

AKADÉMIAI ÉRTEKEZÉSEK

A „Rendszer” filozófiai vizsgálata

Az „Eszme” filozófiai vizsgálata

A „Szellem” filozófiai vizsgálata

A metafizika célja s útjai

A lét bölcseleti problémája

Ösztön, tudat, öntudat

ÍRTA :

Dr. Málnási Bartók György

egyetemi tanár

Mikes International

Hága, Hollandia

2004.

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

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

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

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

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 90-8501-017-9

NUR 730

© Mikes International, 2001-2004, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

Bartók György életművében fontos szerepet töltenek be a Magyar Tudományos Akadémián tartott előadásai, melyeket itt egy kötetben adunk közre.

A Bibliotheca Mikes International könyvkiadásunk keretében az alábbi kötetek jelentek meg eddig a filozófiai sorozatban:

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámíid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alaphilosophia ~
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~

Hága (Hollandia), 2004. július 6.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

Present volume contains six academic treatises of the philosopher György BARTÓK that were presented at the Hungarian Academy of Sciences and play an important role in his oeuvre.

The Hague (Holland), July 6, 2004

MIKES INTERNATIONAL



MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY
(1882-1970)

Ezen felvétel 1960. augusztusában készült Budapesten. A felvétel Tóth Miklós tulajdona. [Mikes International Szerk.]

TARTALOM.

<i>A Kiadó előszava</i>	III
<i>Publisher's preface</i>	III
<i>A „Rendszer” filozófiai vizsgálata</i>	1
I. Történeti áttekintés. Kant és az idealizmus útja. Pauler	1
II. A rendszer dialektikai és logikai vizsgálata	6
III. A bölcséleti rendszer és az egyes tudományok rendszerei	12
Die philosophische Untersuchung des „Systems”. (Auszug.)	17
<i>Az „Eszme” filozófiai vizsgálata</i>	20
I. Történeti áttekintés. Platon és Kant	20
II. Újabb törekvések. Böhm és Bauch	25
III. Az eszme dialektikája	27
IV. Az eszme a történeti és a természeti tudományokban	36
Die philosophische Untersuchung der „Idee”. (Auszug.)	39
<i>A „Szellem” filozófiai vizsgálata</i>	42
I.	43
II.	47
III.	52
Philosophische Untersuchungen über den „Geist”. (Auszug.)	59
<i>A metafizika célja s útjai</i>	61
I.	62
II.	70
III.	75
The Aim and Ways of Metaphysics	78
<i>A lét bölcséleti problémája</i>	81
I.	81
II.	86
III.	95
Das philosophische Problem des Seins	102
<i>Ösztön, tudat, öntudat</i>	105
I.	105
II.	109
III.	119
IV.	124
Trieb. Bewusstsein. Selbstbewusstsein.	128

A „RENDSZER” FILOZÓFIAI VIZSGÁLATA

- Felolvasta a Magyar Tudományos Akadémia II. osztályának 1928 január 16-i ülésén. -

Forrás: Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. A M. Tud. Akadémia II. osztályának rendeletéből. Szerkeszti Dr. Finácz Ernő, osztálytitkár. III. kötet – 5. szám. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1928.

A hála és köszönet érzésével lépek e helyre, hogy a M. T. Akadémia rendelkezéséből székfoglaló értekezésemet megtartsam. Hálás és meghatótt lélekkel köszönöm a Tek. Akadémia kegyességét, amellyel engem tagjai díszes sorába emelni méltóztatott. Élénken érzem erőim elégtelenségét és annak a tehernek súlyát, melyet ez a kitüntetés vállaimra rak. Ebben a reám nézve ünnepélyes órában nem tehetek egyebet, mint hogy felajánljam őszinte akarattal és mély felelősségérzettel minden tehetségemet annak a nemes célnak szolgálatára, amelyet a T. Akadémia maga elé tűzött és amelynek megvalósítására soha nem ernyedő kitartással, bizakodó reménységgel, elszánt akarattal mindig példaadóan törekedtem.

Székfoglaló értekezésem tárgya a „rendszer” *bölcseleti vizsgálata*. Ez a vizsgálat, ha csak némileg is célját éri, nem csupán a filozófiának vezet el legbensőbb szentélyébe, hanem magának az ismeretnek lényegére is világosságot vet és talán kellően felmutatja azt az álláspontot, amelyet az értekező a filozófiai kérdések tárgyalásában elfoglal. Ilyen értelemben egyuttal vallomástétel is.

A filozófiatörténet folyamán nem egyszer találkozunk olyan nyilatkozatokkal, amelyek a rendszer bölcseleti fontosságára mutatnak reá; de hiában keressük a fogalomnak systematikus fejtegetését még Kantnál is, aki pedig – amint alább látni fogjuk – először állította a rendszer fogalmát a kutató elemzés középpontjába. Napjaink bölcseleti irodalmában is gyakran találkozunk olyan kijelentésekkel, amelyek a rendszer fogalmát a bölcselet lényegével szorosban egybetartozónak állítják. E kijelentések egy része kétségtelenül a filozófia lényegének legbensőbb megéléséből fakad (pl. Rickert, N. Hartmann, Höningwald, Pauler műveiben), másik részének forrását azonban – úgy látszik – a mester vagy mesterek tekintélyében kell keresnünk, különösen azoknál, akik a filozófia népszerűsítése körül forognak irigylésreméltó serénységgel. Bármint álljon is a dolog, az kétségtelen, hogy a Bergson hatása alatt keletkezett és minden előtéssel fenyegető intuitionismus ellen támadó visszahatás méltán mutat reá arra a tényre, hogy a „rendszerek” keletkezése nem esetlegességek közrejátszásának vagy valamely szörszálhasogató elme játékos kedvének köszönhető, hanem magának a filozófiának lényegéből következik s éppen ezért az igazi filozófiától elválaszthatatlan. Minden jel arra vall, hogy igaza van *Keyserling*nek, amikor azt mondja, hogy a rendszerkészítés az emberi léleknek egy irracionális ösztöne, amely, mint minden ösztön, önállóan halad a maga útján¹. A kérdés csak az, hogy ennek az irracionális ösztönnek alkotása, a rendszer *miféle fontossággal bír az emberi ismeret és a filozófia szempontjából, mit jelent az emberi szellem életében s mi ő maga is lényege szerint?*

Amikor e kérdésekre feleletet adni akarunk, először rövid és vázlatos történelmi áttekintést adunk és megvizsgáljuk, hogy mely utak lehetségesek a probléma megoldására (I.) – azután a rendszer fogalmának dialektikai és logikai vizsgálatát kíséreljük meg (II.); - végül reámutatunk arra a fontosságra, amellyel e dialektikai úton nyert fogalom a bölcselet és az összes tudományok szempontjából bír. (III.)

I. Történelmi áttekintés. Kant és az idealizmus útja. Pauler

Mondottuk már, hogy a rendszer fogalmának középponti fontosságát *Kant* ismerte fel először s ő volt az első, aki e fogalomnak bölcseleti elemzését nyújtotta. És az természetes is. Mihelyt u.i. a filozófia középpontjába az ismeret lehetőségének és érvényességének magyarázata került, szükségképpen kellett Kantnak eljutnia a rendszer fogalmához. Minden ismeret rendszerbe-illesztés s tehát minden ismeretnek végső célja, amely felé haladnia kell, egy tökéletes és harmonikus rendszer. Ez a meggyőződés hatja át

¹ Reisetagebuch. I. 115. l.

Kant mind a három kritikáját; de főként a Tiszta Ész és az Itélőerő Kritikái fejtegetik a rendszer fogalmát és mutatnak rá nyomatékkal arra a fontosságra, amellyel e fogalom az ismeret szempontjából bír. Kant methodikus eljárása, a transcendentális módszer, szükségképpen vezetett rá a rendszer gondolatára, mihelyt világossá lett az, hogy az ismeret lehetősége, de egyszersmind egysége is a transcendentális apperceptio synthetikus egységében gyökerezik. Az a priori észelvek rendszeres egysége tehát az ismeret egységének is biztosítója, amit már Descartes is jól látott, de kifejtteni elmulasztott, amikor egyik kevés figyelemre méltatott művében¹ azt tanítja, hogy a tudományok egysége az emberi ész egységén alapul. Az észelvek rendszeres egységéből ezek után az ismeretek rendszeres egysége logikai kényszerűséggel folyik s ez a logikai kényszerűség vezette el Kantot is a rendszer bölcséleti fontosságának felismerésére. Ahol u.i. a tudományok terén ezzel a rendszeres egységgel nem találkozunk, ott tulajdonképpen tudományról beszélni nem is lehet, mert az észelvek szabályozása csak ott jut érvényre, ahol ezen észelvek egységes rendszeres eljárással megvalósíthatnak. A közismeretet – úgy mond Kant – mindenekelőtt a systematikus egység teszi tudománnyá, azaz, a pusztá aggregatumból az csinál rendszert². Az ész szabályozó ereje és kormányzása éppen abban mutatkozik meg, hogy ismereteink nem önkényes rapsodiák, hanem rendszert képeznek, amely rendszer keretén belül nyernek csak erőt ezek az ismeretek arra, hogy az ész céljait elérjék.

Közelebb jutunk a rendszer kanti megfogalmazásához, ha figyelembe vesszük, hogy mit ért Kant a rendszeren. „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee”,³ - azaz, a sokféle ismeretnek a rendszerben való egységét az idea, az eszme létesíti. Az eszme pedig Kant fogalmazása szerint – „der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen” -, amennyiben általa nem csak formája állapíttatik meg a sokféle ismeretnek, hanem a részeknek helye is egymás között és pedig a priori. Az idea tehát magában foglalja a vele congruens Egésznek nemcsak célját, hanem egyszersmind formáját is. Azaz: a rendszernek, mint Egésznek, az eszme szab célta egyfelől, de az eszme is ad annak formát másfelől. Úgy hogy voltaképp a dolgot megtekintve, ez az Egész, már t.i. a rendszer, maga is a priori van megadva, mert benne a részek is, illetve a részeknek helye egymás között is a szabályozó eszme által a priori ki van jelölve. Ebből az a priori szabályozottságból pedig az következik, hogy a rendszer maga tagozott Egész – articulatio – és nem felhalmozott – coacervatio -, belülről nő ki – per intussusceptionem – és sohasem kívülről gyarapodik, - per appositionem -. Még tüzetesebb jellemzést nyer az így értelmezett rendszer, amikor Kant, állati testhez hasonlítja azt, amelyhez a növekedés már egyetlen tagot sem tesz hozzá, hanem az arány változtatása nélkül, mindenik tagot a maga céljaira erősebbé és alkalmasabbá teszi.

A rendszer tehát Egész és közelebről *tagolt Egység*, amely egységet lehetővé csak a célnak egysége tesz és pedig egy olyan cél egysége, amelynek a tapasztalathoz semmi köze nincs, mert az ész adja azt fel önmagának, nem várva semmit a tapasztalattól. Az ilyen Egységet Kant *architectonikus* egységnek nevezi és szembe állítja a *technicus* egységgel, amely nem az ész által a priori adott eszméből származik, hanem empirice, esetlegesen kínálkozó szándékok szerint alakul. Ilyen technikai egység mesterségesen létesül. A tudomány azonban nem technicus, hanem architectonikus Egység és merőben tagozott, cél által szabályozott Egész – *a tudomány rendszer*.

A rendszernek előfeltétele az eszme, amely a rendszert szabályozza s annak formáját a priori megszabja. A tudós tevékenységét mindig valamely eszme szabályozza⁴. Kell tehát lennie – úgy mond Kant – egy a priori adott eszmének, amely szerint a tudós eljár, habár a kidolgozásban még az a meghatározás sem fog tökéletesen megfelelni ezen eszmének, amely meghatározást a tudós a maga tudományának mindjárt kezdetben ad. Mert – s ez a megállapítás nagyon fontos a rendszer fogalmának szempontjából – az eszme mint egy csira pihen az észben – liegt wie ein Keim in der Vernunft – s ott minden része még nagyon be van burkolva úgy, hogy a mikroszkopium segítségével is alig lehet felismerni. És éppen ezen csira világos felismerésétől függ az igazi tudomány sorsa. Amíg u.i. a tudós ezt az észben csiraként elrejtett eszmét világosan meg nem pillantotta, addig csak technice gyűjti össze az ismereteket rapsodikusan, mint az építő anyagot, de nem lesz képes az összegyűjtött ismeretekből architectonikusan egy Egésznek alkotni az ész

¹ *Regulae ad directionem ingenii*. I. szabály: „Nam ... scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet ...”

² *Kritik der reinen Vernunft*. 2. kiadás. 860. I.

³ U.o.

⁴ „Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne dass ihm eine Idee zum Grunde liege.” Kr. r. V² 862. I.

céljai szerint. A rendszerek ugyan úgy tűnnek fel, mintha férgökként generatio aequivoca által felgyülemlett fogalmak egybefolyásából állottak volna elő; pedig mindenik rendszernek schémája ott volt elrejtett csiraként a kifejlő észben s ebből következően nemcsak mindenik önmagában egy eszme szerint van tagolva, hanem ezenkívül mindegyik az emberi ismeretnek egy rendszerében cél szerint egyesítetik, akként, hogy ily módon az összes emberi ismereteknek architectonikája létesül. Hogy csak egy példát lássunk erre magánál Kantnál: tudjuk, hogy Kant tanítása szerint az emberi ész törvényadásának két tárgya van: a természet és a szabadság. Ennek megfelelően külön törvényhozása van a természetnek, amelyet a természet törvény fejez ki és külön törvénye van a szabadságnak, amelyet az erkölcsi törvény juttat kifejezésre. A természet rendszere mellett tehát helyet foglal az erkölcsiség rendszere, amelyet a szabadság eszméje szabályoz és formál. E két külön rendszer azonban egyetlen filozófiai rendszerben egyesül és pedig olyképpen, hogy ezen rendszer keretén belül a természet filozófiája mindenre irányul, ami van, az erkölcsők filozófiája ellenben csak arra, aminek lennie *kell*¹.

