkor oly bonyodalom áll elő, melyet semmi emberi ész megfejteni s megoldani nem képes. Kénytelenek vagyunk ugyanis a következő momentumokra tekinteni a kérdésnél:

1. Mindenekelőtt tisztába hozandó az egyes substantia-fajoknál a viszony lényeg és módosulatai között.

a) Az egyes substantiánál a dolog nem nehezen vázolható, ámbár nézetem szerint realistikus alapon a nehézségek meg nem fejthetők. Előfordulnak ugyanis e helyen mindazon kérdések, melyek a 83. §-ban 5. pontban vannak összeállítva. A complicatio itt nem állhat elő, mert a lényeg, mint egyes, csak az

egyes lényeg módosulataival vagyis jelzőivel lép összeköttetésbe. A ki annál fogva a lényegnek általában fogalmi nehézségeit megoldja, az a véges lényegnél vagy az egyesnél újabb akadályokba nem ütközik.

b) Más a dolog az egyetemes lényegnél. Itt ugyanis a complicatio abban áll, hogy az egyetemes lényeg és módosulatai egymástól egészen különböznek, sőt ha ezt nem akarnák megengedni, akkor sem lényeg, sem módosulatai nem ismeretesek. Ez esetben azonban a lényeg lételet is kell tagadni; mert a minnek sem lényegét, sem módosulatait nem ismerjük, az nincsen is.

Már pedig ilyen módosulatai lehetnek az abszolút lényegnek? Spinoza azt mondja, hogy két attributuma (=módosulata) az absoluta substantiá-nak a cogitatio és extensio. Nyilvánvaló, hogy akkor, §. 83. 3. szerint lényeg=attributumok levén, az abs. substantia=extensio+cogitatio. Ámde az extensio ép oly végtelen, mint a cogitatio. Azért extensio=cogitatio, vagy pedig két végtelen van, melyeken kívül mint harmadik ott áll még az abs. substantia. Ha azonban ezen egészen képtelen és önkényesen kikapott két attributumot az absoluta substantia teljes valóságául nem ismerjük el, (a mint azt különben Spinoza maga is beismeri, mikor az ő substantiájában végtelen számú attributumot keres és talál. Spin. Eth. I. prop. X. XI), akkor nem marad egyéb hátra, mint hogy a lényeg módosulatait a világ észlelhető tulajdonságaiban keressük. Más forrást, legalább, melyből ezen rejtelmes őszvalónak minőségét merithetnők, alig fog valaki felmutathatni. Ámde akkor a világ tűneményei=absoluta substantia, s mivel e tűnemények végtelen formájú korlátoltságot, kölcsönös függést és magukban elégtelenséget tüntetnek fel, azért amaz absolutum tulajdonképpen pusztá relativumok summája, a mi az állítás intenciójával ellenkezik. Miután ekképen az ellenmondás mindkét lényegfajnál valóban bizonyodott, szükséges

2. Vizsgálni, milyen viszony lehet az abszolút lényeg és az egyes lényeg között. Ennél a vizsgálatnál meg kell bélyegeznünk azon könnyelmű kétszínűséget, mellyel a felfogások a két fogalom jelentésével elbántak. Mert a mit egy helyen lényeg alatt értenek, azt más helyen lényegességéből kivetkőztetik s dacára annak, lényegesnek állítják. Ugyanis:

a) az egyetemes lényeg mellett egyes lényeg sem nem létezhetik, sem nem cselekedhetik. Az egyik a másiknak korlátozója menthetetlenül, s a nehézség elfedése csak az által sikerül, hogy a fogalmakkal sajnálatra méltó játékot üznek. Ha az egyetemes lényeg valóság, akkor ő épen azért valóság, hogy más valóság mellette ne lehessen. „Én vagyok istened egyedül”, mondja helyesen a féltékeny Jahve. Cselekvésének egyetemességénél fogva mellette nem lehet cselekvés, más forrásból mely indulna; abszolút hatalma nem hogy korlátozható, hanem iszonyu erejével összetiporja az egyest, melynek ezen végzetes hatalom elől menedéke nincsen. Ha pedig a végesnek és egyesnek cselekvési képessége van, akkor, mennyiben önálló (s ha lényeg, akkor olyannak kell lennie), minden egyes cselekvése az absolutumnak korlátoltsága. Ez még azon esetre is áll, ha az absolutumot öntudatos szellemnek fogjuk fel, kinek akaratnyilvánításról csaló önkényes lemondása mindenkor abszolút voltának korlátozása lesz, mely által relativummá, egyessé az egyes mellett válik.

b) Ezen oknál fogva az egyes nem lehet valóban lényeges, hanem látszólagos lényeg, árnykép, a melynek lényege az egyetemesben rejlik. Cartesius ezen logikai kényszer nyomása alatt állította fel szerencsétlen distinctióját az igazi substantia vagy isten és a teremtett lényegek (substantiae creatae) között. Nem teszünk ellenvetést ezen tan ellen; a kinek tetszik, az megnyughatik benne. Csak azt kell határozottan tilosnak kijelentenünk, hogy valaki ezen ily természetű egyest még lényegnek nevezze; mert akkor megbocsáthatatlan játékot üz szavakkal és gondolatokkal egyaránt. Egy létezőről, mely másban bírni láteokát, fogalmunk sincsen; a létezés, mint Herbart helyesen mondotta, absoluta positio, melynek visszavonhatósága a lét fogalmát megszünteti.

c) De ha megengedjük, hogy van ilyen véges teremtett lényeg az egyetemes lényeg mellett, akkor miként lett teremtve? Az abszolút lényegből az nem eredhet. Mert ha abból eredne akkor a) szintén abszolút volna az októrvény szerint (§. 33), b) benne kellett volna lennie az egyetemesben (§. 33), mert az okozat és szülő ok közt semmi tartalmi különbség nem gondolható. Ámde mindkét eset lehetetlen; az első azért, mert akkor két (vagy sok) absolutum volna, a második azért, mert akkor nem volna valóban teremtés, hanem az absolutumnak csak formaváltozása, a mi a feltevással ellenkezik. Mert az absolutum mást teremtett és nem magát más alakban.

d) Ezért az egyetemes és egyes közti viszonyt oki viszonyoknak nem lehet felfogni. Minthogy azonban értelmünk számára más viszony és törvény, mely szerint két létező egymással össze volna kapcsolva, nem létezik; azért a viszony egyetemes és egyes közt tökéletesen érthetetlen. Minden ellenkező állítással szemben makacsul kell ragaszkodni az ész ezen lényeges postulatához; ha valakinek állítani tetszik, ám tessék bizonyítani is. Mi az értelmi törvényekre hivatkozva, azt mondjuk, hogy sem az oki teremtés, sem az emanatio, sem az evolutio, sem a magából kibocsátás, sem a magából kihelyezés, sem az önmegoszlás, sem más ilyen „módszer” a dologra nem alkalmazható, hanem csak flatus vocis, melyet mondani igen, de gondolni nem lehet.

e) Végre pedig, ha az egyetemes és a világ tüneményei egymást lepnék, akkor az egyetemes ugyanolyan változásnak volna alávetve, milyent a világ tüneményeiben tapasztalunk. Ez azonban az egyetemességet tagadná; az egyetemes maga, fogalmánál fogva, magába zár minden lehetséges és való változást, úgy hogy benne másba való átváltozásról szó sem lehet, lévén benne mind az eleve, a mivé változhatnék vagy változni akar.

Ezen fejtegetések nem tekintenek kiváltképpen sem a vallásokra, melyek keretünkön kívül esnek amúgy is, sem a monistikus rendszerekre, sem a materializmusra; - ezek olyan tételek, a melyek magukban akarnak megállni s melyek csak alkalmazást nyernek amaz egyes alakzatokban. Épen azért azoknak kiméretlen abstract fejtegetése erkölcsi és tudományos kötelesség, nehogy ez alapok ingadozása hevült phantasiákat engedjen lépni a rideg és közönyös valóság helyébe.

## 87. §. Hegel tana és a megoldás előzményei.

Az egyetlen iskola, melyről dicsérettel kell megemlékeznünk, mivel a problémánál igaz uton járt s bizonyos értelemben megoldását is próbálta, igaz, hogy kellő ismereti alapok nélkül – Hegel iskolája. A megfejtés ugyanis formai tekintetben a következő két főkérdést illeti. 1. mi a viszony a lényeg és a módosulatok közt? 2. mi a viszony az egyes és egyetemes közt? Az első kérdésnél a §. 84, a másodiknál a §. 85. és 86-ban előadott nehézségek veendő tekintetbe. Az első kérdésnél mindig a lényegnek, mint ilyennek ismerhetetlensége az eredmény, mellyel szemben áll a tünemény ismerhetősége; de ezen tünemény maga is lényeges tünemény. A másodiknál az egyes és egyetemes szükségképenisége s megférhetetlensége áll a megfejtés feladataként előttünk; s ezen kérdés az elsővel úgy függ össze, hogy egyetemes lényegnek amaz ismerhetetlen lényegét, homogen természeténél fogva, gondoljuk.

Minthogy azonban a két kérdésben oly tagok vannak, melyek együttesen és egyszerre nem gondolhatók, azért a kérdés mindaddig meg nem fejthető, a meddig nyugodt együtteségben képzeljük a lényegét és módosulatait, az egyetemes és az egyest. Az ellenmondást dialektikai folyamatba kell hozni, ha meg akarjuk fejteni; ennek belátása azon nagy érdem, melyet Hegel szerzett magának a lényeg problémája körül. Hegel szerint a lényeg életében van három fokozat: a lényeg, a tünemény s a lényegtől áthatott valóság. „Es war zuerst das Wesen (=reflectirtes Sein, Beziehung auf sich=Identität §. 92.), als in die Erscheinung getreten, unmittelbar mit derselben Eins und zu erscheinendem Wesen geworden; es zeigte sich aber zweitens, dass beide auseinandertretend und sich gegenüberstehend gedacht werden mussten; endlich im wesentlichen Verhältnisse zeigte sich die concrete Identität immer mehr sich realisirend, bis zuletzt ein Verhältniss sich darstellte, in dem das Innere an ihm selbst die Bestimmung hatte, ein Aeusseres zu sein. Wir nennen sie Wirklichkeit.“ – A lényeg e szerint a kifejtetlen létező; a kifejlődésben levő a tünemény; s a mennyiben a lényeg ezen tüneményben véglegesen megjelent, annyiban valóságnak nevezetik.

A gondolat, hogy a lényeg és tünemény ugyan annak az egynek két különböző alakja, egészen helyes. De az elkülönítés realistikus alapon nem sikerül; a tünemény, mennyiben benne a lényeg fejlík ki, valójában ugyanaz, mint maga a lényeg. A lényeg pusztán a ki nem fejlett tüneményt jelentheti. Minthogy pedig a valóság csak a lényeggel megtelt tünemény, azért tulajdonképpen a három: lényeg, tünemény és valóság egy és ugyanaz. Dacára annak, különbség lett állítva köztük. Ha ez csakugyan meg van, akkor a különbség okát kell ismernünk; *miben rejlik ezen különbség lehetősége?* Ez a megfejtendő. A realizmus részéről a megfejtés nem lehetséges; mert ha a tünemény=lényeg, akkor nem is lehet annak adequat kifejezője.

Másfelől a Hegeli felfogás realismusa az egyetemesnek nehézségeit is zárja magában. Az egyetemes lényeg, ez Hegelnél az egyedüli; ezzel szemben menthetetlenül elvész az egyes, a mint azt a hegeli baloldal (Richter, Feuerbach, Strauss stb.) fényesen kimutatta. Ilyen tényállás mellett azonban a fent említett fejtegetések egészen eltévesztettek. „A lényeg jelenségbe lépett,” s ezután „a kettőt külön állónak kellett gondolni.” Hová lépett amaz egyetemes? magából ki nem léphetett, mint Schelling állította egykor az egyesről, mely szerinte a „Totalitát”-en kívül állana. A megfejtés annál fogva ezen oldalról is érzékeny hézagokat mutat.

Nézetünk szerint, ha a realistikus felfogás nem bír a nehézségekkel, a subiectivistikus módszerhez kell folyamodni. A nehézségek azért tagadhatatlanok és a fogalomból ki nem küszöbölhetők, mert nem

\* Erdmann. Grundr. der Log. und Metaphys. §. 123. v.ö. Hegel Encyclop. §. 112-160.

teszünk különbséget ismereti valóság s (a realistikus) önálló valóság között; azt hisszük, hogy a mit az ismereti valóságról állítanunk *kell*, azt szabad állítanunk az önálló valóságról is. Ennek folytán az ismerés mechanizmusában egymásután fellépő funkciókat amaz önálló valóságba is visszük át s ellenmondóvá tesszük.

Az alaptévedés az egésznél azon feltevésben rejlik, hogy a lét számára okot keresünk. Minthogy előttünk különböző értékű és értelmű tulajdonságok tűnnek fel, azért ezek számára *okot*, létokot akarunk állítani. Ámde éppen ebben rejlik a képtelenség. A létezés független minden októl; az oktörvény csak a változás, illetőleg történés számára érvényes (§. 30). A viszony annál fogva tökéletesen meg van hamisítva, mihelyest lényeg és módosulatai között oki viszonyt állítunk. Ok csak a tulajdonságok *feltűnése*, vagyis a lényeg *változása* számára lehetséges (v.ö. §. 88).

Másfelől a létezőről csak mint tudatunkra hatóról, vagyis mint megjelenésről szólhatunk. Minden állítás, melyet a meg nem jelenő, nem nyilatkozó létről kockáztatunk, üres beszéd. Ránk nézve csak ismereti való van (§. 7); de mind az, a mi ilyennek jelentkezik, független való, mely létezését nem kénytelen mástól koldulni. Így a szín ép oly való, mint a szag, mint a keménység, mint az ész, mint a szeretet, mint a vonzás stb.; de csak a mennyiben tudatunk előtt megjelennek. Ezen valóság nyilatkozik *hatás* által vagy cselekvésével, a mely annak önállítását jelenti. S annyiban, a mennyiben valami hat, annyira cselekszik is, vagyis van, s mint ilyen, lényeges.

## 88. §. A lényeg tulajdonságainak levezetése.

A lényeg tulajdonságai gyanánt, a mint azokat §. 82-ben részleteztük, azt találtuk, hogy a lényeg 1. mindenben az állandó és így változatlan, 2. hogy egysége dacára számos tulajdonságoknak hordozója, melyeket 3. oki viszonyban képzelünk a lényegnek nevezett valamivel s hogy e lényeg 4. egyes ugyan, de azért mégis valamennyi egyesben közös egyetemes létező gyanánt gondolandó. Ezen különböző tulajdonságokat ellenmondásoknak találtuk §. 83-85, ha t.i. valaki a lényget realitice úgy akarná gondolni, hogy az a dolgokban rejlő valóság, melyből ezen tulajdonságok, mint különlevő tünemény fejlődnek. Nem létezik módszer, a mely a 84 §-ban kifejtett ellenmondásokat realistikus szempontból megbékíthetné s maga Hegel tana is (§. 87) elégtelen e tekintetben. Módszerünk utalása szerint ennél fogva minden mellékes foltozásról lemondunk s a problema megoldását az álláspont gyökeres megváltoztatásával kíséreljük meg. Nekünk ennél fogva a lényeg nem a valóságtól különböző, észlelhetetlen létező, hanem ismerési forma, a melyet az egyedül gondolható valóság értelmünkől nyer s ezen §. feladata éppen azon tényezők kiderítése, melyek a valóság képének előállításában közreműködnek s annak azon jegyet is kölcsönzik, mi által az lényegesnek tűnik elő.

A lényeg összes tulajdonságainak mintegy gyupontját képezi annak állandósága, illetőleg változhatatlansága. Ezen jelzőnek eredetével első sorban kell tisztába jönnünk. Forrását pedig az alany szemlélő munkájának azonosságában kell keresnünk. Az alany ugyanis minden hatásra bizonyos önállító visszahatással felel, melyet tetszése szerint nem változtathat, lévén ez visszahatás egyszerű következménye egy reá gyakorolt *határozott* indításnak. Ha pl. egy sárga tárgy hat a lélekre, akkor e tárgy csak azon feltétel alatt juthat tudatunkba, hogy a szellemi szervezetünkben levő oly tényezőt bír megindítani, mely a sárgának képét hozhatja az öntudat elé. Ezen tényezőt pedig változhatatlannak kell gondolnunk, mert különben a tudatba sárga és más szín is lépne egyszerre, mire a tudat kétszeresen kénytelen lenne visszahatni. Minthogy azonban az öntudat változása csak egyszeri, azért az öntudat az illető funkciót azonosnak magával vagyis állandónak s változatlannak érzi. Ennek alapján fejlik ki azon logikai elv, hogy minden tárgy azonos önmagával, vagyis hogy egy létező sem lehet mássá, mint ami. A lényeg annál fogva első sorban egy, mondhatnám physikai szükségképeniségnek kifejezője, annak t.i., hogy ugyanazon funtkio csak egyféle működést vihet végbe, s hogy a hol az öntudatba csak egy funtkio lép, ott csak egy visszahatás állhat elő a tudat részéről, mely éppen ezen oknál fogva azonos magával, vagy csakis egyféle tartalmu s jelentésű.

A mit a logika az azonosság elvén ért s értelmi törvénynek hirdet, az csak azért értelmi törvény, mert az ismerésnek alapfeltételei közé tartozik. Ismerhetem ugyanis azt, a mit szembesítek magammal; amit szembesítek, azt szegzem s így állandósítom; a meddig pedig állandósítom, addig változhatatlan. Hogy annál fogva valamit megismerhessek, ahhoz szükséges, hogy ama valami változhatatlan legyen (§. 81). A lényeg annál fogva utolsó forrását az alany szemlélésében bírja, mely a szemlélt tárgyat állandósítva változatlanná teszi.

Ebből már most egy igen nevezetes tétel következik. Létezőnek ugyanis csak azt mondjuk, a mi valami módon ránk hatván szegeztetett s így állandósított (§. 87. v.ö. §. 63 kezdetét). Ez értelemben azt kell mondani, hogy minden létező egyformán lényeges (v.ö. §. 87 végét), s hogy annál fogva a lényegesség a létezőnek tartalmához mit sem tesz hozzá, hogy az csak a létezőnek az alanyra való bizonyos vonatkozását fejezi ki. Azon értelem tehát, melyben azt a közönséges gondolkodás veszi, tökéletesen más, mint a milyent eredetileg a lényegesség tartalmazott. Mert a közönséges értelem a lényegben oly valamit vél találhatni, a mi mindattól különbözik, mit érzékeink segítségével észreveszünk. Már pedig ezen végzetes illusionnak okát igen könnyen lehet felmutatni, valamint könnyű annak illusorikus voltát s jelentésnélküliségét belátni. Létezik ugyanis csak az, a mi öntudatunk által a kényszer érzetével együtt lett projiciálva (§. 11). Projiciáltatnak pedig azon képek, melyek öntudatunkban felléptek; fellép pedig az, a mire szellemi szervezetünkben meg van a functio csirája. Ha tehát a lényeg oly létező volna mely az öntudatunkban fellépett jelzők egyike által sem volna felfogható, akkor a lényeg maga semmit sem jelentene ránk nézve. A lényeg annál fogva maga a valóság általában, mennyiben szemléltém; s ha az értelem mást gondol alatta, akkor ezen más csak a valóság viszonyos meghatározásában lesz keresendő. Ugy pl. az ember képében a szín nem lényeges, bár benne van, még pedig azért nem az, mert a képnek alaptörzsét nem a szín, hanem más jegy képezi. Ez esetben azonban a kérdés többé nem metaphysikai, hanem logikai, illetőleg tapasztalati; mert csak a tapasztalat dönthet a felett, mi legyen valamely képcsoportban az alaptörzs s ez azután az abstract lényeg fogalmához többé nem tartozik.

Az állandó lényegnek ugyanezen forrásból fakad még egy más tulajdonsága is, a mely a realismus számára teljesen magyarázhatatlan, az t.i., hogy a lényeg mindenkor egységes többség képében jelentkezik. A lényegnek éppen ezen tulajdonságához annyi fontos következmény fűződik, hogy annak átlátása s megértése a legnagyobb gondot igényli. Mi e tételt általánosítva úgy fejezzük ki: *minden valóság összetett, az egyszerű nem létezik, csak mint határfogalom.*

Minden valóság ugyanis bizonyos határig nagyobbítható, kisebbíthető. Színek és hangok, valamint egyéb érzékek is, melyek az öntudatnak minőségileg egyszerűeknek látszanak, mennyiségileg változtathatók s annyiban mennyiségi egyszerűségük csak úgy veendő, mint azt a téralakzatoknál tettük (§. 50), azaz psychophysikai határértékek gyanánt. Oly valóságok pedig, melyek önálló erőforrásként lépnek fel, milyenek a chemiai elemek, a legegyszerűbb részecsekben is minőségileg összetetteknek gondolandók. Az egyszerű atom ugyanis annyiféle hatást gyakorolhat a különböző erőviszonyok szerint, hogy annak természetét egyszerűnek gondolni lehetetlen (§. 99. 100). Itt annál fogva tényleg áll előttünk a többség, a mely mégis egység képében jelentkezik.

Ez egység természetét megértendő, szem előtt tartjuk annak háromféle jelentését. Lehet ezen egység olyan, hogy minden része önálló és az egység a hozzájárult idegen elem; s lehet ezen egység olyan, melyben az egyes részek egy, közülök kiváló rész által vannak összefoglalva; végre lehet oly egység, melynek természetében rejlik a többség, a mely egységek más természetet mutatnak, mint az előbbeni két faj. Az egység első fajtát nevezzük gépies egységnek, a másikat spontan egységnek; a harmadikat szerves egységnek. Mind a három faj pedig előfordul a mi belsőkben s az általa jelzett való világban is, s éppen az ez egységet létrehozó momentumba szokta a közértelem a lényeget helyezni.

Emlékezzünk már most arra, hogy a világ csak a mi képünk vetületi sorozata s azonnal látjuk az egységek eredetű forrását. Az elsőben nyilvánvaló: az egységet az öntudat egy visszahatása okozza, s mihelyest e visszahatás megszűnt, az egység felbomlik részeire. Ez tehát hamis egység volt. A másodikban az egységet egy functio hozza létre s e functiót nevezi a közértelem lényegnek, a mit tapasztalatilag esetenként kell megállapítani. A harmadik egység a szerves egység, melyben a többség=egységgel s ezen utolsó nézetünk szerint az, a mit a helyesen értett lényeg fogalma követel.

A valóság ugyanis minden egyes részében lényeges; éppen azért a lényegnek külön értelme csak logikai, azaz viszonyos lehet. Valamely vonást kiemelni a többiektől s azt lényegesnek állítani, csak concret esetekben eszközölt logikai becslés alapján lehet. Magában véve minden vonás lényeges, azaz változhatatlan, nem ered s nem vesz el véglegesen, mennyiben valóságban létező. S annyiban voltaképen nem lehet realiter ilyen viszonyt a létnek tulajdonságai közt állítani, melynél fogva az egyik a másik által előhozottnak volna tekintendő. Dacára annak, a lényeget nem szokás azon tulajdonságokban, hanem azokon tul egy mögöttük rejlő valamiben keresni. E valaminek semmi jelentését nem ismerjük; mihelyest ismerni akarjuk, a tulajdonságokra kell átmennünk, a melyek jelentenek valamit. Mögöttük semmi sincs, csak az alany szegző munkája, mely a különböző jelentések egységét egy reactióval létesíti. S innen ered azon tétel, hogy a lényeg felismerhetetlen. Minthogy ugyanis a valóság csak az öntudatunkba lépett jelentésekben áll előttünk, s e jelentéseken kívül csak az alany szemlélése folytán előállott szegzés jegye észlelhető a tárgyi képen, azért az értelem, mely a jelentésen tul keres valamit, egy, kategoriába nem foglalható vak foltot lát a nemtudatosban s azt hiszi, hogy abban rejlik a jelentésnek alapja vagy a tárgy lényege. Ez azonban csak a realistikus hajlamnak egy folyománya. Azt véljük, hogy a tőlünk független tárgyat vesszük észre s ime

csak a tőlünk kivetített képet ismerjük; azért a tárgyban olyat teszünk fel, a mi a képben nincsen s a tárgyban ismerhetetlennek tekintjük azt, a minek megértése azért lehetetlen, mert a képben semmi nyoma nincsen.

Az egység-többség problémája tehát úgy oldódik meg, hogy az egység csak a szemlélet által a képre fordított szegzés, ellenben a valóság, mihelyest ismeretünk tárgya lesz, mindenkor többségben jelentkezik, mely mivel nemtudatosan lépett fel az öntudatunkba s annak reflexív munkája által egy reactioval projiciáltatott, egységes többségnek, vagyis sok jelentésű egységes tárgynak tűnik elő. Az egység tehát a nemtudatosba kihelyezett többség, míg a többség az öntudatban kifejtett egységnek kifejezője.

A ki már most e viszonyt egység és többség közt valóságnak fogja fel, annak az egység és a többség közt oki viszonyt kell elfogadnia s vagy azt állítja, hogy az egység hozza létre a többséget vagy azt, hogy a többség kiválasztja magából az egységet. Sem az egyik, sem a másik eset nem gondolható. Az első azért nem, mert akkor a §. 33-ban fejtegetett lehetetlenségre akadunk, a mikor az ok magától teljesen különböző okozatot hozna létre. Az egységes, azaz indifferent lényegből nem érthető a sok tulajonság eredete. A többségnek visszatérése pedig az indifferent egységbe szintén logikailag keresztülvihető, mint az §. 35. az együttes tényezőkről kimutatta. Egyik funkciót alapul fektetni a többinek, nem egyéb, mint a §. 33-ban jelzett nehézségekbe esni. Ebből következik, hogy az összes eddigi metaphysika tévedt, mikor a lényeg okonak, a tüneményt okozatnak vette. A lényeg és a tünemény között nincsen oki viszony, hanem azonosság; az egész különbség köztük csak formai, ugyanaz, melyet a §. 33. a szülő ok és okozata közt találtunk. A tünemény a valóság; a lényeg csak a valóságnak oly jelzője, melyet az az alany szemlélő munkája által nyert.

Végre megfejtendő az egyes és az egyetemes lényeg közti különbség. Minden létező ugyanis szemléletünknek határolt alakban jelentkezik, a mit a szemlélő alany időbeli kötöttségéből s a funkciók határozott jelentéséből érthetni. Ámde mindezen funkciók egyetemesek is. Egyetemes a szemlélés funkciója, mely az öntudatnak magával való azonosságából ered; a szemlélés, mennyiben térbeli képet nyújt, egyetemes. Egyetemes minden létezőben a cselekvés, mely, mint már §. 33. a. és §. 85. kifejtettük, a létezőnek egyetemes tulajdonságát képezi. Minden valóság annál fogva két ilyen egyetemes funkciót foglal magában, mely által valónak s cselekvőnek észlelhető. Ez egyetemes feltétele a valóságnak, realitice felfogva, adja az egyetemes substantiát. Minthogy azonban mind a két functio csak jelzőjét adja az öntudatba lépő jelentéseknek, azért az egyetemes substantia fogalma tökéletesen üres, minden tartalomtól megfosztott; a mint azt kivált Spinoza substantiáján, Schelling indifferentiáján, Hegel szellemén s a többi metaphysikai phantasmákon láthatjuk.

## 89. §. Összefoglalás és következmények.

A lényeg tulajdonságai tehát minden ellenmondás nélkül megfejtethők, mihelyest azokban nem keresünk rejtelmes valóságot, hanem azt látjuk benne, a mi az ismerés tárgyát s annak megértését lehetségessé teszi, t. i. az ismerés funkcióinak bélyegét az öntudatban fellépő képeken. Akkor a szemlélés fixirozó munkájából megértjük a lényeg állandóságát; ugyanabból magyarázzuk annak egységét; az okviszonyból érthető az egység és többség különbsége s a funkciók határozatlanságából folyik az egyetemes lényeg, valamint azok találkozásából annak concret egyes alakzatai. Mihelyest realitice gondolkodunk, azonnal áttesszük ezen alanyi vonásokat a képzelt független valóságba s akkor azonnal akadunk megfejtethetlen ellenmondásokra.

A főtétel, mely innen ered, az, hogy minden valóság magában véve, mennyiben létező, máris lényeges; csak a kapcsolásában állhat elő a logikai becslés mivelete, mely a valóságban, concret esetek szerint, rangfokozatot állapít meg a lényegességre nézve. Ebből következik, hogy valóság és tünemény ugyanaz, s hogy annál fogva a tünemények ismerete teljesen elegendő ahhoz, hogy a dolog lényegét ismerjük. A tünemény ugyanis az egyedüli valóság, mely reánk nézve létezik. Olyanok vagyunk, mint a kik sűrű ködben különböző fénypontokat észlelünk s azok mögött valami fényforrást keresünk. Maga a fénypont a fényforrással ugyanaz s akármennyire igyekszünk behatolni ama fénypont mélyeibe, a forrásba mélyebben nem hatolunk, a fény lényegét a fénypontokon túl hiába keressük, mert az velük egy és ugyanaz. E tüneményeknek egymásutániságát, egymásmellettségét s szerkesztő alkatrészeit birjuk ismerni, s ezen kívül ismerni való nincsen. S épen ez a positivimus alaptételének egyik értelme, melyet nekünk kimutatnunk sikerült.

Minden tan, mely a lényeg és tünemény közti oki viszonyt s nem azonosságot keres, metaphysika. A tünemény háta mögött csak elvakult realismus láthat még valamit, s ennek már a §. 7-ben elvágtuk az útját. Pedig mindenütt uralkodik még ezen téves nézet; ott van az atomusokban (v.ö. II. K. 2. Fej. §. 98), ott a



külömböző éteri hypothesisekben, a fluidumokban, a lélekben s a többiben. Mindezek csak ismétlései a valóságnak, a mint az életerős hatalmával mi reánk hat; de sehol nem sikerül ezen a nemtudatosba áthelyezett abstractumokból a legkisebb tünetényt is magyarázni. Az egyedüli vigasz ezen téves nézetekben az, hogy a tünetények *ilynemű* magyarázata egészen felesleges is; mert tudományos felfogás csak az oki viszony felderítése s ennek értelmét az I. K. I. Fej. megadta.

A lényeg problémája annál fogva újra rávezet azon tételre, hogy tudományos philosophia csak a positivismus alakjában lehetséges.

---

## MÁSODIK FEJEZET.

### A lényeg mivolta (essentia).

#### 90. §. Külömbőség a lényeg és mivolta között. Az utóbbinak szükséges tulajdonságai.

Az eddigi fejtegetésekből kiderült, hogy a lényeg formai kategória, mely képeinkben azt jelzi, a mi bennök állandó és változatlan. Magáról a valóságról ezzel semmi sem lett állítva, a mi annak tartalmát illetné; mert a valóság az, a mi lényegesnek s járulékosnak látszott. Kérdés annál fogva: mi az a valóság, a melyet értelmünk állandónak s változhatatlannak tart a létezőben?

Az egyszerű megfontolás már az eddigiekből is azt láthatja, hogy a lényegnek tartalma a jelentésben rejlik; mert hiszen a szemléletiség, mint állandóság, és a tér csak azon formák, melyekben öntudatunknak a világ tartalma jelentkezik. Ennek homályos sejtelme vezette a filozófiát, midőn a lényeg (substantia) általános formai kategóriája mellé a mivoltának (essentia) kérdését is felvetette. A hellennek a lényeg a *ὕποκειμενον*, mivolta az *οὐσία*; Cicero az *essentia* kifejezését használja, míg a substantia (Seneca és Quinctiliannál) csak minőséget vagy állandóságot jelentett. Csak a scholasticában teszik egymással szemben a substantia és *essentia* fogalmát és Spinozanál *Deus*=substantia, melynek *essentiája* az existenciával összeesik. Az *essentia* (mivolt) utáni kérdés tehát nyilván a lényeg tartalmára szól, azaz a jelentésre s mint ilyen, felteszi a következőket: 1. hogy az azt lepő fogalom értelmi jelző legyen, azaz valami tartalmi jelentéssel birjon; 2. hogy ezen fogalom az érzéki s szemléleti jelzőket befogadhassa; 3. hogy oly fogalom legyen, mely a lényeg jelzőit befogadhassa, s mely többé másból magyarázatát keresni ne legyen kényszerítve. Ily módon az *essentia* kérdése tisztán logikai, jelentés kérdése.

#### 91. §. A tiszta anyag dialektikája.

Annak igazságát, hogy a lényeg eredetét a szemléletben kell keresni, mi sem bizonyítja jobban, mint azon történelmi menet, melyben a mivolt utáni kérdésre való feleletek feltűntek. A mivolt utáni kérdés ugyanis azt tartalmazza: milyen valóság az, a mely lényegesnek állítatik? s miután a valóság előttünk jelentő képekben lép fel, azért a kérdés a kijelentést kutatja, mely a lényeges képekhez van kötve. Az első felelet a külső szemléletből lőn meritve s így hangzik: *a lényeg az anyag*. Ezen anyag pedig az első időben oly határozatlan, hogy még Platon sem képes *χώρα* és *ὕλη* közt biztos külömbiséget feltalálni, a mi világosan arra mutat, hogy a *ὕλη* (materia) fogalma szemléletnek köszöni eredetét. Hosszu fejlődésnek kellett következnie, a míg ez anyag mellé az *erő* elvont fogalma sorakozott egyrangu minőségben, bár egészen ismeretlen jelentéssel; egy más lépés volt az *erő substitutiója* az anyag helyébe s csak nagy későn keletkezett azon belátás, hogy ezen *erő szellem*, a melynek ismeretelméleti igazolását még nem adták. Ezen fejlődés, mely az anyagtól a szellemig hatol át, képezi a *lényeg mivoltának dialektikáját*, mely, ha az eddigiek még homályosan hagyták sok ponton a pozitivizmus egyetlenségét, minden ez iránti kételyt el fog oszlatni.

A lényeg utáni kérdésre tehát az első feleletet a szemléletiségből meritették. A lényeg ugyanis kiterjedtnak látszott, vagyis az elme a lényeget első sorban tér képében észlelte, melyhez a jelentő vonásokat csatolták. E térbeli kép s annak jelentő vonásai (=tulajdonságai) egyben jelentkeztek, a nélkül, hogy az elme az anyag képében e kétféle alkatrészeit észrevette volna; az elmének az anyag és tulajdonságai elválaszthatatlanul összefortaknak lászanak. Dacára annak, kétféle elem van a képben; az egyik elem az anyag, a másik a tulajdonságai. Amaz a tartó, ezek a befoglaltak; de a kettő szorosan egynek van véve, úgy hogy az anyag és a tulajdonságai ugyanazok. S ebben rejlik az *anyag dialektikai természete*. Az anyag ugyanis 1. általános létező, a melyben különödség nincsen; s mégis 2. az anyag a veres, a nehéz, a kiterjedt, vagyis a különödsött. Végre 3. a veres, sulyos, rugós stb. külömböző jelentésű tényezők levén, egymással csak abstracte koordinálhatók egy közös fogalom alá, mi által az anyag nem valónak, a tulajdonságok pedig a realitásnak bizonyodnak.

A viszony anyag és tulajdonságai között tehát teljesen ugyanaz, a mi volt a lényeg és jelzői között (§. 82. 83); épen azért a problema már magában az anyag fogalmában tagadhatatlan. Mert ha az anyag egyetemes, akkor nem lehetnek sokféle anyagok, illetőleg tulajdonságok. Ha sokféle a tulajdonság, akkor sokféle a lényegben a különböző anyag is s annyiban az anyag egyetemessége csak üres szó. S végre ha az anyag a tulajdonságokkal szemben állítatik, akkor az anyagban tökéletes ürességet találunk, miután a jelentés épen a tulajdonságokban rejlik. Ez esetben tehát egyszerűen úgy állana a problema, mint a lényegnél: vagy anyag, vagy tulajdonságok; mert egybe foglalni azt a 83. §. fejtegetései után lehetetlen. Ámde a tagadás ez esetben szintén nem segít. Mert az anyag is *van* s tulajdonságai is *vannak*. A megfejtés tehát úgy eszközölhető, hogy az anyag=tulajdonságai, vagy hogy az anyag is önálló, azaz tulajdonsága valaminek.

S a megfejtés csakugyan az utóbbira kényszerít. Mert ha megtekintjük, milyen tulajdonságai vannak annak az anyagnak, akkor azt találjuk, hogy ezek mind érzéki s szemléleti jelzőkből van szedve; megállani csak úgy állhat meg, hogy azt azoknak alja (substratuma) gyanánt fogjuk fel. Ez esetben tehát kapunk egy x-et, mely minden tulajdonságnak (vagy létnek) hordozója (Dühring), de a melyben a szorosan vett belső állapotok helyet nem foglalnak. Ez az ismereti pont, a melyen az anyag mint a tulajdonságoknak alja, semmit sem jelent. A valóságban csak ezen tulajdonságok lépnek fel tudatunk előtt s ezeknek közös jellemzője az, hogy anyagiak. Magának az anyagnak dialektikája hozza tehát létre azon feltűnő átcsapást, hogy az, a mi mindennek *tartója* akart lenni, egyedül mindennek *tulajdonságaként* gondolható; úgy hogy a valóságnak megfelelőleg azt kell mondani, hogy mind az, a mi szemléletüknek jelentkezik, anyag, illetőleg anyagi.

Ezen eredményben már most kettő rejlik. Legelőször is az, hogy az anyag egyetemes jelző s mint ilyen, szükségképeni kategóriája minden érzékileg szemléltnek. Másodszor pedig következik abból az, hogy fel kell mutatni azon jelentést, a melyet az anyag jelzője a feltűnő alakzatokhoz csatol. S mindkét esetben magyarázandó épen az anyag egyetemessége; mert az anyag jelentése csak abban állhat, a mit a jelentő képekhez csatol. Ilyen általános vonás azonban nincs csak egy, az, hogy *kiterjedt*. A jelentő képek ennél fogva az által lesznek kiterjedtekké, hogy anyagiak.

## 92. §. Az anyag az erőre utal. Az anyag és erő általános dialektikája.

Az anyagnak végzete azonban épen abban rejlik, hogy ha egyszer egyetemes kategóriának kell felfogni s nem valóságnak, akkor nála a tárgyi lét magyarázata közben meg nem állhatunk; hanem okvetlenül mélyebbre kell hatolnunk. A kiterjedés ugyan szemléleti jelző, mely annyit fejez ki, hogy az illető valami bizonyos tért foglal el; vagyis, mivel a tér szemléletünk formája, azt mondja, hogy ama létező öntudatunk szemlélő erejének egy részét leköti a maga számára. Nyilván való tehát, hogy a kiterjedés 1. a kiterjedt létező természetéről mit sem mond; mert kiterjedt minden kép, a mely tudatunkban feltűnik, a mennyiben minden kép a tudattérben lép fel (§. 49.), 2. magában a kiterjedésben a létnek nincsen alapja, - a kiterjedés csak jelző; csak a lét azon valóság, melynek jelzője amaz. Ilyen abstract alakban ugyan alig lépett fel az ókor bölcseinél a dialektikai folyamat; de a logikai momentumok bizonyosan voltak befolyással arra, hogy a következő lépést megtegyék. Ezen lépés abban állott, hogy az anyag változásai számára, a melyeket észleltek, okokat kerestek. Ez okok pedig, akár magában az anyagban, akár rajta kívül keresték, az erő fogalmát adták. Hogy ennek az első képe egészen anthropomorphistikus volt, azt a lényegnél áttuk (§. 84), s érthető ez onnan is, mivel az ok állítása a belső szemlélet adatai szerint történik (§. 29). Így hozta be a philos.-ba ez új gondolatot Empedokles a viszály (νεῖκος) és szeretet (φιλία) alakjaiban, Anaxagoras a νοῦς -ban, Aristoteles az ἐνέργεια -ban s a további philosophia az *erőben*. Így nyert a közértelem, melyet ez irányban a philosophia is követett, két szorosan összekapcsolt létezőt: az *anyagot* és a benne rejlő *erőt*. Mind a kettőnek általánossága az abstractióban rejlik s mindkettőben fennáll a §. 91-ben jelzett nehézség az egységes anyag (erő) és a sokféle anyagok (erők) között. S valamint az anyagnál a kiterjedtség, úgy az erőnél az áthatlanság a jellemző; de valamint az anyag ez által a valóságnak jelzővé lett, úgy az erő is a valóságnak egy jelzője, t.i. a cselekvőség. Erről alább.

Mihelyest azonban az anyag és erő fogalompárja a tudatban megszilárdult, azonnal vizsgálni kellett azoknak egymás közti viszonyát is. A kettőről azt állítja a közértelem és a tudomány egyaránt, hogy egyformán léteznek s hogy elválaszthatatlanok egymástól. Az elmélkedés tehát kénytelen először általánosságban, elvileg megvizsgálni a viszony lehetőségét és azután a részletes anyagok és különös erők viszonyát szemügyre venni.

1. A viszony anyag és erő között általában úgy határozat meg, hogy mind a kettő egyforma valóság s egymástól elválasztva nem gondolhatók. „Nincs anyag erő nélkül”, s megfordítva.

Ha már most egyforma valóság akar lenni mindkettő, akkor lényeges jegyeikben, abban, a mi a valóságot jellemzi s egyedül képes valóság gyanánt igazolni: a *cselekvés*. Ennek fejtegetését a §§. 11. 63. 69-ben elmondottak után szükségtelennek tartjuk. Van az, a mi hat; hat pedig az, a minek természete a cselekvőségben van. S ha ezen mértéket alkalmazzuk az itt állított két valóságra, akkor azt találjuk, hogy csak az egyik a való, a másiknak természetéből kizártnak mondják a cselekvést.

Az anyagnak alapjelzője ugyanis a kiterjedtség, semmi egyéb (§. 91). Ezen terjedtség azonban nyugodt tulajdonság, melynek okát, ha csakugyan megvan az anyagon (s nem inkább szemléleti járulék l. alább §. 95), magában az anyagban kell keresnünk. Ezen ok azonban épen az erőben rejlik. Az anyagot azért *áthatatlannak* nevezik terjedtségén kívül s azt hiszik, hogy még mindig anyaggal van dolguk, holott már is az erőre ugrott át a gondolkodás. Azért akár „tétlenség ellenállásában” (Trägheitswiderstand, Snell), akár a „repulsiv erőben” (Ulrici) keressük az anyag lényegét, ezzel már mind annyiszor túl mentünk az anyag fogalmán s benne vagyunk az erő meghatározásában. Ezen reductióval (az erőre) szemben a physika és a közértelem méltán hivatkozik azon elvitathatatlan tényre, hogy az erő soha sincsen anyag nélkül.

Ha már most tagadhatatlan az, hogy az anyag más, mint az erő, s mégis valóság, úgy mint az erő; ha továbbá tagadhatatlan az, hogy az anyag nem lehet olyan valóság, mint az erő, mivel a valóság főjelzője csak az erő gondolatában található, az anyagban pedig nem; - akkor ezen problema megoldását mindenki szükségesnek találja s ezt próbálták is több alakban.

2. Ha az anyag és erő lényegében egyenlő nem lehet, akkor vagy az egyik, vagy a másik vehető alapul, a mikor az illető másik az elsőnek járuléka vagy tüneménye leszen. Ennek alapján a következő lehetőségek forognak fenn:

- a) vagy az anyag származik az erőből, mint ennek okozata:
- b) vagy az erő származik az anyagból, mint okozata.

A harmadik eset, hogy az anyag és erő egyformán létező valóság, az 1-ső pont alatt lőn tekintve s itt csak további nehézségei lesznek kiemelendők.

a) A múlt század anyagelméletei között, általános logikai szempontból tekintve azokat, az *anyagconstructiók* érdemlik legelső figyelmünket. E helyen csak kettőre vetjük pillantásunkat, miután ebből elég világos az elv, s hozzátesszük az újabb erőelméletek fővonásait.

α) Kanttól ered az anyag constructiójának első gondolata (tudtommal, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1794 3. kiadás. 31. s.k. II.). Ő ugyan maga bevallja, hogy ezen erőkön kívül még van valami (p. 81), de kifejezései arra engednek következtetni, hogy a két erőből van összetéve az anyag, mert azt mondja, „ha csak taszító ereje volna az anyagnak, minden tér üresen, azaz tulajdonképpen semmi anyag sem lenne” (52. I.). ezen felfogás szerint az anyagnak két alapereje van: a taszító, mellyel a tért betölti (Lehrs. 2.), és a vonzó, mellyel másra hat s a taszítót korlátolja. Egyik sem képes magában anyagot létesíteni s képezni, csak együttvéve teszi, s mint ilyen, mind a kettő mozgató erő (Lehrs 1.). Ugyan ilyen alakban Schelling is az ennek idealis és realis tényezőiből szerkeszti az anyagot, mint „kialudt szellemet”, melyben a két tényező egyensúlyra jutott (Syst. des transc. Ideal. 1800. p. 189-191).

Két pontot kell itt szemügyre venni. Először is elvileg megjegyezhető, hogy a cselekvés fogalmából semmi logikai út nem vezet át a kiterjedésre; mert a cselekvés jelent valamit, azaz logikai, a kiterjedés pedig szemléleti jelző. Épen azért az erők találkozása sohasem adhat kiterjedt anyagot, ha csak *ezen jelzőt máshonnan nem juttatjuk abba*. Másfelől ama szerkesztés maga is lehetetlen. A két erő ellentétes voltánál fogva 3 eset közül egyikben sem nyerünk anyagot, mint a találkozás eredményét. Ha a vonzó erő nagyobb, akkor az anyagot egy pontba szorítja; ha a taszító nagyobb, akkor végtelenbe szórja szét; ha pedig egyenlők, akkor megszüntetik egymást. Ha mégis azt véljük, hogy egyik esetben is keletkezik valami, akkor ez szemléleti csalódás. Van, igenis, a constructio háttéréként mindig a tér, a szemlélet, s e szemléletet, mely a constructiótól független, eredményként nézzük. Ezen háttér tehát az, a mihez az erőket fűzzük, vagyis ezen háttér, mint kiterjedt, hozza létre az anyag látszatát. De azért amaz erők mellett csakugyan ott van tőlük függetlenül az, a mi azokat hordja, az anyag.

β) Az újabb dynamismus az anyagot „erőközpontnak” (Kraftcentrum-nak) nevezi (Hartmann, Ulrici stb.). Ennek lényege, Ulrici (Gott u. die Natur p. 456-488.) szerint, az ellenállás ereje „és semmi sem akadályoz azon felvételben, hogy az ellenállás ereje, az erők ezen alapereje, az egyeztető centralis erővel ugyanaz.” Mert minden anyagrészecsben különböző erőket kell feltenni, melyeket ezen alaperő összetart. Voltaképpen tehát az anyag=taszító erő, melyhez aztán a vonzó erő különböző alakjai járulnak s az anyag nem más, mint „az erő jelensége”, tehát „semmi az erőtől különböző.” Elég egyelőre ez ellen a taszító erő természetére figyelmeztetni s arra hivatkozni, a mit Kant tanánál kiemeltünk. Az anyag nem tagadható, az

valóság s ezt nem fejt meg azon tan, mely az erőkből szerkeszti az anyagot. Majd c) alatt ismét rátérünk erre.

b) A másik feltevés, hogy az anyag legyen az erő oka, maga logikátlansága miatt dől meg; mert ok csak a cselekvő (§. 32), az anyag pedig a kiterjedt. Dacára annak, az anyagot mindig erővel együtt látjuk járni, mint a) alatt az erőt az anyag képével. A mennyiben az anyag valaminek oka, annyiban cselekvő=erő. Azon látszólagos esetek, hol dörzsölés, ütés stb. által az anyagból erők lépnek ki, a szülő ok törvényei szerint ítélendők meg (§. 33, a mivel összevethető a lényegnél §. 84.).

c) Ha már most sem az erőből anyagot, sem az anyagból erőt nem lehet érteni; ha a kettő lényegben egyező sem lehet (a mint 1. alatt kimutattuk), akkor csak az van még hátra, hogy a kettő különbözőségük dacára elválaszthatatlanul egybeforrt. Ezen gondolat azonban sem szemléleti, sem logikai oldalról nem hajtható végre. Egyrészt a kettőnek különbözőségénél fogva ott a penetratio sem szemléletileg nem eszközölhető, mert a hol anyag van, ott soha nem lehet az erő; másrészt miután az anyag a létezőnek, a valóságnak alapjelzőjét nem birja, azért komolyan létező valónak nem is mondható s így egyeztetése a valósággal sem nem gondolható, sem nem szemlélhető. S ha az egyeztetést mégis végezzük, akkor az erőt és anyagon kívül kell mindig egy harmadik, mely azokat ez egységbe szorítja.

Mindezeket tekintetbe véve, általánosságban a viszony anyag és erő között tiszta ellenmondásokra viszen; mert a) az anyag nem oly valóság, mint az erő, mert b) a kettő egymásra nem vezethető még sem vissza s mert c) az erő és anyag egységben gondolása, a mint az pedig szükséges, lehetetlen.

### 93. §. Az anyag és erő részletes dialektikája.

Ha már most az anyagot és az erőt részletesebb viszonyukban tekintjük, akkor annál bonyodalmasabb lesz az egész. Mindkét oldalt ugyanis többféleképp fogjuk fel; az anyagot atomusokból állónak, az erőt vonzó- és taszítónak. E két párfogalom pedig egymással a legcsodálatosabb módon találkozik.

a) Az anyag, mely kiterjedésben birja alapjellemét, a legrégibb idő óta osztatlan elemekből állónak van gondolva, melyeket  $\alpha\tau\omicron\mu\alpha$  -nak neveztek. Ezen egyszerű létezők semminemű kiterjedéssel nem birnak; van „nekik helyük, de nincs kiterjedésük, ámbár közeik folytán megengedik, hogy a belőlük alkotott rendszerek ilyenekkel is birjanak.”\* Ilyen létezőkből azonban az anyag alapjelzőjét nem nyerheti, a kiterjedést. Végtelen számu, kiterjedés nélküli pont terjedt létezővé nem lesz magától. S azért az anyag, mert atomusokból áll, tulajdonkép nem áll anyagból, mivel az anyag=kiterjedés, az atomus pedig=nemkiterjedés. Ha mégis van kiterjedés, akkor nem az anyag folytán van, hanem az atomusok közt képzelt tér miatt, vagy az erők folytán, melyeket bennök lakozóknak gondolnak. Az atomus annál fogva vagy maga is kiterjedt, s akkor újra osztható; vagy kiterjedés nélküli egyszerűség s akkor az anyag áll nemanyagból. Az elsőre mai nap hajlandók némelyek pl. Wiener (Grundzüge der Weltordnung I. 41. 155 l.), ki szerint a vas atomusa oktaéder, a kéné tetraéder stb. vagy azok, kik az atomokat gömböknek tekintik, melyeket mégis csak kell kiterjedteknek, s így oszthatóknak gondolni. Ezen egész nehézség különben ugyanaz, mint a melyet a térről találtunk, miből ott ép úgy, mint itt, azt következtetjük, hogy egyik felfogás sem felel meg a valóságnak, hanem csak alanyi szemlélet (§. 48. p. 7. 8.).

b) Ezzel már most össze kell kötni az erő fogalmát. Ha az atomus csakugyan anyag, s anyag erő nélkül nem gondolható, akkor az atomusban is kell erőt feltenni. És itt kettős irány áll nyitva a feltevések számára.

$\alpha$ ) Ha az atomus kiterjedt, akkor az anyag és erő általános nehézségei állanak előttünk (§. 92). Akkor ugyanis vagy egy a kettő, vagy egyik a másiknak következménye, vagy különbözők; mely eseteknek egyike sem tartható.

$\beta$ ) Ha az atomus egyszerű, akkor benne csak vagy anyag vagy csak erő gondolható. Ámde az anyag nincs erő nélkül, s erő sincs anyag nélkül; ez a tétel. Ha pedig az atomusban van erő + anyag, akkor egyszerűsége nem állítható többé s akkor visszavetődünk az  $\alpha$ ) alatti esetre. – Külömben az egyeztetés ezen egyszerűben absolute lehetetlen; mert a szemlélet számára ez egyszerű mindig szétesik egy nyugvó

\* Fechner Th. Physik u. philos. Atomenl. p.150.

(anyag) s egy cselekvő (erő) oldalra, a gondolkodás számára pedig mindig ott áll két ellenmondó tag egysége, mennyiben az erő a cselekvő, az anyag pedig a tétlen.

c) Ez ellenmondás még erősebbé lesz, ha meggondoljuk, hogy az anyagnak két, sőt az újabb dynamisták (Ulrici) szerint több erőt kell tulajdonítanunk. Az anyagról ugyanis egykoron kettős erőt állítottak: vonzót és taszítót; mint §. 92-ben látjuk, Kant nem képzelhet anyagot, melyben csak az egyik vagy csak a másik erő volna. Ámde ezen felfogásban ellenmondások fészket találjuk, melyeket egyenként szükséges felmutatnunk.

α) Az egyszerű atomus, mennyiben anyag, szintén meg van áldva e kettős erővel. Ez által azonban az egyszerű ellenmondása még élesebbé lett. Az egyszerűben e szerint ugyanis nincs csak az anyag vagy csak az erő, hanem anyag és erő, sőt ezen erő kettős alakban.

β) Az egyszerű csak egy minőségű lehet; itt azonban ellenkező kettős minőségűnek van állítva. Ezen kettős erő miatt az atomus nem létezhetik, mert ha egyenlő a két erő, akkor ellenkezésük miatt tönkre teszik egymást; ha egyik nagyobb, mint a másik, akkor a másiknak megszüntetésével az elsőnek (nagyobb) maradéka marad hátra, a mely csak *egyforma* minőségű. Ámde ha az anyag minden részében van vonzó és taszító erő, akkor olyan anyag, melyben csak az egyik van, *nem anyag* többé.

γ) Valójában azonban az atomus nem egy vagy csak két erőből áll, hanem sokféleből. Mert minden anyag a nehézségen és ellenálláson kívül sajátos minőségű és így külön jelentésű létező. A kémiai elemek, melyeknek oly különböző természetük van, minőségileg különbözők; az O soha nem lesz Fe s akárhogy magyarázzuk is, Fe atomusai más erőkkel bírnak, mint N, Ca, s egyebek atomusai. Az azonban a legnagyobb barbárság, ha az egyszerűt különböző erőkkel akarjuk elhalmazni.

δ) Ezen segitendők azt hitték, hogy az atomusokat egyszerű, minőség nélküli pontoknak lehet tekinteni, melyeknek annál fogva erejük nincsen, csak viszonyban (együttlétben) fejlődik az erejük. Azonban ezen gondolat szintén lehetetlen. Először is minőség nélküli létező csak a tartalom iránt közönyös pont (tér vagy idő); 2-szor pedig az anyagban kell erőt feltenni, mert csak úgy anyag; 3-szor a szülők szerint csak az fejlődik ki a lényegből, a mi benne van, s azért, ha ama realeből (Herbart, Lotze) erő fejlődik, azt supponálni kell az egyszerűben is. De ha benne van, akkor ott állunk, a hol γ) alatt voltunk.

ε) Az utolsó eddig megtörtént kísérlet az, hogy az atomust erőcentrumnak tekintik (Ulrici). Itt annál fogva az állítatják, hogy az anyag nincsen, de van atomus, mint erőalakzat, mint középpontja az erőknek. Legelőször is megjegyezendő, hogy ez nem problema, melyet meg kell oldani; a problema ugyanis két tag egyeztetését célozza, itt azonban az egyik tagadtatik. De sikerül-e ezen dynamistikus atomismusnak az, a mit céloz? Atomust akar erőcentrum gyanánt felfogni. Ehhez okvetlenül szükséges maga a centrum, mely körül más erők csoportosulnak. Ezen centrum Ulrici szerint a taszító erőben van s az atomusban „különböző erők egy egyeztető centralis erő által összetartatnak s az ellenállás erejétől lételőkben fentartatnak.” Már most, ha ezen erő erőcentrum, akkor a centrum magának a többi erőnek átmetszeti pontja; de akkor nem az ellenállás ereje az anyag és atomus centruma, hanem egy kvalifikálhatlan keveréke az összes erőknek, melyről egyszerűséget állítani nem lehet. Másodszor: ha az alaperő az áthatatlanság (=taszító erő) mint türi ez magánál a többit? Lehet-e ez a vonzás centruma, mikor lényege a taszítás? A kettőt összefűzni nyilván csak egy harmadik erő volna képes, a mely akkor maga volna a centralis erő; a mi a feltevés ellen van. Végre, ha az atomus kiterjedés nélküli, akkor belőle Ulrici sem lesz képes az anyag alapjelzőjét lezármatatni. Egy szóval a világos logikai conceptio helyett nyerünk egy homályos metaphysikai agyrémet.

d) Ezen ellenmondásokat, melyek a régiebb physikai elméletben megvannak, az újabb kor úgy akarja megszüntetni, hogy az anyagnak csak vonzó erőt tulajdonít, a taszítást pedig egy finom közegre, az éterre hárítja. E szerint kétféle anyag van; test és éter; a testi atomusok vonzzák, az éteratomusok taszítják egymást, test- és éteratomusok pedig eltaszítják egymást.\* A logikai ok, mely erre kényszerített, nyilván a két erőnek az atomusban való egyeztetetlenségében rejlik; mivel egy *pontban* az ellenmondás türethetetlen, azért az egésznek súlyát az egész világra osztották meg s azt vélték, hogy így nem lesz érezhető. Eltekintve már most attól, a mire később vissza kellend térnünk, hogy a szerkezeti állapotok ily alapon jobban érthetőek-e, mint e nélkül, azt kell állítanunk, hogy az ellenmondás el lett fedve, de nem megszüntetve; nem vesszük egyszerre észre, de ott van mégis a tanban. Az anyag ugyanis ezáltal két ellenkező természetű fajra lett szétvetve; anyag, a melynek természetszerű lényege a részecsei közti vonzás, természeténél és lényegénél fogva más, mint az, a melynek részecsei közt a taszítás a lényegszerű. Az pedig, hogy az egyik faj a másikat eltaszítja, merően empirikus; s ez szem szükséges a szerkezeti állapotok megmagyarázásához, mert az ellenkező feltevés mellett (a kölcsönös vonzás mellett) is érthető a szerkezet.

\* Wiener. Grundzüge der Weltordnung. I. 29.

Egy azonban világos, az t.i., hogy ha minden dologban test- és éteratomok egymás mellett vannak, azoknak fenti viszonya folytán bajos megérteni, miképpen alakulhatnak csak némileg is állandó atomcsoportok vagy testek, mikor azok alkatrészei taszítás viszonyában vannak egymással.

Ezen fejtegetésekből az eredmény ugyanaz, a mi a 92. §-ból. Az anyag itt mindenütt felesleges; a valódi létező, melyet meg akarunk érteni, a mely körül az egész gondolkodás fáradozik, az erőben van. De ép oly lehetetlen az erőből atomust szerkesztteni, mint atomusból anyagot. Maga az atomus, ha anyag, már kiterjedtnek képzelendő; a mennyiben ezen tulajdonságától elvonatkozunk, nem anyagot, hanem pusztán csak erőt gondoltunk. Szóval az anyag és az erő sem általánosságban, sem részletesebb jelentőségében nem egyeztethető, s a problema mégis abban áll tagadhatatlanul, hogy az erőnek hordozója az anyag. A ki ezt realitice gondolja, ám fejtse meg az elősorolt nehézségeket.

## 94. §. Atomismus (materialismus) és dynamismus.

Az eddigi nehézségek már most egy általánosan már §. 86-ban jelzett ellenmondással szaporodnak, mikor az anyag és erő különálló tényezőinek természetére kerül a sor. Az anyag, mely atomusokból áll, discret, szaggatott természetű; az erő, mely az atomusokban székelni gondoltatik, folytonosnak, continuumnak képzeltek. Pedig ha az erő az atomusban székel, akkor annak szintén szaggatottnak kell lennie; ha pedig szaggatott, akkor csak érintkezésben működik, ámbár némelyek szerint vannak actio in distans esetei is. A két különböző physikai irányt szokás atomismus és dynamismus neve alatt egymással szembesíteni, a mi visszaélés; mert az atomismusnak ellentéte a monismus, a dynamismusé a materialismus. Ha azonban a materialismus helyébe az atomismust tesszük, mint az anyag felfogási módját, akkor megtarthatni a kifejezéseket. Sehol pedig világosabban nem láthatni a nehézség gyökerét, mint itt; az atomismus ugyanis szemléleti kategória, a dynamismus pedig a cselekvésre, azaz értelemre meg vissza. Az atomus és dynamis közti viszony azért realitice azt a viszonyt fejezi ki, mely van a szemlélet és értelem közt; minthogy pedig az értelmet is szemléljük bizonyos tekintetben, azért számos nehézségek származnak melyeket e helyen fel kell mutatni.

A két tan, melyeket ellentétbe szokás állítani, úgy fejezhető ki, hogy az egyik discret részecskéket, a másik folytonos erőket fogad el a testek alkotó elemeiül. E szerint a testek tünetényei mind arra utalnak, hogy azok szerkezete egyszerű elemekre felbonthatók, melyeken kívül nem létezik semmi. Ez az atomismus. A másik nézet szerint azonban ilyen discret atomusok nincsenek, hanem vannak csak folytonos erők, melyeknek találkozása, mintegy metsző pontja, adja az atomusnak képét. Az utóbbi nézet manap háttérbe szorult; az első azonban még mindig olyannak van tekintve, mint a mely a tünetények magyarázatára okvetlenül szükséges. A mi kutatásaink eredményét előlegezve, azt mondhatjuk, hogy sem az atomismus, sem a dynamismus nem magyaráz semmit, s hogy annál fogva ismereti tényezőnek egyik sem tekinthető, hanem mindkettő együtt járó gondolati kép. Ezen tételt két szempontból kell tekinteni: 1. általános tekintetben azaz összefüggésben az ismeret tényezőivel, 2. tekintettel azon részletes tünetényekre, melyekben az egyik vagy a másik érvényesülni látszik.

1. Általános ismereti szempontból nézve a dolgot, az atomus az anyagnak képviselője, a dynamis pedig az erőnek gondolata. A physikai felfogás szerint már most az anyag és erő elválaszthatatlanul vannak egymással összeforrva; épen azért a legelső lépésnél is az atomusban kell a dynamist gondolnunk, vagyis a discretumban a continuumot, mert erre megy vissza az egésznek elválása. Ezen gondolatot lehetetlennek találtuk §. 93-ban s azért ezentul az atomus alatt nem fogunk egyebet érteni, mint egy *erőalakzatot*, nehogy az anyag és erő közti meddő különbség ezen ponton is zavarólag hasson a kutatásra. A kérdés tehát az: kell-e az anyagot és erőt discretióban vagy continuumnak képzelni?

Abból, a mit a tér és a pont természetére vonatkozólag mondtunk (§. 48. 7.), e kérdésre vonatkozólag is lehet következtetést vonni. Minden létező, mihelyest a tudat figyelempontjába lép, pontnyi létező; annyiban minden létező atomistikus alakban áll előttünk, már csak azért is, mivel a continuumnak *tudatos* felfogása időben, azaz discretióban kénytelen végbemenni (§. 58). Mihelyest ezen szegzéstől eltekintünk, a létező egységesnek, continuumnak fog jelentkezni; mert hiszen épen az által jön létre a szaggatottság, hogy az alany öntudata egyes tettekkel hat rá az előtte feltűnő képre. Épen azért atomus vagy continuum semmi realis jelzőt nem tartalmazhat; ez csak szemléleti jelző, melyet a kép az öntudat formája által nyer.

A létező annál fogva, mihelyest *anyagi*, azaz kiterjedt voltától eltekintünk, minden szemléleti jelzőtől ment létező; s azért ha az atomust nem veszem anyagnak, annak szemléletisége mellékes. Velem ezt szaggatottnak, vehetem folytonos nagyságnak is. Az atomismus azonban dacára annak csak a

szaggatottságot véli elegendőnek a magyarázatra: az atomismuszak ezen nézete egészen alaptalan, mennyiben az atomuszak alakjából semmit sem magyaráz, hanem mindent azoknak erőiből, melyekre nézve a szemléleti jelző egészen mellékes és zavaró. Ezen különbség csak ott tarthatja magát, a hol az anyag és erő dialektikája nincsen áttérve; mert akkor tudni kellene, hogy csak az anyagról lehet az atomismust, mint szemléleti formát állítani, ellenben az erő, mint egyedüli realis létező, fellép ugyan a szemléleti jelzőkkel, de természetére nézve sem nem szaggatott, sem nem folytonos, hanem *jelentéssel* bíró valóság.