Az eddigi fejtegetések talán elég világosan mutatták, hogy Kant felfogásában a rendszer fogalma a tudományos munka fogalmától elválaszthatatlan s az igazi tudomány szempontjából nélkülözhetetlen, mert hiszen a rendszer nem egyéb, mint az ismereteknek egy elv alapján való összefüggése, azaz ész-egység – „Vernunftseinheit”.² Ez az „észegység” mindenkoron egy eszmét előfeltételez és pedig az ismeret Egésze formájának az eszméjét. Ez az eszme tehát merőben formális és tisztán a priori s mint ilyen, megelőzi az Egészben majd egyesítendő Részeknek meghatározott ismeretét s azokat a feltételeket tartalmazza, amelyek a priori meghatározzák minden Résznek a maga helyét s a többi Részhez való viszonyát. Ha az eszmének ilyen fontos, úgyszólván teremtő ereje van, akkor ebből az a következmény s egyúttal követelmény vonható le, hogy az értelmi ismeretnek is tökéletes egységgel kell bírnia, amely egység lehetővé teszi azt, hogy az ismeret nem történetes és véletlen aggregatum, hanem szükségszerű törvények szerint összefüggő rendszer. Az ilyen természetű eszme nem meríthető a természetből, sőt inkább, magát a természetet is ezen eszmék szerint vizsgáljuk, elannyira, hogy hiányosnak és tökéletlennek is tartjuk az olyan ismeretet, amely ezen eszmékkel nem adáquat. Ezeknek az eszméknek megfelelő, velük merőben congruens tárgy semmiféle tapasztalatban adva nincs, de azért nem önkényesen kigondolt produktumok, hanem az empirikus synthesis folyamán az ész szükségképpen jön reájuk, mihelyt a tapasztalat törvényei által kifejezett feltételtől eltekint s azt, amit e törvények szabályoznak, a maga feltétlen totalitásában nézi.³

Ha az eszmének ezt a természetét közelebbről szemügyre vesszük, olyan eredményre jutunk el, amely nemcsak az eszme functiojára nézve, hanem a rendszer lényege szempontjából is rendkívül fontos. Az eszme, amint előbb láttuk, nem áll meg a feltételeknél, hanem a feltétlen totalitást követeli. Az ész szabálya tehát az adott jelenségek feltételeinek sorában egy bizonyos regressust parancsol, de ennek a regressusnak sohasem szabad egy teljesen feltétlennél megállapodnia. Ebből következőleg az észnek ez a szabálya, amelyet az eszme fejez ki, nem a tapasztalat lehetőségének elve s tehát nem az értelem alaptétele lesz; hiszen minden tapasztalat a szemlélet határai közé van zárva. Vagy más szavakkal: az eszme nem *konstitutív* elv, amely lehetővé teszi, hogy az érzéki világot a lehetséges tapasztalat fölé kibővítsük, hanem csak egy olyan principium, amely előtt egyetlen tapasztalati határ sem az absolut határ. Az eszme csak postulálja azt, hogy minek *kell* az említett regressusban történnie, de nem *anticipálja* azt, ami a *tárgyban* magában minden regressus előtt önmagában adva van. Ezért nevezi Kant az észnek ezt az elvét *regulatív* elvnek, amely szabályozza az ész tevékenységét, de objektív realitással nem bír.⁴ Jól meg kell hát jegyeznünk, ha az eszme jelentését kellően megérteni akarjuk, hogy a tiszta észnek ez a szabálya vagy normája, nem azt mondja meg nekünk *hogyan mi a tárgy*, hanem azt szabja meg, hogy az *empirikus regressus* miként intézendő, ha a tárgy teljes fogalmához akarunk eljutni. Az eszme ezek szerint csak egy olyan szabályt ad kezünkbe, amelyet a regressív synthesisben használhatunk és amelynek értelmében a feltételezettől a feltétlen felé kell haladnunk, habár ezt a feltétlent soha el nem érjük, mivel a tapasztalatban ilyen absolute feltétlen nem létezik.⁵ Ezek az eszmék tulajdonképpen arra szolgálnak, hogy a tiszta ész, - amelynek tárgya más nem lehet, csak az értelem, - hogy a tiszta ész általuk az értelem tevékenységének céljául egy bizonyos kollektív egységet tűzzön ki. Ebben az értelemben nevezi Kant a tiszta ész eszméit

¹ Kr. d. r. V.² 868. I.

² Kr. d. r. V.² 673. sk. I.

³ Kr. d. r. V.² 490. I.

⁴ Kr. d. r. V.² 536-37. lapok.

⁵ U.o. 538. I.

olyan focus imaginariusoknak, amelyekből az értelem fogalmai nem indulnak ugyan ki, mert hiszen ez a focus a lehető tapasztalás határain kívül van, de amely focus mégis arra szolgál, hogy az értelem által nyert fogalmakat a lehető legnagyobb egységbe gyűjtse.¹

A rendszer – ezek a fejtegetések világosan mutatják – a tiszta ész tevékenységéből származik és dialektikai előfeltétele az eszme, amely szintén a tiszta észből ered s éppen az a funkciója, hogy az értelem útján nyert fogalmakat egy systematikus egységbe terelje. Az észnek nincs is egyéb feladata az ismerés terén, mint az, hogy az ismeretek rendszerét – *das Systematische* der Erkenntnis – azaz azoknak egy elv alapján való összefüggését létesítse.²

Mindezekből már most mi következik magának a rendszernek fogalmára nézve? – Az, hogy a rendszer, mint az ismeretek egysége, éppen olyan kevésbé objektív realitás, mint az eszme, amely ennek a systematikus egységnek dialektikai előfeltétele. Kant maga is határozottan reámutat arra, hogy ez a rendszeres egység csak *puszta eszme*, - „blosse Idee” – s mint ilyen csak *projectált* egység – „*projectirte Einheit*” -, amelyet éppen azért nem szabad adotként tekintenünk, hanem csak úgy kell néznünk, mint problémát.³ Az értelmi ismeret systematikus egysége, amelyet Kant észegységnek is – „*Vernunfteinheit*” – nevez, *logikai elv*, amelynek segítségével az értelem ott is tovább haladhat, ahová már a maga szabályai el nem érnek. Éppen azért az ész ezen regulatív, logikai elve nem csupán az értelem fogalmainak ad egységet, hanem összefüggést létesít az értelem szabályai között is.

Tovább menve azonban ezen kritikai fejtegetések fonalán, reá kell jönnünk arra is, hogy ez a systematikus egység, illetve a szabályok észegységének logikai elve egy transcendentális elvet tételez fel, amely egy ilyen rendszeres egységet, mint magukon a tárgyakon tapadót, a priori szükségszerűnek tekint már eleve és fogad el („*durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, a priori als notwendig angenommen wird*”).⁴ Mert – úgymond Kant – honnan követeli magának az ész a logikai használat terén azt a jogot, hogy azoknak az erőknek sokféleségét, amelyeket a természet ismertet meg velünk, mint pusztán „elrejtett” egységet kezelje („*als bloss versteckte Einheit*”) s azt egy alaperőből vezesse le, hogy ha az ész azt is elfogadhatná, hogy éppen olyan lehetséges minden erőnek egyenlőtlensége és azoknak systematikus egysége a természetnek nem megfelelő? Ha az ész ezt elfogadná, akkor rendeltetésével ellenkezően cselekednék, mikor egy eszmét tűz ki célul, egy olyan eszmét, amely a természet berendezésének ellentmond. Az egységnek ez a gondolata a természettől sem volt elvonható, mert az észnek törvénye, amely azt rendeli, hogy keressük ezt az egységet, szükségszerű, mivel nélküle lehetetlen lenne az ész, ész nélkül lehetetlen lenne az értelemnek összefüggő használata, ezen összefüggő használat nélkül nem rendelkezünk az empirikus igazság elégséges jegyével sem, - éppen ezért az empirikus igazságra való tekintettel a természet systematikus egységét, mint objektíve érvényest és szükségszerűt kell feltételeznünk.⁵ *Ismereteink és a természet systematikus egysége tehát nem csupán logikai elv, hanem transcendentális elv és előfeltétel is.* Az észnek ez az egysége merőben megfelel a természetnek is s ezért itt az ész nem koldul – úgy mond Kant -, hanem parancsol, jóllehet ennek az egységnek határait kijelölni nem tudja.⁶

E fejtegetések folyamán többször találkoztunk az „észegység” – *Vernunfteinheit* – kifejezésével, amelyet Kant annak jelzésére használ, hogy az ismeretek egységes rendszere a tiszta észnek regulatív elve csupán, de objektív realitással nem bír. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez a terminus még egy más Kanti gondolatot is rejt magában, amely gondolat nem csupán Kant felfogására, hanem a rendszer fogalmára nézve is lényeges. Kant u.i. azt vallja s tulajdonképpen egész állásfoglalásának egyik alappillére az, hogy az ész maga – subjectíve tekintve – szintén egy rendszer,⁷ - amiből az következik, hogy az ész logikai használatának ez a systematizáló és egységesítő tendenciája az észnek magának a lényegéből következik. Amikor tehát Kant az „észegység” kifejezést használja, akkor végső elemzésben az észnek

¹ Kr. d. r. V.² 672. sk. l.

² U.o. 673. l.

³ Kr. d. r. V.² 675. l.

⁴ U.o. 578-9. l.

⁵ Kr. d. r. V.² 679. l.

⁶ Kr. d. r. V.² 681. l.

⁷ U.o. 766. l.

rendszer-voltát is kifejezésre juttatja s még világosabbá teszi ezt a tanítását, amely szerint az ész egységesítő funkciójában az ész dialektikai lényege nyer kifejezést. E gondolathoz kapcsolódik Hegel egész rendszerező bölcselete, amely szembeszökő világossággal konkretizálja Kant gondolatát: az emberi ész a maga természete szerint architektonikus, azaz Hegel minden ismeretet úgy tekint, mint egy lehetséges rendszerhez tartozót s az általa kialakított rendszernek teljessége és tagoltsága egyszersmind próbaköve annak, hogy vajon ebbe a rendszerbe beleállított ismeretek helyesek és igazak-e?¹

*

Ha egybefogjuk mindazt, amit eddig Kantnak a rendszerre vonatkozó tanításairól mondtunk, következő eredményre jutunk. Az értelmi ismeretek rendszeres egységét, amely nélkül valódi tudomány lehetetlen, a tiszta ész létesíti, amely maga is rendszeres egység. A tiszta észnek egyetlen funkciója éppen ezen egység és rendszer felé való szabályozása az értelem működésének, hogy ez által ne az ismeretek szabta aggregatum, hanem egy elv alapján való összefüggése létesüljön. Ezen rendszer alkotásának előfeltétele az eszme, amely megadja a rendszernek célját és kialakítja formáját.

A rendszer fontosságát Kant nemcsak felismeri s nemcsak fogalmi magyarázatát nyújtja a rendszernek, hanem három főművében ezt a rendszeres egységét megvalósítani is törekszik. A rendszer gondolatát a Kant nyomába lépő német idealizmus bölcselete sem veti el, sőt képviselői előtt a rendszer bölcseleti megvalósítása lebeg legfőbb cél gyanánt. – *Fichte*, személyiségét jellemző energikus egyoldalúsággal az erkölcsiség és praxis területére korlátoltan igyekezik a rendszeres egység keresztülvitelére, amikor az Én önállóságának alaptételéből akarja a világot mintegy levezetni. Ezt az egyoldalúságot kikerüli és jótékonyan ellensúlyozza *Schelling*, aki lépten-nyomon éles határozottsággal emeli ki a rendszer alapvető fontosságát s magát a rendszert megvalósítani igyekezik természet- és szellembölcseletében. *Hegel* azután bámulatosan gazdag és következetes rendszerében valóra is váltja Kant gondolatát: egy oly rendszeres egységet létesít, amely felöleli magában a valóság minden értékes mozzanatát.

Kant és követői a rendszer fogalmának kialakításában és elemzésében a szellem lényegének ismeretéből indultak ki és haladtak a szellem tárgyát képező valóság felé, amelyben a szellem teljes kialakulását szemléltek. Ez a megoldás felé vezető *egyik* lehetséges út. A *másik* lehetséges út, amelyet ritka következetességgel és rendszerező képességgel *Pauler Ákos* érvényesít, az ellenkező irányban mozog: nem a szellem strukturája kényszeríti a rendszer megvalósítására, hanem az a tiszta logikai tény, hogy minden dolog valamely rendszernek tagja.² A rendszerbetartozás logikai tétele kívánja meg a dolgoknak rendszerbe illesztését. Ez a tétel a Pauler által felállított három logikai alaptételnek illusztrációja is egyszersmind s azt mondja ki, hogy az abszolút chaos fennállása ellenkezik a dolgok egyetemes természetével. Ezen a ponton válik el Pauler felfogása a német idealizmus felfogásától a legélesebben: míg ezeknél a rendszer létesítése a szellem követelménye, addig Paulernél s az általa képviselt filozófiai iránynál, a dolgok egyetemes természete követeli meg a rendszerbe illesztést. Amíg a német idealizmus a megismeréshez követeli a rendszerbe szedést, addig Paulernél a rendszerbe illesztés nem az ismeretnek, hanem már a megismerhetőségnek előfeltétele: „megismerhetőknek lenni annyit tesz – olvassuk akadémiai értekezésében³ –, mint valamely rendszer tagjának lenni”. Azaz: csak azt lehet megismernünk, ami már előzőleg valamely tényleg létező rendszernek keretében helyezkedett el s következőképpen a rendszer a megismerésnek mintegy *ontológiai* feltétele. Mi csak azért vagyunk képesek ismereteinket rendszerbe fűzni, mert az *ismereteink* tárgyát képező jelenségek és dolgok is egy átfogó rendszer keretében foglalnak helyet.

A rendszer fogalmának megértésére irányuló törekvéseinkben a két lehetséges út közül azt fogjuk követni, amelyen a német idealizmus bölcselete haladt: a szellem megértéséből haladunk mi is a valóság megértése felé s a szellem rendszeres egységéből igyekezünk a valóság ismeretének rendszeres egységét megmagyarázni.

¹ Kr. d. r. V.² 502. és 90. lapjain.

² V.ö. Logika 35. sk I.