2. Ezen általános meggondolás után, mely a kérdést kellő világításba alkalmas helyezni, nézzük azon részletes körülményeket, melyek az atomismust szükségesnek látszanak felmutatni, holott valóban mindenütt csendes recursus történik a dynamismus continuumára. Legalkalmasabb lesz a tömérdek részletet bonyodalmasságuk mértéke szerint bizonyos sorrendben elővenni.

a) Magának az atomuszak képe a continuum fészket mutatja. Mihelyest az atomust erőnek veszem, azonnal kell cselekvésben gondolnom; a cselekvés azonban változás, azaz a minimumban is két állapot váltakozása egyben (§. 67); egyedüli ismeretes formája a változásnak pedig a mozgás (§. 75), mely helyváltozás, azaz térben végbemenő cselekvés. Mihelyest annál fogva az atomust erőnek, azaz cselekvőnek gondolva azt, térben szemlélem, continuumnak kell szemlélnem. – Ezen fundamentalis szemléleti szükségképeniség annál elkerülhetetlenebb, ha az atom mint anyagot az erővel párosítom (§. 93), a mikor az egyszerű kettősnek, azaz terjedtnek s így continuumnak kell gondolnom. Ha pedig az újabb chemikusok szerint különböző alakuaknak veszem a chemiai elemek atomuszait (l. fent), akkor ez alakok különbözősége csak continuum alapján érthető, még azon esetre is, hogy az atomokat gömböknek veszem, melyekből talán még az egyes chemiai elemek atomuszai volnának összetéve. Mert a gömb continuum a centrum és felülete között, vagy pedig nem gömb.

b) De ha ezen elemi alakot egyszerű gömbnek birnök is képzelni, azoknak összekerülése és összetartása continuumot fog mutatni. Legyen A és B atomus oly közel egymáshoz, hogy a kettő közt minimalis köz sincsen; akkor a két atomus egy continuumot képez, mert határ nemlétében nem lehet szétválasztva. De ha van köz közöttük, akkor egybetartozandóságuk csak egy a kettő közt elterjedő, egyikről a másikra áttérjedő continuum mellett gondolható. A continuum tehát az első molecule keletkezésénél sem nélkülözhető. Annál kevésbé gondolható ez olyan feltevés mellett, mely az étert és a testi atomokat taszító viszonyba állítja egymással. Hogy az a testrészcse a b részecske  $\alpha$  éterrészcseken át vonzást gyakoroljon (s ezt kell feltenni, nehogy az  $\alpha$  éteratom az a és b testi atomokat szétrobbantsa), ehhez kell áttérjedés a-ról b-re, vagyis continuum. Eltekintünk még attól is, hogy ezen nézet mellett az  $\alpha$  ellenálló viselkedése tekintetbe nem vétetik. Ha már most a világi roppant nagy vagy kis testeket, a hatást a világtestek közt, mely millió mértföldekre képzeltek fennállani, tekintjük – akkor be kell vallani, hogy sem a nagy testek egysége, sem azok távolból való egymásrahatása a continuum gondolata nélkül nem képzelhető.

c) Az egyes természeti tünetényeket azzal vélik magyarázhatni, hogy azokat atomuszak mozgására vezetik vissza. Ezen magyarázat azonban csak szemléltetés s nem értelmezés. Ez kiváltképen érezhető azon tünetényeknél, melyeket a szemlélés által (tehát látás által) fogunk fel, pl. a fény; de ép ugy észlelhetni ezt a meleg, a villanyosság és delejesség tünetényénél. Hogy a fénytűnemények, kivált a fény terjedése, annak elhajlítása, szétszóródása, találkozásai és sarkítása, atomrezgésekre alapulnak, azt mindenkinek tanították. Minden tünetények azonban, ha alapjuk atomuszakban rejlenek is (a mi egyelőre csak szemléleti felvét) a foltonosság pótgondolata nélkül nem képzelhetők. A fény terjedése pl. az atomuszakban ugy megy végbe, hogy az egyiknek hatása a másikra áttérjed, a mi mindenesetre vagy közvetlen érintkezés, vagy pedig távolba hatás által történik. Ámde az első nem igen gondolhatjuk egy anyagnál, melynek természete a taszítás; sőt azt is állítják, hogy „az atomuszak világában ez érintkezés általában lehetetlen” (Fechner, Atomenl. P. 164), a mi mindenesetre gondolható, ha a testi atomok közt mindenütt kell taszító éteratomokat feltenni. De ha ez érintkezés meg volna, akkor az érintkezés percében van a continuum a két érintkező közt; ha nincs in distans kicsiben, mint B) alatt az égi testeknél kellett gondolni. S akkor az actióban rejlik a kitiltott folytonosság. Az áttérjesztés ezen kuszó természete ép ugy van a hanghullámoknál, valamint a sugárzó vagy vezetett melegenél is. Ezen tünetények egy szóval *pusztán* atomistice nem gondolhatók.

A dolog oka pedig igen közel fekszik. Nem abban kell azt keresni, hogy az atomok közt van ilyen continuum és discretum, hanem abban, hogy ezen tevékenység *feldogásában* (s csak ez az eredetileg adott és megfejtendő ismereti tárgy) két tényező találkozik. Az egyik a *szemlélt* minimum, a másik a *gondolt* cselekvés; az értelem mint oki pótlékot teszi hozzá a cselekvést, mely nem levén szemléleti, hanem értelmi, a szemlélt atomuszak közt szemlélhetetlenül végig huzódik. Oly tünetényeknél pedig, melyeknek természete még nagyon homályos, pl. a delejesség és villanyosság, a physikai elmélet maga is ott van még a folytonosságban, midőn azoknak lényegét fluidumban, azaz érthetetlen és szemlélhetetlen continuumban keresi. Mikor majd ezeket is jobban fogják érteni, csak ezeknél is le fognak mondani a fluidumokról s azt fogják hinni, hogy atomokból megértik. Pedig ez csak formacsere lesz; mert az atomuszak körül ott marad a



continuum, mint most is ott van az Ampère-féle solenoidokban. Általában az áterjedés gondolata, bármely módon legyen az concipiálva, ezen két tényezőt soha nem fogja nélkülözhetni.: a. a külön vált támadó pontot és 2. az áterjedés miveletét. Amazok discretek, emez folytonos; amazok ugyanis szemléletiek, emez értelmi pótlék.

d) Hasonló eredményre jutunk a szerkezeti állapotok magyarázatánál. Akármint alakuljon az erre vonatkozó fizikai tan pozitív alakban, annak magyarázata ezen continuum nélkül teljes soha nem leszen. Feltéve ugyanis, hogy a test az atomok konfigurált tömegéből áll, a szerkezet változásának alapja mindig a configuratio térbeli változásában lesz. Ha a közök kisebbednek, a test sűrűbb, keményebb: ha a közök nagyobbodnak, a test ritkább, könnyebb lesz. De az atomok közt a közök kisebbedése egyikről a másikra átmenő hatás, azaz continuum által keletkezik ép úgy, mint a közök nagyobbodása; legyenek bár a testi atomok közvetlenül egymás mellett, vagy egymástól elválasztva, étergömbök által.

Az ezen szerkezeti különbségen alapuló szakadás és tömörülés ennél fogva hasonlóképen ezen segédgondolatra mutat. Ha egy gummi elasticum-fonalat bizonyos fokig széthuznak, akkor elszakad. Fechner szerint ez esetben a láthatatlan szakadás (discretio) láthatóvá lett. Ez által tehát semmi új momentum nem lépett fel abban a vonalban. De miért volt ama szakadás láthatatlan? Alkalmassint azért, mert valami összetartotta a részeket. De a discret részecskéket mi tarthatná össze? Bizonyára csak a continuum b) szerint. Ha pedig ezen összetartás csak látszat volt pl. mikor szénsavas mészkőből a szénsav (CaO) meleg folytán kiszabadul, akkor valóban csodálatosnak kell azon látszatnak keménységét nevezni, melyet csak chemiai eszközök képesek felbontani.

Ugyanilyen meggondolás alá tartoznak a chemiai vegyületek. Azon szoros összefűzés, mely azokat jellemzi, bizonyára csak egymásra áterjedő hatásból érthető. Épen ily módon értendő azoknak felbomlása is continuum, azaz egyikről-másikra való áterjedés által.

Sok esetben pedig az atomismus ezen feltűnő jelenségeket elvéből absolute nem bírja megfejtetni s azért kénytelen feltevésekhez folyamodni, melyek lappangva azon gondolatot tartalmazzák, a melyet nyíltan nem akarnak bevallani. Ilyen esetek egyrészt a jegecesedés, másrészt az isomeria és az allotrop modificatiók egyszerű anyagoknál is.

e) Hogy bizonyos anyagok szabályos alakban rendezkednek pl. hegyi jegecek a rhombikusban, azt az atomok első találkozásából vélik megérthetni. Feltűnő ugyan, hogy ezen „találkozás” évezredekken keresztül ugyanazon geometria szabályosságát hozza létre; de ezt nem akarjuk e helyen bolygatni. Miben van amaz első találkozásnak oka? „Bizonyos körülményekben” mondja Wiener (Atomlehre, Grunzüge I. 65). „Ezen körülményekhez a legfőbbeken – az atomok alakján és tömegén – kívül tartoznak a meleg foka, valamint azon eszköz, mi által a test folyékonyvá lett (vajon csakis a meleg által, vagy egy feloldó test által), végre a meleg fogyásának gyorsasága vagy az elpárolgás, mely által a szilárd állapotba való átvezetés vagy jegecesedés történik.” Megengedve mindezeket; mi következik ebből? Okvetlenül az, hogy az alakot az első atomok összerakódása határozza meg. Ámde ez összerakódás már vonzást, illetőleg egymásra hatást s így continuumot követel. Továbbá az ujonnan hozzá lépő atomoknak elhelyezkedése az első formatio által előre ki van szabva, vagyis a hatás, a folytonosság áterjed ezekből a jövevényekre is. Végre oly esetekben, milyen a Pasteurtól megfigyelt tűnemény, mely szerint sebzett jegecnek az anyalugijában behegedt sebe, - világos egy continuumnak hatása, mely a behegedés módját és szabályosságát megszabja.

Más esetekben minőség és mennyiség tekintetében egészen megegyező alkatrészek mellett tökéletesen különböző tűneményeket tapasztalunk, az ugynevezett isomeriában. Ezen atomusok egyesítésének módja egy continuumot tesz fel; úgy pl. a borsavmoleculeben O, H, Ca csak ilyen kölcsönhatás alapján érthetők egységben. Az allotrop anyagoknál pl. phosphor, kén, bizonyosan a „körülmények” okozzák a különböző alakot. De akkor e „körülményekben” van az összetartó continuum. Épen ez áll azon anyagokról is, melyek a fény sarkítási síkját különböző fajok szerint hol jobbra, hol balra forgatják pl. jobbra-balra forgató borsav, vagy a kámforsav (Chautard).

Még sajátosabb ez oknélküliség azon chemiai vegyületeknél, melyek *változó* arányban állhatnak elő. Ezek közt van egy, melyben 99,2% egyik alkatrészből s 0,8% a másiktól van, a mikor az egész vegyület a nagyobbban természetét veszi fel. „Ellenben ha 99,2 Jod és 0,8 Hydrogen *állandó* arányban egyesülnek, akkor a H oly csekély mennyisége elegendő ahhoz, hogy az intensív színű, nem savanyu, vízben kevésé oldékony, csak 200°C. melegben forró Jodból, a szintelen, erősen savanyu, vízben bőven oldódó, csak mesterséges módon folyadékká sűrithető Jod-Hydrogengáz keletkezzék” (Graham-Otto). Ez esetben az egész magyarázat cserben hagy; mert 0,8% H.-nek csak nincsen annyi atomusa, hogy a 99,2% Jodatatomusok mindegyikével érintkezzék közvetlen. Ha pedig ezt nem teszi, akkor van távolba hatás vagy continuum, a melyet az atomismus állítólag nélkülözhet.

Ezen esetekhez nem akarjuk csatolni az atomistice egészen ismeretlen életfunkciókat, még kevésbé az ember szellemi tevékenységét, melynél az atomus (Herbart, Wundt s az újabbak) ép oly tehetetlen, mint a dynamismus, mindenesetre tehetetlenebb, mint az élettelen tünetekkel szemben. Csak azt akarjuk ezen hosszúra nyúlt fejtegetés eredményeként összefoglalni, hogy az atomok mellett, mihelyest magyarázatra kerül a sor, azonnal ott van az erő continuuma. Minthogy pedig mi tudjuk, hogy ezen erő a valóság, az atomus pedig a szemléleti kép, azért nem hisszük, hogy itt a realismus szempontjából menekülés nincsen. Az atomus ott van az erő mellett is, ámbár mindig csak az erő magyaráz; az erő pedig mindig continuum, bár atomusokhoz képzeljük kötve. A ki realistice akar gondolkozni, az fejtse meg először az anyag és erő általános nehézségeit s aztán bocsátkozzék több sikerrel, mint talán mi tettük, a dynamismus és atomismus utvesztőjébe.

## 95. §. Az anyag és erő jelentésének kimutatása.

Az eddigiekből a következőket lehet eredményként összeállítani: Maga az anyag saját tehetetlensége folytán kénytelen volt a lét jelzőjévé elváltozni (§. 91). A változások magyarázatára feltették benne az erőt, mely az anyaggal folyton együtt jár. Ámde a viszony a kettő között érthetetlen volt; mert az anyag nem bírja erő nélkül a létezésnek fővonását, az erőt pedig, lebegve magában, nem képzelhetni, hanem anyaghoz kellett kötni. Innen az anyag és erő realistikus ellenmondása (§. 92). Ezen ellenmondás fokozott mértékbe állott elő, mikor az anyagot atomusokból állónak gondoltuk, melyekben egy vagy több erő egyaránt székelne. Akkor az anyag egyformasága miatt (ἁποια) a különböző erők meglétele egyrészt, egyszerűsége miatt az erőnek benlakása másrészt érthetetlen volt. (§. 93). Végre pedig legfőbb csucsig fokozódott az ellenmondás a szaggatott anyag és a folytonos erő között, mikor részletes vizsgálat alapján kitüntettük, hogy az atomismus mit sem magyaráz, ha a folytonos erőre nem recurrál (§. 94).

Aki az eddigi ellenmondásokat az által akarja megszüntetni, hogy a valóság fogalmát realistice fogja fel ugyan, hanem annak elemeit másként csoportosítja, mint szokás, az hiábavaló fáradságot vállal magára. Az anyag, mely nem hat, nyilván nem lehet valóság; amennyiben pedig hat, annyiban nem anyag, hanem erő. Együtt annálfogva nem állhat meg az anyag és az erő, mint egyforma valóság; mert az anyagból hiányzik a valóság legfőbb vonása, a hatás, vagyis a cselekvés. Egyedüli valónak azért csak az erőt lehet elismerni, melynek csak jelzője lehet az anyagság; mert csak az erő hat. Ámde az erő csak mint legáltalánosabb vonást bírja magában a cselekvés jelzőjét; az, a mi cselekszik, valamit jelent, valami tartalma van. Épen azért az erő magában még nem lehet a végső fogalom, mely a valóságot teljesen lepné. Az erő ép úgy jelzője a valóságnak, mint az anyag; csak hogy a két jelző egészen különböző forrásból van merítve. Az anyag a szemléletből nyeri azon tulajdonságát, hogy kiterjedt; a kiterjedés azonban, mint láttuk, a lét természetéről mit sem mond. Kiterjedt minden létező, mennyiben szemléltetik, vagyis mennyiben cselekvése reánk hat. Mélyebbre vezet a lét lényegébe a cselekvés, mint értelmi kategória; de itt is a cselekvés csak jelzője a lét azon tulajdonságának, melynél fogva számunkra létezőnek jelentkezik. És így a gondolatok sora egyelőre ez: anyagi mind az, a mi szemléltetik, a mennyiben ezáltal kiterjedtnek látszik; ezen kiterjedtségnek oka azonban a létezőben a cselekvésre hárul; a cselekvés maga a valóság jelzője. A szemlélettől eltekintve az anyagságnak értelme nincsen; ellenben marad a valóságban a szemlélet elvétele után is a cselekvés és a cselekvésnek alapul (aljául) szolgáló jelentés. Minden anyag annálfogva cselekvő; de nem minden cselekvő anyagi, hanem csak az, a mely szemléltetik. A szemléléstől eltekintve csak a jelentés marad hátra. Minthogy azonban minden cselekvés az öntudattal szembesítettik, azért minden erő szemléltetik, azaz anyaghoz van kötve (mintegy szemléleti hordozójához) s onnan az anyag és erő elválaszthatatlanságának illúziója. A valóság cselekvő és kiterjedt képében áll előttünk; lényegét azonban a jelentése teszi s a köznyelven csak az alsóbb fokú jelentéseket szokás anyagnak nevezni, a mi a realismus természetéből érthető.

A problémák sora annálfogva (§. 92-94) ekkép oldódik meg: 1. Az általános anyag az egyes anyagfajok mellett abstrakciónak bizonyult (§. 92). Ezen abstract vonásuk van a terjedtségben; e kiterjedtség azonban csak szemléleti jelző (§. 49), szemlélettől eltekintve mit sem jelent. Az anyag tehát szemléleti jelzője valaminek. 2. Ezen valami az erő, a cselekvő. Minthogy ugyanis a szemlélés csak egy oly alanyi munka, mely valami, a tudatban fellépő valóság (=ható, cselekvő) szegzésében áll, azért a szegzettben kell a valóságot elismerni. Ezen valóság fogalma értelmi jelző, s legáltalánosabbnak ezek közül találtuk a cselekvést vagy hatást (§. 63). Ezen cselekvő tehát az igaz valóság; s épen e cselekvőt neveztük erőnek. Minthogy pedig az anyagban nem volt meg a cselekvés jelzője, azért az anyag és erő, ha egyenrangúnak állítják, a valóságban ellenmondást képeznek, melyet §. 93. fejtegetett részleteiben. 3. Dacára annak, az anyag ép oly szükségesnek bizonyult, mint az erő. Amazt részleteiben atomusnak, emezt minden viszonyok

között folytonosnak kellett venni; amazt erőnélkülinek, emezt anyagtalannak. Mi kimutattuk (§. 94), hogy a magyarázat, a mit annak neveznek, sem az egyikből, sem a másikkól nem folyik kizárólagosan, hanem mindkettőből. Ennek a valóságban léteit tulajdonítani nem lehet; mert ellenmondónak találtuk (§. 93). Kellott annál fogva felfogási módnak deklarálni. S ezt e helyen azzal toldjuk meg, hogy a tünetekben az ismerés kettőt lát: létet és jelentést (§. 16); amaz szegzés, emez a jelentés kategóriáját adja, amaz mechanikus, emez dinamikus. A szegzés azonban térszemlélet (§. 37. 38), s mint ilyen, a términimumig koncentrálható. E términimum pedig az egyszerű pont (§. 50), mely mint ilyen, az anyagi atomusnak megfelelője. Minthogy azonban e minimumnak is van maga határozott jelentése, mert bizonyos természetű cselekvés, azért e szemlélt minimumhoz is mindenkor hozzáfűződik a különös minőségű erő képze, a mely azzal egy öntudatos tett egységévé összeolvadva, adja az atomusnak realiter ellenmondó, ismeretileg pedig szükségképeni fogalmát.

Látni való ezekből, hogy az anyag és erő szintén nem realis kategóriák, hanem szellemi szervezetünk funkciói, melyek számunkra az annyiszor kiemelt és hangsúlyozott egyéni világot alkotják. A problema pedig, mely ezen kutatás által megoldását nyerte, azon apriori synthetikus ítéletben nyeri kifejezését: az *erő anyagi s az anyag erős*. Az S azonban természet szerint mindig az erő, mint a valóságnak egyedül megfelelő gondolat.

Ha azonban valaki már most azt hiszi, hogy az anyag és erő funkcióira épült tünetmennyiséket maradék nélkül birja megfejtetni, akkor utalnunk kell arra, a mit a tér és cselekvés fajaira vonatkozólag állítottunk s e §. elején is kifejtettünk. A tünetmennyiség megértése a cselekvés természetéből; mint azt a metaphysika mindig kívánta eszközölni, valóban lehetetlen; még pedig azon oknál fogva, mert a változás számunkra érthetetlen (§. 74) s azért, minden tünetmennyiség levén a lényeg változása (§. 90), a tünetmennyiségben annak előállása és megszűnése mindig tapasztalatunkon kívül eső, s így sem nem gondolható, sem nem szemlélhető valami. Az anyag és erő tünetmennyiséiből mi annál fogva csakis a mozgást ismerhetjük, mint a változásnak egyedüli megközelíthető formáját (§. 75) vagyis e téren is a törvényeken kívül egyéb ismeretünk nem lehet. A pozitivizmus ezen abszolút szerepét a következőben jobban kell kimutatnunk.

## 96. §. Az erő mint lényeg s a pozitív ismeret.

Az előbbeni fejtegetésekből ugyanis világos, hogy a tünetmennyiségek értelmi magyarázatukat nem nyerhetik máshonnan, mint csak az erő fogalmából, mely a valóság egyedüli megfelelője. Vajjon azonban mennyiben érvényes és mennyire terjed az erő fogalmának magyarázó ereje, azt eddig tudtommal nem vizsgálták érzetesen s a hol ez irányban történt kutatás, annak módszertelensége s kellő ismeretelméleti alapon való hiányossága kielégítő, világos eredményt nem nyújthatott. A kérdés ugyanis az: mit jelent már most ezen annyira hangsúlyozott erő? A kérdés nyilván a lényeg problémájából nyerhet egyedül megoldást s mivel a lényeg problémája egészen tévesen lett eddig megoldva, azért a felelet okvetlenül félszeg s elégtelen volt.

A tekintetben mindennek előtt tisztába hozandó az, hogy mi azon közös vonás, mely minden erőt általában jellemez? A feleletek itt eltérők. A physika pl., mely annyit dolgozik erővel, az erőben a tünetmennyiségek ismeretlen okát gondolja, a mi, nézetem szerint, tulságos szerénység. A physika ezen felelete ugyanis abból eredt, hogy e lényegben minden tünetmennyiség jelzőjén túl még mindig keres valami hátmögötti létet, a minek feleslegességét az illusio szükségképeniségével egyetemben már a §. 88. 89. kimutatta. De ha mégis kérdjük, hogy ezen ismeretlent milyen alakban, milyen gondolattal véli elérhetni (mert ha nem üres szó az egész, akkor valami tartalommal kell birnia), akkor azt találjuk, hogy az erő fogalmi képében alapjelző gyanánt a törekvés, conatus, van gondolva. Így fogta fel már Leibnitz, midőn azt mondja, hogy az erő „conatum involvit”, s hogy az erő nem külső indítás folytán nyeri ezen cselekvő tehetségét, hanem, mint a feszült íj, ha az akadály *elesik*, cselekvésnek indul (instar arcus tensi, qui non indiget stimulo alieno sed sola sublatione impedimenti). Ezen kép benne van minden gondolatban, melyet magunknak az erőről alkotunk s épen ez vezette a psychologusokat arra, hogy az erő fogalmát azon megfeszítés érzetéből származtassák, mely minden mozdulatunkat kíséri (Herbert, Spencer és már Locke).

Eltekintve minden mellékkérdéstől (pl. az erők sokfélesége stb.) igyekezzünk annak nyomára jönni: honnan nyerjük ezen fogalomnak az alapvonását, melyet a törekvés jelez s mit birunk ezen jelzőben? Maga az érzés, mely e törekvést kíséri, alig lesz forrása a fogalomnak; mert az érzés csak jelzi az indokot, de tőle lényegesen különbözik. Nézetünk szerint ezen kép az öntudat önfigyeléséből van nyerve. Az öntudat változása ugyanis mindig térváltozásban jelentkezik (§. 64. 65); ezen cselekvést pedig az öntudat természetéhez tartozónak kell tekintenünk. Az öntudat ennek alapján oly cselekvőnek van gondolva, mely

tért teremteni van hivatva s e tekintetben törekszik is erre. Minden képnek pedig ugyanazon intentiója van, hogy az öntudatban tért szerezzen, magát sajátos tartalmában az öntudat előtt kifejtse s állítsa. Az erő annál fogva, a meddig csak conatus tartalmazó valaminek veszem, mindenkor csak egy alanyi abstrakciónak, vagy értelmi funkciónak hypostasisa. Épen azért azonban ezen képzeletből valamit magyarázni, általában lehetetlen. Mert a conatus annyit jelent, mint térben érvényesülni, vagyis magát kifejteni; ez pedig pusztán szemléleti oldala az önálló valónak.

Épen azért, ha tartalmi meghatározásokra törekszünk, az erőnek tartalmát kell megvizsgálnunk. Mint ilyen tartalmas létező azonban az erő csak lényeg gyanánt fogható fel. E lényeg azonban, a mint kifejtettük, összeesik jelzőivel, vagyis tüneményével (§. 88). Az erő egyik oldalon, az általa kifejtett eredmény a másikon, ime azon dualistikus gondolat, melyet §. 83-ban fejtegettünk. Az erő annál fogva mindig az ő nyilatkozataiban ismerhető fel s e nyilatkozatokon kívül semmi sincsen, a miről joggal állithatnók, hogy az erőben lappangana. Ezen a lényeg fogalmából egyenesen származó következményt a physika és a természettudományok ép oly kevésbé respectálják, mint a metaphysika s azért tüzetesebben kell vele foglalkoznunk, hogy a továbbra terjedő szerkesztéseket minden tekintetben terméketlen s céltévesztett phantasiáknak feltüntessük ép úgy, mint kimutassuk azt, hogy a mi tanunk tökéletesen elegendő alap arra, a mit a természettudomány rá építeni kíván.

Első sorban tehát kimutatandó, hogy az erő épen nem ismeretlen, tartalmát illetőleg, habár ismeretlen működési módjában, a minek marad is mindenkorra. Ennek előzményeit abban kell keresni, a mit az ismeret világáról általában mondtunk (§. 7. 9. 16). Ismeretünk tárgya nem lehet a tőle független, tehát obj. absolut valóság, mint a realismus akarja, hanem a tőlünk önkénytelenül, októrvény szerint kivetített kép, mely épen ezen önkénytelensége miatt számunkra a valóság képviselője. Ezen kép pedig szemléleti (formai) és tartalmi vagy értelmi funkciók egysége. Minthogy azonban ezen funkciók a mi szellemi lényegünket alkotják, azért azok közvetlenül ismeretesek, s csak a szemlélés, illetőleg ama funkciók tudatba jutása a nemtudatos s így ismerhetetlen. Épen azért mi előttünk feltűnő tárgyakat egyes vonásaikban megérthetjük, de a szemlélet minden ilyen megismert részletet szegezve, abban egy nemtudatos vonást létesít, mely ismerhetetlennek látszik. Valójában azonban a mi ismereti tárgyaink ilyen ismerhetetlen alapvonást nem tüntetnek fel, mert azok részletei előttünk közvetlen ismeretesek; csak az ismeretlen bennök, a mi nem fejlett ki, s ez képezi *ideiglenesen* azon homályos valamit, melyet minden tárgyban lényegnek képzelünk a módosulatokon túl. Ezen előttünk feltűnő képek, mint ható valóságok, cselekvőnek vannak gondolva s e gondolatban csak az önállítás fogalmát találtuk. Minthogy azonban ezen hatás már csak eredményében áll előttünk (szegzés), azért, mielőtt történék, róla semmi fogalmunk nem lehet; mert ha *arról* akarnánk képet szerezni, akkor szemlélnünk kellene a menetet, a mi ellenmondás, mert épen ezen menet a szemlélhetetlen.

Ebből következik, hogy a dolgokat s így az erőket (melyek a logikai vonások hypostasisai) jelentésükben ismerhetjük; minden erő az, a mit nekünk mutat és semmi egyéb; ez logikuma, s ez ismerhető. De az átmenet a nemhatásból a hatásba számunkra megfigyelhetetlen s ha mégis reá visszük a logikumra az öntudatos szemlélés kategóriáit, akkor ellenmondásokba keveredünk. Reánk nézve azért ismerhetetlen a cselekvés és változás *előállása*; azért folytonos jelzőnek állítjuk a valóságban. Ismeretlen a mozgás keletkezése, azért nem is kutatjuk, hanem végbemenését vagy lefolyását. Ismeretlen a lényeg, mint nem tudatos, mert annak ismerete (mely öntudatos) ellenmondást zárna magában. Ismeretlen az erő, mielőtt nyilatkoznék; mert addig lételéről sincsen tudomásunk. Ismeretes ellenben az erő jelentése, ha nyilatkozott; ismeretes a mozgás lefolyása, mert szemléleti kategóriáinkkal elérhetjük, mert a hatás nagyságát a befutott tér és lefolyt idő terminusaival biztos egyenletbe bírjuk hozni, melyek megszabják, hogy egy bizonyos erő  $t_n$  alatt s tért képes befutni. Szóval: ismerjük a tünemények jelentését és azoknak lefolyási törvényeit, de nem ismerjük azt, a mi nemtudatosan áll elő, mert ez épen nem ismereti tárgy. Minthogy pedig a változás és mozgás két discret tér és időpont közé esik, számunkra pedig csak ezen discret pontok, melyekben a mozgó és változó valóság egymásután fellép, szemlélhetők – azért a változás és mozgás belső lehetősége nem lehet semmiféle ismeret tárgya s így minden metaphysikai constructio e téren ellenmondásos képzelet.

Maguk a természettudományok irtóznak ezen metaphysikai speculációktól; de, mivel Comtenak igaz szava szerint számos águk még mindig a metaphysikai gondolkodás korában leledzik, ezen irtózásnak dacára is folyton recurrálnak metaphysikai entitásokra, melyek semmit sem magyaráznak s legfeljebb arra valók, hogy időnként az igazi történés törvényeinek kutatásaiban szövétnekül szolgáljanak. Mihelyest azonban elértük a célt, melyet sötétben kerestünk, a szövétnek megtette hivatását s eloltható. Ezen metaphysikai speculációk, melyekre a physika is hajlandó, állítólag arra szolgálnak, hogy a „tényleges állapot azon részét feltaláljuk (megsejtsük, errathen), a mely a közvetlen megfigyelésnek elérhetetlen.” Mi azonban épen ezt tagadjuk a megelőző fejtegetésben. A mi nem szemlélhető semmiképen, annak legfeljebb logikai

\* Lotze. Grunds. d. Naturphil. §. 49.

feltétel alakjában szabad helyt engedni, azaz annak oly principiumnak kell lennie, melyre, mint lételének *logikai* előzményére és feltételére, ráutal az egyes tünet. Minden eddigi hypothesis a term. tud. terén ennek ellenkezője. Nem azt teszik fel, hogy például a vonzás ilyen vagy olyan irányban vagy törvény szerint fog működni; akkor ugyanis ezen feltett törvény az egyes eset számára a logikai előzmény. Hanem azt keresik, milyen szemléleti feltevésekből eredhet ezen vagy azon erő, a mi minden pozitív ismeretnek ellenkezője. *A természettudományi hypothesisok egytől egyig azon fundamentalis ellenmondásban szenvednek, hogy logikai előzmények akarnak lenni (mert hiszen „a szemléletnek elérhetetlen tényálladékok” tartalmazzák, állítólag) s mégis egytől egyig csak szemléleti constructiók, melyeket egy bizonyos irányban megindított phantasia rajzol a kutató elé.*

Alkalmunk lesz ezen állítást az összes természettudományok terén kirívó példákon feltüntetni s lehetetlenségében bebizonyítani. Ilyen feltevések vannak az akustika, optika, elektrologia, thermologia, chemia, biologia terén. Itt azonban részletektől eltekintünk s csak valamennyi ezen feltevésnek alapfeltevésére utalunk, t.i. az anyagnak s erőnek atomistikus felfogására. A physika és chemia, melyeknek alap gondolatával e helyen foglalkoztunk, azt állítja, hogy az atomfogalom nélkül tanai nem érthetők. Megengedjük az atomus szemléleti szükségképeniségét (§. 95 levezettük eredetéből); de tagadjuk, hogy azért az atomus, mint valóság, volna azon gondolat, mellyel a két tudomány dolgozik. Magában véve sem az egyik, sem a másik tudomány nem veszi tekintetbe sehol az *atomusok számát*, hanem vagy azoknak configurációját vagy azon erőt, melyet másokkal szemben kifejtenek. A physikánál ez kézzel fogható. A tünetek előállításánál (pl. hang, fény, szerkezeti állapotok) csak az atomusok képzelte elhelyezése teszi a magyarázó elvet; a vonzás és taszítás tünetjeinél, pl. az égi testek vonzásánál meg van engedve a vonzó erő összpontosulását a nap centrumában, azaz egy pontban képzelnie; a mi világosan csak szemléleti segély. Egyébként az összes erre vonatkozó formulák azon *erő* nagyságát veszik tekintetbe, melyet a tömegek egymásra gyakorolnak. Itt annál fogva nem az atomus discret képe, hanem az erőfokok viszonya a logikai előzmény, melyből a mozgás tünetjeinek törvényei érthetők.

Bajosabbnak látszik a dolog kimutatása a chemiai tüneteknek. Az ismerő anyagok különböző tulajdonságai (§. 94) az atomusok configurációjára megy vissza magyarázatában, nem azoknak számára (numerus, hány?). De az értékűség (aequivalensek) törvénye látszólag az atomusok száma nélkül érthetetlen. Erre vonatkozólag megjegyzendő, hogy az atomusok abszolút száma egyelőre egészen ismeretlen, még pedig azért, mivel az atomus egyáltalában nem ismereti tárgy, hanem ismereti forma. Ha

igaz találna lenni, hogy a H atomusai is két atomból állanak azaz hogy  $\frac{H}{2}$  az igazi abszolút atomnagyság,

mely egységnek veendő, akkor a számításoknak szám szerint változniuk kellene. De hát csakugyan ezen hánytság volna alapja s logikai feltétele a chemiai tüneteknek? Nyilvánvaló, hogy a tünet logikai előzménye csak annak az atomnak sajátos *erejében* rejlik, mely a mással való találkozásnál sajátos eredményeket hoz létre; s épen azért az eredményre nézve sem a configuratio, sem a szám nem lehet határozó. Ez utóbbi kettő csak szemléleti segély arra nézve, hogy a lényegében ismeretlennek látszó processust képzelünk számára valami módon elérhetővé tesszük. Maga az aequivalentia ezen két momentum egyikét sem zárja magában. Az atomusok beosztása 1, 2, 3, 4 stb. értékű atomusokra ezen szemléleti feltevés szerint abban állana, hogy pl. O, S mint 2 értékű elemek az 1 értékű H, Cl, Br, I s másokból két atomust kötnek le, a 3 értékű N 3-at, a 4 értékű Ca (Kéksó) 4-et stb. de mit jelentenek ezen

számok? Két erőfok viszonyát. 20 O mindig fog 40 H-t lekötni s ép úgy ha  $\frac{H}{2}$  az igazi egység, akkor O fog

lekötöni 2.  $\frac{H}{2}$  -t stb. Nyilvánvaló tehát, hogy a logikai előzmény itt nincs sem a számokban, sem a

configurációban, hanem a magyarázhatatlan erőfoki viszonyban, melynek külső következménye lehet ezen configuratio, de a mely maga a configurationnak priusa, s így belőle nem érthető.

A pozitív ismeret annál fogva itt sem az atomusok számlálgatása által, hanem azok tapasztalati erőifejtése által van képviselve. Ha ezen viszonyokat formailag sikerül biztos képletekben kifejezni, akkor az ismeret egy törvényt nyer, melynek előzménye logikailag nem lesz keresendő a szemléleti alapokban, hanem a cselekvés fogalmában, a mint az tapasztalatilag felismerhető, sajátos jelentésében lép fel a tünetekben. Csak ha ezen constructiókban nem keresnek többé logikai alapokat, hanem egyedül szemléltető segélyképet, csak akkor van solid és exact, egymással összefüggő törvényeknek ismerete.

## 97. §. Az erő mint szellemi lényeg.

Az erő fogalma tehát sajátos jelentésű, törekvő, azaz cselekvő tényezőkre utalt, melyek amaz abstractiót élettéljes és értelmes valósággá teszik. Ezen tényezők szerepének az emberi ismeretben megértése egyenesen attól függ, hogy a valóság fogalmát nem a realistikus, hanem a tőlünk kifejtett értelemben vegyük. Mert nem azon kérdést kell megfejtenünk, hogy mi a lét a mi ismeretünktől eltekintve, hanem azt: milyenek kell a létezőt gondolnunk, ha ismerni akarjuk. A valóságra vonatkozólag már szólottunk §. 2. 7-9. s azt találtuk, hogy az nem jelent egyebet, mint önkénytelenül kihelyezett képeinket. E képek azonban saját szüleményeink (§. 7) s annyiban szellemi természetűek. Ezen oknál fogva a valóság végső meghatározása az, hogy az *szellemiség*. Vajjon ezzel mit kell érteni, azt-e, a mit a régi metaphysika képzelt, vagy mást, azt a szellem dialektikájából kell megtudni.

Mindenek előtt a szellemiség fogalmát tartalmi tekintetben az ismerésre *szükségképpen* kell elismerni. Az anyagról ugyanis világozássá vált, hogy csak jelzője valaminek, a mi cselekszik; az erőről kimutattuk, hogy nem adja még a legvégső tartalmi s oszthatatlan, vagyis többé elemekre fel nem bontható végső határozmányt, mert az erő csak annak kifejezése, hogy az illető valóság cselekszik. Minthogy azonban a cselekvés csak térszerzés, illetőleg a változás oka, azért minden létező cselekszik, azaz az erő nem önálló létező, hanem a létezőnek egyik abstract meghatározása. Az erő tartalmát azért abban kellett keresnünk, a mit az erő jelent. Ezen jelentése azonban az által jut tudatunkba, hogy a lélek egyes funkcióit cselekvésre indítja s az öntudatba tolja előre; épen azért az erő jelentése azon funkciókban rejlik, melyeket az ismeretlen x öntudatunk terébe állít. Minthogy azonban ezen funkciók lelkünknek alkatrészei, a mennyiben, ha *azok* nem volnának, öntudatunkba soha nem lépnének, - azért ezen funkciók lelki természetűek vagyis, mint mondják, *szellemi funkciók*, azaz szellemi mivoltuak. Ebből világos, hogy a végső meghatározás, melyre a lényeg mivoltát illetőleg eljuthatunk, nem egyéb, mint a szellemiség, még pedig a funkció alakjában, a mint azt már §. 9. és §§. 11. 12 kifejtette logikai alapokon. A hátralevő teendő pedig abban áll: kimutatni, mit jelentsen a szellemiség? s mit lehet megérteni ezen gondolatból?

Ezen kérdésekre két felelet adható. Az egyik azt határozná meg: hogy az ismeretes lelki tünetmények közül melyik lepi teljesen a szellemiséget? Ez a lélektani empiria útján eszközölt felelet, mely azon reményben ringatja magát, hogy a sokféle lelki tünetményt képes lehetne egy elvre visszavezetni. Ezen kísérletet egyelőre mellőzzük (v.ö. §. 98). A másik felelet azon kérdésre válaszol: mi a szellemiségnek megkülönböztető jellemvonása egyéb tünetmények valójával szemben? S ezen §-ban csakis ezt fogjuk kutatásunk tárgyává tenni.

Azonban ezen kérdésre a felelet az első lépésnél is lehetetlennek látszik. Megkülönböztető jellemvonást keresünk a szellem számára; pedig hiszen nincsen más ismereti tárgyunk, mint csakis a szellem s annak képei. Nem látni át, miben keressük ennek az *egyetlen* létezőnek *megkülönböztetőjét*; mert ha az ismereti világ csakis a mi szellemünk productuma, a mint azt a §. 7-9 fejtegetései kimutatták, akkor maga a szellem az egyedüli valóság s a szellem (=világ) vagyis mindaz, a mi az ismereti világot alkotja, képezni fogja szellemünket is. Ennek alapján tehát azt kell mondani, hogy: szellem=világ és világ=szellem.

És csakugyan minden distinctio, melyet a külvilág és a szellem között felállítottak, merő találgatás s a legtöbb esetben a megkülönböztető vonás nem adja meg azt, a mit kívántunk. A megkülönböztetésnél ugyanis első sorban azt állítják külömbőségnek, hogy a szellem öntudatos, a világ tárgyai öntudatlanok; a szellem nem anyagi, a világ anyagi; a szellemre tehát nem illenek a szellemi jellemzők; végre a szellem funkciói közt ott van az érzés, gondolkodás és akarás, a melyeket az anyagban nem gondolunk befoglaltaknak. Ezen külömbségek azonban, mint látható, csak az *öntudatos* szellemre vonatkoznak s azon feltevésből indulnak ki, hogy a szellem másképp nem is gondolható, mint öntudatosnak. Pedig éppen ez a vitás és kétes pont.

Ha ugyanis a szellemnek lényeges vonásaként odaállítjuk az öntudatot, úgy a megfigyelés helyes, a nélkül, hogy teljes lenne. Bizonyára a szellemnek többi tulajdonságai között ott vannak az öntudatnak egészen különleges tünetenyei; de egyrészt maga ezen öntudat csak egy funkció a többi között (sőt némelyek, a régi lényeg szerint okoskodva, az öntudatosságot accidensnek veszik, a mi egészen téves nézet), másrészt az öntudatban fellépő egyéb funkciók épen olyan jelleműek, mint maga az öntudat, azaz szellemiek. S így a positiv ismeretnek csak az öntudat ténye marad, mint egy functio sok más functio mellett, a melyekben közös vonásnak kell rejtenie, mert mindezek szellemi természetűek. Maguk pedig a gondolatok nem tudnak magukról, sem a vágyak magukról, hanem az öntudat tud róluk, mint sajátjairól. — Ha azonban az öntudatban keressük a közös alapot, melyen mintegy nyugsznak, a melyből fakadnak az egyéb funkciók, akkor nem mondunk igazat; mert az öntudat csak önmagát bírja közvetlenül, minden egyéb funkció rá nézve csak tárgy lehet s így az öntudat nem lehet szülő oka a tőle külömböző, mert nem öntudatos tényezőknek

(képek, vágyak). S ha ez igaz volna is, az öntudat, a mennyiben szülő ok, a nemismerhető lenne, a melynek csak nyilatkozatait ismerjük, azaz a mely az ismeretre nézve tökéletesen érdektelen x.

A másik megkülönböztetés többet látszik tartalmazni s tulajdonképen még sokkal üresebb, mint ezen első. Az anyagot szembe állítják a szellemmel s azt mondják, hogy amaz kiterjedt, a szellem nem az. Azonban a ki figyelemmel végiggondolta az anyag általános dialektikáját (§. 91), az tudja, hogy az anyag a valóságnak jelentőség nélküli jelzője, mely az erőre, ez pedig a szellemre utal. Az anyag annál fogva nem hogy ellentéte lenne a szellemnek, hanem ellenkezőleg, csak neki köszöni létét, a mennyiben a kiterjedtség nem egyéb, mint a valóságnak (erő és így szellem is) szemléleti jelzője (§. 95). A szellem, mikor magát szemléli, magát is kénytelen térben azaz terjedtnek szemlélni; a mi minden erő kifejtéstől általában elválaszthatatlan, a nélkül, hogy amaz erőnek tartalmát valami tekintetben is érintené (v.ö. ezzel a terjedtségről mondottakat §. 49. végén). Ha azonban a kiterjedtség alapjául az ellenállást fogadjuk el, akkor már egyrészt nem az anyaggal, hanem az erővel hozzuk ellentétbe a szellemet, (a mi pedig nem járja, mert a szellem is erő, mennyiben ez is cselekvő), másrészt az anyagnak egy oly határozmányát emeltük az első helyre, a mely az anyag képébe nem általánosságában, mint abstract képbe, hanem különösségében, mint ezen vagy azon concret anyagba illő egyedül.

Azon tulajdonságok ugyanis, melyeket az anyagba ezen concret alakjában elhelyezünk, azok mind oly szellemi funkciók, melyek nem mindenkor lépnek fel az öntudatban s melyeket épen azért §. 12. érzéki funkciók neve alatt az általánosaktól elválasztottunk. Mindezen jelzők ugyanis vagy a tapintás és látás, vagy a hallás, szaglás és ízlelés funkcióiból származnak s annyiban, mivel az öntudatot legfeljebb az ő saját terében lehet szegezni s nem az alsóbb funkciók terében is, az ilyen funkciók csak a concret anyag, vagyis az érzéki egyednek képében fordulhatnak elő. De mindezen funkciók mégis szellemiek, azaz egymással kapcsolódhatnak, egymásba szövődhetnek, s nem kénytelenek iuxtaposícióban egymás *mellett* létezni, mint az érzéki tárgyban fixirozott egyes anyagi pontok.

Végül az anyagban állítólag nincsen érzés és akarás. Oly értelemben, mint azt öntudatunk mutatja, bizonyára nem kelle feltenni a két funkciót az anyagban; de kérdés, vajjon azért nincs-e mégis minden szellemiségben (s ez utójára minden tárgy lényege) valami analogonja e kettőnek s a lélektani kutatás még nem tudott eddig sem megállapodni az iránt, vajjon kivált az akarat nem-e inkább általános mozgási tünetény, mint külön funkció a lélek egységén belül. S így ezen kettőnek tagadása egyrészt nincs pozitív ismeretre fektetve; másrészt, ha csakugyan az emberi szellemnek képeznél kizárólagos birtokát, nem bizonyitana egyebet, mint azt, hogy az emberi szellemben egyéb funkciókon kívül ezen említett kettős is van. Azért azonban a szellemiség egyetemes jellemzője mégis benne volna a legalsóbb foku intelligentiában is s csak az lenne épen a feladat, ezen jellemzőt kitalálni, - mire az eddig felsorolt megkülönböztető jelzők, mint láttuk, nem elegendők.

A szellemi tünetények számára annál fogva tartható közös vonást találni az eddigiekben nem sikerült. Azon állítás is, hogy a szellem az ideális, és a valóság, az anyag és erő, - a realis, ez is csak a dualismus szempontjából bír értelemmel. Mert a szellem is oly realis tényező, mint bármely más s az erő, melyet vele ellentétbe hoznak, értelmét mégis csak a szellemben bírja. A szellemnek egyedüli jellemzője az, hogy magával szembesíteni képes a maga változásait; e változásaiban nyilatkozik az ereje s annyiban a szellemnek alapvonása van az alany-tárgy, az én és nem-én diremtiójában, vagyis a szemlélésben. A többi csak ideális, azaz jelentő alakban való repraesentáció vagyis szembesítés, a melynek lényege épen a jelentésben rejlik. A szellem különben magát nem bírja többé mélyebb kategória alá foglalni, mint a cselekvés kategóriája alá, melynek tartalmát teszik az előttünk közvetlen ismeretes, mert saját magunkat alkotó funkciók.

## 98. §. A szellem mint funkciók szervezete.

Bármilyen csekély legyen az előbbeni §. eredménye, annyi mindenesetre világos, hogy a szellem csak az ő funkcióiban juthat tudomásunkra, s hogy többet semmiről sem tudhatunk, mint a mennyit ezen funkciók ránk nézve jelentenek, lévén minden ismereti tárgy ezen funkciók szövédéke. Ezen eredmény már most rendkívül fontos következményekkel bír, melyeket e helyen, mint megannyi megfajtott problémát, említeni kell.

Mindenekelőtt világos, hogy a szellem, mint minden funkciók összessége, a világnak ideális ellenfele. A világ annyiféle jelzőt fog mutatni, a mennyiféle funkció áll a szellem rendelkezésére, hogy azt átkarolja s mintegy újból megteremtse. Minden tárgyban pedig ezen funkciók különböző szövédéke lesz észlelhető, úgy azonban, hogy a legáltalánosabb, eddig taglalt s még hozzácsatolandó funkciók minden tárgyban

meglesznek. Még a szellem saját maga képében is. A szellem ugyanis, mint ismereti tárgy, térben helyezi ki magát s változásait időben szemléli; okot keres ezek számára s magában találja a szülő okot, az ismeretlen valóságban az indokot; cselekvőnek tudja magát, mozgónak, lényegnek, erőnek és pedig sajátos tartalmu különböző erők összességének. S éppen azért az, a mit eddig alapkategóriákként fejtegettünk, a szellem megismerésére nézve is marad érvényben. Ilyen nyomás alatt állunk a szellemnél is, a mi annak lényegét illeti. Közvetlenül ugyanis öntudatunk elé csak az egyes funkciók lépnek; de mi a lényeg funkcióját ezekre is alkalmazzuk, s e funkciók mögött véljük az igazi lényegyet fellelhetni. Ennek folytán a szellem is feloszlik: egység- többségre, lényeg- és tüneményre, ok- és okozatra s a gondolkodó azt hiszi, hogy ha külsőben nem is boldogul ezen kérdésekkel, a maga belsejével szerencsésebb lesz. A mi teendőnk ezen vélekedést itt is igazi értékére, ha kell, leszállítani. Azért abba foglaljuk össze állításunkat, hogy a szellemi funkciók egységes alapjának keresése, bármilyen nevű legyen ez alap, tökéletes lehetetlen célra törekszik, s hogy a szellemnél annak szervezete alapján ugyanannak ismerete lehetetlen, a mit a tárgynál lehetetlennek találtunk.

A lényegnél kimutatott elkerülhetetlen látszat abban állott, hogy a kifejtett sokaságban egy kifejtetlen egységet kénytelenek voltunk keresni s minden egyes vonás mögött még egy lényegyet, vagyis ezen vonásnak a hordozóját. Ebben az illúsióban rejlik a lélek lényegének oka is (§. 89). Legközönségesebben úgy szokás azt kifejezni, hogy a cselekvés maga nem létezhetik, kell, hogy *valaminek* cselekvése legyen. Ez azonban egészen értelmetlen állítás, mihelyest realiter akarjuk érvényesíteni. Ha ugyanis ama cselekvés valaminek cselekvése, akkor ezen valami éppen az a cselekvés, vagy pedig a tőle különböző s így nem cselekvő. Ezen feltevés azonban saját képtelensége folytán kénytelen megbukni. Mert egy létező, a mely nem cselekszik, az nincsen, s így a cselekvés és a létezés egy és ugyanaz, vagyis a cselekvés számára nem szükséges semmi hordozó vagy tartó, melyhez ama cselekvés valami ismeretlen, talán mystikus módon idegenszerű gyanánt volna hozzáfűzve. Ama hordozónak a követelése egyszerűen szemléleti illúsió, melynek eredetét az idézett §. 89-ben felmutattuk. Éppen azért a szellemi tevékenység számára sem kell semmi ilyen alapot keresni, mert a szellem maga a cselekvő, vagy mint már Fichte helyesen tanította, az én a tiszta tevékenység. Az ént újra lényegnek venni s abból cselekvéseit leszármaztatni akarni, semmi értelemmel nem bír, legalább nem annak számára, a ki a metaphysikai előítéletektől megszabadult. Annak számára a valóság=a jelentés s a lényeg csak ennek szemléleti szegzése. Tovább nem jut el a pozitív ismeret ez irányban.

Éppen azért a lélek vagy szellem valósága sem lehet különböző az ő tevékenységétől s az „én”-nek szembesítése ezen különböző tevékenységekkel, csak üres reduplicatio. Üres azért, mert ha más, mint a tevékenységek, akkor semmi tartalma nincsen; reduplicatio, mert ha beléje tesszük át a tevékenységet, mint lényegének alkotóit, kétszeresen bírjuk ugyanazt, a nélkül, hogy azért a tényleges megvoltánál többet tudnánk róla. Ez volt alapja annak, a mit Kant a rat. psychol. paralogismusában talált; csak hogy Kant még sem ment elég messze okoskodásában, a mennyiben, ha az én csakugyan valami realitas volna a tevékenységeken kívül, e realis voltának jelét volna kénytelen adni, a miből ráismerhetnének. Így a mi ismerhetetlen, az nem is létezik s a mi létezik, az valami módon mégis megismerhető.

Külömben a lélek lényegének vagy az én-nek egész egyforma jelzői vannak, mint minden más lényegnek. Oszthatatlannak és egységesnek állítják s ebből következtetik annak örökkévalóságát; képzelik immaterialisnak és személyességgnek, a mik mind vagy értelem nélküli jelzők, vagy a lényegnél elősorolt s megfejtett szükségképeni szemléleti illúsiók. Mert az, hogy a lélek egyszerű és osztatlan, az ugyanazon szemléleti vonás, a melyet az atomusnál találtunk (§. 94); és hogy ennek tevékenységét folytonos erőnek kénytelenek vagyunk szemlélni, az a dynamistikus felfogásnak ismétlése a szellemi valóság terén. Így tehát a szellem számára külön lényegyet keresni azon tevékenységeken kívül, melyekben annak létele nyilvánul, egyfelől illusorikus szükségesség, másfelől teljesen felesleges szemléleti pótlék. A lélektan tehát, mely ezen különböző tehetségeket az egységes lényeggel egyeztetni akarja, üres metaphysikát üz, mely éppen oly jellemű, mint a chemia, mikor az atomusokon kívül még egy külön lényegyet kíván, nem tudni hol? felállítani. A lényeg = tulajdonságai = cselekvése = tüneménye.

Ahányféle sajátos jelentésű tevékenységet látjuk a szellemet kifejtteni, annyiféle tulajdonsággal, illetőleg funkcióval bírónak kell azt gondolni. Ezen funkciók jelentésük által különböznek más funkcióktól. A szellemi functio jelentése pedig éppen abban van, hogy saját léte egy más létnek kifejezője (species, similitudo). Más létezők cselekedetei ezt nem tüntetik fel oly mértékben, mint a mi szellemünk; ámbár tagadni azt, hogy más létezők is saját tevékenységükben ábrázolják a külvilágot, éppen nem szükséges, csak hogy be nem bizonyítható. A szellemi élet ezen sajátosságánál fogva mindig kétoldalu; az egyik a saját általános jelentése pl. a szín, a másik az alany öntudatával szemben azon vonás, hogy nem az öntudatnak jelentése ez, hanem másé, azaz a tárgyé. E funkciók egysége a szellem. Ez egység pedig egyszerű tény, melyet máshonnan magyarázni nem lehet. Öntudatosan csakis ama többség észlelhető; de a többség alatt képzeljük az azt összetartó egységet, mely annál fogva éppen azon jellemzőket mutatja, melyeket a lényegnél általában találtunk. Egy ilyen egységet, mely a többségben bírja lételet s egy oly többséget, mely egy



összjelentést tartalmaz, nevezünk *öntétnek*. Az öntét pedig egy szellemi, azaz ideális egység, s annyiban annyiféle öntétet kell a világon statuálni, a hányféle ilyen különböző egység található tapasztalatilag. Ez azonban már más fejezetnek képezi feladatát (v.ö. §. 100).

Mi tehát a szellemnél az ismerhető? ez az utolsó kérdés. Első sorban ismerhető egyes tetteinek jelentése, a mennyiben ezek mind saját belső életünknek közvetlen tapasztalható tényezői. E tényezőket három csoportra szokás osztani, úgy mint az ismerés, az érzés és akarás tényezőire. A lélektan, mely ezeket egyik vagy másik tényezőre redukálni akarja, metaphysikát űz és pedig jogtalanul. A jelentések egyikét sem lehet addig a másikra visszavezetni, a míg az egyiket a másikban alkotó momentumként nem bírjuk kimutatni. A fent említett három irányt pedig ekképen redukálni manap még nem bírjuk. De pozitív ismeretnek teendője lesz mindenkor; ezen különböző tényezőket különbözőségük tagadhatatlan jelei alapján vizsgálni, a mi a lélektan statikáját fogja képezni. Mennyire sikerül ez az idővel, nem tudjuk; a tüzetes lélektan a mai álláspont alapján hivatva van erről felvilágosítást nyújtani. Azon kutatás, a mely e tevékenységek függését a test funkcióitól vizsgálja, nyilván nem fogja megszüntethetni ezen lélektani kutatást. Mert ha a lelki tünetmények minden anyaghoz lennének is kötve, a mire egyébiránt most még nem vagyunk képesek döntő feleletet adni, azért a szellemi tünetmények mégis más jelentésű tünetmények, mint az anyagiak s úgy külön kezelést és alkamasint módszert is fognak igényelhetni. A kölcsönhatás nehézsége megszűnik azért, mert egyfelől mindezen tünetmények közös alaplénnyel, a cselekvőséggel bírnak; másfelől e kölcsönhatás megértése az oktörvény megértésétől függ s határait a §. 32 végén adott ujjsmutatás szerint fog kelleni tapasztalati uton megállapítani, a mi szintén pozitív ismeretnek leszen tárgya.

Másfelől pozitív ismeretnek tárgyai kitűnő értelemben lesznek a lelki tünetmények egymásutániségában jelentkező törvények. E tekintetben a Wundt által művelt kísérleti lélektan nagy eredmények elérésére van hivatva; mert általa reméljük megszerezni a lelki élet dynamikájának pozitív alaptörvényeit, a mi a lélektannak második nagy, rendszeres részlete.

Ellenben el fog maradni szükségképen a lélek lényege, az egymásra vissza nem vezethető funkciók egysége, a lelkek eredete, a képek keletkezése stb. utáni minden kérdés, a melyet az eddig fejtegetett problémák megoldása után feleslegesnek s értelem nélkülinek kellett állítanunk.

---

## HARMADIK SZAKASZ.

### A valóság és a cél.

#### 99. §. A lényeg mint ösztön.

Ok éz okozat, lényeg és tünemény, állandó és változó, egység és többség, egyetemes és egyes, anyag és erő, a régi philosophiának ezen örökké megfejtést váró titkai, a mi fejtegetésünkben oly megoldást nyertek, a milyenre emberi elmét ez irányban képesnek gondolunk. A meddig úgy tekintették, mint még csak Hegel is, hogy azok a realitásnak realis vonásai, a világszellemnek realis mozzanatai, addig mindenkor megfejthetetlen ellenmondások fészkei voltak; ha ellenben oly tényezőknek tekintjük, melyek a valóságot csak formálják, de nem alkotják, akkor sokat veszítenek e kategóriák képzelt fontosságukból, de ép annyit nyernek világosságban s érthetőségben. Ott állunk már most a végső ponton, a valóság fogalmánál, a mely ezen alanyi formáktól nyeri alakját s kérjük: mi marad ezeknek elvételével?

A felelet meglepő; mert a valóságból ezen kategóriák elvételével semmi sem vész el, ha a valóságot helyesen értjük (§. 97 eleje szerint). Mind az, a mi öntudatunkra hat, a mi annál fogva cselekvő és jelentéssel bíró, ezen kategóriák nélkül is az; minden érzéki és jelentéses létező, a mely közvetlenül adva van, az értelem számára ezen kategóriák elvételével is adva van. E valóság azonban előttünk nem abstract functiók, hanem közös középponti tényező által összetartott functiók egységének mutatkozik. Mint ilyen egység pedig a valóság az egyesnek képében áll előttünk.

Azt ugyan nem bírjuk eldönteni; vajjon tökéletesen elvált-e az egyik határozott egység a másiktól; vajjon nem inkább összefüggő egységet képeznek-e a világi létezők egymással lényegileg is. A tény azonban az, hogy ezen való tárgyak előttünk egyes határozott létezők képében tűnnek fel, a melyre mi az állandóság, a lényegesség bélyegét nyomjuk s örökkévalóságukat gondoljuk. Ez egységeknek sajátosságát a §. 89. abban állapította meg, hogy a többségtől elválaszthatatlan úgy az egység – többség, különváltan, gondolhatatlan abstractiók, melyeknek a valóságban semmi sem felelhet meg. A valóság csak egy ilyen jelentéses egység képében valóság; ez egység a maga jelentését más létezőkkel szemben sokféle vonásban nyilvánítja, de mindezen vonások nem egyebek, mint egyes részjelentései az egységnek. S éppen azért, mert eme részjelentések benne rejlenek az egységben, mert bármennyire egyszerűnek látszassék valami, mégis különböző nyilatkozatokat tüntet fel, - ezen egység nem térbeli egymásmellettség, hanem jelentéses egymást áthatás alakjában áll előttünk. Ezen egység, melyben a többség mint valóság rejlik, éppen azért *ideális vagyis szellemi egység*. Még pedig ilyen egység minden valóság; az elemnek minden egyes atomusa egy ilyen ideális egység, melyet részjelentéseiben akkor ismerünk fel, mikor kölcsönhatásban másokkal tüneménnyé fejlődik ki.

Ezen szellemi egység erő ugyan, hanem szellemi, azaz jelentő erő. Hogy szellemi, ezt jelentése tanítja; mennyiben azonban a szellemiség cselekvőnek gondolandó, annyiban ezen egység is mindenkor „feszített íj” képében áll előttünk, mely csak indokra vár, hogy nyilatkozzék. Mint ilyen törekvő egységet nevezzük a valóságot *ösztönnek* (der Trieb). *Az ösztön tehát egy létező, mely sajátos tartalommal bír* (a melyet nyilatkozataiból tanulunk megismerni) *s mely kifejlésre törekszik*. Ezen kifejlés, mint minden cselekvés, csak térszerzésben állhat (v.ö. §. 64 és 79). Azaz: minden létező sok jelentést összefoglaló ideális egység, mely ezen jelentését érvényesíteni igyekszik, mi által a térszerzés és térvészítés kettős irányába sodortatik.

*Jegyzet.* A §. 97. 98-ban megpendített gondolat, a mely azt fejtegeti, melyik a szellemnek alapmunkája? e helyen nyeri magyarázatát. A philos. igyekezete, a valóságot szellemiségnek felfogni, itt nyeri igazolását és helyesebb fogalmazását. Szelleminek kell mindent felfogni, a mennyiben másról, mint szellemi lényegről nincsen tudomásunk. De ez csak annyit jelenthet, hogy jelentése van mindennek s hogy az egyes e sokféle jelentést ideális egységben tartja össze. Ellenben tökéletesen igazolatlan a német idealismus részletes tana. Ezen szellemi egységet indifferenciának venni, mint Schelling tette, csak annak bevallása, hogy, ha minden határozott jelentéstől eltekintünk, egyéb nem marad hátra, mint a közönyös azonosság, a mint azt neki Hegel drastice megmagyarázta. Ezen egységet ennek tekinteni, mint Fichte, annyi, mint a szellemiség fogalmát korlátozni, mert akkor a nem-ént szelleminek érteni lehetetlen. Ép oly igaz és félszeg Hegel panlogismusa. Bizonyára fogalomnak gondolhatjuk ama szellemiséget; de a fogalom már lelki kép és pedig tudatos kép, azért átvitele a nemtudatosba csak *μετάβασις* –t jelenthet. Amaz ideális egység, a melyet a valóság tényleg feltüntet, mégis a fogalom által nyeri legjobb illusztrációját. Végre Schopenhauernek felfogása, mely az

akaratot veszi az egész szellemiség alapjául, miáltal valóságos mythologiai alakot nyer a világról való egész felfogásunk. Mindezen meghatározásokat magában foglalja a miénk, a mennyiben az ösztön jelentő (logikai), törekvő (akáró), de nyilatkozata előtt nem különödött (indifferens) létező. A valóság azonban nem áll ezen egyes abstract kategóriák külön-külön való alkalmazásában, hanem azoknak együttes egységében.

Nyilvánvaló, hogy ez egységek a részjelentések számával mind inkább bővülnek s hogy annál magasabb fokán állanak a tökéletességnek, minél több részjelentést, azaz *ágtétet* tartalmaznak. Ez ágtétek az egésznek összetételével azonosak, attól elválaszthatatlanok s miután az egész világ bizonyos számú alapjelentésből látszik szerkesztettnek, azért a tökéletesebb alakzatokban mind több jelentésszerű tényezőt találunk, mint azt pl. az amoebák és az ember közti párhuzam nyilvánvalóvá teszi. – Kérdés már most: milyen viszony van az öntét és ezen ágtétei között?

## 100. §. A valóság mint szervezet vagy öntét.

Bármilyen nehéz legyen is a szemlélet számára a gondolat, mégis logikailag szigorúan meg kell tartani azon tételt, hogy az öntét és ágtétei közt azonossági viszony van. E tételt már a lényegnél fejtegettük (v.ö. §. 88) s ottani fejtegetéseinknek alapja az volt, hogy vétség történnék a lét és az ok elve ellen (§. 33) ha e többséget, mely ugyan csak valamely indok folytán fejlik ki az öntétből, ez indok által *előhozottnak*, vagy a létezőkbe belevittnek képzeljük. Ellenkezőleg ahányféle különböző nyilatkozata van valamely elemnek is és így még inkább valamely élő lénynak, annyifélele realis vonást vagyis ösztönt kell abban feltenni. Így pl. az Oxygen, melynek egyik atomusa a H-val vizet, az N-vel levegőt, a Fe-val rozsdát s minden létezővel oxydatiót hoz elő, bizonyosan magába zárja e különböző viselkedés alapját s nem nyeri azt ezen érintkezés *után*. Mert már ezen érintkezés maga is csak következménye az Ő természetének s nem lehet képtelenebb gondolat, mint a mely az indokból akarja a dolog természetét magyarázni. Ama szálak, melyek az egyes létezőket egymáshoz kötik, nem lebeghetnek a köztük levő űrben, hanem mindegyiknek saját természetéhez kell fűzve lenniök. Mi ugyan ennek létezési módját nem is sejthetjük, mert mielőtt a valóság nyilatkoznék, nincs tudomásunk arról, mi és miként rejlik benne; de a logikai gondolkodás, ha a semmiből való keletkezés nehézségeit nem akarja elszenvedni, kénytelen a szülő okban mindazon lényeges vonásokat feltenni, a melyek később a tüneményen észlelhetők. Minden való egyed annál fogva több – egység; idealis alak, mely *δυνάμει* magában bírja mindazt, a mit az indok *ἐνέργεια* –vá fejleszt ki belőle.

Minthogy azonban e többség az egységnek kifejezője, azaz minthogy a többség ezen egységnek valósága, azért az egyes ágtétek egymással nem lehetnek összekötve idegenszerű harmadik hatalom által, hanem belsőleg kell összetartaniok, egyiknek a másikába, értelmük, jelentésük alapján kell áttérjedni; valamint a sokfonalú szőnyegben külső hatalom folytán összekerültek a különböző színű fonalak, úgy itt belsőleg kell azoknak egymással összetartaniok. Ezen viszony csak a jelentés folytán állhat elő köztük, s azért ez összetartozás logikai szükségképenisége nem szemlélhető, hanem csak gondolható. Az egyes ösztönöknek ezen belső összefüggése a tapasztalati tudományok részéről megállapítva és kifejtve nincsen, mivel ennek megfigyelésétől egy egészen külső, bár szintén fontos és utbaigazító viszony vonta el őket. Eddigéllel ugyanis még mindig csak a kifejlett szervezet tagjainak észlelhető közreműködését valamely végeredmény felé vették figyelembe; így az állatnál annak emésztő, mozgató és szellemi munkájának vonatkozását egymásra, a növényeknél az egyes alkatrészek feladatát az egésznek fentartása közben. Mindezek igen szép, helyes és érdemes megfigyelések, de ezeknek logikai alapját a létezőnek belső szerkezetében kellene felkeresni s abból megmagyarázni. Egy szóval: a létezőknek belső szerkezetét nem kellene a külső egymásra vonatkozás, vagyis a célszerűség szerint, hanem az egyes ösztönök logikai jelentése szempontjából megfigyelni s megszerkeszteni. Mert csak ha valamely szervezetnek ezen belső jelentését bírjuk megérteni, csak akkor bírjuk a külsőben nyilatkozó célszerűséget is logikailag megmagyarázni.