³ Akadémiai Értesítő, XXXIV. k., 397-408. füzet, 183. lap

II. A rendszer dialektikai és logikai vizsgálata

A rendszer dialektikai vizsgálatánál kiindulási pontunkul szolgál azon alaptétel, amelynek értelmében minden igazi ismeret rendszerbe illesztés. Amikor valamely tárgyat megismerünk, akkor tulajdonképpen nem teszünk egyebet, mint azt, hogy különböző logikai műveletek segítségével az illető tárgy helyét egy meghatározott, összefüggő rendszerben megállapítjuk. Ebből nyilvánvaló, hogy minden ismeretünknek végső pontja és célja az egységes és összefüggő rendszer kialakítása. Minden ismeretünk, ha az igaz jelzőre csakugyan méltó, egy rendszernek keretén belül helyezkedik el és láthatatlan finomságú, logikai szálakkal van a rendszer középponti magvához hozzá kapcsolva. A rendszer gondolata tehát, habár rejtetten is, ott hat mindenütt, ahol valamely tárgynak érdektelen ismeretére igyekezünk. A rendszer maga, ebből következően, szabályozó erővel bír s jelleme merőben normatív-axiológiai. A szellem a megismerésben önmagát akarja megvalósítani nemcsak a maga teljességében, hanem a maga egységében is, azaz, megismerésre törve, az ismeretnek rendszeres egységében, a maga potentialis összefüggését akarja realizálni. Egységre törekvésre a maga egysége ösztökéli, sőt kényszeríti. Ahol tört részecskék buzgó felhalmozásával találkozunk, ott hiában keressük a szellemet, amely csak ott van jelen, ahol minden kis részt a szellem egységet adó életereje hat át. Mindaz, ami ezen potentialis rendszer, mint organikus Egész keretén kívül marad, értéktelen törmelék csupán, amelynek csillogása csak az avatatlanok szemét téveszti meg.

Ily szoros összefüggés, a fundáltság kétségbe vonhatatlan viszonya állván föl a szellem és a rendszer között, célszerű lesz elsőben is *a szellem természetével* tisztába jönnünk, annyival is inkább, mert e sokat használt s most már a divat kegyeit élvező fogalom nélküli a jelentésnek határozottságát, ami nélkül pedig a filozófia meg nem élhet.

Mindenekelőtt a szellem nem azonosítható a *lélekkel*. A szellem ugyanis a tiszta érvényösszefüggés, amelyben az értéket adó jelentések ideális valósága egyesül.¹ A lélek ellenben reális valami, amelynek napja egyformán süt az értékes és értéktelen adottságok egész területén. A szellem is a lélek segítségével valósul meg, de ezen megvalósultságban az értékesség, illetve az értéktelenség szempontjai szabályozó hatalomként lépnek fel s a lélek közönyös functioit az érték megvalósulása felé szabályozzák. A szellem tehát a lélek *felett* helyezkedik el s alkotásai a lélek közönyös alkotásai *felett* keresendők. Az egyéni lélek a szellem eszközül fogandó fel: az önértékű szellem a lélek functioit a maga hasznára fordítja, amikor ezeknek segítségével önmagát valósítja meg azon a nagy területen, amelyet *kultura* szóval szeretnek jelölni. És itt mindjárt jelentkezik egy olyan lényegbevágó különbség, amely a lélek és szellem között éles dialektikai válaszfalat emel. A lélek u.i. a maga tevékenysége által mindig a tőle különböző Másra irányul s tehát tárgya mindig a Más, nem pedig ő maga. Ezzel szemben a szellemnek soha más tárgya nem lehet, csak ő maga. A szellem a maga örökkévaló és végetlen tevékenységével önmagát akarja megvalósítani s e célból soha sem a Más, hanem mindig és kizárólag önmagát tekinti tárgyául. Más szavakkal: az egyéni lélek mindig más, mint a tárgya; a szellemben a tárgy és az alany egybeesnek. A szellem az alany és a tárgy identitása.²

De tovább menve, meg kell állapítanunk azt is, hogy amíg a lélek *mechanismus*, amelyben minden meghatározott kényszerűséggel megy végbe, addig a szellem, - mint már fennebb mondtunk – érvényösszefüggés, amelyben jelentések rendszeres egysége alakul ki. Minden functio, amely a szellem

¹ Erről az állásponttól teljesen megérthető *Scheler* felfogása, mely szerint „alles, was wir Geist nennen ist ursprünglich nur ein Inbegriff völlig wirkungsunfähiger Intentionen” (*Idealismus-realismus* c. cikkében. Philosophischer Anzeiger II. 3. füzet. 318. l.) A lélek síkja, tehát a vitalis sík felett elhelyezkedő szellemnek „akarata” is valóban tevékeny-telen „igen”-ben és „nem”-ben nyilatkozik meg, amely által hozzájárul valamely tervhez vagy elveti azt. A szellemet vitalis értelemben nem illeti meg semmiféle tevékenység, - amint azt *Fichte* különösen kiemeli – mert a tevékenység minden fajtája a vitalis sík jellemzője.

² Már Plotinos határozottan tanítja azt, hogy a szellem az *alany*nak és az állítmánynak egysége, illetve azonossága. A szellem maga gondolat is, gondolt is – νόησις és νοητόν -, mert az ő gondolkozásának tárgyai önmagában vannak. – *ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*. 5. Enn. V.J. – V.ö. *Seifert*. Psychologie-Metaphysik der Seele. (1928.) 22. l. – Augustinus is hangsúlyozza az öntudatban az alany és állítmány dualismását, de ő le is győzi ezt a dualismust azáltal, hogy a *szerelet*-dilectio-által az alanynak („gignes”) és a tárgyának („genitum”) egységét létesíti. Úgy, hogy Augustinusnál az alanyhoz és a tárgyhoz 3-ik tagul járul az „önszeretet”, amely a kettőt „quasi parentem prolemque coniungit”. V.ö. *Seifert* i.m. 50. sk. l.

tartalmát teszi, ezen rendszeres és szerves egységnek momentuma, s mint ilyen, nem kényszerűséggel érvényesül, hanem szabadon irányul a szellem önértékének kialakítására. A lélek – a saját létének érdekében – kénytelen tudatosan cselekedni s tehát a *tudat* a lélek jellemzője. A szellem lényege azonban ezen tudaton túlra, egy magasabb reflexio fokra utal, amelyen már ez a tudat is egy újabb tudatnak lesz a tárgya; a szellem nemcsak önmagáról tud, mint a lélek, hanem tud ezen tudatáról is. A szellem lényege az *öntudatban* jut kifejezésre: az öntudat által lesz képessé a szellem arra, hogy a saját tevékenységét állandó szemlélet tárgyává tévén, azt szabályozza.

Mindebből következik, hogy a szellem csupa öntudat, azaz, tökéletes idealitás, amelynek lényege a végtelen és örök tevékenység, s ez a tevékenység ismét csupa szemlélet. Ezen szemlélő tevékenység által lesz a szellem saját magának tárgya, ezen tevékenység által valósul is meg, s ezért azt is mondhatjuk, hogy a szellem lényege a saját maga szemlélésére való törekvés. Ez a szemlélet természetesen csak fokozatonként valósul meg s ezért a szellem is fokozatosan jut el önmaga tiszta szemléletére, a szabad öntudatra. S a szellem története tulajdonképpen nem is egyéb – amint azt *Schelling* jól látta, - mint azoknak a különböző állapotoknak a története, melyeken keresztül a szellem lassan-lassan önmaga szemléletére, tiszta öntudatára jut.

A szellem, amint már mondtuk, egy rendszeres, összefüggő egység, amely lényegénél fogva a maga megvalósítására tör akkor, amikor a lélek tevékenységeit szabályozása alá veszi. A szellem *szabályozó* erő és *normatív* hatalom: a maga önértékét, ennek az önértéknek megvalósítását tekinti életfeladatául, a szellem a maga szabályait pedig nem kívülről nyeri, hanem önmagából meríti azokat, mert ő saját magának szabálya és törvénye. A szellemet ezen jellem folytán az értékre, értékmegvalósulásra való törekvés, értékre való szakadatlan viszonyulás jellemzi. Ebből a szempontból tekintve azt mondhatnók, hogy a szellem nem csupán az önérték, amely minden más értéknek ősz forrása, hanem egyszersmind azon szabályok *egysége* is, amelynek uralma alatt ez az önérték megvalósul. A szellem az önérték, a szellem a szabály, mert lényege a *tiszta* öntudat, amely magát, mint abszolút értékest szabadon szabályozza önmagának, mint abszolút értékesnek megvalósulása felé. Az így értett szellem az emberiség ismerete értékének, érvényességének, egyetemességének, szükségszerűségének, kivételt nem tűrő törvényszerűségének alapja és fundálója. A szellem az a végtelen hatalom, amely ezt az egész világot *megérti* s azután megértvén *elrendezi*. A szellem megértő, alakító és elrendező funkciók rendszeres, összefüggő egysége.

Nagyon messzire vezetne tárgyunktól, ha a szellemnek ezen különböző tekintetű jellemzőit közelebbről elemezni és megérteni akarnók. Itt meg kell most elégednünk azzal, hogy a közönyös és érték-indifferens lélek felett álló öntudatos és szabad szellem, amely minden értéknek forrása és minden szabálynak foglalatja, - minden tekintetből vizsgálva *egy rendszeres, összefüggő egység* s ez az egység, a mi egész ismereti világunk egységének, rendszeres összefüggésének forrása; a látható kosmos a szellem láthatatlan, intellektuális kosmosának részben való megvalósulása és testet öltése. A szellem rendező funkciójának segítségével létesíthető csupán az a bámulatos és ragyogó egység, amelyet méltán díszített a görög a kosmos jelzővel. A szellem a maga potentialis egységében valóban a láthatatlan természet; s a szellem egységének szükségével egységbe szedett természet a látható szellem. A természet rendszeres, egybefüggő egységének fundamentuma a szellem egybefüggő, rendszeres egysége.

A szellemnek ez a rendszeres egysége valósul meg különböző mértékben és különböző területen a tudomány és a filozófia által is. A rendszerben a szellemben élő rendszer nyer megvalósulást s ezért ahol a valódi szellem működik, ott a rendszer el nem maradhat. A szellem egységes rendszere, amely egységben a saját funkciói rendeződnek el, nyer megvalósulást minden rendszerben; *minden rendszer a szellem önállító projectiójának eredménye*. Minden ami ezen rendszer keretein kívül tengeti részleges életét, a szellemre nézve értékelen marad: értékes csak az lehet, ami a szellem kivetített rendszerében szükségképpen foglal helyet s azáltal hozzájárul a szellemben levő potenciális rendszernek tényleges kialakulásához. A kialakult, a valósággá lett rendszerben láthatóvá lesz az a szabad s logikailag mégis kényszerű egység, amely a szellemben potentialiter rejlött. Úgy, hogy a szellem maga is rendszer lévén, amikor szabad tevékenysége által önmagát, tehát a benne rejlő rendszert kialakítani akarja, ezt a potenciális rendszert adja a maga tevékenységének irányító normául. Ez a potenciális rendszer a fundamentuma minden lehető rendszernek, amely az ismerés folyamatában létre jön s ez a potenciális rendszer egyúttal minden rendszer érvényességének és értékességének végső forrása. A szellem mélyén rejlő „lehetséges” rendszerben ott van a szellemnek s tehát az értéknek egész totalitása. Az érték hordozóiuil tekinthető jelentések is ott szunnyadnak a szellem ölén. Azt mondhatnók, hogy a szellem jelentések összefüggő, egységes rendszere, amelyben tehát minden jelentés részt vesz. A szellem „lehetséges” rendszere egyúttal minden lehető

jelentésnek is rendszere s amikor a jelentések megértése és elrendezése által ezt a rendszert kialakítani törekedünk, akkor tulajdonképpen a szellem = az érték = jelentések totalitásának kialakítására törekedünk.

Kantnak valóban igaza van: a szellem a maga functioi segítségével az érzéki adatok pusztá aggregátumából jelentésteljes összefüggést, egységet kovácsol, rendszert teremt. Ámde ilyen egység lehetőségének feltétele az, hogy az egységeteremtő szellem is rendszer legyen s tehát ezen összefüggés és egység nélkül maga a szellem sem valósul meg. A szellem valóságának transcendentális feltétele az egységes, összefüggő rendszer. Ezért minden kialakított rendszer, vagy az igazi bölcselet szellemében megoldott probléma, mindig magán túlra mutat, - arra a „lehetséges” lappangó rendszerre, amelynek iránytszabó jellege biztosítja érvényességét. Voltaképp a dolgot megtekintve, a rendszer irányító, transcendentális ereje nélkül logikai gondolkozás nem is lehetséges, mert ez a lappangó rendszer-functio hozza mozgásba a logikai gondolkozást, amely mindig rendszeres gondolkozás. Minden logikai gondolkozásban a rendszerhez való akarát működik és hajtja az egyéni gondolkozást is dialektikai kényszerűséggel arra, hogy az objektív igazság megvalósítására való törekvésében egyúttal a „lehetséges” rendszer kialakítására is törjön. Minden rendszer-alkotásra való egyéni, subjektív törekvés szükségképpen utal a „lehetséges” rendszernek objektív érvényére, amely lehetséges rendszerben minden érvény és minden igazság egy összefüggő egységgé van kialakulva. Ennek az iránytszabó objektív, latens rendszernek érvényén és igazságán alapul minden kialakított és megvalósult rendszernek érvényessége és igazsága. Az objektív, latens rendszer fennáll és megvan, fennáll és megvan ennek a rendszernek érvénye és igazsága is, ha esetleg soha ki nem alakítatik és el nem ismertetik is; a kialakult rendszer érvényének és igazságának léte azonban az objektív, latens rendszer érvényétől és igazságától függ.

Ha ezt a lehetséges, rejlő, a szellem struktúrájában benne levő rendszert, *systema intelligibile* vagy „ősrendszer” névvel jelöljük, akkor az eddigi fejtegetések alapján azt mondhatjuk, hogy a *systema intelligibile* vagy az őrendszer a kialakított, konkrét rendszerek által valósággra tesz szert és konkrét tartalom által mintegy „kiteljesedve” fundamentuma lesz a globus intellektuálisnak. Az őrendszert adja a filozófia, a konkrét, egyes tartalmat pedig a különböző tudományok, amelyek különböző szempontú és tekintetű realis ábrázolásai az intelligibilis őrendszernek.

Abból a tényből, hogy az őrendszer a szellem strukturális formája, a kialakult és konkrét alakot öltő egyes rendszerekre nézve igen nevezetes következtetések vonhatók le. Láttuk, hogy az egyes tudományok által kialakított rendszerek sokfélesége az egységes és egyetlen őrendszer érvényében bírja a maga érvényességének fundamentumát. A szellem léte a maga érvényében áll s ez az érvény a szellem szabad, spontán tevékenysége által áll fenn. Eként szabad és spontán levén a szellem, spontán és szabad tevékenységének az eredménye minden rendszer is. A mechanicus módon, külső eszközökkel, mintegy *kívülről* felépített rendszer nem igazi rendszer s az ilyen mesterkelt rendszer tette teljességgel gyanussá a rendszer nevet még azoknak körében is, akik egyébként éppen a rendszerező tevékenység önrzertes munkálói. A szellem belső struktúrájának ideális képét konkretizáló rendszernek nem kívülről atomistikusan összehordott és mesterségesen összeillesztett, több-kevesebb leleménnyel összerakosgatott műnek kell lennie, hanem belülről kell dialektikai kényszerűséggel *kifejlenie* úgy, amint kifejlik a pompás gyümölcs a szerény mag igénytelen és szemmel nem látható éltető csirájából. Itt az értelem ügyeskedő munkája semmi ér: pillanatnyi csillogást nyomon követi a szegysenteljes összeomlás. Erőszakolt rendszereknek nincs semmi tudományos, még kevésbé filozófiai jelentőségük, mert bennük nem a gondolkozás éltető, természetes folyama lüktet, hanem egy korlátolt elme ügyefogyottsága nyilatkozik meg. A rendszer csak akkor bír tudományos értékkel s általában jelentéssel, ha a szellem immanens törvénye szerint fejlik ki és pedig kifejlik a végtelenség irányában, miután magának a szellemnek kifejlése is szabad és végtelen. Ezért a rendszer soha sem lehet *zárt* és *bevégezett*, hanem mindig épülő és szakadatlanul kifejlő, amint új és új jelentéseket fűz be és sző a maga végtelenül változatos szövedékébe. Innen következik, hogy a rendszerben nem a *külső* elrendezettség, a kényelmes áttekinthetőség a fő, hanem a belső, tagolt alkatnak szerves kifejlése s a rejlő kapcsolatoknak világos kialakulása.

Az így kifejlett rendszer valóban összefüggő *organikus* egység. Az organikus jelző révén most már egészen közel férközhetünk a rendszer dialektikai alkatához. A rendszer a maga strukturáját tekintve egy tökéletes *organismus*. Az organismus leglényegesebb jellemvonása pedig az, hogy benne a Részek az Egészre való viszonyulásuk által lehetségesek csupán, - de megfordítva is, az Egész csak a Részek viszonyulása által állhat fönn. Azaz: a rendszer egy merőben teleologikus alakulat, amely maga mintegy cél lévén és egy eszme által szabályoztatván, ez az eszme a priori meghatároz mindent, ami ebben a rendszerben benne van, mint annak tartalma. De ha tovább megyünk s elemzésünkben Kant eljárását tartjuk szem előtt, megállapíthatjuk azt is, hogy az ilyen tárgy, illetve dolog egy eszes oknak a produktuma, s ezen oknak kauzalitása egy eszme által van a priori meghatározva, következésképpen a létrehozott tárgynak

minden része ennek az eszmének hatalma alatt áll. A rendszernek, mint ilyen organikus egységnek, részeit az Egész, mint irányító eszme határozza meg s ez teszi lehetővé azt, hogy ezek a részek is meghatározzák az Egészet, ami által egy eltéphetetlen és hiány nélkül való Egység létesül. Ámde ez a szoros viszony nem csupán a Részek és az Egész között áll fenn kölcsönösen, hanem fennáll a Részek között is: a Részek együttvéve határozzák meg az Egészet azáltal, hogy egymást kölcsönösen meghatározzák. Itt tehát egy szakadatlan korrelatio áll fenn: minden egyes Rész a többi Részek által, a többi Részek kedvéért s ezen kívül az Egész kedvéért létezik és áll fenn. Mondhatjuk azt is, hogy a rendszer nemcsak organizált, hanem egyuttal organizáló és pedig önmagát organizáló egység: az Egész által organizáltatnak a Részek és a Részek organizáltsága által áll fenn az Egész. Ez az örökös organizálás és újból meg újból való organizáltság a szellem rendszerének s magának a szellemnek életformája.

Mindezek a fejtegetések azt a tényt igyekeztek megvilágosítani, hogy a rendszerben a szellem és az élet gazdagsága jelenik meg, mert a konkretizált, a tudományokban megvalósult rendszer nem egyéb, mint a szellem projectiója, a szellem lényegében rejlő őrendszernek kialakulása. Ha a transcendentalis filozófia terminológiáját tartjuk szem előtt, mindezek a fejtegetések arra a kérdésre akartak feleletet adni: miként lehetséges és miért érvényes az a rendszer, amely az ismerés segítségével a különböző tudományok területén idők folyamán kialakul? – És erre a kérdésre adott felelet más nem lehet: az egyes tudományok területén kialakuló rendszer azért lehetséges és érvényes, mert ezen rendszer nélkül valóságos ismeret sem lehetséges, lévén a szellem maga is, amely az ismeret által megvalósul, rendszeres és összefüggő egység. A rendszer, illetve rendszerek valóságának feltétele a szellem lényegében rejlő őrendszer.

A rendszer összefüggő, organikus kifejlő egység. Az a kérdés már most, hogy *minek*, vagy *miknek* egysége a rendszer? A rendszer egysége a szellem egységéből fakadván és annak kialakulása lévén, ha tudjuk, hogy minek, vagy miknek egysége a szellem, tudni fogjuk azt is, hogy minek, illetve miknek egysége a rendszer. A szellem *jelentések* összefüggő egysége s a kialakult, vagy kialakításra váró rendszer is *jelentések* organikus, összefüggő egysége és mint ilyen, a legegységesebb és legáltalánosabb pont, amely felé a gondolkozás logikai folyama halad. A jelentések legáltalánosabb elrendezettsége a rendszer, amelynél az ész elrendező munkája megáll, mintegy megpihen s végtelen aesthetikai gyönyörűséggel szemléli a szellemnek ezt a tökéletes kialakulását. Az ész a szellem mélyéről a tárgyak érintésére kihangzó jelentéseket megérteni s azután az így megértett jelentéseket az itélet tevékenységével egységes rendszerré rendezi el. Ahol nincs rendszer, ott nincs teljesen kialakult igaz ismeret sem: mert a teljes ismeret megértett és elrendezett jelentések összefüggő egysége. *Ennél fogva azt kell mondanunk, hogy a rendszer a legegységesebb elrendező functio.* Minden jelentés a maga végső érvényességét s tehát igazságát is csak akkor nyeri el, hogyha a rendszerben, ebben a legegységesebb érvény-összefüggésben elrendeztetik, illetve arra a helyre jut, amely őt a maga lényege szerint, abban a végtelen hálózatban megilleti. A B. Bauch által oly élesen kidomborított *logikai kontinuitás elve*¹ voltaképpen e nagy rendszerben jut kifejeződésre, amelybe, mihelyt konkrét alakot ölt, belefónódik az ismeret materiálja s szüli azokat a tudományokat, amelyek a jelentések reámutató szálai segítségével, együttvéve egy nagy, végtelen rendszer szerves részei. A tudományok nagy összefüggésének is előfeltétele a szellemben rejlő őrendszer, amelyben minden jelentés ellentmondás nélkül rendeződik el. Az elmélyedő logikai munka minél nagyobb számát képes a jelentéseknek megérteni s minél nagyobb számú jelentést tud egymással ellentmondás nélkül viszonyba hozni, elrendezni, annál teljesebb lesz az ismeret rendszere, annál tökéletesebb az igazsága megvalósulása s annál nagyobb mértékben konkretizálódik a Szellem. Mondhatnók, hogy a jelentés és a rendszer functionális viszonyban állanak: jelentés nélkül nincs rendszer, de a rendszer is jelentés nélkül semmi.

A jelentések összefüggéséből kialakult rendszerben ölt testet előttünk a valóság, amelynek teljességét csak egy tökéletes rendszerben egyesített jelentések teljessége segítségével, a jelentések teljessége által lennénk képesek megérteni. Ez a teljesség azonban csak eszme marad minden időkre: parányi elménk jelentésről jelentésre óvatosan haladva képes a valóság egy-egy karáját megérteni. Tökéletes áttekintésre csak az isteni Szellem képes, amelyről azt olvassuk a Zrinyiász első énekében:

Az nagy Mindenható az földre tekinte,
Egy szemfordulásból világot megnéző.

¹ *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit.* – Meiner. Leipzig, 1923. 289. sk. lapjain.

A mi ismeretünk rendszere is csak akkor lehetne bevégzett és tökéletes, ha egy „szembefordulásból” meg tudnók nézni e világot; míg azonban az ismerés discursív menetére vagyunk kénytelenek, alkotott rendszerünk is tökéletlen s mindig befejezésre váró marad.

Mielőtt értekezésünk III. részére térnénk, vegyük először figyelembe az eddig elért eredményeket s azután tárjuk fel a rendszer *logikai* alkatát is.

Eddigi fejtegetéseink a következő megállapításokra jutottak. A tudomány összefüggő ismeretek organikus egysége, azaz rendszer, amely, mint a tudós tevékenység végső célja, egyszersmind szabályozó *eszme*, a priori adott *idea*. Tehát a rendszer fogalma regulatív, axiológiai fogalom. Ennek a regulatív eszmének lehetősége pedig azon alapul, hogy maga a szellem is egységes rendszer, közelebről, jelentések egységes rendszere s azért megvalósulása csak rendszer keretében lehetséges. Minden kialakult rendszer a szellem projectioja s a szellem lényegének tüköre. A szellem mélyén rejlő potentialis rendszer, mint őrendszer, a konkrét rendszereket irányító és szabályozó erő. Ezen őrendszer objektív érvénye nélkül a rendszerre való subjektív törekvés soha érvényesülni nem tudna, mert ezen az objektív érvényen alapul minden rendszeres összefüggés érvényessége. A szellem *önállító* tevékenységéből fakadó rendszer az igazi rendszer, amely nem külső, mechanikus, atomizáló erők produktuma, hanem *szerves* fejlődés érett gyümölcse.

A végső kérdés, amelyre még értekezésünk ezen szakaszában, feleletet keresünk, ez: miféle képet mutat a rendszer *logikai* alkata? – Kétségtelen, hogy minden rendszer – amint ezt *Pauler* Logikájában s akadémiai értekezésében kifejtette – három mozzanatot rejt magában: *elemekből*, *elemek viszonyából* s ezen viszonyok *egységéből* áll minden rendszer.¹ A rendszer fogalmának fontos mozzanatát látja *Pauler* a *rendben*, amely mindig iteratív viszonyt jelent, amiből következik, hogy legalább három tagot tesz föl. Ámde a rend önmagában még nem jelent rendszert, mert *Pauler* a rendszerhez megköveteli a tagok egyneműségét is, mert éppen ez az egyneműség adja meg a *rendszeresség* alapját képező magasabb rendű átfogó egységet. A tagok egyneműsége tovább utal a rend fogalmától az *osztály* fogalmához, mert „egyazonnemű dolgok egyazon osztályba tartoznak”. Az osztály fogalmában pedig ismét a következő mozzanatok állapítja meg *Pauler*: 1. az osztálynak vannak egymástól különböző *tagjai*; 2. e tagok egymással a *coordinatio* viszonyában állanak; 3. az osztállyal szemben pedig a *subordinatio* viszonyát mutatják. Ugyanez a 3 mozzanat található meg a rendszerben is: 1. minden rendszer legalább 3 tagból áll; 2. a tagok egymással a *coordinatio* viszonyában állanak; 3. a rendszer egységét a tagok valamilyen fajta *egyneműsége* biztosítja. Az osztály és rendszer *Paulernál* ugyanaz: mindkettő különböző (divers) koordinált, illetve subordinált tagok egységét jelenti.

Készséggel elfogadjuk *Pauler* tanítását: minden rendszer tagokból., ezen tagok, illetve elemek viszonyából s eme viszonyok egységéből áll. Kétségtelen az is, hogy ezek a tagok, a rendszer elemei, osztályba sorakoznak s azáltal a közöttük levő viszony a *coordinatio* viszonya, míg a közöttük s az egységet adó osztály között a *subordinatio* viszonya áll fenn. A *coordinatio* és a *subordinatio* viszonya azonban – szerény véleményünk szerint – csupán az osztály keretén belül áll fenn. Mihelyt u.i. egy nagy egyetemes rendszer mindent átfogó egységét tekintjük, azt kell megállapítanunk, hogy itt a *subordinatio* viszonya megszűnik s helyére lép az a szükségszerűen kölcsönös viszony, amely a rendszernek, mint organikus kialakuló egyetemes egységnek nélkülözhetetlen feltétele. Mert tovább menve, - minden osztályból, amelyben két tárgy közös elemekkel bír, új osztály alakítható s ez az új osztály a régi osztállyal szemben a *subordinatio* viszonyába kerül – tehát a *subordinatio* és *coordinatio* viszonya fennáll az egyes osztályok között is. Megszűnik azonban a *coordinatio* és *subordinatio* viszonya, mihelyt az egyetemes őrendszert, a maga konkrét kialakultságában tekintjük: az ilyen rendszer egyes elemei között *functionalis* viszony áll. Itt minden egyes tag *functioja* minden más tagnak, de *functioja* a rendszernek is: a tagok egymás nélkül s a rendszer nélkül, de viszont a rendszer a tagok nélkül fenn nem állhat. A *subordinatio* viszonya tehát a kialakult osztály keretén belül kétségtelenül fennáll, de ha az osztály keretei az egyetemes rendszer egységén belül leomlanak, eltűnik azonnal a *subordinatio* viszonya is, miután rendezői szerepének eleget tett s felváltja azt a *functionalis* kölcsönösség éltető viszonya. Ha így áll a dolog, akkor talán világos az is, hogy az egyetemes rendszer keretén belül az osztálytagok közt levő *coordinatio* egyetemes *coordinatióv*á, illetve kölcsönösségi viszonyvá változik át, amely által létesül az elemeknek egy mindent átfogó organikus egysége. Ezen egységen belül minden elem egymásra s a rendszerre van utalva, a rendszer viszont a tagokra támaszkodik és azok által él. A *tiszta* ismeret szempontjából tekintve első a rendszer, amelyen *belül*

¹ V.ö. *Logika*. Az igazság elméletének alapvonalai. (Bp, 1925) c. mű 35. sk. lapjain közölt fejtegetésekkel. Az akadémiai értekezés kivonata olvasható az Akadémiai Értesítő XXXIV. kötetének (397-408. füzet, 1923) 182-4. lapjain.

alakulnak ki osztályok, csoportok stb. Az osztályokban és csoportokban elrendezett elemek már a kialakult rendszernek elemei. Vagy más szavakkal: az őrendszerben az egységben álló elemek között a kölcsönösség functionális viszonya áll fenn s itt osztályokról, csoportokról tulajdonképpen beszélni sem lehet. Az osztályok és csoportok szerint való rendezés csak ott kezdődik, ahol a jelentések érzéki kialakítása veszi kezdetét a tudományos ismeret által. A konkretizáló ismeret folyamata szempontjából első az osztályok, csoportok, kisebb-nagyobb rendszerek képzése; a tiszta ismeret szempontjából tekintve azonban a rendszer az első s alapvető képlet. Éppen ezért, igaz van Paulernek abban, hogy az osztály rendszer, de már nem osztozhatom abban a tanításában, amely az osztályt és rendszert azonosítja. Az egyetemes és az egyetlen rendszer keretén belül lehetnek és vannak is osztályok, mint bizonyos elvek szerint való elosztásunk eredményei: a rendszer egyetlensége és az osztály sokfélesége eleve kizárják a kettőnek azonosságát.