A mennyiben ugyanis minden létező egy idelais egység, mely másra csak önkifejtése céljából rászorul, különben pedig egészen független, abszolút létű, - annyiban egyes részeinek vonatkozását egymásra csak azoknak jelentés szerinti, vagyis logikai összefüggése szavja meg. Minden gondolat, mely ezen egymásra vonatkozást másból értelmezi, pl. egy előzetes tervből vagyis egy az egyeden kívül álló célból, az egyes lét abszolút lételének tagadása s logikailag legyőzhetetlen, mert az oktörvényen alapuló, nehézségekbe sodor. Valamint a mozgás nem oka a mozgási szervnek, hanem annak funkciója, úgy minden cél, a melyet egy ily egység valósít, nem oka az idealis egységnek, hanem okozata és funkciója. S éppen azért az egyes valónak logikai megértése attól függ, vajjon annak logikai alkatát bírjuk-e összefüggésében felfogni vagy sem. A létezőnek ezen belső, szükségszerű összefüggését és tagoltságát *logikai célszerűségének* nevezhetjük s hogy e nehéz gondolatot világosabbá tegyük olvasóink előtt, egy példával

kivánjuk felvilágosítani. Hogy egy  $\triangle$  -ben a szögek összege  $180^\circ$ , az mindenesetre a  $\triangle$  természetétől függ. Senki sem fogja azonban a  $180^\circ$ -ban annak okát keresni, hogy a  $\triangle$  ilyen természetű.; ennek oka rejlik azon szerkesztő miveletben, a mellyel a  $\triangle$  -et készítettük, vagyis a három oldal logikai (itt geometriai, térszemléleti) viszonyaiban. Hogy  $2 \times 2 = 4$ , annak okát nem keressük valami 2-n kívül eső célban, hanem egyrészt a 2 természetében, másrészt a szintetikus műveletben, mely a 2 és 2-et egységbe foglalja. Mily képtelenség lenne már most a 2 természetét abból magyarázni akarni, hogy célja az: hogy  $2 \times 2 = 4$  legyen! Épen úgy vagyunk a fizikai tünetekkel, habár itt már idegenszerű vonásokat is szeretnek felhozni. Hogy a + és – villanyosság vonzza egymást, az tény; a szikra az eredménye. Mi nem ismerjük eddig a villanyosság mivoltát, de az októrvényre támaszkodunk s azt mondjuk, hogy ezen szikrának az okát a villamosság ezen természetében kell keresnünk. Kinek volna kedve itt úgy okoskodni, hogy a villanyosság azért vált el két polaris ellentettbe, hogy azok egyesüléséből szikra keletkezzék? Ezek példák arra, a mit logikai célszerűségnek nevezünk.

Igaz ismeret tehát csak az októrvény alapján eszközölhető; a szülő oknak logikai momentumait kell megértenünk, hogy annak cselekedeteit vagy funkcióit értsük. E tekintetben azonban a nehézségeket nem akarjuk csekélyleni; előbb kell a külső vonatkozást megfigyelni s rendezni, csak azután mehetünk át annak szerkesztésére, a mit e vonatkozás indoklására a szülő okban feltenni kényszerültünk. De soha szem elől eltéveszteni nem szabad, hogy minden nyilatkozat, minden tünet, minden jelenés a szülő okban vagy lényegben rejlik s hogy annál fogva, a mikor a szülő ok egyelőre a magyarázatra elégtelen, nem szabad egy idegenszerű hatalomhoz folyamodnunk, mely a még nem indokolt részt magyarázná, hanem be kell vallanunk, hogy a szülő ok teljességében még ismeretlen s türelmesen be kell várnunk azon időt, mikor a szülő oknak logikai constructióját megpróbálhatjuk vagyis a logikai célszerűséget úgy, mint a szám- és mértani viszonyoknál, felderíthetjük. Legnagyobb akadály ez irányban mindig azon téves gondolat volt, mintha a valóság valamelyik részében is egyszerű lenne; mihelyest azon meggyőződésre ébredünk, hogy a valóság csak ideális egység, azaz logikailag összefüggő momentumok egysége, azonnal előáll két tekintetben a pozitív ismeret lehetősége. Az egyik irányban ama logikai momentumok állítandók össze; ez képezi minden tudománynak *statikáját*. A másik irányban vizsgálándó e momentumoknak okszerű összefüggése, kölcsönhatása, változásai törvényei; ez képezi minden tudománynak *dinamikáját*. S a mennyivel könnyebb az utóbbi s tapasztalati körülményektől függőbb, annál nehezebb az előbbeni, mely a tapasztalati adatok bonyolalmában művészi pillantással az állandó momentumokat feltalálja s azokat, jelentéseik egymásra utalása szerint, finom szálak fonálával összefűzi. E két momentum által lesz a tudomány philosophiává itt is, míg ezek nélkül merő empiriának kell maradnia.

Ha már most az előbbienek alapján a valóság fogalmára visszatérünk, akkor azt ideális egységnek kell tekintenünk minden, legalsóbb alakjában is. Ez ideális egységet alkotják logikai vagy jelentő momentumai, melyek szükségszerű, mert értelmi összefüggésben állanak egymással s természetük szerint csak indokra várnak, hogy realis tette kifejlődjenek. Egy ilyen létezőt, mely minden tekintetben elegendő önmagának, hogy szükséges terminusunk legyen, *öntétnek* akarunk nevezni, mely szóval ki van fejezve egyfelől abszolút önállósága lét tekintetében, másfelől azon természete, hogy minden funkciójában csak magát fejt ki, magát teszi, azaz teszi ki ideális elzártágából realis valóságba (a mint azt a változás problémájánál egyedül gondolható cselekvésnek kimutattuk §. 64 és 79. 1.). Minden, a mit ezen öntét végez, csak ő maga, s neki semmi más vonatkozása nincs, mint csak az, a melybe más öntétek által kényszerítették. S mindezt nem valami idegen ok miatt, hanem azért, mert az ő belső szerkezete, logikai szükségképeniségeivel, összefüggő momentumokból áll. Ezen belső szükségképeniség, melyet a jelentés létesít, ez oka ama külső vonatkozásnak, melyet részei, az ágtétek között észreveszünk s a melyet egy rossz pillanatban *célnak* neveztek el az emberek.

## 101. §. A célszerűség rendes alakjai; belső célszerűség.

Rossz pillanatban, mondom, mert a mennyi téves elmélet s gondolat kapcsolódott ezen fogalomhoz, annyit egy más tudományos kérdés sem birt megteremteni. Ugyanis a logikai célszerűség gondolatának hiányában azon feltűnő egybevágást, melyet bizonyos természeti tárgyak egyes részei között észleltek, ezen tárgyak külső kialakulásától idegennek tekintették s az októrvény nyomása alatt egy, a tárgyon kívül levő okból magyarázták. A phantasia működésének ezzel tér nyílt a legvakmerőbb hypothesisek irányában; a legközelebb fekvő magyarázatot is, melyet a lényeg ismeretlen minősége nyújthatott volna, elhagyták s egyenesen kifordították a valóságot, mikor 1. a célt teremtetnek tekintették, 2. pedig ugyan ezen célt a tárgy keletkezése előtt, azaz megvalósulása előtt valóságnak nézték. Ebben rejlik a cél fogalmának alapantinomiája, melyet csak a logikai célszerűség fogalmával lehet megszüntetni (§. 103).

Két tünetemény okozta kiváltképen a cél fogalmának conceptióját. Egyrészt az egymástól különlevő tárgyak közt is észlelhető kölcsönös vonatkozás, melyet *külső célszerűség* neve alatt §. 102-ben fogunk tárgyalni. Másrészt pedig a bizonyos tárgyak részei közt tagadhatatlanul meglevő egymásra utalás. Ez élő lények, melyeknek alkatrészei oly mozgékony, oly élénk természetűek, annyira kiváló tulajdonságokat mutatnak, hogy nem lehet csodálni azokat, kik a célszerűséget csakis az élő lényekre akarták megszorítani. Ezen felfogás ugyan egyoldalú, a mennyiben §. 100. szerint minden valóság célszerű logikai értelemben; de a különbség élő és élettelen lények között mégis meg van annyiban, a mennyiben az élettelen tárgyakban a momentumok le vannak kötve és csekélyebb törekvő jellemmel bírnak, mint az élő lényeknél, melyeknél a momentumoknak kölcsönhatása örökös játékot tüntet fel, melyben a rész az egészet s az egész részeket megtartani, érvényre hozni iparkodik. Az élettelen lényeknél tehát a célszerűség merev és lassabban fejlődő momentumokból áll, míg ellenben az élő lénynek momentumai a szabadság bizonyos fokát mutatják, miért is Hegel helyesen mondhatta, hogy a célban a fogalom szabaddá vált.

Az élő lény célszerűségét vagyis a *belső célszerűségét* Kant a következő három mozzanatban találta: 1. egyik élő lény a másikat hozza elő pl. a fa fát, s mennyiben ez ugyan olyan nemű, mint ő, annyiban *nemileg* maga magát hozza elő; 2. minden élő lény magát, mint egyest is hozza elő, azaz növekszik; 3. az élő lény minden része is előhozza magát, úgy pedig, hogy az egyik résznek megtartása a másiknak megtartásától kölcsönösen függ (lt. T. B. II. k. §. 64). Azaz *valamely dolog természetcéli (Naturzweck) gyanánt létezik, ha maga magának oka is*. Az élő lények ezen három jellemzője minden létezőnél fordul elő, bár nem is állítatik oly kirívó alakban, mint itt, miért is a tulzások számára bizonyos megszorítás kívántatik.

1. Azon kifejezés, hogy az élő lény, nemét tekintve, magát hozza elő, mindenestre szabatosabban váltandó fel. Igaz ugyan, hogy a növény magot terem, az állat pedig petét, melyből ugyan olyan nemű egyén keletkezik; de az minden októrvény megrontását jelentené, ha e keletkezést valóságos teremtésnek vennők. Nem tudjuk ugyan, miként létezik az új lény a régiben, mielőtt csira alakjában feltűnnék; de azt tudjuk és elismerését követeljük (§. 33 alapján), hogy a mi nem volt, az nem is állhat elő. Ennyiben a célszerűség azon jellemzője, hogy a természeti cél magának oka és okozata egyben, tulzott paradoxon és igaz veleje csak abban rejlik, hogy egyik élő lény egy másikat *életre kelt, azaz térbe fejt ki*. De ha ez így van, akkor az élettelen és az élő lények közt mégis nagy űr látszik létezni. Egy N elem nem hoz elő más N elemet, sőt nem is látszik hatni rá, ha csak nem az általános vonzás és taszítás értelmében; ellenben egy élő lény egy másikat hoz elő, a mely ő hozzá hasonló. Meggondolandó azonban az is, hogy az egyes élő lények közt sokkal nagyobb különbség van, mint az N egyes atomjai, sőt még talán az egyes kémiai elemek közt is. S annyiban nem magát hozza létre a másban, hanem egy valóságos más, a melynek felköltése §. 33 (végén) szerint bizonyos határok közt látszik mozogni. Annyiban mondhatni ugyan, hogy az élettelen lények nem hozzák elő egymást, míg az élőknél ez a végpont; de azért az élő lénynél is a teremtés minden gondolata kizárandó.

2. Az élő lény maga magát, mint egyedet hozza elő. A növekvés rendkívül bonyodalmas problémája van ezzel a tétellel kifejezve. Az élő lény ezen processus közben két oldalt mutat: 1. megtartja a már szerzetteket s azokat folytonos munka által újból alkotja, 2. mind tökéletesebb és teljesebb alakot ölt, vagyis fejlődik. E két mozzanat karöltve jár egymással s az első a másodikkal indokát képezi. A mennyiben ugyanis a régi szervek vagyis funkciók megmaradnak, annyiban új funkciókra hatásuk által ezeknek fejlődését indokolják és eszközlik. E tekintetben már nagyobb joggal mondhatjuk, hogy az élő lény magának is okozata is. Mert az ő ereje az, mely folyton új alakzatokba hajtja s viszont ez új alakzatai mindig csak ő maga. Azonban itt is üdvös a distinctio. Az, a mi kifejt s az, a mi kifejlik, különböző funkciók; ugyanazon szerv nem fejti magát önszántából, mint causa sui, hanem fejlődésre indítja őt más szerv, mely őt ereje növekedésében megelőzte. Így pl. a láb nem fejlődik ki előbb, mint a bélrendszer, mert csak ezen bélrendszer alapján nyerheti az öntét eme mozzanata azon indokot, mely azt kifejlésre ösztönzi. Annyiban az előbbi tétel, hogy az élő lény magát hozza elő, csak abstracte érvényes, ha t. i. az egészet, mint kifejletlen ideális egységet tekintjük az élő lény alapjául. Akkor úgy látszik, mintha ezen ideális egység maga magát hozá elő minden részeiben, sőt épen ezen részek által is. Ezen gondolat értelmében az ideális egység a cél, melyet ő maga *akar* elérni, vagyis az ok és az okozat ugyanaz. Ámde ezen gondolat sem correct. Az ideális egységet, mint lényegességet, csak szülő ok képében gondolhatjuk (§. 33 és §. 90); mint ilyen azonban ő maga indításra szorul, mely kifejlésre bírja s annyiban ok és okozat itt ép oly kevéssé eshetik össze, mint nem esik össze sehol sem a helyes gondolkodás számára. Az ideális egység cselekvése számára azt magát supponálni, csak utólagos emberi gondolkodás gyengesége: magában az ideális egységben, mint nyugvó kötöttségben, indok kifejlésre nincsen. Azért óvakodnunk kell gondosan attól, hogy, mint rendesen teszik, önfentartást az élő lény *céljául* tekintsük; mert akkor olyasmit veszünk indokul, a mi még nincs a valóságban, a mi annál fogva nem is hathat. Az önfentartás a lét cselekvésének eredménye (§. 65) s azért nem lehet indoka, kivéve, ha az októrvényt egészen mystikus módon akarjuk magyarázni.

Az élő lény tehát önmagát tartja fenn, önmagát fejti ki folyton teljesebb és így tökéletesebb alakká; de ebben maga nem az indító ok, hanem csak szülő ok. Indító okai ott vannak, a hol minden más cselekvés indokait is keressük, azaz *másban*. Az egész növekvés nem egyéb, mint máris meglevőnek kifejtése, s így a causa sui e helyen sem tartható. A különbség e tekintetben élő s élettelen lények között nagyon csekély; szinte csak a mozzanatok számában kereshető. A kémiai elemek ép oly szívósan tartják fenn magukat létükben, mint az élő lények; jelentésük mozzanatait is megőrzik ép oly hűséggel, mint az állat és növény bármely alakzata. Az N-atom minden egyenlő viszonyok közt kifejti erejének ugyanazon mozzanatát s az első ellentámadásra ép úgy igyekszik régi alakjában megmaradni, mint az élő lény. Épen azért az önfentartás tényében nincsen azon kiváló sajátsága a szervezetnek, melyet Kant keresett benne s nincsen azon specifikuma annak, a mit célnak nevezünk. Mert az önfentartás nem *cél*, hanem *eredmény*.

3. Az élő lény minden egyes részét hozza elő ép úgy, mint az egyes részek viszont alkotják az élő lény egységét; azon felül az egyes részek egymást is tartják fenn s hozzák elő.

Az élő lénynak minden egyes része az egésznek típusa szerint készül. A ráknak szervezete más mint a halé, a madár szerkezete más, mint a ragadozó emlőse; s a ragadozó emlősök szervei másfélék, mint a kérődző és rágcsálóké. Itt az egésznek a típusa szerint van megszabva az egyes szerv s minden egyes szerv sajátos, ezen típusnak megfelelő munkát végez. A szervek tehát az egység okozatai.

Másfelől az egész a részek által van fentartva. Megfelelő mozgási szervekhez kell irányzó érzék, mely azokat munka közben igazgatja; ezen érzék irányozásához kell értelmi munka, mely a mozgásnak célját felfogja. Mindezen mozzanatok szükségesek az egység fentartásához. Az egység tehát okozata a tagrészeknek.

Állapodjunk meg ennél. Ha az egység az egyes tagok alakját, alkatát és funkcióját megszabja, akkor ezen egység előbb van, mint a részei; minthogy azonban ezen részekre céloz az egység életműködése, azért ezen részekben kell keresnünk azon indokot, a mely az egység ezen tevékenységét megindítja. Ámde itt rejlik a legnagyobb nehézség. Először is maga amaz egység, *minek* az egysége? Hiszen részei még nincsenek! Másfelől eme részek hogyan hathatnának már az egységre, mikor még csak ezen hatás folytán hozza őket elő azon egység? S ha az egység csakugyan létrehozza, mint szülő oka, ama többséget, nem kell-e akkor ezen egységet a szülő ok fogalmánál fogva, a többséggel telítettnek s így a többséget előhozása előtt máris létezőnek tekinteni? De akkor minek fáradozik az egység ezen részek előhozásán, s mi értelme volna a részek hatásának az egységre, mikor ők már ugyanis vannak?

Ha pedig a részek alkotják az egységet, akkor valóban ok nélkül ezt nem tehetik. Avagy miképen akarnának a lábak, kezek, szemek, fülek s általában az elemi és összetett szövetek oly módon összeállni, hogy azokból valami tervszerű, egységes létező előálljon? nem tételeztetik-e fel ennél az egységnek képe, mint indok és összefoglaló erő is, mely azon részeknek célpontját s egyszersmind igazgatóját is képezi? Ámde honnan ezen egység, a mely még csak a részek összeműködése folytán keletkezendő. Lehet-e egy nemlétező már maga indok? S ha létezik, mi van tartalmában? Bizonyára a részek. De hiszen akkor a részek nem mást, hanem csak magukat hozták elő.

A részek és az egész közti viszony annál fogva reciprokon viszony. A részek alkotják az egészet s az egésznek terve határozza meg a részeknek helyét, alkatát, funkcióját, alakját. A részek tevékenységének oka pedig van a nemlétező egészben; míg az egésznek tevékenysége viszont a részek által indokoltatik. Amaz egység pedig = részei, tehát magát indokolja; a részek viszont = egész, s annyiban a részeknek vezetője az egész felé ők maguk. A cél, ha tehát komolyan vétetik, magának oka is, okozata is; hacsak nem akarjuk a dolog lényegétől különböző erőnek venni, a mit a következőben vizsgálni fogunk. *Annyi azonban világos, hogy az eddigi fejtegetések mellett vagy érvénytelen az okviszonynak általunk adott fogalmazása, vagy pedig a cél nem lehet realis kategória.*

Azonban van még egy meggondolandó sajátság. A részek egymást is tartják fenn, s egymást hozzák elő. Élő lényeknél minden szervnek alapja a táplálkozás rendszere, melyhez a mozgás szervei, az érzéki és értelmi szervek járulnak. S minél inkább fejlik a szerveknek utóbbi faja, annál inkább látszik ezen körfutás; mert az emésztés hozza elő az agynak szerveit, az agyszervek pedig az emésztés szerveinek a szükséges tápanyagot szerzik be. Ily módon a kölcsönös függés kétségen kívüli, s hogy az egyik szerv változásai a többi szervekben is változásokat hoznak elő, az olyan ismeretes biológiai tény, hogy azt csak említeni kell, nem fejtegetni.

Annál inkább kell azonban szemügyre venni azt, mit jelent a szerveknek ezen kölcsönös előhozása? Valóban gondolható-e, hogy a bélrendszer előhozza az izmokat, csontokat, idegeket? s hogy továbbra is menjünk, igazán új egyest hoz-e elő az anyaeget? Azt hiszem, az októrvény helyes értelme e tekintetben határozottan nyilatkozik. Ezen egyes funkciók, melyeket a már meglevő szervek kifejtenek, nem *teremtetnek* új, még meg sem levő funkciókat. Az alapváznak, a mely azután az egyes szervek képében s

azok funkcióiban napvilágra lép, meg kell lennie; ezen alapra hathatnak a máris meglevő szervek funkciói s ez alpból fejlenek ki azután az egyes új szervek és funkcióik. Ámde akkor az egész csodálatosság megszűnt; mert akkor az idegen cél helyett a belakó okisággal van dolgunk s ezen elv már igaz értelmében megállapítható s az összes más elvekkel kapcsolatba hozható.

Az élő lény annál fogva oly természetűnek veendő, hogy először az élő lény egységes és részekből álló, mely részeket az egység terve határozza meg, mely egységet viszont a részek alkotják. Annyiban ezen egység magát mint egyest hozza elő s tartja fenn s az élő lényeknél ezen önfentartás arra is terjedt ki tényleg, hogy tapasztalatilag egy élő lény más vele egynemű lényt állít világra. Az élő lénynek s a valóságnak általában ezen tulajdonságát *belső célszerűségnek* nevezzük. Ezen célszerűség abban áll elvileg, hogy valamely eredmény elérésére alkalmas tényezők vannak az élő lényben összekapcsolva. Ezen cél pedig némelyek szerint az egyesnek, mások szerint az egész nemnek fentartása. Célszerűek tehát azért ezen lények, mivel szervezetük ezen cél elérésére alkalmas.

## 102. §. A külső célszerűség.

Mikor azonban ezen cél nincs magában az egyesben, hanem másban, akkor e két egyes között oly viszonyt észlelünk, mely az egyiknek a másikhoz alkalmazottságát fejezi ki, s ilyenkor azután *külső célszerűséggel* van dolgunk. A közönséges értelem majdnem mindig ezen célszerűséget érti, mikor célról van szó. Az ilyen viszonyban tulajdonképpen nem egyoldalú az irány, melyben a hatás végbemegy, hanem kétoldalú, mert az egyik oldal ép oly alkalmas a másik számára, mint eme másik az elsőre. Mégis az egyszerűbb funkciókat a bonyolultabbak számára célul kell tekintenünk; tehát a tény felfogása a szem szervezeteé, a hang érzéke a fülé stb. Ez érzékelés azon cél, a melyre a szem, fül stb. készült. Ezen kölcsönös alkalmazottság eltagadhatatlan tény; csak hogy mivel ama vonatkozás s így az általa kifejtett hatásnak iránya is kölcsönös, azért a célszerűség sok esetben meggyűlöli, a szervezet néha épen azon cél folytán megy tönkre, melynek szolgálatára van teremtve, máskor meg más ráhatások hatalma alatt. Ha már most az egyest mint egyest tekintjük, akkor kettőnek ezen kölcsönös vonatkozása azokra nézve külső célszerűség: tekintve a természetet és a világot egységes egésznek, ezen vonatkozás *belső célszerűségnek* vagy végtelen célnak vagy abszolút fogalomnak nézhető, mint Hegel tette. S az utóbbi esetben a világ fogalma épen azon megfontolás alá esik, melyet §. 100-ban jeleztünk. Ennek értelmét részletesebben kell megállapítanunk.

Megengedve tehát, hogy van ilyen, az egyesre nézve külső célszerűség, miként értendő ama vonatkozás az egyesek között? Miután az egymásra vonatkozó tényezők különböző jelentésű öntétek, azért előleg ki van zárva ama gondolatnak lehetősége is, hogy az egyik a másikat teremti. Valamint a szem sem teremti a fényt, mint független valóságot, ép úgy a fény nem teremti a szemet; valamint az állat nem teremti az ő fájának megfelelő táplálékot, ép úgy a táplálék maga még nem hozza elő az állatot. Mégis, tekintetbe véve mindig a dolgok céliránytalanságát is, a mely a vonatkozás kölcsönös voltának eredménye, a világ összes lényei között ilyen célszerű vonatkozás kézzel fogható. Az imponderabilitások a létezők legalsó fokán, céljuk a különödtettebb jelentésű valóság ösztönzése; a kémiai elemek, céljuk az élő lények alkotása; a növények, céljuk az állatok táplálása; az állatok, céljuk az emberi nem fentartása; az emberi nem, célja – egyelőre nem kérdehetjük. Viszont a felsőbb fokú lények az alsóbb fokú tényezők hatásának befogadására alkalmasak; szerveik mindegyike bizonyos vonatkozással van a többi tényezők valamelyikére. Ekként a természet egész célfokozatot tüntet fel, vagyis a *belső célszerűségen* kívül egy *külsőt* is, a hol az egyik rész a másikkal utal kölcsönösen, a hol minden alsóbb cél eszközzé válik a felsőbbre nézve s a felsőbb cél a alsóbbak számára.

Ily módon az egész világ egy organismus, de nagy méretekkel; a mi az atomusnak kis jelentésében egy mértani pont csekélységébe szorult, azt itt végtelen változatosságban mintegy különböző színű sugarakba szétvetve találjuk. S annyiban a világ mint egység ugyanazon problémát állítja eléünk, mint annak egyes részei. A világ terve szabja meg az egyesnek helyét, alakját, funkcióját és alakját; s viszont amaz egész csak ezen részekben létezik. Maguk a részek ugyanoly viszonyban vannak egymással, mint az egyes lények. Egy szóval: a világ magának oka és okozata. Ebben rejlik a teleológiának egész ellenmondása, mely arra készletet, hogy a világ egysége mellé egy örökkévaló létezőt gondoljunk, melynek észmunkája hozta elő e csodálatos bűbajos vonatkozást. Mit nyerünk már most mindezekkel, ezt a következőkben fogjuk tekinteni.

### 103. §. A cél problémája s megoldásai.

Kétféle célszerűséget láttunk az előbbiekben: belsőt, az élő lények minden esetében, - külsőt, a világi tárgyak egyeséi között. E két alakot azonban felsőbb szempont nem hagyja meg kettőnek, hanem egy alapnak különböző kialakulásául tünteti elő, mennyiben a külső célszerűség megszűnik különálló problémát képezni, mihelyest az egymásra vonatkozó tagokat egy felsőbb egység alkotó mozzanatainak tekintjük. A tapasztalatilag kettősnek látszó célszerűségnek közös alapját azon gondolat képezi, hogy a lények bizonyos eredmény előhozására alkalmasak. A belső célszerűségnél ez eredmény saját magának fentartása, a külsőnél egy más lény előhozása, vagy fejlődésében való elősegítése. – Az emberi elme az eredményt az illető lények tevékenysége által véli eszközölttnak, e tevékenység okát pedig az élő lények szervezetében találja. Annyiban az élő lény berendezését ezen eredmény által befolyásoltnak, az eredményt pedig az élő lény berendezésétől függőnek tekinti; az egyik a másiknak oka kölcsönösen, vagyis az egész *causa sui*. Az élő lény egysége okozza a részeket, a részek alkotják az egységet; annyiban minden élő lény valóságos *causa sui*, s a mennyiben ilyennek fogjuk fel, annyiban (már mint §. 102-ben jeleztük) az oktvérnynek ellenmondó. *A célszerűség problémája tehát abban rejlik, hogy egy még nem létező valóság okként lép fel egy más határozott alakban még szintén nem létező valóval szemben.* Az indok tehát magában nem bir támadási ponttal s a szülő ok nem bir indokkal; s dacára annak, oki összefüggés állitattik köztük, s okilag indokolt fejlést tanitunk a szülő ok oldalán.

Egy-két példa világosabbá teszi a dolgot. Hogy egy petéből mindig csak bizonyos fajhoz tartozó egyén fog előállni, az tény. Ezen pete belső alakára nézve többnyire egyforma; a legerősebb nagyítás vagy chemiai ráhatások sem bírnak a petében különbséget felmutatni némely rovar- és csigafajnál, valamint pl. a *lacerta agilis* s a *I. virilis*, a *sorex fodiens* és a *s. vulgaris* petéi közt sem. S ha mégis egyenlő körülmények közt a petéből mindig csak a neki megfelelő állati alak áll elő, akkor az egyes pete fejlést nyilván az egésznek terve vezette s a menetet nyilván az egésznek gondolata szabályozta. Ámde, a pete kezdetben egészen egyforma; semmi különödést ezen stadiumban rajta észlelni nem lehetett; mi birta a petét ezen kifejlésre s nem másra? Az egésznek terve. De hol van ezen terv a részek előállása előtt? Ugy látszik a pete önmaga csinált magából bizonyos fajbeli állatot.

S viszont ha tekintetbe vesszük, hogy bizonyos növényeknél az egyik növény hím, a másik nőnemű, s kölcsönös távollétük dacára a hímpor rászáll a bibére, a mennyiben rovarok és madarak szárnyaikon szállítják az elsőről a másikra; - vagy ha némely férgek vándorlásait s a rovarok átalakulásait tekintjük, a melyeken át kell menniök, hogy kifejllett alakot nyerjenek; - akkor csak a körülmények oly csodálatos találkozására teszi ezen célt elérhetővé, hogy a közös terv által való összefoglalásnak gondolata elkerülhetetlen előzménynek látszik. Mert hiszen a növények hímpora s a madarak rászállása közt semmi kapocs sincsen s dacára annak, épen e rászállás az eszköz egy oly nevezetes cél elérésére, mint a melyet a növényfaj fentartásában észlelünk.

Mindkét esetben egy, a cselekvő tényezőben nem létező valami volt látszólag az eredmény előállásának oka. A petében a részek, melyek belőle fejlődtek, a rovar rászállásában a megtermékenyítés, mely a hímpor átvitele folytán előállott. Amott a részek, emitt a megtermékenyítés voltak a cél; és sem a részek nincsenek még a petében valósággal, sem a megtermékenyítés gondolata nem volt a rászállás előtt a rovar fejanglionában. Miként fejtendő meg mégis e két különbözőnek látszó célszerű cselekvés?

A magyarázatokat, melyek e kérdésre céloztak, Kant (J. T. B. II. §. 72) két csoportra osztja: az idealismus és a realismus csoportjára. Amaz szerint a cél a természetben szándék nélküli, emez a célt szándékosnak véli. Az idealismus vagy a causalitásra támaszkodik (Epikuros) vagy fatumra (Spinoza); a realismus pedig vagy hylozoismus vagy theismus. Vizsgáljuk már most, vajjon e tanok bármelyike bírja-e megoldani a cél problémájában rejlő ellenmondásokat?

Előbb azonban a Kant-féle elosztást némileg módosítanunk kell, hogy helyes eredményt nyerhessünk. A mennyiben ugyanis a cél valamit előhoz, annyiban azt az ok kategóriája alá kell soroznunk, s minthogy e kategória kéttagu (ok és okozat) azért a célt vagy az okok, vagy az okozatok közé kell sorolnunk. Az okok közé teszi azt a hylozoismus és a theismus (az első elnevezést bizonyos tekintetben bővítve), az okozatok közé a causalismus és a fatalismus sorolja. Nézetünk szerint e felfogások mindegyike a problémának csak egyik felét képes megérteni.

Ha először is a célt az okozatok közé soroló tanokat tekintjük, akkor nyilván való, hogy az azokban felhozott logikai előzmények között a célnak kellő oki indokolása nincsen. Az ok t.i. és az okozat közt azonossági viszony állitandó (§. 33 b.). Ha annál fogva valamely tárgyat vagy tüneményt célszerűnek állitunk, akkor e célszerűség okát a tárgyat létesítő mozzanatokban kell keresnünk. Ámde ezt sem a causalismus, sem a fatalismus nem adja. A causalismus nem, mert az egymásra vonatkozást nem mutató elemek (az



együttes tényezők tana szerint §. 35 v.ö. §. 33 végén) nem elegendők annak magyarázatára, miért alakulnak azok bizonyos határozott, egyes alakzatokká vagy lépnek egymással kölcsönös célszerűségi viszonyba. A cél hiányzik a causalismus tanából; mert szerinte minden létező csak eredmény, de ez eredmény ép úgy lehet célszerű, mint céllellenes; pedig az élő lény szerkezete tagadhatatlanul célszerű. Tökéletesen ez áll a fatalismusról is, mely a célszerűséget elfogadja ugyan, de csak mint eredményt; pedig az emberi elme, okkereső természeténél fogva ez eredmény célszerűségét éppen az *alkotó elemek természetéből* kívánná megérteni.

A két fejtegetett tanban tehát a célszerűség el van ismerve okozatként, de indokolva nincs semminemű ok által s éppen azért a magyarázat félmagyarázatnak marad. Mert az okszerű működés még nem cél; az okszerű működés célt érhet és ronthat egyaránt s azért csak az okszerű működés *határozott* formája hozhatja létre azt, a mit célszerűnek nevezünk. S éppen ezen határozottság hiányzik az okból a causalismus tanában. Mert itt az alak célszerű ugyan, de ezen célszerűség vonása az okban mozzanat gyanánt nem fordul elő.

A teleologiai tanok másik csoportja a célt oknak fogja fel. Nem akarjuk e tanoknak egyéni alapját bolygatni; ha mélyebbre tekintünk, akkor aligha nem az ember végtelen önzésében kellene azt keresnünk, mely a nyomorult embert azon örült gondolatra készíti, hogy a világ az *ő javára* van teremtvé, s mely elfeledteti vele, hogy a világon az ember java csak az *egyetemes gyilkosság* árán eszközölhető, melyet számtalan egyén végelpusztulása, érző szívek keserű kinjai, eszes és esztelen lények millióinak gyötrelmei kísérik. A célfogalomnak ezen ránk, emberekre nézve, megszégyenítő eredetétől e helyen eltekintünk; úgy nézzük most a problémát, mintha pusztán értelmi indokok játszottak volna közre annak kifejtésében. Az élő lények tehát, egyenként és összességükben, oly képet nyújtanak (§. 101. 102), mely e kölcsönös vonatkozást célszerűnek készítené gondolni. E vonatkozás okát vagy öntudatos élő szellemben, vagy öntudatlan szellemiségben lehet keresni; amaz a theismus, emez legyen hylozoismus.