Ha az egyetemes és egyetlen rendszer logikai alkatát tekintjük, azt kell hát mondanunk, hogy ez az egyetemes rendszer áll 1. *elemekből*, 2. *elemek egymásra való kölcsönös viszonyából*, 3. és abból az *egységből*, amely az egymásra kölcsönösen viszonyuló elemeknek a rendszerre, mint létesítendő Egészre való viszonyulásán alapul. Ezen kölcsönös functionális viszonyon kívül más viszony az egyetemes, őrendszerben nincsen, de létesül akkor ilyen viszony, amikor az ismeret, illetve tudomány az egyetemes, őrendszert a maga konkretizáló tudásával kialakítani, a jelentéseket érzékíteni akarja. Az egyetemes, őrendszer kialakításában lépnek fel azok az elrendező műveletek, amelyeknek segítségével a tiszta ismeret a különböző tudományokban a jelentéseket konkretizálja.

Talán még világosabbá fog válni felfogásunk, ha arra a kérdésre keresünk feleletet, hogy mik alkotják a rendszer *elemeit*? Wolff – amint később látni fogjuk – kétségtelenül a philosophiai rendszert s közelebről a maga philosophiai rendszerét tartva szem előtt, a tételeket, a tételek rendjét, e rendnek következetességét és folytonosságát tekintette a rendszer szükséges előfeltételül.¹ Nyilván tévesen. Ha a konkrét, kialakult rendszert tekintjük, az ilyen rendszer elemeit képezheti mindaz, amit az ismerő Én a maga projektív tevékenységével maga elé állít, mint az ismeret tárgyát. Tehát a rendszer elemeit képezhetik a természet anorganikus és organikus tárgyai, tüneményei, minden jelensége, de képezhetik a szellem jelenségei és tevékenységei is: nem csupán ásványok, állatok, fényjelenségek, légtünemények stb. állíthatók rendszerbe, hanem vágyak, szenvedélyek, gondolatok, akarások, érzések, ítéletek, fogalmak is. Illetve, helyesen fejezve ki magunkat: a rendszer elemei lehetnek *jelentések*, amelynek konkrét kialakulása a természet és a szellem világának tárgyai és jelenségei. Wolff a philosophia és logika nyelvén szólott, mikor a *tételeket* – Sätze – jelentette ki a rendszer elemeiül, de nem vette észre azt, hogy az ő tételei már összetett képletek, melyeknek elemei a jelentések, illetve a jelentések csomóját képező fogalmak. Ha elfogadjuk azt, hogy a rendszer elemei a jelentések, tudnunk kell azt, hogy mit kell értenünk jelentés alatt? – A jelentés megértéséhez közelebb jutunk, hogy ha különbséget teszünk „jelentés” és „értelem” között s azt mondjuk, hogy az „értelem” (valamely állításnak értelme pld.) nem egyéb, mint egy egyén által megértett jelentés. Amíg tehát a jelentés merőben objektív, szinte azt mondhatnók, hogy metaphysikai képlet, addig az „értelem” subjektív jellege bizonyos vonatkozásban és mértékig tagadhatatlan s lélektani vonatkozása félreismerhetetlen. Mi már most ez az objektív, metaphysikai jelleggel bíró „jelentés”? A jelentés a szellem projectív actusának köszönheti létrejöttét s nem egyéb, mint a *megértett idealitás*. S éppen mert itt idealitásnak, tehát szellemiségnek megértéséről van szó, azért kétségkívül igaz, hogy a tárgy valamely objektív vonásában rejlik az indító, amelynek hatására a megértő szellemből a jelentés kicsendül, de igaz az is, hogy éppen mivel szellemből csendül ki a jelentés, azért minden jelentésnek legbelsőbb magja a szellem, amely ezen jelentésekben alakítja ki magát, teszi actuálissá a maga potenciális tartalmát. A jelentés a szellem mélyéről tör elé a tárgynak izgatására s ezért minden jelentés szellemi eredete elvitathatatlan. Ha a szellemből ez a jelentés ki nem csendülne, úgy azt a tárgyban – legyen bármily vaskos is annak realitása – meglesni soha képesek nem lennének. Az objektív tárgy éppen az által, hogy a szellem szabad önállítása elé korlátot emel a maga reális létezése által, a szellem önmegvalósulásának feltétele: a szellem valahányszor jelentést produkál, önmagát valósítja meg. Mihelyt az egyes Én ezt a jelentést különböző funkciói révén, de főként az intuitio segítségével magáévá tette, létesül a jelentés, illetve a tárgy megértése. Az objektív, metaphysikai jelentés független tehát az egyéni lélek minden actusától, de másfelől mi csak a subjectív és relatív jelentést vagyunk képesek megismerni. Ha azonban ki tudjuk mutatni, - ami ezuttal nem esik feladatunk körébe – hogy az objektív jelentés és a subjektív jelentés azonosak, akkor azt is állíthatjuk, *hogy az alany által megértett objektív jelentés képezi a rendszernek elemét*.

¹ V.ö. alább a 29-ik lapon. [Jelen kiadásban a 13-ik lap. – Mikes International Szerk.]

A jelentés ezek szerint az Én és a Nem-Én, a szellem és a szellem tárgyának egybeömlése, amiből az következik, hogy a szellem által készített, illetve megértett jelentések rendszere, az Énből és a Nem-Énből összetevődő valóság rendszerét adja. Az így értett jelentések rendszere pedig aként alakul ki, hogy az ismerő alany a maga rendező funkciói segítségével az ismerés folyamán a jelentéseket azon szálak mutatása szerint állítja összefüggésbe, amely szálakat *Böhm* találóan nevezett *deiktikus*, rámutató szálaknak, s amelyeket az jellemez, hogy nem csupán a jelentésből indulnak ki a jelentés felé s tehát a jelentést kötik össze a jelentéssel, hanem állandó és széttéphetetlen viszonyt teremtenek a jelentés s az ismerő alany között is. *A jelentések között rendszert a szellem a jelentések deixise alapján létesít. A jelentésekből kiindul s hol más jelentések, hol az ismerő alany felé húzódó deiktikus szálak vezetnek az ismerést a rendszer kialakításában. Az egyes, egyszerű jelentésekből alakulnak a jelentő csomók vagy fogalmak; a fogalmak közti viszonyokat azután ítéletekben állapítjuk meg; az ítéleteket ismét magasabb képletekké, tanokká és elméletekké kapcsoljuk. Eként alakulnak ki a jelentések logikai viszonyának alapján a konkrét rendszerei a tudományoknak, vagy miután minden tárgyú tudomány egy s ugyanazon szellemnek alkotása, így alakul ki logikai szükségszerűséggel a tudománynak egyetemes rendszere.*

Minden rendszerben, az egyes kialakított konkrét rendszerek alapját és dialektikai feltételét képező őrendszerben is, ezek után három mozzanatot különböztethetünk meg. A rendszer elemeit képező *jelentéseket* (1), a jelentések deixise alapján a jelentések között kialakított *viszonyokat* (2), és végül ezen viszonyokból kialakult organikus, átfogó *egységet* (3), amelynek végső forrása a szellem organikus egysége, mert a jelentések deiktikus szálai nemcsak más jelentések felé mutatnak, hanem mutatnak az ismert, objektív szellem felé is, mely éltető erejét minden jelentésbe belelehel.

III. A bölcseleti rendszer és az egyes tudományok rendszerei

Értekezésünk folyamán megkülönböztettük az *ősrendszert* és ennek kialakulását az *érzéki, konkrét rendszerekben*. A megkülönböztetést most még tovább folytatjuk, hogy ha a kialakult konkrét rendszerek sorából, amelyekkel a különböző tudományok ajándékoznak meg, kiemeljük a *filozófiai rendszert*. Ekként az őrendszer és a kialakult, speciális rendszerek mellé harmadik alakzatul vesszük a filozófiai rendszert s áttérünk a három alakzatnak rövid jellemzésére.

Az őrendszer dialektikai alkatával értekezésünk II. szakasza tüzetesen foglalkozott. Itt elég lesz a következőket megjegyeznünk. – Az őrendszer elemeit a fennebb említett objektív u.n. metafizikai *jelentések*, ezeknek a jelentéseknek *viszonyai* egymás közt s az egész rendszer közt, továbbá e viszonyoknak *egysége* képezi. Az objektív jelentésekkel foglalkoztunk az értekezés II. szakaszában s láttuk, hogy minden jelentés a belőle kifeszülő deiktikus szálak által van összekötve a többi jelentéssel, de az ismerő Énnel is. Az objektív jelentések minden viszonyának alapja tehát az a deixis, amely nélkül organikus összefüggés nem létesülhet. Ámde minden jelentés és minden deixis tulajdonképpen a szellem mélyéről fakad, mert hiában lenne meg a való tárgyban az az objektív vonás, amely a jelentésnek felel meg, ha nem volna a szellem, hogy ezt az objektív vonást a maga identitásával áthassa s ez által mintegy életre keltse. A tárgyban levő objektív vonások azok, amelyeknek indítására a jelentés a szellemből kicsendül, de minden jelentés a szellem mélyéről csendül ki s csirájában rejti a szellem idealitását. Ezért a jelentés mindig tiszta idealitás. Hasonlót kell mondanunk a jelentésekből szerteágazó deiktikus szálakról is, melyek merőben szellemi jelleggel bírnak s rámutató erejüket is a szellemtől nyerik. Az objektív jelentések deiktikus szálai alapján létesülő viszonyok is ideálisak s ideális az az egység is, amely ezen viszonyokat az őrendszer keretén belül organikus összefűzi. *Az őrendszer idealitása kétségtelen, mert minden eleme és mozzanata a szellem vetülete.* Ebből következőleg tisztára homogén és tisztán ideális az ismeret is, amelynek célja csak az lehet, hogy azt az őrendszert, amely a szellem mélyén szunnyad, konkretizálja s a különböző tudományokban kialakítsa.

Az őrendszer egy teljes és tökéletes Egész, amely magán kívül semmiféle más tényezőre a maga fennállásában és érvényességében nem szorul: fennállásának, érvényének, összefüggésének és széttéphetetlen egységének alapja ő maga. Az őrendszer magát az ismeretet megelőzi, mert az ismeret feladat, hogy ezt a potentialiter létező rendszert a maga discursív és folytonosan javításra, ellenőrzésre, pótlásra szoruló munkája által megvalósítsa, amikor minden jelentést megért és azután az deiktikus szálak nyomán elrendez.

Ezt az őrendszert a szellem teremti, vagy helyesebben ez az őrendszer maga a szellem, amelyből kiindul, mint abszolút és előfeltétel nélkül való forrásból, minden alkotás, minden tudomány. Ez a szellem

szabja meg minden útját és célját a gondolkozásnak s ebben a szellemben levő őrendszer az alapja minden emberi ismeret rendszerének. Az egyes tudományok által kialakított rendszerek feltétele tehát a szellem lényegében rejlő őrendszer: a kialakított, konkrét rendszerben egyetlen jelentés elrendezhető nem lenne s az őt megillető helyre nem juthatna, ha az őrendszerben már nem lenne elrendezve s nem jutott volna az őt, deiktikus szála révén, megillető helyre.

Az őrendszer tehát előfeltétele, alapja és célja is egyszersmind minden kialakított, konkrét rendszernek. Az a kérdés most, hogy a *filozófiai rendszer* milyen viszonyban áll ezzel a rendszerrel egyfelől s az egyes tudományok által kialakított, konkrét rendszerekkel másfelől? – Mielőtt e kérdésre feleletet adnánk, ismerkedjünk meg azzal a képpel, amelyet a legrendszerezőbb bölcselelő, Chr. Wolff adott a filozófiai rendszerről.¹

Wolff mindenek előtt arra a különbségre hívja fel a figyelmet, amely az igazi értelemben vett rendszer – „systema veri nominis” – és a nem igazi rendszer között fennáll. Az igazi rendszert az jellemzi, hogy benne az egyik tétel igazsága világosan folyik a másik, előző tétel igazságából: „propositiones ita ordinantur, ut unius veritas per alias anteriores demonstratur”.² Ezzel szemben a nem igazi rendszer csak egy és ugyanazon tárgyra vonatkozó tételek pusztá gyűjteménye: „congeries propositionum ad idem subjectum pertinentium”.³ Az igazi rendszerben minden tételnek meghatározott helye van s ezért figyelni kell arra, hogy ezt a rendet meg ne zavarjuk. A gondolkozás szigorú következetessége és a gondolat tökéletes rendje, a rendszer fő kellékei. Minden tétel a maga világosságát és teljes jelentését csak a rendszer keretében nyeri el. Innen van – úgymond Wolff -, hogy az igazi rendszerező, tehát filozófiai elme a rendszer alkotását nem érzi tehernek, hanem ellenkezőleg, éppen örömet leli abban, mert jól tudja, hogy minden rend tökéletes – „omnis ordo perfectus est”.⁴ Ezért nem is nyugszik meg addig, amíg a tételeket rendszerbe el nem helyezi. A rendszer ezen ideáljának akar eleget tenni Wolff, amikor feladatául tekinti: „philosophiam universam in systema harmonicum redigere”. Mintaképei e törekvésében: Aristoteles, Konfucius, Descartes, de főként és mindenekelőtt: Euklides. A rendszerező tudományok mintaképül a matematikát vallja: a matematikus rendszerező, systematikus. Ámde nem csupán a matematika rendszerező tudomány, hanem a kijelentett igazságok, a Pandekta törvényei is rendszerbe szedhetők. A filozófiának is előfeltétele az, hogy systematikusán épüljön fel.

Hogy Wolffnak ez a rendszerező törekvése milyen sikerrel járt, annak fejtegetése nem tartozik ide. Azonban csodálkozunk kell, hogy Wolff határozott és világos állásfoglalása után is minduntalan találkozunk tekintélyes helyekről jövő hangokkal, amelyek a rendszer anathemáját kiáltják, holott rendszer nélkül nincs ismeret s még kevésbé van filozófia, amely éppen az ismeretről szóló ismeret akar lenni. Wolffnak tökéletesen igaza van: a rendszer a filozófia előfeltétele; a filozófia rendszer nélkül csak pusztá rapsodia, amely még a gyönyörködtetésre sem tarthat igényt.⁵ A szellem rendszer s a szellem kifejlését, megvalósulását, megvalósulásának feltételeit nyomon követő filozófiának is rendszernek kell lennie, ha hű képet akar nyújtani a szellemről és annak természetéről.

A filozófia rendszerjellegét a filozófia lényegéből folyónak kell tartanunk, de hangsúlyoznunk kell azt is – amit Scheler különös élességgel emel ki egyik művéhez írott előszavában – hangsúlyoznunk kell, hogy ennek a rendszernek nem szabad egy-nehány egyszerű tételből való deduction alapulnia – amint azt Wolff követelte -, hanem táplálékát és tartalmát a lét és a szellemi élet különböző területeiről nyert beható analysisből mindig újra és újra kell merítenie. A filozófiai rendszernek éppen ezért a rendszeralkotó filozófus szellemének legmélyéről kell táplálkoznia: minden rendszer a rendszeralkotó bölcselelő szellemének hűséges kinyomata. A rendszer imago mundi, de imago philosophi is. Scheler valóban szép szavaival élve:

¹ Erre nézve v.ö. H. Lüthje gondos cikkét, amely „Ch. Wolffs Philosophiebegriff” c. alatt jelent meg a *Kantstudien* XXX. k. (1925) 39. sköv. lapjain.

² „De differentia intellectus systematici et non systematici”. Marburg, 1729.

³ U.o. Idézetek a Lüthje cikkéből.

⁴ U.o.

⁵ A filozófia systematikus jellegére nézve v.ö. „A *philosophia lényege*” c. tanulmányomat. Megjelent a szegedi egyetem „Acta”-inak filozófiai sorozatában. (1924.) [Megjelent elektronikus formátumban a Bibliotheca Mikes International sorozatban 2002-ben; letölthető a http://www.federatio.org/mikes_bibl.html címről. – Mikes International Szerk.]

a rendszer kegyelmi ajándék, amely a személyiség egységéből és teljességéből jut osztályrészünkül. Minden másféle rendszer csak műterméke az önkényes értelemnek.¹

Nálunk *Böhm*, az élők közül *Pauler* domborítják ki nemcsak elméletben, de a munkásságuk által is a filozófia rendszerjellegét; a németek között pedig *Rickert*, művének címe által is – „System der Philosophie” – kifejezésre juttatja azt a meggyőződését, hogy a filozófia fogalmától a rendszer fogalma elválaszthatatlan. Azokkal a filozófia terén is fellépő antisystematikus irányzatokkal szemben, amelyek a rendszerhez való akaratot egyre-másra a korlátolt szellem jegyéül tekintik, Rickert erőteljesen mutat rá arra, hogy rendszert nem csupán a világegyetem valamely kiszakított részére állíthatunk fel, - amint azt az antisystematikusok vélik – hanem a világegyetem Egészére is. A bölcsélet, ha universalis világ szemlélet akar lenni, kénytelen systematikusan eljárni. A tudománynak egy *theoretikus* világot kell felépítenie, azaz, a világ tartalmának tudományos okok által támogatott rendjét kell létrehozni s ez másképpen nem lehetséges, csak úgy, hogy ha munkájában egységesen összefüggő és megokolt theoretikus *elvek* szerint, tehát systematikusan halad előre. Csak a rendszer teszi lehetővé azt, hogy a tudománytalan világfelfogásokat, amelyek részint *még* nem tudományosak, részint a tudomány területén *kívül* eredtek, tudományos világfelfogás által helyettesítsük s ezáltal le is győzzük. A pusztá, subjektív „élmény” által a világ mérhetetlen gazdagsága felett urrá nem lehetünk. Ezért a világ filozófiai vizsgálatához való akarát „a rendszerhez való akarattal” szükségképpen összekötte van. A rendszertől való irtózás vagy az önkényhez vezet, vagy a chaoshoz. „Csak a rendszer által jutunk a theoretikus kosmoshoz.” Aki tehát rendszertelenül gondolkodik, az nem gondolkodik filozófiailag. – Hogy azután ez a rendszer végleg be nem fejezhető s egyszersmindenkorra le nem zárható, az mindenki előtt világos, aki tudja, hogy a filozófáló egyén maga is történeti és pszichológiai erőnek van alávetve. A tudomány és a filozófia ideálja csak a *nyitott* rendszer lehet, amely a további tudományos kiegészítések és bővítések előtt nyitva áll. A filozófiai rendszer sem zárható le: elvben helyet kell biztosítanunk a rendszer keretén belül az emberi kultúra későbbi kifejlődésére is. Az olyan rendszer, amely magát *késznek* jelenti ki, azonnal *halott* rendszerré is lett, mert kivonta magát a tudományos fejlődés élő folyamából.²

A filozófia systematikus jellege a filozófia lényegéből folyik; a filozófia pedig a maga lényege szerint nem egyéb, mint az *ismeretről való ismeret*, Platon terminusa szerint ἐπιστήμη ἐπιστήμης. (Charmides 169. l.) Az ismeretben a szellem lényege alakulván ki, azt is mondhatnók, hogy a filozófia a szellem önismerete s mint merőben formalis tudomány azokat az alapfogalmakat igyekezik megérteni, amelyek általában véve az ismeretet lehetővé teszik.³ A filozófia rendszer elemei következőképpen azok a gerincfogalmak és jelentések, amelyeknek közvetítésével a szellem a maga végtelen tartalmát kifejti a szellemi tevékenység egész mezején. Azt kell mondanunk, hogy a szellem a maga kifejlési folyamatában a benne lappangó rendszert ezen gerincfogalmak és ősjelentések közvetítésével valósítja meg. A szellem a filozófiai rendszerben önmagát organizálja s tehát a filozófiai rendszer a szellemnek célszerű tevékenysége által létesül. A szellem organizáló, *önmagát* organizáló tevékenysége éppen a filozófiai rendszerben jut kifejezésre, miután a filozófiai rendszer azt az őrsrendszert alakítja ki, amely őrsrendszer a szellem mélyén potentialis állapotban szunnyad. Az őrsrendszer és a filozófiai rendszer között tehát szoros és eltérhetetlen dialektikai viszony áll fenn: a filozófiai rendszer szükségképpen utal az őrsrendszerre, amely semmi másra magán kívül nem szorul, mert önmagában teljesen tökéletes és bevégezett. Az őrsrendszernek alapja is, célja is önmagában van; a filozófiai rendszer dialektikai alapja és célja azonban éppen ennek az őrsrendszernek kialakítása. Minél több jelentést fűz a filozófiai rendszer organikus egységbe, annál nagyobb mértékben alakítja ki az őrsrendszert, amely végtelen számú jelentéseknek potentialis egysége. A különböző filozófiai rendszerek, amelyeket már a filozófus egyénisége is különbözővé tesz egymástól s kell is, hogy különbözőkké tegyen – az őrsrendszerre való őszinte és szabad viszonyulásuk által nyerik el az *igazságnak* momentumát s lesznek azáltal mégis egymáshoz hasonlók – egyfelől *eredetiek*, másfelől *egyezőek* és *hasonlók*. Eredetiekké teszi őket a rendszerező filozófus egyénisége és alkata; egyezővé és hasonlókká az őrsrendszerre való közös viszonyulás. Ezért bátran elmondhatjuk azt, hogy minden *valóban* filozófiai rendszer *igaz* rendszer is, mert az őrsrendszerben leli a maga dialektikai alapját. Minden filozófiai rendszert, amely az őrsrendszerben gyökerezik, egy közös, életető szellem hat át, ugyanaz a szellem, amely az őrsrendszert is áthatja és élte.

¹ „Ein System ist entweder ein Geschenk von Gnaden der Fülle und Einheit der Person, die philosophiert, oder es ist ein *künstliches* Gemächte des willkürlichen Verstandes.” *Vom Ewigen im Menschen*. 4. lap.

² „System *Philosophia*” I. k. – 4. sk. lapjain; 349. sk. l.

³ V.ö. „*A philosophia lényege*” c. tanulmányom fejtegetéseivel.

Mi következik már most abból a tényből, hogy a filozófia lényegével a rendszer fogalma szükségszerűen össze van kötve, magára a filozófiára nézve? Ahol filozófia van, ott rendszernek is kell lennie és ahol a rendszerrel, illetve a gondolkodás systematizáló tendenciájával nem találkozunk, ott tulajdonképpen filozófiáról sem lehet szó. Ilyenformán a rendszeresség egyuttal az igazi filozófia *kritériuma* is. A filozófia ugyanis, mint egyetemes jellegű tevékenység, a nagy Egészre irányul s minden egyes részlete ettől az Egészről nyeri a maga jelentését. Minden részlet-tannak vagy látszólag izolált problémának éltető magva és gyökere egy olyan substantiális gondolat, amely az Egésznek középpontjában helyezkedik el s onnan mintegy kifejlődve, kinőve hordozója az egész filozófiai tannak le a legkisebb részletekig s a központtól legmesszebb eső kérdésekig. Minden probléma jelentésének és megoldásának ebből az egy substantiális gondolatból kell táplálkoznia: minden részletkérdés felvetésének, kezelésének, elhelyezésének, megoldásának irányítója ez a substantiális gondolat. Ennek a substantiális gondolatnak latens, rejlő ereje logikai kényszerűséggel hajt az egyes problémák felé s innen, hogy a filozófiatörténet folyamán mindig ugyanazok a problémák merülnek föl a különböző bölcselethez sokszor igen különböző és elűtő tanításában. Ahol a felvetett problémának egyetlen szála sem vezet ilyen iránytszabó és jelentésadó, egyetemes jelentésű gondolathoz, ott filozófiáról beszélni kár és megtévesztő dolog. Ezért nem lehet helyes megoldást elérnünk sem logikai, sem ismeretelméleti, sem metafizikai, sem etikai, sem vallásbölcseleti, sem esztétikai stb. problémáknál, hogy ha megfejtésünk szála nem vezetnek el egy központi, rendszerfejlesztő gondolathoz, amelyből minden részletproblémának az éltető erőt merítenie kell. A rendszer u.i. egy alapgondolatból, egy központi jelentésből kiinduló, ideális valóság, amely *érvényességgel* bír még akkor is, ha kifejtve csak a pl. belőle kiinduló esztétikai jelentések vannak; ebből a középponti jelentésből, centrális gondolatból logikai kényszerűséggel következnek a többi diszciplínák kifejtései, amely diszciplínák problémáit és problémáinak megfejtését láthatatlan dialektikai szálak kötik a centrális maghoz. A részlettanok és részletkérdések, illetve megfejtések filozófiai jellege határozottan attól függ, hogy vajon elhelyezhetők-e egy ilyen ideális, de érvénnyel bíró rendszernek keretében vagy sem? A filozófiai rendszerben minden részletnek és minden egyes problémának meg van a maga meghatározott ideális, logikai helye. Ez a logikai elhelyezkedés adja meg éppen a rendszernek organikus, teleológiai jellegét, illetve megfordítva is, a rendszernek organikus, teleológiai jellegéből következik a részlettanok és egyes problémák elhelyezkedésének logikai szükségszerűsége. A rendszer éltető magvát képező gondolat irányító ereje az alapgondolatból logikai kényszerűséggel veti különböző szálaival a logikai, etikai, esztétikai síkok felé s ez az irányító erő dolgozik – rejtetten bár – akkor is, amikor kiszűrt egyes problémáknak és nem egy egész rendszernek kifejtéséről van szó. Minden probléma és minden diszciplína végtelen finom, de végtelen erős szálacskákkal fűződik a rendszerező és rendszert fejlesztő alapgondolathoz s ezen szálak által szív magának életet és jelentést a rendszerből, mint ideális valóságból. Azt mondhatnók, hogy minden probléma kifejtésében, ha ez a kifejtés igazán filozófiai, virtualiter benne van már az a rendszer, amelynek keretében a problémának logikailag elhelyezkednie kell. *Minden problémának, minden problémakifejtésnek egy rendszerbe beilleszthetőnek kell lennie, különben sem a probléma, sem megoldása nem filozófiai.* Minden bölcseleti kérdés belső strukturájában benne rejtőzködik egy rendszer s minden valóban filozófiai rendszerben meg kell lennie annak a helynek, amelyben az illető problémának szükségképpen el kell helyezkednie. Ebből következik, hogy csak az képes valamely filozófiai tant – ha az nem is helyezkedik el valamely külsőleg is kialakított rendszerben – igazán megérteni, aki a rendszer középponti gondolatát s a rendszerező bölcseleti álláspontját megértette. De a filozófiának ebből a systematikus jellegéből következik az is, hogy a bölcseletnek valamely problémáját csak az képes sikerrel megoldani, illetve a probléma megoldását a siker reményében csak az kísérelheti meg, aki szilárd filozófiai állásponttól kiindulva a problémát magát egy megállapított középponti gondolathoz a problémából kiinduló deiktikus szálak segítségével hozzáfűzni képes.

A filozófia systematikus jelleméből következik tehát, hogy a rendszeresség, vagy *rendszerbe illeszthetőség* a filozófiának *egyik kritériuma*: minden probléma megfejtésének értéke attól függ, hogy beilleszthető-e egy organikus rendszer keretébe, azaz, hozzáfűződik-e logikai szálak valamely ideális rendszer középpontjához – vagy sem.