A theismus tanát nem akarjuk bolygatni. A teremtés elméletének tagadásával (§. 33. b.) az egész tan ránk nézve, logikaellenes alkatánál fogva, elesik, s azért consequentiáit sem bírjuk tudományos színezetűeknek elismerni (v.ö. különben a lényegről mondottakat §. 86). A theismus és a hylozoismus egyaránt petitio principiiben szenvednek, abban t.i., hogy egy nem létező valamit okul fogadnak el, mely még szintén nem létező valamire hatni volna hivatva. Mindkét tanban ugyanis a cél, mint gondolat, megvalósítása előtt van valónak képzelve, a mi a higgadt logikai gondolkodásra nézve lehetetlen gondolat. E tényállást lehető világosan kell látni s e célból a következő pontok megoldandók.

Ha a cél az ok, mely a létezőt valami irányba hajtja s valami módon fejleszti, akkor a cél vagy magának a tárgynak lényege, vagy tőle idegenszerű hatalom. Ámde egyik eset sem adja azt, a mit kívántunk.

a) Feltéve, hogy a cél a tárgynak lényege, akkor a cél nem lehet ok. Mert a lényeg, mint tudjuk, kifejlése tekintetében valami ösztönzésre szorul (§. 88). Ha tehát a cél a lényeg, akkor ő már meglevő s az ok egy tőle különböző létezőre esik. Ha pedig a célt valami lényeges jelzőnek vesszük, - akkor a dolgon még sem változtatunk, mert a jelző a lényegben már is meg van s onnan csak egy indok hatása folytán léphet előtérbe. Azt feltenni, hogy a lényeg magától áll elő, egyenesen a causa sui képtelen fogalmára vezetne.

Ha tehát a cél a lényeg, akkor nem lehet ok; vagy ha ok, akkor önmagának az oka, a mi tökéletesen érthetetlen gondolat.

b) Feltéve már most, hogy a cél a dologtól különböző valóság, akkor a cél  $\alpha$ ) a létet olyasmire kényszerítené, a mi a létező fogalmában nem rejlik. Ez azonban a létező fogalmával ellenzöklik. A cél csak formálhatja a valóságot bizonyos fokig, de annak természetét sem nem bővítheti, sem szegényebbé nem teheti. Pedig a célszerűség oly vonása a valóságnak, mely annak fogalmát meg bővíti.

$\beta$ ) A cél, mely valamit előhozni kíván, kénytelen a valóságok sorába lépni. Ámde a cél éppen a megvalósulásra vár; e megvalósulása előtt még nem létezik. Miként hatna tehát a nemlétező?

$\gamma$ ) de ha a cél valóság (mint azt rendesen gondolják s egyebek közt Trendelenburg is fejtegette Log. Unters. II. 1-76. II), akkor miért törekszik megvalósulásra? Hiszen ha valóság, akkor már a menet elején is az; a menet végén csak azt éri el, hogy más létezőket meghódított, de maga az által semmit sem nyert valóságában.

$\delta$ ) A valóságot szétszakítani s a célt képnek alakjában gondolni, melyet az akarat, mint a valóság másik alkotó része, létesít – csak Hartmann Ede metaphysikai játékaul lehet tekinteni. Mert ez esetben tulajdonképpen csak egy valóság van, a kép (Vorstellung); az akarat csak üres forma, mely e tartalommal

megtelik. Ámde ha a cél már is valóság, nem-e értelmetlen dolog az, ha az akarat ezen valóságot mégis megvalósítani igyekszik?

c) Ép oly kevésbé érünk célt akkor, ha a célt az életerő képében fogjuk fel. Eltekintve azon fogatkozástól, hogy mindezen gondolatok egyoldalulag csak a belső célszerűséget tartják szem előtt, a külsőt pedig megfejteni tehetetlenek, - ettől eltekintve az életerő épen olyan metaphysikai reduplicatioja az élő lény összes tulajdonainak, mint a lényeg általában s a lélek substantiája különösen. A nehézségek nyilván ezek:

α) Az életerő, mint ideális tényező, miként veti magának alá az anyag realitását?

β) Az életerő, mint ok, magát hozza létre, mint célt. Ámde ez nyilván a causa sui.

γ) Az életerő, mint minden cél, a fejlődés elején ugyanaz, a mi a végén. Ha nem volna ugyanaz, akkor nem volna vele elérve a cél; ha azonban ugyanaz, minek az egész fáradozás?

Általában az életerő gondolata mindazon nehézségeket ismétli, a melyeket §. 101-ben fejtegettünk.

Foglaljuk már most össze fejtegetéseink eddigi eredményét. A célt vagy okozatnak lehet felfogni, vagy oknak. Első esetben a cél az élő lény tevékenységének nem mozgatója, hanem a tevékenységnek eredménye, s ez eredmény célszerű volta az előzményekből nem indokolható. Másik esetben a cél ellenmondó, mert egyrészt causa sui, másrészt pedig mint nem létező, mégis a valóságra hat s azt idomítani akarja, miáltal a valóságot maga magával ellenmondásokba keveri. Mindezekből következik, hogy a cél, mint valóság, azaz realistikus alakban nem gondolható, egészen idegen elem a létező fogalmában. Ezen nehézségek még inkább szaporodnak, ha a külső célszerűséget is felvesszük gondolkodásunk keretébe. Az egymásra vonatkozás ténye idegenszerű elem az egymásra vonatkozó létezőkben. Hogy pl. bizonyos vidékeken a talaj és éghajlat, a növényzet, állatvilág s emberi miveltség egymás számára teremtve látszanak, azt esetleges kölcsönhatásból nem lehet megérteni, azt egy tervből kell magyarázni. De ha a tervet, megvalósítása előtt is, valóságnak vesszük, akkor végtelen bonyodalmasságban ugyanazon problema áll előttünk, a melynek megfejtését az egyes lény szervezeténél sem voltunk képesek megadni.

## 104. §. A cél fogalmának subjectivistikus magyarázata.

Azonban bármilyen ellenmondás legyen is a célszerűség fogalmában, annak valóságát elvitatni még sem sikerül. Elismerhetjük, hogy a célnak egész tevékenysége csak illusio; illusio az élő lényben, illusio az egyes élő lények kölcsönös viszonyaiban. Az ideális egység, mely a dolgokat létesíti, vagy meg van már s akkor egyenlő a tagokkal; vagy nincs meg s akkor nincs erő, mely a tagokat egységbe szorítaná. Vagy ha különlevőnek tekintem, a tagokon túl és kívül, akkor formáló, de soha a részeket egymáshoz nem kötő, *belsejükbe* nem terjedő kötelék; mert a valóság idegenszerűt ideiglenesen befogadhat ugyan, de soha állandóan el nem másulhat. Ezen nehézségeket belátjuk egyenként s összefüggésükben egyaránt; s még sem birunk szabadulni a célszerűség fogalmától.

Nem is szükséges e gondolatot elvetni, mely egyfelől a kutatást átkalauzolja a tünemények ezerszerű bonyodalmán, másfelől egész világképünknek szépséget, rendet s ideális világitást kölcsönöz. Minden nehézség megszűnik, ha az okoskodás utjából két téves gondolatot távolítunk el: 1. azt, hogy a cél olyan valóság, mint az erő és 2. hogy a cél a *létesítő*, előhozó valóság. Ezen két ferde nézet megrontja a különben egészen hasznavehető gondolatot.

Legelső sorban a célnak azon felfogását kell mellőzni, mely azt létesítő, szinte teremtő erővel ruhazza fel. Ez oly szemléletmódot belesodor ellenmondásokba, hogy egészen szétrobbantja egységes világképünket. Mi, kiknek egész ismerete az oktvénnyen épült fel, a célban oly létezővel állunk szemben, mely az oktvényt kigunyolja, a mennyiben a valóságból olyasmit csinál, a mi annak természete szerint abból nem válhatik, (ha t. i. a szülő ok fogalmát nem akarjuk elvetni). Azért az oktvénnyre épülő mechanizmus s az okot mystice megszüntető teleologia közt csak bicegő compromissum köthető, de soha nem teljes béke. Ennek vallomását találjuk Kant azon antinómiájában, melyet az J. T. B.-ban állított fel:

**Satz.** Alle Erzeugung materieller Dinge is nach bloss mechanischen Gesetzen möglich.

**Gegensatz:** Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich.

Ha ugyanis arról volna szó, miként *származnak* anyagi tulajdonságokkal bíró lények, akkor be kell vallani, hogy az anyagi lényeket alkotó elemekben nem találjuk azon előzményeket, melyek egy egységes terv szerint működő s annak eszméjét kifejező lény előállításához szükségesek. Ámde a problema maga,

melyet a cél felvételével megoldani iparkodunk, nem ismereti kérdés. Semmiféle származtatás nem képezheti az ismeret problémáját; ezt az októrvény tiltja (§. 33) és a változásnak realitice megfejthetetlen problémája. Összes kérdéseink csak máris meglevő valóságok változásaira, tér és időbeli kombinációkra vonatkoznak; azon felül értelemmel nem bírnak. S ha ezt belátjuk, akkor megszűnt amaz antinómiának oly ijesztőnek látszó képe; akkor ugyanis mint nem létező problémának két értelem nélküli tagja eszik. Mert az élő lényt nem létesíti senki, az változhatik bizonyos határok közt, melyeket a megfigyelő természetismeret megállapíthat, - de sem származása, sem elenyészése nem gondolható. E két ponton nincs a megfigyelésnek tárgya, s azért az ismeretnek tartalma is eszik.

Ha tehát a célt kiveszem azon theologiai ködből, melybe azt fájdalom! mai nap is szeretik burkolni, akkor eszik mind azon nehézség, melyet az előbbeni §. taglalt. Akkor ugyanis nem kell kérdezni: miként hat a cél fogalma a céltalan anyagra? nem szükség kutatni: miként hozza létre az egység a többséget s megfordítva? Mert mindezen kérdések a származást megoldhatónak teszik fel, a mi pedig nézetünk szerint egyszerűen azért meg nem oldható, mert *létbeli* származás, új lények előállása s elveszése nem megfigyelhető tény, hanem csak phantasiánk által a valósághoz toldott hamis kép.

Ha tehát a cél van, de nem mint létesítő, a valóságtól különálló tényező, akkor csak mint jelzője létezhetik a valóságnak. Azaz a cél a valóságnak bizonyos tulajdonságaiból elvont *becs/ő* meghatározás, melynek realis eredete utáni kérdés tehát teljesen értelmetlen. Kérdés már most: mely értelemben állítható a cél a valóságról? vagyis milyennek kell a valóságnak lennie, hogy azt célszerűnek nevezhessük? Ennek megfejtése nyilván attól függ, milyennek fogjuk fel a valóság fogalmát. Ha a tőlünk független valót gondoljuk alatta, - akkor a cél más értelmű, mint az ismereti valóságban. A tőlünk független valóban semmi célszerűséget nem kell állítani, mert ilyen valót egyáltalában nem ismerünk; a mi ismeretünk valóságában pedig azt kell kutatnunk: honnan nyeri a célszerűség eme vonását? Ismeretelméleti álláspontunk csak az utolsó kérdés megfejtését teszi lehetségessé; de e megfejtést kell adni, még pedig minden egyes részleteiben, a mint eddig előfordultak.

Miben rejlik tehát annak az alapja, hogy az ismereti világot célszerűnek nevezzük? e kérdés megfejtése adja kezünkbe a kulcsot, mellyel az összes célszerűségi alakzatokat meg kell fejthetnünk. Ha a valóság, a melyet magunk körül látunk, a mi kivetített képünk, akkor annak célszerűsége az alanyi projectio célszerűségétől, vagyis annak akadálytalanságától függ. S azért a világ célszerűségének oka az alanyban rejlik. Maga az alany is, mennyiben tárgynak képezi magát, szintén csak azért gondolhatik célszerűnek, mert a maga tárgyi képét ő maga alkotta. Az alanynak ezen hozzájárulása nélkül a világ célszerűsége üres szó, mert az alany nélkül ismerhető világ nincsen. Ez elvet részletei világosabbá fogják tenni; egyelőre azonban pusztán ismereti oldalról nézzük a célszerűséget.

Az első tétel tehát az: a világ, megismerés szempontjából, célszerű az *alanyra nézve* azért, mert az alanynak vetülete, vagyis mert a világ (ismereti világ) a kifejtett alany. Mi alkotjuk meg a világ képét s azután csodálkozunk azon, hogy annak felismerésére képesek vagyunk! Mert hisz ebben a felismerésben rejlik a világnak ismereti célszerűsége.

A világ és az alany ismerése között csodálatos összeillőséget, egymáshoz alkalmasságot tapasztalunk. Ugy pl. a szem bámulatos szerkezetét azért csodáljuk, mert a fénybenyomások felfogására oly rendkívüli mértékben alkalmas. Ugyanilyen bámulat fog el a fül s a többi érzéki szervek szerkezeténél, melyek annyira alkalmasak a nekik megfelelő ingerek felfogására. A teleologia az alany és a körülvevő mediumoknak ezen egybevágását egy célszerűen működő szellem tervezéséből kívánja megérteni; a mechanizmus e mediumoknak a különödség nélküli plasmára való hatásából véli magyarázhatni. S ha közelebbről tekintjük a dolgot, akkor azt találjuk, hogy bámulatunknak realis tárgya nincsen s így az egész lelkesedés nagyon indokolatlan. Mit is bámulunk mi tulajdonképen? Bámuljuk egyik oldalon, állítólag, a szem szerkezetét, másikon a fényt s a kettő közti alkalmasságot. Pedig bámulásunk tárgya tulajdonképen nem egyéb, mint két kép, melyeket okilag kapcsolunk össze, s melyekről azt mondjuk, hogy egymástól független létük dacára oly pompásan összeillenek. Mert hiszen a szem, melyről mi ismeretileg állítunk valamit, csak az ismereti szem; a fény, melyet mi látunk, csak a szemünk által módosított s idegpályáján kivetített fénynek képe. Ha a fény, melyet mi észreveszünk, csak szemünk szüleménye, akkor a szín csak a látó-érzék funkciója; - de van-e akkor valami csodálatos abban, hogy a szem és a szín egymásnak megfelelnek; hiszen a szín csak a látó functio okozata! Nem sokkal bámulatosabb dolognak kellene-e tartani azon esetet, ha a szem és a szín nem felelnének meg egymásnak? Azt mondjuk, ez alsóbb foka a tökélynek; a pigmentumfoltok a Tunicatáknál vagy a Tetrastemma melanocephalában nem felelnek meg a látás kívánalmainak. De nincsen-e itt is ezen alkalmazottság szerv és inger között? Avagy a Tunicata fénypercepciója s így azoknak a fényérzete nem áll tökéletes arányban a szerv fejlettségéhez? Ki meri mondani, hogy a mi szemünk nem alkalmas a fény felfogására? Bizonyára senki. De ki meri azt állítani, hogy *alkalmasabb* nem lehetne? Bizonyára senki ezt sem. De ha az alkalmasság mértéke csak a szerv és a functio egyezése, mi jogon nevezzük ezt külső hatalom által létrehozottnak? Az alkalmasság szerv és functio

közt nyilván csak azért van, mivel a kép az alany vetülete, vagy maga az alany; s ebben semmi csodálatos nincs.

Ugyanezen szempontból kell első sorban tekinteni az élő lények célszerűségét is. Az élő lény célszerűsége első sorban csak azon tekintetből jöhet kérdés alá, vajon az élő lénynak szerkezetét bírjuk-e megérteni vagy sem? A meddig azt nem értjük, addig sem célszerű, sem célszerűtlen volta felett nem határozhatunk. Ámde mit értünk mi az élő lény szerkezetéből? Nyilván csak azt, a mit saját magunk alkotó funkcióival birtunk lepni, vagyis a minek jelentést saját magunk szerkezetéből kölcsönöztünk. Ez volt a §. 12-ben fejtegetetteknek értelme. Az élő lény annál fogva az emberi felfogás számára célszerű vagy az átismerésre alkalmaz azért, mert annak a képét mi magunk vetítettük ki, vagyis mert az élő lény, *qua ismereti tárgy*, csakis az alany vetülete. E vetületnek alkotó momentumait a lényeg kategóriájával egységbe foglaltuk s ez egységet a részekben kifejtve, azoknak teljesen megfelelőnek vagyis célszerűen berendezettnek találjuk.

Végre, ha a *külső* célszerűséget vizsgáljuk, akkor szem elől eltévesztenünk nem szabad, hogy a célszerűség bizonyos oki cselekvésben nyeri kifejezését, melyet egyik tényező a másikkal szemben kifejt. A meleg elpárologtatja a folyók és tengerek vizét, mely mint gőz felszáll, hideg folytán lecsapódik s megtermékenyíti saját tartalmával a talajt, hogy ebből a növények s az élő lények más fajai, táplálékot nyerve, a célszerű cselekedetek végtelen sorát végezzék. A világi tényezők célszerűségének felismerése ennél fogva attól függ, bírjuk-e a tényezők közt ezen okszerű hálózatot létesíteni, illetőleg kivetíteni. Már pedig ezt az oki mechanizmus alapján tesszük, melynek segítségével az egymástól elkülönített világi egyes képeket ide-oda vonuló szálak hálózatával kötjük össze, mely hálózatban az egyik oldal, az indok, *eszköze* a másiknak, az okozatnak vagy *célnak* (v.ö. §. 25). S a mennyiben ezen hálózat megalkotására képes a mi elménk, annyiban a világot egyes tényezőiben, egységes alakzataiban s ezeknek egymás közti viszonyaiban elménkhez alkalmazottnak, az elme s világa közti viszonyt célszerűnek tekintjük.

És most térjünk vissza kiindulónkhoz. Célt mi azért teszünk fel a létezőben, mert bizonyos cselekvés számára a kellő okot ott kell találnunk. Ezen cselekvés a változás, melyet az alany magában észlel, s melyet, mint magától idegent, a tárgy által okozottnak tesz fel. Azért a tárgyban véli található azon tényezőket, melyek ama változását (pl. a keletkezett képet) megmagyarázzák. Ámde ezen tárgy az alanynak productuma; nyilvánvaló, hogy az alany a maga változását csak akkor fogja indokoltnak s igazoltnak tekinteni, ha ama képben, (melyet a tárgy helyébe állítok), mindazon vonásokat megleti, melyeket a változás számára kénytelen feltenni. Ily módon az alany a felismert kép (azaz az öntudatosan utánképzett kép) számára a megfelelő vonásokat a nemtudatosan kivetített képben fogja mind fellelni. Minthogy pedig ebben benne vannak az eddig felhozott funkciók mind, t.i. térbeli, időbeli viszony, cselekvés és így okozottság, lényeg vagyis ok, erő, szellem, melyeket mind a lényeknek illúziója, mint a tárgynak nemtudatos reduplikációja összetart, azért a tárgyat ép oly szerkezetűnek fogja találni, milyennek az öntudatosan utánképzett képét.

Ezen kép pedig logikailag összefüggő jelentések szövedéke. E jelentések ezen összefüggése, realitice mint egymással összefűzött erők összeműködése fog jelentkezni. Minthogy pedig e tényezők változásai mindenkor az egész szövedék bizonyos foku változásával függnek össze, azért az előhozott eredményt az egésznek céljául, s az egészet az eredmény forrásául fogja tekinteni. E szükségképeni oki függés, mely van az egész kép (tárgy) és annak bizonyos funkciója között, képezi az egyedül észlelhető tény; még pedig a szülő ok mindig az egész vagy a lényeg, az okozat annak funkciója. Magát ezen egészet létesülésében magyarázni akarni, az tulmegy minden emberi ismereten, mely elől, mint azt §. 33-ban bebizonyítottuk, minden keletkezési kérdés (a létet illetőleg) örökké el van zárva. Ha már most valaki a létrejött funkciót elébe teszi okul az egész szervezetének, akkor ez csak játék és ellenmondás; *játék*, mert azt, a mit okozatul nyertünk, okul állítva, semmi újat és magyarázót nem mondtunk, - *ellenmondás*, mert az, a mi csak okozatul áll elő, nem lehet az egésznek, melyből ered, az oka. S ekkép ezen egész célszerűség nem képezhet tudományos tételt, hanem csak methodikus fogás lehet, melynek alapját az oktörvényben kell keresnünk; az okozat arra indít, hogy minden momentumát a szülő és indító okban meglegljük, s a célszerűség csak azt fejezi ki, hogy amaz oknak ez okozatra nézve megfelelőnek kell lennie s megfordítva. E szerint a célszerűség nem más, mint az oktörvény egyik formája, melyet az által nyer az elme, hogy az okozatot még az ok elé állítja okul, miben a célszerűségnek, mint valóságnak, teljes lehetetlensége s ellenmondása rejlik.

## 105. §. Eredmény s pozitív feladatok.

A tény, melyből kiindultunk, abban rejlett, hogy a valóság minden faja bizonyos cselekvések előhozására alkalmas, hogy ezen alkalmazottság az egyes lény belső alkata s funkciói között ép oly tisztán észlelhető, valamint szemléltetést tapasztalható az egyes lények közti viszonyokban is azoknak egymástól függése s egymásra vonatkozása. Ezen vonatkozást célnak nevezték s magyarázatát úgy igyekeztek adni, hogy az eredményt (=célt) okul fogták fel s odaállították a valóság *elé*. A valóság belső szerkezete tehát azért olyan, mert ezen cél kényszerítette azt össze, vagyis mert e cél elérése volt a valóság oka, illetőleg irányzója. A cél ennek alapján ok is, okozat is volt s minden célszerű lény, ha e szempontból vesszük, magának az oka; mert berendezése a céljától függ, a cél pedig a berendezésétől. Első esetben a valóság okozat, másban ok. Ezen tényálladék megfejtésére csak egy mód van: egy a valósághoz nem tartozó hatalmat feltenni, mely azt céljai szerint idomítja, illetőleg teremti; ezen hatalom mellett azonban a valóság nem igazi valóság, hanem állítanak bizonyul be, miért is realitice a dolgot megfejtetőnek találtuk.

Ez oknál fogva a §. 104-ben ezen problémára is alkalmaztuk subjectivistikus módszerünket. A cél csakugyan valóság, de nem olyan, milyen az erő, hanem a valóságnak egy kényszerűen belé helyezett vonása. Még pedig ezen vonás nincsen a tőlünk független valóságban, melyről mit sem tudunk, hanem a mi ismereti valóságunkban, a tárgyas képekben. E tárgyas képeket tartalmilag és alakilag mi alkotjuk; bennök vannak a mi ismerő funkcióink alapfunkciók által összetartva s a létezési mechanizmus alapján kényszerűséggel kivetítve vagy valósítva. E képeknek tartalma (=valósága) a funkciók jelentésében rejlik, melyeknek egysége vagyis lényege oly természetű, hogy abban idealiter benne vannak az összes logikai momentumok. Ezen momentumok közreműködése okozza a célnak problémáját. Mihelyest a valóságot nem úgy fogjuk fel, mint jelentés nélküli tényezők halmazát (pl. atomistice), a mire semmi concret alapunk nincs, hanem a mire csak az abstract phantasia csábíthat el, azonnal megszűnik a célnak rejtelmessége. Akkor a valóság minden egyes alakja magában logikailag tagolt, idealis, azaz szellemi egység, melynek létele senkitől sem kölcsönözhető, s melynek eredménye mindenkor e *valóságra* nézve célszerű.

És most folytassuk e gondolatot s terjeszkedjünk azon határokig, a meddig józanul előhaladhatunk. Ha az egyes való alakot logikai momentumok egységéül kell felfognunk, akkor semmi sem gátol abban, hogy e conceptiót a valóság abstract egyetemességére ne alkalmazzuk. Hiszen a valóság egyáltalában csakis a mi képünk s így annak elképzelhető, végtelen változatosságu alakzataiban mindenkor ugyanazon tényezőkre kell akadnunk, a melyekkel egyes alakzataiban találkozunk. Ezen tényezők logikai jelentése mindenütt egyforma (§. 12) s ez képezi a világkép abstract egységének alapját; ámde e tényezők mind cselekvésben vannak, összefüggnek egymással mint nagy egységes egész részei s így oki cselekvésük felsőbb szempontból épen olyan, mint a milyen az egyes tárgy és funkciója közti cselekvő viszony a korlátozott érzékliség szempontjából. Az egyes élő lény és funkciói közt ugyanoly viszony van, mint az élő lények különböző fajtái és az azokhoz supponált nemek s magasabb abstrakciók között; amaz egyes egység az ő logikai jelentésével úgy oka az ő funkcióinak, mint a különböző élő lényeknek általános abstract gondolatában okát találhatjuk annak, hogy ez élő lények egymással célszerűen közlekednek. A nehézség és a hatás, mely ebből a kutatásra nézve folyik, világos. Az emberi elme csak igen csekély részét látja annak, a mit valóságnak nevezünk; e csekély résznek egymásra vonatkozó szálait sem bírjuk tisztán megállapítani. Ezen határokon túl terjeszkedni s az összesség célját keresni, hiu merénylet. Az összesség célja az egyesek céljaiban lépnek fel az egyes szeme előtt. S azért a valóságnak ezen logikai momentumai való kifejlésén kívül mi semmi célt nem ismerünk; pedig amazt is csak akkor mondhatnók célnak, ha nem a valóságban, hanem azon túl fekvő hatalomban rejlenék maga a cél, mint létesítő momentum, a minek felfoghatatlanságát állítottuk, s bebizonyítottuk. Azért semmi sem akadályoz annak feltevésében, hogy a valóság egyáltalában logikailag tagolt momentumoknak idealis egysége; de ezen egységben töle idegen, őt magát saját létén túl hajtó célokat feltenni, a világon semmi sem jogosít fel. Önmagát fentartani, önkifejtés útján magunkat érvényesíteni: nem célunk, hanem *eredményünk*; megsemmisülni s megfosztani az önkifejlés lehetőségétől nem céllenes, hanem épen oly szükséges *eredmény*. Egy szóval az oki viszony fonalát elvetni vakmerő kézzel s célokat keresni a valóság tanulságos intelmei ellenére, nem a tudományos higgadságra, hanem hevült phantasiára vall.

A valóság tehát minden izecskéjében célszerű, mert önmagát fentartja, egyrészt mint egyest, a mikor sokszor céllenesnek látszik megromlása, másrészt mint egészet, mikor az egyesnek megromlása az eddig ismert terv szerint, melyet a valóságban átértettünk, nem igazolható. Subjectív tekintetben azonban a célszerűség, mint Kant helyesen tanította, nagyon hasznavehető elv, sőt a mi világunkban tagadhatatlan vonás, melynek okai a következő tényezőkben rejlenek: 1. hogy a kép, elemi alakjában, az alany teremtése; 2. hogy a kép, mint egység, jelentésekből önkénytelenül alakult egység, mely épen azért az alanyra nézve

célszerű viszonyt mutat egység és tagjai között, s 3. mert az októrvény alapján elszakíthatatlan szálakkal fűzzük egymáshoz képeinket, a végeredmény utmutatása szerint (az együttes tényezők módjára). Épen azért, a mi világunk mindenkor célszerűnek fog mutatkozni, ha a szülő ok és okozata, vagy az indok és okozata közti viszonyt megfordítva tekintjük. Akkor ugyanis az okozat az okra *határozó* befolyást gyakorol, miáltal az ok és okozat egységbe olvadnak össze s célszerű valósággá nemesülnek. De ez utóbbi már becslésnek eredménye s nem szükségképeni alanyi funkció; becslésnek, melyet a kényszerű alanyi funkciók és azoknak eredményei közti összehasonlítás létesített. Mert tudományos részletet csakis az oki cselekvés s a képek logikai célszerűsége képez (§. 100).

A fejtegetett tanokból következik azon feladatok általános vázlata is, melyek a célszerűségnél pozitív megfejtést engednek. Ha a célt okul fogjuk fel, akkor az ignava ratio kényelmes párnáján nyújtózhatunk; mert hogy a cél miként hathatna a valóságra idomitólag, azt semmi megfigyelés által el nem érhetjük, mert ez gondolhatatlan képzelet, s mint ilyen, pozitív ismeret tárgya nem lehet. Csak akkor lépnek elő a célszerűségben tudományos problémák, ha a célt okozatnak tekintjük. Még pedig e problémák a következő kategóriák alá sorakoznak.

1. A célszerű lény fejlődési menete, a fejlődés fokozatos lépései s gyorsasági törvényei képezik az első pozitív feladatot. A növényi sejtől s az állati petétől milyen rendben különböznek ki az egyes szervek? mennyi idő folyik le a különödés alatt? mik a különödés ingerei (az indító okok) s tényezői? mik a különödés akadályai? Ezen kérdések engednek pozitív megfejtést, s e célból igen fontos a mikroszkopikus vizsgálat, melynek ezentul magyarázó értéket tulajdonítani – babona volna.

2. Az élő lények funkciói, melyeket az élő lény szervezete okilag hoz elő, ezen szervekkel milyen módon függnek össze? ez a második kategória. A funtkio itt az eredmény s a tapasztalati módszerek alkalmazásával pontosan meghatározni: mely együttes tényezők képezik e funkciók szülő okát? melyek állanak ezekkel az indító okok viszonyában? – ezeknek eldöntése tisztán októrvényi kutatás, mely maga idején bizonyára az összes valóságban fogja megtalálni az összekötő egyetemes törvényszerűséget. Ezen szempont alá esnek methodologailag a lelki élet akaratos nyilatkozatai, valamint a társadalmi hálózatok tünetnyei is.

3. Milyen indoki viszony van az ember világának egyes képei (tárgyai) között? A külső célszerűség ezen kipuhatólása képezi a harmadik kategóriát. A cél itt az egyik tárgyon észlelt változás; mert csak mint ilyen ismerjük a célt. Oki hálózattal átszőni és összefogni az egymás iránt közönyösnek látszó ezerszeres változatosságot, bizonyára életszükséglet a mi nemünkre nézve s azért oly tényező képezi a cselekvés titkos rugóját, milyennek az októrvényt felismertük. Ha pedig az előbbeni két kategória alá eső tények a belső célszerűséggel hoznak érintkezésbe, akkor ez utolsó kategória a külső célszerűség felpuhatólása után az egyetemes vilárganizmus belső célszerűségébe avat be.

A három kategória alá sorolt pozitív feladatok, melyek a célszerűség gondolatából folynak, voltaképen mind egy tudományos elvnek alkalmazásai gyanánt tűnnek fel s a pozitív tudományok ez iránt rég óta jöttek már tisztába magukkal s így végleges megállapodásra. Az élettan (biologia) két része: az anatómiai és a physiologiai a fent említett kategóriák problémáit fejtegetik. Az anatómia kivált az élő lények belső szerkezetét, de ép oly mértékben azok fejlődését vette tekintetbe (mint embryologia) s képezi az élő lények dynamikáját. A két rész azonban érezhetőleg, még pedig mind érezhetőbben, egymásra utal; nem lehet az anatómiai szerkezetet helyesen megérteni, ha a physiologiai funkciókat nem ismerjük vagy legalább, mint a fejletlen organismusoknál kivált az érzékekre nézve történik, fel nem tesszük. Ennek alapja nyilván abban rejlik, hogy itt a célszerű lények országában, az okozatban rejlik a cél, melyet egy szülő ok és egy külön-váltaként létező indok, megvalósítanak. A többféle kategóriák alá sorolt problémák annál fogva, mind egy elv alá esnek: az ok elve alá. A cél ugyanis az okozat, legyen az belső összefüggésből vagy lények közti kölcsönviszonyból eredő okozat. Ez okozat számára az okot találni, ez mindenütt a feladat. Ha a szülő okot meglettük az élő lény anatómiai szerkezetében, akkor pusztán a belső célszerűségnél, vagyis annál állottunk meg, a mit az élő lénynek s a valóságnak általában logikai célszerűségében meglettünk. Ha ezzel kapcsolatban az indító okokra is fordítjuk figyelmünket, a mint azt tennünk kell, akkor átmegyünk azon egyetemes tényezőkre, melyek e célszerű élő lénynek belsejébe betérjednek, összefüggésbe hozzuk a levegő, víz, fény, meleg, villanyosság és delejesség tényezőivel, kapcsolatba hozzuk az elemek határtalan számú részecskéivel, s így táru fel szemünk előtt ama makrokosmos, melynek pompáját megérteni, kutató lelkünk legfőbb vágya s gyönyörűsége. Akkor látjuk, hogy a mit rövidlátásu szemünk külső célszerűségnek, az elemi alakzatok között idegenszerű kapocsnak tekint, az egy nagy organismusnak belső célszerűsége, akkor értjük Platon mondatát a ζῶον ἑμψυχον –ról, melynek anatómiai szerkezetét a természettudomány minden ágai kutatják, akár az élettelen, akár az élő, de öntudatlan lényekben, akár az öntudatos szellemben nyilatkozzanak e fényes szövétnek aranyos szálai.