A rendszer fogalma azonban nemcsak a filozófia egészére vonatkoztatva bír nagy fontossággal, hanem a filozófiának rendszer-elemei tekintetében is figyelmet érdemel. E kérdés tárgyalására ezúttal bővebben kitérni nem óhajtunk; megelégedünk a következők jelzésével. Tudjuk, hogy a fogalom tulajdonképpen nem egyéb, mint egy szabály, amely az illető tárgyra vonatkoztatva annak ismeretét irányítja. Minden fogalom azt mutatja meg, hogy a tárgynak mely vonásait kell kiválasztanunk és egy jelentéscsomóba egybekötönnünk, ha azt akarjuk, hogy a tárgy lényegét megismerjük. Miután pedig ismeretünk szempontjából tekintve a tárgy lényege jelentések által jut tudomásunkra, azt kell mondanunk, hogy a fogalom, amikor valamely tárgy jelentéseit egy jelentő-csomóba fogja össze, ez által az illető tárgyat a

jelentések nagy rendszerében a tárgyból kiinduló deiktikus szálak mutatása szerint elhelyezi. Pl. a „macska” fogalmában a következő jelentések egyesülnek: ragadozó, emlős, gerinces, állat, élő lény; - ezek a jelentések a macskának a rendszerben való helyét megállapítják s maga a fogalom azt szabályozza, hogy miféle jelentéseket kell a macskára vonatkozóan egységbe foglalnunk, ha a macska helyes ismeretére akarunk szert tenni. Ha így fogjuk fel a dolgot, akkor reá kell jönnünk arra, hogy minden fogalom egység és közelebbről, rendszeres egység, *jelentések rendszere*. A fogalomban a jelentések egybefűzetvén, egységes rendszerbe illesztetnek s a fogalom ezen rendszere a tárgy lényeges ismeretét közvetíti. – A rendszer fogalma már a fogalomban tisztán jelentkezik s ez a jelentkezés is mutatja, hogy a gondolkodás systematikus jellege tagadhatatlan: akiből a rendszerhez való akarat és a rendszerhez való képesség hiányzik, az a fogalom-alkotásra is képtelen.

A rendszer filozófiai vizsgálatának vége felé tartunk. Még csak arra kell egy figyelmes pillantást vetnünk, hogy vajon mi jellemzi a *tudományokban jelentkező, konkrét rendszereket s miféle viszonyban állanak ezek a filozófiai rendszerrel?*

E rendszereket is mindenekelőtt jellemzi az, hogy soha sem lehetnek bevégzett, zárt rendszerek, hanem a tudományos kutatás lehető eredményei előtt nyitva kell állaniuk, hogy az egyes, esetleg nyert eredmények a rendszer keretén belül elhelyezhetők legyenek. Erre a *nyitott* jellegre annyival is nagyobb súlyt kell fektetnünk, mivel a zárt rendszer a tudóst petrificálja s elvonja az élet folyamától. Lehetnek a tudománynak olyan lényegbevágó eredményei, amelyek a rendszert magát gyökeresen átalakítják, t.i. ami a rendszer tartalmát és a tartalomnak elrendezését illeti, olyan változtatásokat produkálnak, amelyek a rendszerben egybefogott jelentéseknek új csoportosítását teszik szükségessé. Ami az egyes tudományok által megvalósított rendszerek nyíltságának *fokát* illeti, - erre nézve feleletet adni nem lehet, mert hiszen az új ismeretek lehetősége egyformán fennáll a létnek minden területén, az organikus és az anorganikus, a természeti és a szellemi világban egyaránt.

E konkrét tudományos rendszereket továbbá jellemzi az, hogy azok, mint *részek* viszonylanak egymáshoz és pedig, mint az *Egészet* átfogó nagy tudományos rendszernek részei. Minden rendszer, u.i. amint már mondtuk, jelentésekből áll és pedig különböző jelentésekből. Ámde ezen különböző jelentések között más természetű jelentések is foglalnak helyet; ezeket a más jelentéseket pedig az jellemzi, hogy mindenütt *azonosak* és *sajátos* minőségűek.¹ Minden konkrét rendszert képviselő tudomány u.i. sajátos jellegük által különböznek minden más rendszerben helyet foglaló jelentéstől. Így pl. a természettudományok különböző diszciplinái egészen más, sajátos jelentések rendszerében alakulnak ki, mint a szellemi tudományok, amelyeknek rendszereiben ismét más sajátos jelentések szövődnek organikus egységbe. Ámde ezen sajátos jellegű jelentéseken kívül találkozni fogunk minden konkrét rendszer keretén belül olyan más jelentésekkel is, amelyek a tudományos rendszerek egész csoportjában azonosak, sőt találkozunk olyan jelentésekkel, amelyek minden rendszerben azonosak, s így alkalmasak arra, hogy az egyes konkrét rendszereket egyetlen, nagy rendszerbe fűzzék össze. Az u.n. természeti tudományokat egyfelől és az u.n. szellemi tudományokat másfelől ugyanazon közös jelentések finom és eltéphetetlen szálai fűzik organikus egymáshoz s végül a tudományok ezen két nagy osztályát, illetve rendszerét ismét más közös szálak olvasszák egyetlen egységbe. Nincsen oly természettudomány, amelyben a tér és okozás jelentései közös szálaikként helyet ne foglalnának; nincs egyetlen szellemi tudomány, amelyben az idő és cél jelentései közös birtok ne lennének. De továbbá a tudományoknak ezt a két nagy önálló csoportját is a két csoportban közös, átfogó jelentések kötik egységgé úgy, hogy a szó igazi értelmében beszélhetünk a tudomány egyetlen rendszeréről, mint az emberi ismeretnek végső céljáról.

Ha figyelmes szemmel vesszük számba azokat a jelentéseket, amelyek a különböző tudományokban kialakult konkrét rendszereket egyetlen tudományos rendszerben fűzik organikus egységgé, úgy fogjuk találni, hogy ezek a közös alapjelentések éppen azok, amelyek a filozófiai rendszernek képezik elemeit. *Amiként a filozófiai rendszer az ősrendszerre utal, mint alapjára, akként utalnak a tudomány különböző ágaiban kialakult konkrét rendszerek a filozófiai rendszerre, mint közös fundamentumukra.* Az ősrendszer ezek szerint nemcsak ideálja a tudományos rendszer-alkotásnak, hanem egyszersmind ideális alapja is, amelyre minden konkrét rendszernek, a filozófiai rendszer közvetítésével támaszkodnia kell. Az ősrendszer, mint örök mintakép, mint megvalósításra váró idea, ott található minden rendszer belső alkatában, amely belső alkat tulajdonképpen az ősrendszert juttatja kifejezésre. Ebből következik, hogy minden kialakult rendszer annál tökéletesebb, minél teljesebben tükrözi vissza belső alkata az ősrendszer logikai alkatát. Ez a belső alkat u.i. az, ami maradandó és ugyanaz minden rendszerben: a tartalom

¹ V.ö. Böhm: *Ember és Világa* IV. k. 362. sk. lapjaival.

különbözőségében a belső alkat képezi az örök logikumot. Ez a belső alkat teljesül ki akkor és ölt érzéki köntöst, amikor az egyes tudományok a maguk területén fekvő jelentéseket fogalmakban rögzítik meg és azoknak a fogalmaknak pontos, logikai helyét a rendszer keretén belül kijelölik.

E vizsgálat végén reá kell még röviden mutatnunk arra a tényre, amelyre Nicolai Hartmann hívja fel a figyelmet egyik értekezésében.¹ Hartmann a rendszer kategóriájáról szólva, mély pillantással állapítja meg azt, hogy az alsóbb lét-rétegekben a rendszer igen halavány jelleget mutat. A számrendszerek pl. teljesen folyékony karakterrel bírnak; hasonlóképpen áll a dolog a mozgás és az erő minden rendszerénél. Egészen más a helyzet az organikus lét területén. Az organismus kategóriális formája teljes zártágú rendszer-typust mutat föl, amelyben valamely tagnak (organumnak) kikapcsolása az Egésznek megzavarásával, sőt esetleg elpusztulásával jár. Még mélyebb zártággal találkozunk – úgymond Hartmann -, ha a formák morphologikus rendszerétől a funktiók és folyamatok rendszerére figyelünk, amely rendszernek titokzatos egysége az, amit mi életességnek nevezünk. Ilyen zárt egységet mutat a lelki élet is, mert hiszen minden tudat abszolút önálló s a struktúra-charakter a rendszer-charakterrel jár karöltve.

Hartmannak kétségtelenül helyes megállapítása mire mutat? Arra, hogy minél közelebb áll valamely létezési sík karaktere a szellem karakteréhez, annál erőteljesebb rendszerbe sorolhatók a rajta létező dolgok vagy jelenségek s minél közelebb jutunk a lét fokán a szellem fokozatához, annál bámulatosabb tömörségű és annál gazdagabb rendszerek tárulnak szemünk elé. A szellem a legtökéletesebb rendszer és az egyetlen rendszerező hatalom, amely mindent ékes kosmosban rendez el és megtörhetetlen egységbe fűz össze.

Die philosophische Untersuchung des „Systems”. (Auszug.)

Die philosophische Untersuchung des Systems führt zu den letzten Grundlagen der Philosophie, ihre Ergebnisse, sind also nicht nur für eine jede Philosophie von grundlegender Bedeutung, sondern sie bestimmen auch den in der Behandlung philosophischer Fragen eingenommenen Standpunkt des dieselben erforschenden Philosophen.

Unsere sich auf den Begriff des Systems beziehenden Untersuchungen gliedern sich in drei Teile. Der erste behandelt die Frage, welche Wege zur Erreichung des Begriffs des Systems möglich sind, der zweite versucht die dialektische Untersuchung des Systems, während der dritte auf die Bedeutung des auf dialektischem Wege gewonnenen Begriffs vom Gesichtspunkte der Philosophie und der einzelnen Wissenschaften aus hinweist.

Die zentrale Bedeutung des Begriffs des Systems hat zuerst *Kant* erfasst und er war der erste, der diesen Begriff einer philosophischen Analyse unterzog. Und das ist auch natürlich. In dem Momente nämlich, in dem die Erklärung der Möglichkeit und Gültigkeit der Erkenntnis in den Mittelpunkt der Philosophie getreten war, musste *Kant* notwendigerweise zum Begriff des Systems gelangen. Jede Erkenntnis ist ein Einordnen in ein System, das Ziel einer jeden Erkenntnis, in dessen Richtung sie ihren Fortschritt nehmen muss, ist also ein vollkommenes, harmonisches System. Ein solches System kann in der Natur nicht gesucht werden, sondern es ist eine durch die Vernunft sich selbst apriori aufgegebenen Idee, die als regulatives Prinzip die Einheit der Erkenntnisse des Verstandes, das von *Kant* die „Vernunfteinheit“ genannte logische Prinzip bedeutet. Der Begriff des Systems ist also nach *Kant* und seinen Nachfolgern von dem Begriff der Vernunft, bzw. des Geistes ausgehend zu erklären und die notwendige Ordnung der den Gegenstand des Geistes bildenden Wirklichkeit ist darauf zurückzuführen. Das ist der eine zur Lösung der Aufgabe führende mögliche Weg. Der andere mögliche Weg, den zum Beispiel auch der ungarische Philosoph, Ákos von Pauler gewählt hat, geht von dem logischen Satze aus, dass jedes Ding in ein System gehört. Nach ihm ist nur das zu erkennen, was schon vorher in ein tatsächlich vorhandenes System eingegliedert ist, und so ist das System sozusagen die *ontologische* Voraussetzung der Erkenntnis. Nur dadurch, dass die den

¹ V.ö. *Kategoriale Gesetze* c. tanulmányával; megjelent a *Philosophischer Anzeiger* I. évfolyam, II. félév 201. sk. lapjain.

Gegenstand unserer Erkenntnis bildenden Erscheinungen und Dinge in einem umfassenden System enthalten sind, ist es für uns möglich, unsere Erkenntnisse in ein System zu bringen. Unsere Arbeit versucht das Problem des Systems auf dem ertsgenannten Wege zu lösen.

Bei der dialektischen Untersuchung des Systems dient als Ausgangspunkt jener Grundsatz, nach welchem jede wahre Erkenntnis in ein System gehört und mit unsichtbar feinen logischen Fäden an den zentralen Kern des Systems angeknüpft ist. Die Begriffe Erkenntnis und System sind ebenso unlösbar verbunden, wie die Begriffe System und Geist in notwendiger Korrelation miteinander stehen, welche letzterer in der systematischen Einheit der Erkenntnis seinen potenziellen Zusammenhang zu realisieren sucht. Da das System mit dem Geiste in dem unbezweifelbaren Verhältnis der Fundiertheit steht, so muss dessen Erklärung von dem Verständnis des Geistes ausgehen.

Der Begriff des Geistes muss vor allem von dem Begriff der Seele getrennt werden. Der Geist ist ein reiner Geltungszusammenhang, in dem die ideelle Wirklichkeit der wertgebenden Bedeutungen sich vereinigt. Die Seele dagegen ist ein reales Etwas, dessen Sonne das Gebiet der werthaften und wertlosen Gegebenheiten gleichmäßig bestrahlt. Der eigenwertige Geist verwirklicht mit Hilfe der Funktionen der Seele in der Kultur sich selbst, steht also über der Seele, ebenso, wie das Ziel über dem Mittel. Der Gegenstand der Seele ist ein von ihr Verschiedenes, ein Anderes, während der Gegenstand des Geistes er selbst ist. Zu diesen Unterschieden kommt noch, dass während die Seele ein Mechanismus ist, in dem alles mit der Notwendigkeit des Zwanges vor sich geht, richten sich alle, den Organismus des Geistes bildenden Funktionen frei auf die Verwirklichung des Eigenwertes im Geiste. Und endlich, während die Seele von sich weisz, verfügt der Geist über das Bewusstsein des Wissens über sich selbst. D. h. die Seele ist bewusst, das Wesen des Geistes aber kommt in dem Selbstbewusstsein zum Ausdruck. Der so verstandene Geist ist regulative Kraft und normative Macht, der seinen Eigenwert nach seinen eigenen Normen verwirklicht. – Die Selbstverwirklichung des Geistes geschieht durch die Funktionen des Systems. Und diese Funktionen sind ebenso miteinander, wie auch mit dem Ganzen des Systems in dem Verhältnis des gegenseitigen Zusammenhanges. Mit anderen Worten ist das System ein lebendiger Organismus geistiger Funktionen. Alle die verschiedenen konkreten Systeme wiesen auf dieses System des Geistes und haben in ihm den Grund ihrer *Möglichkeit*. Das in der Struktur des Geistes enthaltene mögliche System wird *systema intelligibile* oder Ursystem genannt. Das Ursystem bietet die Philosophie, die konkreten, einzelnen Inhalte aber die verschiedenen Wissenschaften, welche die von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu Stande gekommenen realen Darstellungen des intelligiblen Ursystems sind. Die Voraussetzung der Wirklichkeit wissenschaftlicher Systeme ist das im Wesen des Geistes liegende Ursystem.