*Jegyzet.* Az ezen fejezetben fejtegetett részletek oly számos rokon tannal érintkeznek s több ponton azonosaknak látszanak, hogy kötelességemnek tartom azon jellemző vonásokat különösen kiemelni, melyek a mi tanunkat más tanoktól megkülönböztetik, nehogy a mi tanunk helytelensége esetleg másokra is legyen átvihető. A tan, melyet itt fejtegettünk, előfordul már Platonnál s a régi philosophiában, nagyon közel állanak hozzá a középkori arabs philosophusok, sok tekintetben egyezik Kanttal, még Hegelből is van benne egy vonás s alapjában Schopenhauer tanával is látszik megférni; pedig mindezek lényegesen eltérnek a mi tanunktól, az álláspont tekintetében. Ezen tanok egy része (Platon, az arabok) az egyes formált lénynek viszonyát az anyag általános képéhez akarja meghatározni, másik része az egyetemes és egyes közti viszonyt (Hegel és Schopenhauer), csak egy harmadik fogja fel a dolgot ismeret-elméleti szempontból (Kant), de nézetünk szerint szintén az általunk adott felfogástól eltérőleg.

Platon szerint is a valóság (τὸ ὄντως ὄν) idealis, szellemi létező, melynek a χώρα –tól vagy anyagtól elkülönített létele van. Ezen lét nem egységes, mint azt Platon az eleaták ellen sok helyen fejtegeti, hanem egyes, különöndött lét, miért is ἐνάδες vagy μονάδες névvel illeti (Phileb. 15. a). Ezekről különböznek az érzéki tárgyak, melyek amazokban csak részt vesznek (a mit Platon képleges terminusokkal μέθεξις, κοινωνία, παρουσία szavakkal jelez v.ö. Phaed. P. 100). Ezen való lét tehát a világi anyagi dolgokra nézve csak παραδείγματα (Tim. 28.), δείγματα (Phaed. 59.), ἰδέα, εἰκόν (Tim. 29.), a mihez hozzávehetni Parmen p. 132. μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται οἷτως ἔχειν. τὰ μὲν εἶδη. ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εὐκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα. καὶ ἡ μέθεξις αὐτῇ τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. Platon szerint tehát a világ lényegét különöndött, szellemi egységek képezik, melyek közt bizonyos rangfokozatot tesz fel, s melyeket egymással kölcsönhatásban állóknak tanít. Nyilvánvaló, hogy Platon itt is, mint azt már a térre és időre nézve jeleztük, realistikus hajlamánál fogva oly viszonyokat valósággá, hypostasissá változtatott, melyek pusztán logikai képeink közt léteznek (a mint azt a Soph. P. 261. E.-ben felhozott érv is bizonyítja, melynek értelmében összefüggést kell állítani az ideák közt, mert különben beszélni sem lehetne róluk mondatokban). A gondolatot ilyen alakban könnyű volt Aristotelesnek kigunyolni, a ki „észrevehető láthatatlanoknak” (αἰσθητὰ ἄϊδια) nevezi. Pedig Platonnak igaza volt. Amaz ideák csakugyan „észrevehető láthatatlanok”, addig a mig tudatunkba nem lépnek; a tudat előtt, mint azt a lényegnél kimutattuk, napfényre lép azoknak egész bőséges tartalma. Ez pedig ugyanaz, a mi a világi dolgok jelentenek, s egyebet Aristoteles sem tudott róluk mondani. A platon tan tehát, bár mennyire hasonlít is a miénkhöz, ettől realistikus álláspontja és mystikus színezete által határozottan különbözik.

A mit Platon az által akart magyarázni, hogy az anyagba kívülről belépő tényezőket fogadott el, azt a középkori arabs aristotelikusok is főproblemaként iparkodtak megfejteni. Erre nézve a hozzánk legközelebb álló tan Averroës tana, melyről Rénan (Averroës p. 111) ekkép nyilatkozik: „Zimara interprète aïnsi la pensée d'Averroës: materia est una secundum subiectum, et multa secundum potentias et habilitates ad recipiendum formas contrarias.” Averroës-nál megszűnt a forma (εἶδος) és az anyag (ὕλη) közti dualismus. „Die verworrene Materie löst er in ihre Formen auf. Seine Lehre weiss nur von einer Materie, welche durch und durch Form ist.” (Ritter Henrik. Christliche Philosophie. I. 593.). Ezen teljesen formált anyagból a fejlődés által erednek az egyes létezők (evolutio formarum). A fejlődés pedig nem áll egyébben, mint a létezők „lefátyolozásában” (developpement) vagyis „kiszedésében” (dédoublement). Azaz: a mozgató tényezőnek ennél nincs más szerepe, mint szétvonni egymástól a létezőket (de tirer les êtres l'un de l'autre) s ezáltal azokat elkülöníteni (de les distinguer) vagyis az ő szerepe pusztán a mozgást megindító. Nyilvánvaló, hogy itt a gondolat ugyanaz, mint nálunk. A valóság határozott jelentésekben tagolt valóság, szülő okok láncolata, melyeket az indok pusztán realis létbe vagyis a térbe szólit, a nélkül, hogy bennök valami új momentumot létesíthetne. Azaz: a valóság, egyes alakzataiban úgy mint összességében, tagolt és célszerű valóság. De a tant azért a miénkhöz azonosítani nem szabad. Averroës-nak a *tőlünk független valóság* ilyen természetű; - nekünk csak a mi ismereti világunk ilyen. Nála ez metaphysikai elv, nálunk szükségképeni ismereti feltétel, mely nélkül a mi világunkat megalkotni s megérteni nem bírnók.

Hegel tana objectiv alakban ugyanazt tartalmazza, a mit a mi tanunk állit. Nála a valóság az absolut fogalom; az egyes tényezők a fogalom momentumai; a valóság célszerű valóság, mely a célban szabad fogalommá lett. De a mikor Hegel az egyéni, alanyi életnek ezen szükségképeni gondolatát az absolut fogalom alakjában szerkeszteni vállalkozott, oly munkába fogott, melynek sikertelenségét részletekben kimutatni, összes fejtegetéseink után feleslegesnek találjuk. A nagyszerűség ezen vállalkozás folytán phantastikumává vált, s eltekintve dialektikai igazolásától, oly képet nyújt, melyet, ha a subjectivistikus szemponttól eltekintünk, semmi módon, szükségképeniségben kimutatni s igazolni nem lehet. Schopenhauer tana, melyet ő Hegel legyőzésének tekint, logikailag sokkal fejlettebb és ingadozóbb, semhogy Hegelnek nagyszerű elmével szerkesztett világgépével összehasonlítható is lenne. A magát megértő absolut szellem helyébe ő az absolute buta akaratot állította, mire már különben §. 99-ben is mellékesen feleltünk. Ezen akarat egységes continuum, melybe a szakadozottságot a principium individuationis mystikus tényezője hozza belé. Dacára annak némely helyen azt állítja, hogy az állatok közt is rendkívül mélyre hat az individuatío, úgy hogy szinte hajlandó minden egyes emberben külön ideát látni, mely amaz egyetemes akaratnak egyes tette (Welt als Wille und Vorstellung I. 188); más helyeken pedig eme tagoltságot a nemekre s az általános létfeltételekre szorítja s az individuumokra kiterjeszteni nem akarja (W. als W. u. V. I. 192). Ily módon, eltekintve a logikai betetőzés hiányától, a tan teljesen önkényes s a mi kérdéseinkre nézve elégtelen képet nyújt, a min Schopenhauer utódja és folytatója, Hartmann Ede, lényegesen nem segített.

Hátra van Kant tana. Nála a cél nem valóság, hanem heuristikus elv. Nekünk úgy kell néznünk a természet élő lényeit, mintha azok cél szerint keletkeztek volna, de azért egy ilyen célszerű tevékenységet valóságnak állítani, azt nem

szabad. A mint látható, a dolognak végső megfejtése subjectivistikus ingadozásban megfeneklett. Mikor Kant belátta, hogy a világot csak kép alakjában ismerjük, s e képben mégis a célszerűséget elismerni volt kénytelen, akkor a dolog megfejtése abban állott volna, hogy a világképnek ezen célszerűségét alanyi tényezők szükségképeni összehatásából felderítsük. Ámde épen ez nem történt s ezt igyekeztünk mi megtenni. Nekünk a világ szinte csak a mi képünk alakjában ismeretes; de ezen képnek megalkotásához szükséges alapfunkciók közt a lényegét is ott találtuk s e funkció befolyása hozta létre a célszerű valóság gondolatát. Mihelyest ugyanis a tárgy cselekvését a tárgy képével összehasonlítjuk, ott áll előttünk a szülő ok és mozzanatai közti viszony s a megfejtésnek ezen szempontból kellett megtörténnie. A mi világunk csakugyan célszerű, de csak azért, mert a *mi* világunk, vagyis a mi alkotásunk. Lehet, hogy e gondolatnak tiszta kifejtése nekünk nem sikerült, de biztos azon reményem, hogy másnak, ki élesebben lát, a problema megfejtése ez irányban fog sikerülni.

---



## NEGYEDIK SZAKASZ.

### Összefoglalás.

#### 106. §. A központi probléma s a többi problémáknak körülötte való csoportosulása.

A dialektika, ha szavak feletti vita lenni s valóság helyett elvont ürességeket nem akar, több lényeges problémát nem fogadhat be keretébe. Mindazon tételek, melyeket a régi ontológia az eddig fejtegetetteken kívül taglalni szokott volt, valóság helyett a való létezők közti viszonyokra szóltak, s a milyen nagy hangzású volt ezen állítólagos valóságnak neve, oly szálnalmas volt a gondolat, melyet hozzácsatoltak.. Így pl. Wolff metafizikai problémái az ontológiában a következők voltak: de principio contradictionis; rationis sufficientis; de possibili et impossibili; de nihilo; de ente singulari et universalis; de determinato et indeterminato; de necessario et contingente. A mennyiségi tekintetek, a minőség formái mint állítás, tagadás és korlátozás, - ellenmondás és lehetőség, valóság és szükségképeniség – s mind az, a mit az eddigieken kívül az ontológia keretébe szorítani akartak, üres szavak voltak, melyeknek a valóságban nem volt jelentésök, vagy képzeletek, melyeket valóknak igazolni nem lehetett. A mi e szavak mögött mint érthető tartalom lappangott, az, a mennyire hasznavehető gondolatnak bizonyult, manap a methodikai és formai logikai kérdések közé került. Minthogy tehát a dialektika keretébe több reális problémát felvenni nem lehet, helyén lesz az összes eddigi fejtegetéseket a központi probléma körül csoportosítani s mellőzve az eddig előfordult részletezést, logikai összefüggésükben feltüntetni.

Azon célt tűztük volt ki a philosophiának, hogy a valóságot magyarázza (§. 2). E célból két kérdést kellett, annak megfejtését megelőzőleg, megoldanunk: 1. mit nevezhetünk mi emberekül valóságnak? és 2. milyennek kell lennie azon elvnek, a mely magyarázatra alkalmas lenni kíván? A valóságban, melyet az emberi elme megérteni, azaz öntudatosan utánképezni akar, nem láthattunk egyebet, mint az általunk nem tudatos kényszerűséggel kihelyezett képet (§. 6-9). A magyarázat annál fogva előleg korlátozva lett ezen az alany számára egyedül ismeretes valóságra s a magyarázó elvektől azt követeltük, hogy azok közvetlenül érthető, újra másból magyarázatot nem igénylő tényező legyenek. (§. 15).

A valóság vizsgálata azonban azt tanította, hogy az nem egyszerű. Számos tényező közreműködéséből keletkeznek azon synthetikus alakzatok, melyeket mi való tárgyakként nevezünk. Van bennük mindenek előtt bizonyos tartalom, mely számunkra jelent valamit s van bizonyos forma, mely által a tartalom részletei egységbe vannak összefoglalva. Amazok minden valóságnak értelmi, emezek formai vagy szemléleti alkatrészei. Minthogy pedig ezen valóságot kellett magyarázni, azért legelől e kétféle tényezőnek eredetét kellett felderíteni s magyarázatát megadni. Nyilvánvaló, hogy ezen magyarázatot az alanyban kellett keresni. A valóság az alannak kivetített alkotása, abban nem rejlik semmi, a mit az alany belé nem rakott volna s ha valami ezen kívül mégis rejlenék, az nem valóság az alanyra nézve s így nem is lehet ismereti tárgy. Ez egyszerű és magától világos megfontolás dönt az egész eljárás felett, melyet ezen, a valóságot alkotó funkciók tagolásánál kellett követni. A meddig ugyanis a valóságot nem képünknek, hanem tőlünk minden tekintetben független létezőnek tekintették, addig mindenkor oly pontokra akadtak benne, melyek az ismerés tényezőivel ellenkeztek, a melyeknek átértése annál fogva ellenmondásokba ütközött s magyarázata ezeken hiusult meg. Mihelyst azonban a valóságban csak a mi tőlünk alkotott képeket láttuk, a lépés kép és ismerési tényezők között eszközölhető lőn s az ellenmondás megszűnt. Ebben rejlik az általunk alkalmazott módszernek alapja s jogosultsága.

#### 107. §. A valóság feltételeinek logikai értelme (ismeretelméleti szerepe) s azok fajai.

Melyek már most azon tényezők, melyeket minden valóságban tapasztalhatunk? E kérdéstől felette fontos következmények függenek. Mert e kérdés megfejtése nemcsak azt foglalja magában, hogy az ember milyen módon jut világa ismeretére? a mi utoljára is közönséges lélektani kérdés; hanem azt is tartalmazza

ezen kérdés: miként alakul az embernek sajátos világképe s milyen elemekből van alkotva? Ezen kérdés pedig két oldalt foglal magában: 1. minthogy az ember világa az ő képeiben rejlik, ezen képeket pedig az ember maga formálja s kivetíti, azért a tényezők, melyeknek közreműködése e világkép megszerkesztésénél nélkülözhetetlen, egyenesen az ember világát alkotó funktióknak tekintendők. A világ képe ezen tényezők munkájának eredménye. Ámde 2. minthogy az ismerés az öntudatlanul megalkotott világképnek öntudatos utánképzésében áll, azért ezen tényezőktől nemcsak a világképnek öntudatos megszerkesztése, hanem ugyanannak öntudatos utánképzése is van feltételezve. S így a mi a *világ keletkezésének* feltétele, ugyanaz az ismerésnek, vagy a világkép *utánképzésének* s megértésének is feltételévé lett. A metafizikai tényező tehát (ha ugyan ama nemtudatosan cselekvő tényezőt, melyet műveiből tökéletesen átérinthetünk, annak nevezhetjük) ismereti tényezővé lett s épen azért, mert e tényezőnek kettős szerepe van, egyuttal arra is alkalmas, hogy az ismerés nélkülözhetetlen feltételeit képezze. Ez volt Kantnak gondolata, mikor az észről azt állította, hogy minden tanát megérteni bírja, ez volt azon nagy eszmének az értelem, mikor az általa oly fényes dialektikával kifejtett ismerési *formákat* egyuttal ismerési *feltételeknek* is nevezte.

E tényezők feltalálásában maga a világnak képe vezet mindenkit, a ki tiszta szemmel tekint azon szövedékbe, melyet e világa mutat. A nélkülözhetetlenség, melyet a világkép megszerkesztése céljából bizonyos tényezőre nézve tapasztalunk, képezi egyetemességének is okát. S azért a hány tényezőnek nélkülözhetetlenségét birtuk kimutatni vagy átérteni, annyiféle kellett az emberi szellemben valósággal létezőnek elismernünk. Ily tényezők közül első sorban azt kell elismerni, melytől minden világkép alkotása egyenesen függ, t. i. a cselekvést és annak egyetemes törvényét, az oktörvényt. Ép oly nevezetes rendező funktio, mely azonban már csak az oktörvény alapján végezheti tevékenységét, a térben és időben rendező szemléleti funktio. Ezen három tényezőt, mennyiben az első pusztán a létezés, a másik kettő pedig e létezésnek szemléleti formáját is tartalmazza, egy szóval a *létezés mechanizmusának* neveztük, meg akarván azzal annak nemtudatos szükségképeniséggel végbemenő tevékenységét egyáltalában jelölni.

Ama valóság pedig, mely ezen formákban az öntudat elé lép, hogy életét és műveit megértsük, értelmünk számára bizonyos vonásokat kénytelen felmutatni, melyek, bár még mindig elvontak és formaiak, mégis határozottan más természetet mutatnak, mint a létezési mechanizmus nyomai a képekben. Ezen vonások képezik azon egyetemes logikai előzményeket, melyek nélkül a valóság *értelme* s tüneményeinek *magyarázata* ép oly kevésbé volna nyerhető, mikép nem volna *létező* valóság, ha a létezés mechanizmusának funktiói nem lépnének fel az öntudat elé tóduló képekben. Mint az ismeréshez szükséges egyetemes logikai feltételeket, ezen tényezőket az *ismerő mechanizmus* neve alatt foglaltuk össze, rámutatván ez elnevezéssel ama sokaktól mai nap sem értett s be nem látott tényre, hogy az ismerés ép úgy feltesz az alany részéről logikai feltételeket, mint a létezés a szemlélő funktiókat. E tényezők benne vannak a képben, mielőtt még felboncoltuk volna s annak logikai consistentiájához ép oly nélkülözhetetlenek, mint a tér és idő a szemlélethez s az okviszony minden cselekvéshez általában. Ilyen logikai előzménye minden ismerésnek az, hogy a valóság cselekvő s így változó; ép úgy logikai feltétele az, hogy e változásban bizonyos részek állandók legyenek (a lényeg); szükséges, hogy ezen cselekvés számára valami valóságot tegyünk fel (anyag, erő és szellem); szükséges végre, hogy e valóságot tagoltnak, vagyis célszerűnek gondoljuk. Ezek a legáltalánosabb logikai feltételei annak, hogy a mi világunkat alkotásban s életében megértsük.

Miben áll már most a philosophiai munka ezen problémák körül? E ponton van a fundamentalis eltérés, mely a mi tanunkat minden eddigi tantól megkülönbözteti. Az eddigi tanok a felhozott tényezőket vagy 1. olyanokul vették, melyeknek a világban, a mint az tőlük függetlenül gondoltatik (végrehajthatatlan abstractió alapján), valósággal realis tényezők felelnek meg; vagy 2. némelyeket közülök alanyi formának, másokat valóságnak tanítottak; vagy végre 3. azoknak a valóságban szerepét tagadták. Az első nézet ellenmondásokba hajt, mert ezen tényezők nem lévén a tőlünk független valóságban észlelhetők, ismerésünk azoknak realitását állítva, valótanságot állít tudatosan. A másik nézet nem vizsgálja eléggé át a világban szereplő tényezők természetét s így következtelenül elhagyja a munkát utfélben. Mert a gondos analysis ezen tényezők mindegyikéről kényszerűen azt mutatja ki, hogy azok egytől egyig csakis az embernek *egyéni* világában bírnak értelemmel, azontul pedig saját tevékenységük korlátoltsága miatt ellenmondásokat szünek. A harmadik nézet a valóság felett tökéletes homályban hagy; mert ha e tényezőket megtagadjuk, akkor minden képzelhető valóságot azokkal együtt elvetettünk. Ezekkel szemben kellett a mi álláspontunkat érvényesíteni s az *eddigi álláspont gyökeres áthelyezésében* találtuk azon egyedüli módot, mellyel a valóságot úgy, mint annak felismerését megmenthetni. Mert az első nézetnél megmarad ugyan a valóság, de az ismerés megszűnt még lehetőségében is; a másikonál meg van az ismerés, de nincs valóság. Mi azért, hivatkozva azon senki által el nem vitatható tényre, hogy a mi világunk csak a mi képünk, a fent elsorolt tényezőket e képet alkotó funktiókul fogtuk fel, a melyek segédelmével ugyane képet utánképezzük s megértjük. S ezzel a philosophiai munka tárgya is más lett, keletkezése is. Mi többé nem vizsgáltuk, mik eme tényezők a külsőben? hanem azt: milyeneknek kell ezen funktiókat felfogni, hogy a valóságnak általunk ismert képét megszerkeszteni képesek legyenek? Egyszóval mi azon funktiókat

kerestük fel az emberi szellemben, melyek ama formai viszonyokat a világ képében létesítik. Azaz a metaphysikai problémák ismeretelméleti problémákká változtak. Hogy ennek alapján a logikai analysis s az ellenmondások dialektikai fejtegetése foglalta el az oly kényelmes dogmatikus módszerek helyét, azt a problémák változása indokolja. Mert a végproblema az volt (§. 106): a világot meggyarázni; magyarázni pedig a világot csak a világot alkotó tényezők képesek; e világ a mi képünk; és ennek következtében az egyedüli philosophiai munka az ismeretelméleti vagyis e funkcióknak vizsgálása. A dialektika tehát a végfunkciók kritikai fejtegetése, semmi egyéb.

Azonban igazságtalanok volnánk saját magunk iránt, ha a dialektika eredményét pusztán csak a negativ kritikában keresnők. A kritika csak azon szita, melynek lyukain át kihull a szemét, hogy a tiszta buza magában megmaradjon. Mi e kritika által csak az emberi elme számára elérhetetlen kérdéseket szorítottuk ki a philosophálás köréből, melybe Kantnak világrendítő munkája dacára mindannyiszor újból betolakodnak. De maradt nekünk is két magunk: az egyik a szellemi szervezetnek mélyebbre ható átismerése, mint a meddig a lélektani kutatás mai napig hatolt; a másik azon positiv problémák feltüntetése, melyek az igazi ismeret számára mindig hivatogatólag fenállanak. Az elsőt illetőleg kivált a következőkre hivatkozunk: 1. kimutattuk, hogy az oktörvény a reflexek minden fájának törvénye, melyet az öntudatos ismeret a reflextűnemények végbemenéséből tanul megismerni. 2. Kimutattuk, hogy a tér és az idő közös gyökérből fakadó két csemete, egy anyától lett ikertestvér s mindkettőnek természetes alapját talán mélyebben bírtuk felásni, mint a criticismus eddig tette. 3. Ép úgy sikerült a lényegnek alkotó funkcióját a szemléletben találni, s így azt az időfunkcióval kapcsolatba hozni, mint azt már Kant is sejtette, de világosan ki nem mutatta. Hogy ennek alapján a mai lélektannak tökéletesen kell változnia, azt, reményem, annak positiv szerkesztése világosan fogja maga idején bebizonyíthatni. Épen olyan gyökeres reformon kénytelen majd átmenni a logika is, mely a funkciók tana nélkül, melyet ezen munka fejtett ki először, lélektani empiria s üres formalismus közt, még számos évekig, kétes egészségének igen kedvező himbálódzásban fog maradni. A másik positiv eredményre nézve pedig, úgy vélem, elég arra hivatkozni, hogy a változás megfejtetlenségét, a lényeg és tűnemény dualismusának tarthatatlanságát, az anyag szükségképeniségét s mégis illusorikus voltát kimutattuk. Mindezek alapján a mi kritikai munkánktól positiv és felépítő eredményeket elvitatni, bajosnak találjuk. Az akarat talán meglesz erre sokakban, de a képességben nem hiszünk.

## 108. §. Az okilag rendezett világ.

Az alapfeltétel, mely alatt a világ képe s így megérthetése lehetséges, az alany-tárgy megválásában keresendő. Alany nélkül tárgy sem létezik s így azon törvény, a mely ezen megválást szabályozza, az ismerés alaptörvénye s azon funkció, mely ezt eszközli, a világkép keletkezésének realis s megértésének logikai feltétele. A cselekvés maga a kivetítés, mellyel az alany az őt korlátozó hatásokat magától eltávolítja, a szabályozó törvény az oktörvény. Az alanyra nézve a kép az okozata, s így a világ az alannyal, mint absolut okkal, oki viszonyban áll. Eltekintve a cselekvéstől, mellyel az alany e művet megalkotja, maga a törvény két oldalt mutat. Magyarázandó benne a szükségképeniség s az ok és okozat kettős tagjának értelmi meghatározása. Hogy minden kép számára valami okot kell keresnünk, az természetszerű, végzetes kényszerűséggel történik. Sem a megszokás, sem az állandó szabály feltevése itt nem magyaráz; itt csak az magyarázhat, ha az alany oly funkcióját bírjuk felmutatni, mely annak életfeltételei közé tartozik. Ez pedig az öntudat azonosságában s az ebből folyó önfentartásban áll előttünk. Az öntudat, minden kép által azonosságát veszélyeztetve érzi, azért e kép ellen a maga lényegét (mely szemlélés) kifejti s ezzel a képet magától eltávolítja s így magával szembesíti. S annyiban a kivetített kép (a tárgy) az alannak okozata. Valahányszor ezen képeken változást észlel az alany, nemtudatos reflexmunkával e változást egy más képre hárítja, vagyis a változás számára más képben okot keres.

Magukban a képekben annál fogva semmi sincs, a mi okra vagy okozatra vallana; a képek egyformán az alany okozatai s csak az alannak változásai számára, melyek a képeken változások gyanánt jelentkeznek, kell okot keresni. A világ annál fogva eltekintve a mi szemlélésünkől s az azt kísérő értelemről, nem mutat oki összefüggést; de a mennyiben mi csakis ezen szemlélt világot tehetjük ismeretünk tárgyává, annyiban az *ember világában* folytonos oksort kell elismerni s így absolute érthetetlen azon feltevés (pl. John Stuart Millnél), hogy az oktörvény csak a mi naprendszerünkön belül birna érvénnyel, s hogy azon túl talán másféle törvény szabályozná a világ tűneményeit. Mert az ezen határokon túl levő világ megint csak a mi képünk alakjában fog jelentkezni s e kép változásai számára az alany, hogy magát megtartsa, mindig fog okokat feltenni s találni. Azon szétválasztás pedig, melyet Kant és utána Schopenhauer a noumenon és phaenomenon alapján tesz, mikor amannál érvénytelennek, emennél kötelezőnek állítják az oktörvényt, csak annyiban bir értelemmel, hogy a noumenon, a mennyiben semmiféle ismeret határai közé nem tartozik, az

ismeret semminemű feltételeinek sincs alávetve. Az októrvény alapján a mi világunk nyer összefüggést, egyes képeinket előbb mintegy próbaképen kötjük össze a kölcsönhatás szálaival, hogy aztán, értelmi megfontolás alapján, eldöntsük, mely képek tartoznak egymáshoz oki tekintetben.

Ez értelmi eldöntés képezi az októrvény második problémáját. Az okozat *előállításának* ténye s az okozat *tartalma* kettős ok feltevésére vezetett. Az előállító cselekvés az *indító* ok, a tartalmat adó forrás pedig a *tünemény szülő oka*. Így az alany az ő világának nem indoka, hanem szülő oka s az egész világ az alany funkcióból állónak képzelendő. E megkülönböztetés alapján az általános világkép két tagra szakad, mely tagok egyenként az értelem számára indokok is, szülő okok is. Minden létező ugyanis a maga változásainak szülő oka s változásai tőle nem idegen, hanem fogalmához szorosan tartozó, azt alkotó momentumok; ellenben minden létező más létező változásainak indoka lehet, a mennyiben a maga cselekvésével amannak fejlődését megindítja. S minthogy e megindítás csak egyértelmű momentumokra mehet át, azért a világ tüneményeit egyforma alapon nyugvónak tekintjük s előáll a vizsgáló számára egy lényegben egyező, de számos egyes létezőbe szétvetett létezőnek a képe, melynek egyes tagjai közt az oki viszony rejtelmes szála folytonos kapcsolatot hoznak létre.

A szülő okban rejlik az értelmi nyugpont, melyen túl a kutatás nem haladhat s ugyanez képezi azon nagy szellemi képnek csiráját, mely a *lényeg* alakjában a világ felfogásánál oly nevezetes szerepet játszik.

## 109. §. A térben és időben rendezett világ.

Mielőtt azonban az alany az oki kapcsolatot öntudatosan vizsgálná s eldöntené a létnek eredhetetlenségét s így örökkévalóságát, e létnek az alany *előtt* kell állania, a tárgy képében. Az alany ezen munkája, mely a tárgyat vele szembesíti: a szemlélés. Az októrvény csak a szemlélés törvénye, a mennyire a létéről értesít; mennyiben azonban a lét értelmére is szól, annyiban értelmi vonást is tartalmaz. A szemlélés folytán lesz a kép az alanyra nézve mássá s a szemlélés ad a képnek bizonyos viszonyt az alannal szemben, mely szemléleti viszonyt a kép *helyének* nevezünk. Helye van a képnek, az alannal szemben, s csak ennek közvetítésével a többi tárgyakkal szemben is. Az alannak e helyet adó munkája a térszemlélés s a helyeknek abstract lehetősége a *tér*.

Nyilvánvaló, hogy a tér a tárgyakkal semmi különös értelmi vonást nem kölcsönöz; annál fogva nem is lehet a képeknek tulajdonsága. Maga sem gyakorol hatást a képekre; annyiban maga sem lehet valóság. De igenis hatást gyakorol a képekre a szemlélő funkció, mely azokat az alannal szembesíti s annyiban e funkcióban a tér eredetét is kell keresni. Mi a tért ezen szemlélő funkció képe gyanánt fogtuk fel, melyet ő maga alkot magáról, mint egységes funkcióról s az öntudatnak e képre való hatásaiból igyekeztünk megérteni a téralakzatokat, a ponttól kezdve az elemi alakzatokból alakult változatos idomokig. Ez alanyi tettek, melyekben Trendelenburg igen helyesen látta a konstruktív mozgás szerkesztő miveletét, reflexive keletkeznek s e reflexív természetükben mindazon tételek bírják szükségképeniségük okát, melyeket róluk a matematikai tudomány állított s bebizonyított.

Ámde sem a tér maga, sem az ebben észlelhető rend, sem a belőle folyó kiterjedés a mi felfogásunktól eltekintve értelemmel nem bírnak. Valóságul a létező csakis a jelentés által bizonyodik, de nem kiterjedése által. Kiterjedése a dolognak csak annyiban van, mennyiben az szemléltetik. S itt egy félreértést kell megelőznünk, mely könnyen támadhatna azoknál, a kik figyelmeztetésünk dacára még mindig az ismeretünktől független valóságot ismeretünk valóságával összezavarják. Ugyanis azért, hogy ezen térbeli rend és kiterjedés csak a mi ismereti világunkban fordul elő, ezen két tulajdonság még nem illúzió; sőt ellenkezőleg, mivel ezen ismereti világon kívül emberek számára más nem létezik, a világról mint valóságról mindenkor e két jelzőt állítani kell, mint a melyek a képekbe az őket szemlélő alany folytán mindenkor belekerülnek.

A térben elrendezett és oki szálakkal egymáshoz fűzött képek változásai a szemlélő öntudat korlátoltsága folytán abban nem egyszerre idéznek elő visszahatást, mellyel azokat magával szembesíti, hanem azt egyes tettekre készítetik. Ez egyes tettek sorának szemlélete adja azt, a mit *időnek* nevezünk. Nem elsőrendű képzet ez, mert a szemlélő alannak első vetülete a tér s annak alakzatai; hanem másodrendű, az ezen térbeli alakzatok felfogását eszközölő alanyi reakcióknak sora az, mellyel az időben találkoznak. Az idő annál fogva még kevésbé rejlik az ismerettől független valóban, mint az ok vagy a tér és terjedtség. De igen is benne rejlik a mi objektív világunkban, mint egymás után az öntudatba lépő képekben s ezeknek viszonyát az öntudat szemléléséhez jelzi. Még pedig oly befolyással bír e világkép megszerkesztésére, hogy azon korlátoltság kisebb-nagyobb foka szerint, mellyel az alany szemlélő munkája

az egyes reakciókat végzi, az egész világkép rendje s tartalma más meg más lesz, az időmérték különbsége szerint, mellyel az élő lények rendelkeznek.

Önkénytelenül térbe kihelyezett és rendezett képek alakjában áll előttünk a világ; e képek a cselekvés szálaival vannak okilag egymáshoz fűzve, mint cselekvők és szenvedők, indító és szülő okok; s ez ide-oda hatások köztük az időnek vékony fonalához vannak kötve. E három ismereti forma nem szól a mi ismereti világunkon túl; de ezen belül mindenhol érvényes s az eszmélő alany azokat mindenben találja; mert hiszen ő volt az, a ki szemlélete által az egyes képek számára a tért és a helyet teremtette, a ki szemlélete alapján az oki szálakat vonta köztük s változásait az idő sorában berendezte. Mindezek tehát a létezési mechanizmus nyomai, melyeket ereje a mi világunk képén hagyott, s annyiban ezek a létnek általános szemléleti formái, az ismerésnek (mennyiben az a szemléletre szól) nélkülözhetetlen feltételei.

## 110. §. A változó és mozgó világ.

Ezen jellemző vonások, melyeket a világ képében észlelünk, valamint maga a világ ténye is, logikai előzményeket tesznek fel, hogy azokat megértsük. Mert hiszen a kutatás célja épen az, felderíteni: miként alakulnak ily módon az egészen alanyi képek obiectív érvényü, minket kötelező s kötve tartó világképpé? Valamennyinek logikai feltétele az, hogy bizonyos cselekvés történjék. A világ keletkezik az alany kivetítő szemlélete, azaz cselekvés által; a képeket okilag fűzzük össze cselekvés által; a tér és idő szemlélésnek amaz cselekvésnek eredményei. Valamennyi eddigi alakzatnak megértéséhez ennél fogva a cselekvés a logikai alapfeltétel.

Ámde ha a cselekvés közvetlenül ismeretes tényét, tartalmára ügyelve, felbontjuk, azt találjuk, hogy az egyetlen eddig ismeretes cselekvés, a szemlélés, előttünk mindenkor *változásnak jelentkezik*. Ha valami tényező valamit tesz, mindig először maga oly állapotba jut, melyben még nem volt s azután más tényezőket is hoz oly viszonyok közé, a melyekben még nem észleltük. S ezen változásnál két egymással meg nem férő momentum lép fel. Igaz ugyanis, hogy a tényező *változik*, de azért mégis *marad* is ugyanazon tényezőnek, a mi volt s a változás problémájaként ott áll előttünk azon tétel, hogy: az állandó változik. Realistice véve a dolgot, a változás örökké megoldhatatlan; hogy a lét, melynek természete dacára magától különbözővé is válik, az megfoghatatlan s végrementhetetlen gondolat. Ezért a változást két elemre bontottuk fel s azt mondtuk, hogy a változás gondolatában két funkció szükségképeni összekerülésével van dolgunk. Az, a mit mi kivetítünk, az állandó; de ez állandóról szól a cselekvés, mint önfentartás s így a változás csak synthetikus egysége két oly funkciónak, mely minden ismerésnél kénytelenséggel összekerül; de valóságnak véve azt, egy tárgyon belül, ellenmondásokba jutunk.

Ez ellenmondások forrása az álláspont ferdeségében rejlik. A tőlünk független valóról nem szólhatnak a mi ismeretünk kategóriái; az sem nem cselekszik, sem nem változik, sem térben, sem időben nincsen. De az öntudat a mi képeink számára okokat keres, az azokon előforduló, neki szokatlan vonások számára indokokat kutat s e célból az értelem a valóságba a cselekvést teszi át, hogy benne általánosságban megindokolja a változást, illetőleg az okozatot általában. Ha már most elfeledjük, hogy ezen viszonyok csak a mi belső életünkben s a belőle kivetített képeink között fordulnak elő, akkor az egésznek elvész az értelme. Mert miért is mondjuk a szegzett létezőről azt, hogy cselekszik? Azért, mert magunkban nem bírjuk hatása okát megtalálni. Ha a tőlünk független valóra alkalmazzuk ezen tételeket, akkor egy tudatunkra nem ható valamire alkalmazzuk s arról akarjuk elhithetni azt, a minek értelme csak a képek világában rejlik.

Voltaképen tehát a változás nem szemléleti tény, hanem a mint azt §. 67 világosan kifejtette, egy értelmi pótlék, mellyel a valóságot az oktörvény értelmében megtoldjuk, hogy annak előtünését az öntudatban megérthessük. Szemléletünk számára mindig csak az állandó valóság létezik; de mivel e valóság különböző oldalai az öntudat előtt egyenként lépnek fel, azért kénytelen ezek indoklására a létben a cselekvést vagyis az ezen tulajdonságot létrehozó szülő okot, illetőleg indokot feltenni. Minthogy pedig az átmenet az indokról az okozatra szemléletünk számára megközelíthetetlen, azért minden tétel, melyet ezen változás belső természetéről kockáztatunk, bebizonyíthatatlan. Mert minden ilyen tétel hajótörést szenved azon egy fundamentalis körülményen, hogy szemlélni = állandósítani s a változás ez állandósítás tagadása. A változás ezen ellenmondását kivált a mozgás tényén észlelhetjük, melynél a szemléleti tényezőknek (tér és idő) elemeikre való felbontása folytán az elemek mindegyike a változás által kívánt ellenmondó állapotot szinte ad oculos bizonyítja.

A változás és belső mozgás tehát csak mint értelmi pótlék, mint *ok* todatik a tünemények megfigyelt sorához s minthogy ezen megtoldás nélkül a világ érthetetlen, a cselekvés realis tényezője nélkül pedig

ugyanannak előállása is lehetetlen, azért a változás és mozgás tényleges functio a mi ismeretünkben s realis tényező a mi világunkban. Ez egész folyamatot azonban az oktvény, mint a cselekvés egyetemes törvénye, szabályozza. Ennek alapján a változás nem állhat másban, mint a szülő ok térbeli kifejtésében, azaz azon változásban, mellyel a kép az alannal szemben más meg más helyet foglal el. Átmásulás, azaz az egyik tényezőnek teljes elváltozása tartalmilag, az oktvény által tiltatik. A változás belseje pedig, mint szemlélet alá nem eső logikai kategória, ismeretünk tárgya nem lehet soha.

Ismeretünk tárgya ezen egész csoportból csak az lehet, a mi a szemlélet körébe esik (v.ö. §. 18). Szemléletünk alá pedig esnek: 1. az egyes állapotok, 2. azoknak tér- és időbeli viszonyai, 3. azoknak oki összefüggése. Ez utóbbi azonban csak addig, a meddig azt az oktvény értelmében éppen követhetjük; azaz az indokok sorában végtelenbe mehetünk, a szülő okokra nézve csak a logikailag megszabott vonások felderítéseig haladhatunk. Minthogy pedig a fentemlített három ismereti tárgy ugyanaz, a mit a positivizmus a világismeretre nézve elérhetőnek tekint, azért a mi tanunk a positivizmusnak dialektikai igazolása.

## 111. §. A lényeges világ.

A változó tünemények sorát mi csak az általunk szegzett képen észleljük. Ha A kép változik, akkor mi ezen x változását az A szegzett képéhez csatoljuk s oktvényileg az A-ból mint szülő okból igyekszünk megérteni. Minthogy azonban a szülő ok és okozata (=változása) között csak tartalmi azonosság s formai különbség gondolható (§. 33), azért a szegzett A képbe áttesszük az x vonását s ezen állandóságot, mely az x változást hozta létre magából, *lényegnek* nevezzük. A lényeg ezek folytán gyökerét a szemléletben bírja (§. 88) s annyiban méltán hoztuk azt mi is összefüggésbe az idővel, valamint Kant is ezen szempontból igyekezett a lényeg rejtelseit megérteni (T. É. B. 225. I. első analogia). Ámde mivel a lényeg a cselekvés momentumát zárja magába, azért a lényegben oly létező van gondolva, mely ez állandóság dacára a változásoknak szülő oka, vagyis a mely e változások számára a logikai alapot zárja magában. S ez a lényegnek értelmi oldala. Ilyen felfogás mellett a lényegben semmi nehézséget sem lehet találni; minden létező lényeges azért, mert önálló léttel bír, melyet máshonnan nem kölcsönözhet; mert állandó tulajdonságai vannak, melyeket tőle elvenni nem bír semmi hatalom; s mert ezen egyes tulajdonságoknak szemléletileg fixirozott egysége vagy szülő oka. Az értelmi s szemléleti functióknak ezen egybevetítése képezi a lényegnek rejtelmét s mivel azoknak a valóságban kell egyesülniök, hogy számunkra valóság általában létezzék, azért minden dologban lényeget keresünk, mely mintegy háttere annak, a mit a szemlélet szegez, mennyiben éppen ez értelmi cselekvő vonás az, a mit szemlélünk.

A lényeg ennek folytán egysége az ő jelzőinek, a mennyiben e jelzők logikai egybetartozása számára azok hátterébe szemléletünk egy szegzéssel valami actiót állít. A lényeg változatlan, mert lényeges az, a mi szemléltetik. A lényeg eredhetetlen, mert szülő ok. A lényeg és tünemény egy és ugyanaz, de különböző oldalról tekintve. A mennyiben szemlélem, annyiban a szemlélés korlátoltsága folytán szétvetem egyes functiókra, melyek azt alkotják; mennyiben gondolom, egységes cselekvőt gondolok, mely cselekvést a szemlélés a szemlélt functiók hátterébe vetít. Mig tehát a lényegben nem látunk egyebet, mint egy vonást, melyet szemléletünk s értelmünk minden tárgyas képben létesít, addig semmi nehézséget nem találunk. Mihelyt a tőlünk független valóról próbáljuk állítani, azonnal ellenmondóvá lesz a fogalom. Akkor ugyanis ezen valóság állandó és változó is; egység is, többség is; külső jelenség és nemjelentkező valóság; s a valóság egyes vonásai egyenként megkövetelik a lényegesség jelzőjét, holott az csak az összefűző egységet (az ugynevezett vinculum substantialét) illeti meg. S e miatt a lényeg képe, megbővítve az egyes és egyetemes lét ellentétével, megfejthetetlen nehézséget gördít a gondolkodás elé, holott az egyes csak a szemlélés által lesz egységgé és határolttá, az egyetemes csak az abstraháló gondolat számára ilyen egyetemes.

## 112. §. Az anyagi és erős világ.

Az értelem a valóságban mégis talál oly jelzőket, melyek abban mindenkor előfordulnak s ezeket nevezi lényegeseknek. Mennyiben ez által a metaphysikai problema logikaivá változik, ezen eljárás ellen

\* Ezen tannak első kifejezését adtam „A lényeg formaisága” című dolgozatomban (§. 4), mely a M. T. Akadémia bölcsészeti értekezései közt megjelent Budapesten, 1881-ben.

nincs szavunk; de ha valaki azt hiszi, hogy a lényeg kategóriájával valami tartalmi meghatározást nyert, akkor határozott tévedésben leledzik. A lényeg csak oly formai kategória, mint az ok, a melyből származott. Ha a lényeg tartalmát kérjük, akkor azt tüneményes jegyeiben kell keresnünk, melyek az egyedüli valóságok, miket szemléletünk nyújtani képes. Ámde itt is végzetes korlátoltságunk áll a megértés útjában. A lényegben rejlő pozitív feladatok, a mint azt a pozitív philosophia tanította, az azt alkotó tüneményes momentumoknak logikai rendezésében állanak; amaz illúsióval, melyet ezen momentumok háttérébe vetít ki szemléletünk, ezen tüneményt teremtő oki viszonyba helyezni nem lehet. Hasonlóképpen ezen metaphysikai illúsióknak maradványait kell abban keresnünk, a mit ezen lényeg megközelíthetetlen magváról állítottak. E lényegről ugyanis szellemi korlátoltságunknál fogva újra csak két jelzőt állíthatunk, melyekhez valami értelmet fűzhetünk, t.i. vagy szemléletit, vagy értelmét. A mennyiben ugyanis a lényeg ismereti tárgyat tekintjük, annyiban az első sorban térben levőnek s úgy kiterjednek, részekből (atomusokból) állónak kell szemlélnünk; a mennyiben pedig a cselekvés jelzőjével ruházzuk fel, annyiban azt a szemlélet korlátaitól, tehát szakadozottságtól és folytonosságtól ment cselekvőnek vesszük. Az első felfogás szerint a lényeg az anyag, a második szerint a lényeg az erő.

A lényegnek ezen két határozománya nyilván minden valóságban együtt jár. A mennyiben a valóság a szemlélt cselekvő, annyiban a valóság az anyagi erő; ha e két határozományt külön vesszük, egyik sem felel meg a valóságnak. Mert szemlélni csak a cselekvőt lehet, a cselekvő pedig számunkra csak annyiban van, mennyiben hat, kivetített és szemléltetik. Az anyag erő nélkül annyi, mint tartalom lét nélkül. Egyik a másik nélkül nincsen; egyik egészen más, mint másik; s dacára annak, egyben valóságnak nem gondolható.

Az anyag és erő problémája tehát szintén egy synthetikus ítéletbe lesz foglalható. Ha a változásnál az volt a problema, hogy az állandó változik, ugy a problema itt az, hogy az anyag erős, két synthetikus ítélet, mely voltaképpen ugyanazt fejezi ki, csak más formában; a mennyiben az utóbbi már érzéki jelzők közbevegyülése folytán, miket az abstractio távol tartani törekszik, concretebb formát öltött. Mi ezen problémát akkép fejtettük meg, hogy benne két functio synthesisét találtuk. Mennyiben ugyanis a valóság=szemlélt cselekvés (e kettő egyenként, mint fentebb láttuk, nem alkothat való és ismereti tárgyat v.ö. §. 2. 9. 16) – annyiban a valóság mindig anyagi (=kiterjedt) erő (=cselekvő) s csak az zavarja ezen anyagi jelzőnek elismerését, hogy az anyag képébe a kivetítés folytán már érzéki (szorosabb értelemben) functiók is vegyültek, a melyek annak ezen abstract kifejezését tisztaságából kivetkőztetik.

Mi tehát az anyag és erő fogalmában nem találtunk egyebet, mint a valóság megszerkesztéséhez általánosságban szükséges functiókat, melyeknek nemtudatos synthesise képezi a valóság fogalmát. Ezen functiók ideális volta miatt azok közt ellenmondás nem létezik s ahol összefűző kapocs után nézünk szét, mely azokat synthetikus egységbe fogná össze, ott az öntudat tényezőjére találjuk magunkat utalva. Más körülmények állanak elő, mihelyest ezen két functiót valóságnak tekintjük. Akkor azt találjuk, hogy az anyag, mely nem cselekszik, mégis valóság; hogy az erő, mely nem szemléltetik, mégis valóság; hogy az anyag és erő egysége csak egy új erő folytán állhat elő, a mi újra visszavet a dualismusba; hogy az anyag egyszerű része mégis erővel, még pedig két ellentétes erővel bír, hogy a valóság ilyen minőség nélküli osztatlanoknak mégis egysége, a mi a continuumot felteszi. Mindezek a tőlünk független valóságban vannak, ez az állítás. Mi pedig ezen állítást minden tekintetben ellenmondónak, sem szemléleti, sem értelmi munka által nem igazolhatónak találtuk. Ezen oknál fogva arra utaltunk, hogy itt még mindig a metaphysikai illúsiók hatása pusztít; hogy a pozitív feladatok itt sem állanak a valóságnak atomusokból való megszerkesztésében, hanem azon törvények felkeresésében, melyek e különböző létezők viszonyait szabályozzák.

Ámde ehhez szükségesnek találtuk e kölcsönhatásban levő tényezők tartalmának közelebbi ismeretét. S a midőn az anyag és erő tartalmát néztük, azt találtuk, hogy azok egyike sem rendelkezik ilyennel; hogy azok csak abstract jelzők, melyeket a lényeg functiójával állandó hypostasisokká emeltünk, de a melyek ily hypostatikus általánosságban üresek. Mert nincsen anyag általában, hanem vannak különböző anyagok; nincsen erő általában, hanem vannak különböző tartalmu, azaz jelentésű és így természetű s lényegű erők. A meddig tehát a tartalom egyes vonásait különösen elő nem számoljuk, addig semmi pozitív ismeretünk nincsen, hanem csak entitásokkal játszunk. Ámde az erőnek (=cselekvőnek=lényegnek) tartalma nyilatkozatában (=változás=tünemény) rejlik. Mi tehát azon valóság, mely hol anyagnak, hol erőnek jelentkezik? Sem az anyag, sem az erő általános fogalma erre feleletet nem adhat.

## 113. §. A szellem és a cél.

Igy lettünk az egész menet által azon pontra visszavetve, ahonnan a kutatás kiindult: mik a magyarázat közvetlenül érthető alapelvei? Mert, hogy az eddigiekben nincsenek felderítve, az világos. Ezen

elvek csak azon funkciókban lesznek keresetők, melyek a szerkesztéshez a valóság tartalmi vonásait szolgáltatják, s ez elvek hogy közvetlenül érthetők legyenek, saját magunkat alkotó momentumok kell, hogy legyenek. Ezen tényezőket messze nem kell keresnünk; valamint minden eddigi formai funkciót csak a mi szellemünk szervezetében találunk, egy a további tartalmi meghatározásokat is csak azon funkciókban fogjuk keresni, melyek saját szellemünket alkotják s melyekről már §. 12-ben szóltunk. Mindaz ugyanis, a mit eddig a létről felkutattunk, csak jelző, tulajdonság; azon S, melyről ezen P-k állítanak, ezekben nincsen még adva. Üres helyük meg van ugyan adva a lényeg képében szegzett valóságnak alakjában, de az üres hely megtelését a szorosabb értelemben vett érzéki s értelmi adatok eszközlik.

Ez adatok azonban pusztán alanyi állapotok. Színek, hangok, alakok, izek, szagok – pusztán alanyiak; az ezen realis vonásokat felmutató lényekről semmi mást nem tudunk, mint a miről öntudatunkra való hatásuk értesít. Ez azonban mindenkor az alanynak változása, a mely az öntudatnak mint az alanyból okilag kicsalt realis functio jelentkezik. Annálfogva a lényeg, anyag és erő tartalma ezen szellemi meghatározásokban keresendő s az alany világa, ismereti tekintetben, soha nem lehet más, mint épen ezen adatoknak az eddig fejtegetett formai funkciók által eszközölt synthetikus egyesítése.

E helyen érthető világosan azon tételünk értelme, mely az ugynevezett külső tárgyban nem talált egyebet, mint értelmi (=jelentő) s szemléleti (=formai) funkcióknak synthetikus egységét, melyet az alany magával szembesített (§§. 2, 9, 15, 16). Az, a mit szemlélünk s a mibe, változása megmagyarázására, az oktörvény értelmében a cselekvést helyezük át, nem más, mint saját szellemünk egyik alkotó része. Minden, a mi a világban előfordul, ezen elemekből van összeszöve s teljesen érthető, mivel ezen elemek saját magunk alkatrészei s így közvetlenül ismeretesek. Ezen, jelentéssel bíró funkciókat mi térben szemléljük; egységbe foglaljuk mint lényegeket; egymásra vonatkoztatjuk az ok és okozat sorozatában; változásait az idő fonalához fűzzük; mennyiben szemléltetnek, terjedteknek, s így anyagiaknak, gondoljuk; mennyiben gondoljuk, cselekvőnek vagy erőnek nézzük. Egy szóval: ezen tartalmi, jelentéses adatok képezik azon alanyokat, melyekhez az öntudat a maga kategóriáit fűzi.

Ezen adatokat pedig, mennyiben bennük szükségképeniséggel a cselekvést gondoljuk, szellemi erőnek, azaz kifejlésüket egy ösztönző indok alapján eszközölt valóságoknak gondoljuk. Ilyen valóságot pedig *ösztönnek* nevezünk. Az ösztön azért nem, mint eddig hitték, *lélektani* fogalom, hanem a legvégső formai állítmány, a melyet a valóságnak tulajdoníthatunk s mely nélkül annak változásait megérteni lehetetlen. Ez ösztönnek tartalma az, a mit mivel s a mit az öntudat róla közvetlenül tapasztal. Az önkénytelen egységbe olvasztott s a térben fixirozott ösztöni csoportozatok pedig képezik azon valóságokat, melyeket mi tárgyaknak nevezünk. Ilyen tárgy pedig, tekintve abszolút eredetlenségét s így létbeli teljes függetlenségét, *öntétnek* lett nevezve, melyből az értelem az azt alkotó tényezőket mindenkor analysis által kiemelheti s, mivel azok a szellemet alkotó tényezők, maradék nélkül megismerheti.

E tényezők közt a jelentések sokasága szerint lehetnek fokozatok s azért azokat a természettudomány, épen ezen jelentések (=funkciók) sokasága szerint, bizonyos típusok alá foglalhatja s osztályozhatja. De e típusok csak szchemák, melyek, a leginkább elterjedt funkciókat tekintetbe véve, az eltéréseket mellőzik s elhanyagolják. Ránk nézve az egységek=jelentések csoportjai s annyiban azoknak lényegét kutatni annyi, mint ezen jelentések logikai összefüggését (=statikáját) fűrkészni. És ezen alapon minden létező=jelentéseknek synthetikus ideális egysége, vagyis szellemi öntét, melynek (mint szülő oknak) egyedül csak logikai momentumából érthető a világi tünemények változatos alakzatai.

Ezen magában tagolt egység az, a mit élő lénynek nevezünk s minthogy nincs egyszerű létező, kivéve a matematikai pontot, mely máris eredmény, okozat s nem okozó lét, - azért a világ összes alakzatai étellel bírnak, bár ezen élet, a közreható tényezők száma szerint, bővebb és fejlettebb, vagy üresebb és fejletlenebb alakot mutat. Az élő lények mindegyike csak magát tartja fenn s annyiban magának célja vagy öncél. Itt látszik a célnak összefüggése a lényeg és ok kategóriáival, a mennyiben ugyanis a célnak tudományos szerepet tulajdoníthatunk. Ezen belső logikai célszerűség, melynek felderítésén az emberi elme évezredek óta fáradozik, az egyedüli ismereti feladat. Mihelyest a célt, mint a valóságtól elkülönített hatalmat tekintem, a világ rendje kifűrkészhetetlen homályba borul. De ha az egyes létezőket egy nagyobb egész logikai momentumaiul fogom fel, akkor megszűnik a kérdés, mely a külső célszerűség mibenlétére irányul. Minthogy ugyanis az egység ezen logikai momentumoknak az egysége s azok nélkül nem képzelhető, azért a külső egyszerűség által, mint szülő ok által, vezérelt oki láncolat képében áll előttünk, melyet fenhéjázó, de igaz szóval a világ organismusának szeretünk nevezni.

Fenhéjázó ezen név, mert rendesen azt értik alatta, hogy ezzel a tőlünk független valóságot jelöltük. Szerény ember tudja, hogy ezen valóságról semmi ismeretünk nincsen; a világ organismusa csak a mi csekély ismereti világunk organismusa. Ennek centralis pontja, az öntudat, képezi a világnak fentartó alapját, melyre minden rend és összefüggés visszautal. Ennek törvényei rendezik ezen nevetséges kicsiny universumot; az alanynak funkciói létesítik e világ tartalmát és anyagát; e nemtudatosan működő funkciók



tudatos átértése teszi a mi ismeretünket. S annyiban bármi csekélységet mutat is az emberi szellem, ha a képzelt végtelen valósággal szemben állítjuk, e csekélység mégis mindenünk, s ha e csekély pontocskára beszünteti a szív mozdulatait, melyekkel kiterjeszkedik s összehuzódik, amaz abszolút valóság, myriád egyes létezőivel, bűbajos pompájával s érthetetlen át szerkezetével ránk nézve mégis semmi. Ember és világa, ez a végzetes kéttag, mely ismeretünk határait megszabja, s melyet csak a tagok kölcsönös közrehatásának alapján érthetünk át. S ezzel kutatásunk visszatért oda, a honnak kezdetét vette s dialektikai hosszú utunkról azt a tapasztalatot hozzuk haza, hogy a világot megérthetjük ugyan, de e világ csak mindenkinek egyéni világa s nem az, a melynek titkairól a metaphysika évezredek óta igyekezett a fátyolt fellebbenteni – sikertelenül.

## 114. §. A kategóriák.

Azon tényezők, melyeket a dialektika fejtegetett, minden létnek általános tulajdonitványait képezik s épen azért joggal nevezhetjük azokat *kategóriáknak*. Akármilyen legyen ugyanis azon tartalom (vagy alany, S), mely az öntudatnak jelentkezik, mihelyest öntudatos ismerésünk tárgyává lesz, ezen funkciók egyikét s a részletesebb ismeret számára valamennyijöket tartalmazza állitmány (κατηγορία) gyanánt. Amennyiben ugyanis minden dolog, az alannyal való ezen viszonyában, ennek tárgya, annyiban térben kell azt kihelyezni s szemlélni, s így minden dologról állítandó a tér és a kiterjedtség (ha ezt az utóbbit nem is bírónk érzéki, azaz realis mértékkel megmérni). A mennyiben pedig ezen dolog feltünése az alany előtt más dolgok képeivel is lép egymásutáni viszonyba, annyiban minden dologról állítandó az idő is. A mennyiben tehát minden dolog az alany számára csak úgy van, ha szemléltetik, azaz szegezteszik, e szemlélés pedig a tér és idő formáihoz van kötve; annyiban minden tárgyról áll a tér és idő, mint állitmánya s annyiban tér és idő a *szemlélet kategóriái*. S minthogy a szemléletnek csak ezen formája van, azért többféle kategória alá tisztán szemlélet tekintetében a tárgy nem rendelhető.

A tárgyat azonban az alany is cselekvésével szegzi s a tárgynak ő rá történt *hatása* folytán szegezi. Az értelem az így fellépő tárgyak mindegyikét cselekvőnek kénytelen felfogni; e cselekvés másra vonatkoztatva az ok, magában az okozat kategóriáit szolgáltatja. Értelmi tekintetben ezek folytán minden tárgy cselekvő, még pedig vagy ok, vagy okozat. A cselekvés annál fogva az értelem alapkategóriája s mivel minden további meghatározás, melyet az értelem a tárgyról állít, csakis eme cselekvésnek határozottabb formáját adhatja, azért *értelmi alapkategória az okon* kívül több nincsen s minden más ez egyre vezethető vissza.

A szemlélet és az értelem levén azon két forrás, melyből a tárgyi képeket alkotó momentumokat meritjük, a két kategóriacsoport folytán egybenjár, egy közös eredményre összeműködik, mi által a világ felfogásában új szempontok léphetnek fel, vagyis e kettőből alakult *vegyes kategóriák* keletkeznek. Az ok, mennyiben cselekvésében állandósíttatik, a *lényeg*et szolgáltatja, melynek ez oknál fogva az idővel s a szemlélettel általában szoros viszonya van. A lényeg ugyanis az *állandó cselekvés*. Az ok, mennyiben cselekvését térben és időben szétveti, adja az okozatot, vagyis a *tűnemény* kategóriáját. Ebből világos, hogy a lényeg és tűnemény úgy függnek össze, mint ok és okozat, azaz §. 33. szerint azonossági viszonyban állanak egymással. A lényeg cselekvése, ha szemléletileg vesszük, adja a *változást* s ennek térbeli formáját, a *mozgást*.

Amennyiben már most minden lényegben két elem van, a szemlélet állandósága és a cselekvőség, annyiban, ha tárggyá lesz, kiterjedtnek látszik s lesz szemléleti *anyaggá*; mennyiben pedig pusztán a cselekvőséget vesszük szemügyre, annyiban *erő* képében áll előttünk. E kettő a lényeg egységében mindenkor benne van s onnan ered azon nehézség, melyre azonnal akadunk, ha a valóságot csupán az egyik kategóriával kívánjuk lepní, a mennyiben az mindkettőnek elválaszthatatlan synthesise.

Ily módon a kategóriák táblázatába csakis azon funkciókat lehet és szabad felvenni, melyek a világkép megalkotására nézve nélkülözhetetlenek. Ez a kategóriák felkeresésére az egyedüli rationalis mód s abban, hogy a világképet ezen tényezők nélkül sem megalkotni, sem megérteni nem tudnók, rejlik ama kategóriáknak egyetemessége is. Minden más összeállítás alap nélkül szűkölködik s berendezése mindenkor önkényes. Ez volt Kant kategóriáinak is alapja, ő is kategóriáknak csak nélkülözhetetlen tényezőket fogad el, ámbár a formai logika hatása alatt ezen alapgondolat elhomályosodott s a táblázatban abstractiók is foglaltak helyet, melyeknek semmi befolyásuk nincsen a világkép megalakulására, amelyek csak bizonyos tulajdonságai az ismerési tényezőknek.

A kategóriák annál fogva három csoportra oszlanak.

I. *A szemlélet kategóriái*, melyek minden tárgyra kivétel nélkül szólnak s annak létformáit képezik.

1. A tér és terjedtség.
2. Az idő és egymásutániség.

II. *Az értelem kategóriái*, melyek minden tárgy tartalmának alapvonását képezik.

1. A cselekvés (ok).
2. A változás (okozat).

III. *Vegyes kategóriák*, melyek az előbbi kettőnek összeműködését jelzik s annyiban a valóságban mindig előfordulnak s azt alkotják.

1. Az állandó cselekvő (idő és ok) vagy lényeg.
2. A változó cselekvő (idő és okozat) vagy tünemény (mozgás).
3. A szemlélt cselekvő (tér és idő) vagy anyag.
4. A gondolt szemlélet (térbeli ok) vagy erő.

5. Ez összes kategóriák egysége: a cél, a mennyiben térbeli, állandó, cselekvő, lényeges, tüneményeket előhozó, terjedt és erő még pedig közvetlenül ismeretes, azaz szellemi tartalmu erő vagy ösztön.

S így láthatni, hogy a mi világunk igen egyszerű tényezőknek köszöni lételetét, s hogy e világnak igen egyszerű megértése ezen egyszerű funkciók megértésétől függ. Szemlélet és értelem annak két alkotó momentuma, melyeknek találkozása adja a világ tüneményeinek alapvázát. Ez alapvázat megkövethetjük új, az eddigiekben nem tárgyalt funkciók belevegyülésével, de mindezen új funkciók hozzájárulásuk céljából ezen alapot már is felteszik s a nélkül szabadon lebegő képek volnának, melyeknek megértésére nem lenne alapunk. A mi kategóriáink egyszerű alkotmányától igen nagyon elütnek a különben divatos kategóriák, melyeket összehasonlítás céljából röviden ide teszünk.

1. Oly kategória-rendszer, mely a külső és belső szemléleti különbségére akar épülni, már ezen kétes alapja miatt sem nyújthat kielégítő képet. Ilyen lélektani alapon áll Herbart kategória rendszere (Psychologie §. 124. 131).

2. Plotinos kategóriáit, az intelligibilis és érzéki világ különbségére levén építve, merően metaphysikai jellemük miatt álláspontunkról helyeselni nem bírjuk. Külömben rajtuk is bebizonyodik azon ellenvetés, melyet Aristoteles hozott fel Platon ellenében, hogy a két világ ugyanazon tényezőkből áll. Az érzékfeletiben ott vannak: a lét, a nyugalom (στάσις); a mozgás (κίνησις), azonosság (ταυτότης), másság (ετέροτης); az érzékiben pedig: substantia (ὄν), viszony (πρός τι), járulék (quantum, quale), hely és idő, cselekvés és szenvedés (Enn. VI. lib. 1, 2, 3.). E táblázat bírálata felesleges.

3. Aristoteles kategóriarendszere a kategóriát a praedicatum grammatikai formáiból származtatja s annyiban pusztá abstractumokat is vesz fel azok mellett, a mik valóságot jelenthetnek. Ilyen pl. a cselekvés, az állapot és szenvedés; azért metszi a tíz kategóriát egy más kategóriarend, mely reá a δύναμις és ἐνέργεια szempontjából alkalmazható (v.ö. Trendelenburg. Geschichte der Kategorienlehre. 1846. 20. 24. II.).

4. Kant az ítéletfajokból véli meríthetni kategóriáit. Igaz ugyan, hogy az ítéletben kifejezést nyernek a szellemünket s így világunkat alkotó tényezők is. Ámde akkor nem kellett volna az ítéleteknek a formai logikában történt felosztását kiinduló alapul venni; mert egyfelől az akkori formai logikának ezen felosztása maga sem bírja magát igazolni, másfelől az ítéletfajok abstractumoknak vannak alárendelve, milyen pl. a mennyiség, minőség, viszony, módosulat, melyek mind csak más, alapul szolgáló funkciókból nyerhetik igazolásukat és tartalmukat. Külömben ezen kategóriatáblázatot minden gyengéi dacára, melyeket a gondos kritika igazságosan és igazságtalanul feltárt, azon helyes gondolat vezérli, hogy a kategóriák nem lehetnek a külső világból nyerve, hanem csakis szellemi tényezőkből. Hogy épen a formai logikában vélte Kant e tényezőket megtalálhatni, az ugyan hiány; de az alapgondolatot ezen részletes kidolgozása helytelenné nem teszi.

E gondolatot, mennyire lehetett, Fichte és az első idejében Schelling is követték, kiknél a kategóriák csakugyan nem egyebek, mint a szellem cselekvési módjai. Hegel ezen helyes belátását azzal toldotta meg, hogy a kategóriák nem az egyéni szellemnek, hanem az abszolút szellemnek funkciói, vagy, mint ő mondja, mozzanatai. Ámde, hálásan elismerve azon nagy gondot, melyet Hegel e kategóriák kifejtésére fordított, s

mely tömérdek helyes belátást nyújtott az utódoknak, - mi abban csak jogosulatlan metaphysikát találunk s annyiban az egész tant, mint egységet, el nem ismerhetjük.

Az itt röviden jelzett táblázat kifejtése e mű keretén túl esik, valamint azon a priori synthetikus ítéleteknek rendszeres összeállítása is, melyet Kant a T. É. B.-ában megkísérlett s melynek számos, oly mély pillantást és figyelmeztetést köszönünk. Ezen ítéletek, mennyiben az egyes tudományoknak logikai előzményei, csak azoknak fejtegetését előzhetik meg, a hol a concret tartalmon lehet azoknak logikai hatását felmutatni. A mennyiben azonban alapjukat keressük, annyiban a bevezetésnek 14. §-ában megtörtént röviden a rámutatás.

---