Das System ist eine zusammenhängende, sich organisch entwickelnde Einheit. Aber woraus besteht diese Einheit? Da die Einheit des Systems aus der Einheit des Geistes entspringt, können auch die Funktionen des Systems nur die Bedeutungen des Geistes sein. Das System ist die organisch zusammenhängende Einheit der Bedeutungen. Die Funktionen der das System bildenden Bedeutungen ergeben einen großen Zusammenhang, der aus unendlich vielen, einander gegenseitig bestimmenden Gliedern besteht. Das von Bruno *Bauch* so scharf hervorgehobene Prinzip der logischen Kontinuität (Siehe „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit“. Leipzig, 1923., 289. u. ff. S.) kommt eigentlich in diesem großen System zum Ausdruck. Das System ist die Funktion des Ordens, welche die Bedeutungen des Geistes in einen organischen Zusammenhang vereinigt und also solche in ihrer objektiven Geltung eine regulative und richtunggebende Kraft für die konkreten Systeme bedeutet. Ohne die objektive Geltung dieses Ursystems könnte der subjektive Wille zum System sich nie geltend machen, denn auf diese objektive Geltung gründet sich die Gültigkeit eines jeden systematischen Zusammenhanges.

Was die logische Struktur des Ursystems, dieses universalen und einzigen Systems betrifft, so besteht es 1. aus *Elementen*, 2. aus dem *gegenseitigen Verhältnis* der Elemente und 3. aus der *Einheit*, welche sich auf die Gerichtetheit der untereinander zusammenhängenden Elemente auf das System, als auf das zu konstituierende Ganze gründet. Ausser diesem gegenseitigen, funktionalen Verhältnis ist in dem universalen Ursystem kein anderes Verhältnis zu konstatieren, aber es entsteht eine solche Relation sofort, wenn die Wissenschaft durch die Bedeutungen zu versinnlichen bestrebt ist. In der *Darstellung* des Ursystems treten jene ordnenden Funktionen auf, mit deren Hilfe die Erkenntnis die reinen Bedeutungen in den verschiedenen Wissenschaften konkretisiert.

Von den das System bildenden Bedeutungen muss man wissen, dass diese, obwohl sie aus dem Geiste stammen, nur durch die Reizung der Objekte daraus hervorbrechen, es vereinigt sich so in ihnen Subjekt und Objekt, Geist und Wirklichkeit. Daraus folgt, dass das System der vom Geist geschaffenen, bzw. Verstandenen, Bedeutungen das System der aus Ich und Nicht-Ich zusammengesetzten Wirklichkeit ergibt.

Die Bedeutungen verbinden sich mit Hilfe von hinweisenden oder deiktischen Fäden und diese sind ebenso geistiger Natur, wie die Bedeutungen selbst. Mit anderen Worten, die Idealität des Ursystems ist gegen jeden Zweifel gesichert, da jedes seiner Elemente und seiner Momente die Projektion des Geistes ist. Im strengen Sinne des Wortes muss man aber zwischen dem Begriff des *Sinnes*, als dem der reinen Funktion des Geistes, in seiner metaphysischen Idealität und dem Begriff der *Bedeutung*, als dem des durch die realen Subjekte aufgefassten Sinnes, scharf unterscheiden.

Der Grund und das Ziel des Ursystems liegt in sich selbst, dagegen besteht der dialektische Grund und das Ziel des philosophischen Systems in der Darstellung gerade dieses Ursystems. Die verschiedenen philosophischen Systeme, die durch die Verschiedenheit der Individualität der Philosophen von einander verschiedenen gestaltet werden müssen, gewinnen das Moment der Wahrheit durch die aufrichtige freie Gerichtetheit auf das Ursystem und werden dadurch doch miteinander übereinstimmend und einander ähnlich. Jedes philosophische System wurzelt in dem Ursystem und wird eben dadurch ein *philosophisches* System. Die Möglichkeit des Einordnens in das System ist das Kriterium der philosophischen Lösung der Probleme. Der Begriff des Systems ist aber nicht nur für das Ganze der Philosophie von großer Bedeutung, sondern auch für die Elemente des philosophischen Systems. Der Begriff als der Knotenpunkt der das System bildenden Bedeutungen ist, näher betrachtet, selbst eine systematische Eineit, ein *System der Bedeutungen*, woraus sich der systematische Charakter des Denkens erhellt. Der Mangel an Fähigkeit zum System ist dem Mangel an Fähigkeit zur Begriffsbildung gleich.

Ebenso wie das philosophische System auf das Ursystem hinweist, weisen auch die in den Wissenschaften erscheinenden, konkreten Systeme auf das philosophische System und gründen sich darauf. Diese konkreten Systeme können nie vollendet werden, sondern sie müssen offenen Charakters sein, den stetigen Strom der Entwicklung der Wissenschaften in sich fassen zu können. Sie werden auch dadurch charakterisiert, dass sie sich immer als Teile zueinander verhalten, und schon darin offenbart sich ihre notwendige Verknüpfung mit dem sich auf die sie alle umfassenden Bedeutungen, auf das Ganze richtenden philosophischen System, wodurch auch sie sich auf das Ursystem gründen. Das Ursystem als ewiges Musterbild, als zu verwirklichende Idee ist in der inneren Struktur eines jeden Systemes aufzufinden und diese innere Struktur bringt eigentlich das Ursystem zum Ausdruck. Jedes tatsächlich vorhandene System ist umso vollkommener, je vollständiger seine innere Struktur die logische Struktur des Ursystems widerspiegelt. Die verschiedenen Schichten des Seins nähern sich in verschiedenem Maße der geschlossenen Einheit des Ursystems, sie widerspiegeln in verschiedenem Maße den Charakter des Geistes. Der Geist ist das vollkommenste System und die einzige systembildende Macht, die alles in einen prächtigen Kosmos einordnet und in eine unzertrennbare Einheit zusammenfasst.

AZ „ESZME” FILOZÓFIAI VIZSGÁLATA

Felolvasta a Magyar Tudományos Akadémia II. osztályának 1929 június 17-én tartott ülésén.

Forrás: Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. A M. Tud. Akadémia II. osztályának rendeletéből. Szerkeszti Dr. Fináczky Ernő, osztálytitkár. III. kötet – 9. szám. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1930.

Az itt előadandó fejtegetések, amelyek az eszme bölcséleti és tudományelméleti jelentőségével foglalkoznak, szoros logikai összefüggésben állanak azokkal a filozófiai vizsgálatokkal, amelyeket a filozófia lényegéről és a rendszerről szóló értekezéseimben közlöttem.¹ A filozófia feladata egy teoretikus, érdekmentes és egyetemes világkép létesítése; ez a világkép pedig csak organikus rendszerben valósítható meg, mert organikus rendszer maga a szellem, amely ezt a világképet létesíti. Tehát a filozófia is rendszer és más nem is lehet, csak rendszer. De természetesen nem valamely kiokoskodott és kívülről felépített mesterséges rendszer, hanem belülről organikus kinövő systema, melyben az egyes Részek az Egész és az Egész az egyes Részek által áll fenn. Ebből az következik, hogy a rendszer egy merőben teleologikus alakulat, amely ugyan maga is elérendő és kialakítandó cél, de másfelől mégis szabályozásra szorul. Ez a szabályozás az eszme által történik, amely apriori meghatároz mindent, ami abban a rendszerben van, mint annak alkotórésze és tartalma. A rendszernek, mint organikus Egésznek, részeit valamely irányító eszme határozza meg s az eszme teszi lehetővé, hogy ezek a részek is meghatározzák az Egészet, ami által egy összefüggő és hiánytalan egység létesül. Azon nagy összefüggésnél fogva tehát, amely a bölcsélet és a rendszer között fennáll, az eszmének a filozófia, sőt az egész ismeret szempontjából való nagy fontossága kétségtelen. Ha hiányzik az eszme, úgy nem létesülhet az ismereteknek nagy összefogó rendszere sem és tudásunk csak tört darabkák rendetlen halmaza lenne, amelyből hiányoznék az élet és az igazság s amely nem okozna gyönyörűséget semmiféle szellemi lénynek.

Úgy gondoljuk mindezek után, hogy az eszmének tüzetes bölcséleti vizsgálata nem lesz minden érték nélkül sem a bölcsélet, sem az ismeret szempontjából, hanem mindkettő lényegének és természetének megértéséhez némileg közelebb visz minket. Mielőtt azonban a kérdés rendszeres fejtegetéséhez fognánk, rövid történelmi áttekintést nyújtunk s ezáltal is előkészíteni igyekezünk a probléma tisztázását.

I. Történelmi áttekintés. Platon és Kant

Az eszme, az idea szó Platon bölcséletével vonul be diadalmasan és örök életet biztosítva magának, az emberiség szellemének történetébe. Platont, bármiként is magyarázzuk az eszméről szóló tanát, az ismeret lényegének és sajátos természetének vizsgálata vezette az eszmék gondolatára s az eszmék által nem a létet akarta első sorban megérteni, hanem az ismeretet a maga lényege szerint megmagyarázni. Mi az az ismeret? – hogyan keletkezik az ismeret? – mi garantálja az ismeret igazságát? – mi képezi az ismeret megkülönböztető vonását? - ezek a kérdések nyugtalanították a Platon lelkét, míg az ideákról szóló tanban a megnyugtató feleletet meg nem találta. Mihelyt ezt a tényt szem előtt tartjuk, meg fogunk szabadulni azoktól a nehézségektől, amelyek a legtöbb Platon-magyarázatban már eleve megrettentik a bátor és elszánt olvasót. Az eszme nem mint metafizikai entitás érdekel itt minket, hanem mint ismeretelméleti-logikai fogalom, amelynek axiológiai jelleme minden kétségen felül áll. Éppen ez az axiológiai karakter az, ami Platon helyes értelemben vett eszméit a metafizikai félremagyarázástól megmenti és az eszmék lényegének igazi megértésére elvezet.

¹ A philosophia lényege. Szeged, 1924. A Studium (Budapest) bizománya. – A „Rendszer” filozófiai vizsgálata. Akadémiai székfoglaló értekezés. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia. Budapest, 1928. [A philosophia lényege megjelent a Bibliotheca Mikes International keretében 2002-ben elektronikus formában; letölthető: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html. A „Rendszer” filozófia vizsgálata pedig jelen kötet első értekezése. – Mikes International Szerk.]

Platon ismeretelméletének kiindulási pontja az a megállapítás, hogy az érzéki észrevétel önmagában egyetemes érvényű ismeretet nem ad. A Protagoras homomensura tétele csak az érzékelésre vonatkozik; az érzékelést pedig jól el kell különítenünk az igazi ismerettől, amelynek egyetemesnek és szükségképpennek kell lennie. A Protagoras subjektivismusa, amely minden ismeretnek relativitását tanítja, csakugyan igaz az érzékelésre nézve. Ámde az érzékelés még nem ismeret. Az érzékelés – úgy mond Platon – lehet pl. látás; már pedig a látás nem annyi, mint ismeret. Mert ha valaki ismeretet szerzett magának valamely tárgyról, ezt a tárgyat akkor is ismerni fogja, mikor szemeit behunyja és reá emlékezik. Már pedig, ha »látni« annyi mint »ismerni«, akkor »nem-látni« annyi, mint »nem-ismerni«. Így azután előállna az a csoda, hogy valaki azt, amiről ismeretet szerzett, nem ismeri, mert nem látja. Azt kell hát mondanunk, hogy az az állítás, mely szerint érzékelés, annyi, mint ismeret, nem helyes.¹ Az ismeret tehát nem érzékszerveink által keletkezik és nem is keletkezhetik, mert az érzékszervek sohasem képesek nekünk a tárgyakra azt adni vissza, ami azokban közös; érzékszerveinkkel nem lehet a dolgok lényegét megismerni. Azt, ami a dolgokban közös - τὰ κοινὰ - nem az egyes érzékek fürkészik ki, hanem a lélek. Mi a lényeg? mi a hasonló és a nem-hasonló? mi az azonos és a különböző? mi a szép és rút? mi a jó és rossz? – e kérdésekre felelni csak a lélek tud, még pedig azért, hogy összehasonlítsa a dolgokat és keresi bennük azt, ami bennük közös.

Amíg az érzékelés tárgyai az egyes, érzéki és szüntelenül változó, kinek-kinek másként mutakozó, egyes, érzéki dolgok, addig az ismeret igazi tárgya az, ami a dolgokban közös. A dolgok a saját szilárd lényegükkel bírnak s ezt a szilárd lényegét ragadja meg az ismeret, amikor a dolgok *idea*-ját, eszméjét ismeri meg. *Platon*nál az *idea ismeretelméleti jelentése és jelentősége* kétségtelen. Testi érzékszerveinkkel érzékeljük az érzéki valóságokat, amint azok előttünk testileg megjelennek s az örök változásnak vannak alávetve. Érzékelésünk tárgyai az érzéki egyes dolgok. A gondolkodás és ismeret számára az jelenik meg a lélek előtt, ami a dolgokban közös, ami lényegüket alkotja és nincs változásnak alávetve. Az, ami a dolgokban közös, változatlan, időnek, helynek alávetve nincs, az jut a platoni ideában kifejezésre. Az intelligibilis és nem-testi ideában jelenik meg az igazi valóság, - νοητὰ ἅντα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι - olvassuk a *Sophistes* c. dialogusban (246 b). Ezen testetlen és intelligibilis eszme felé kell törnie minden ismeretnek, amikor az érzékiségnek sokféléjéből gondolkodás által egységet akar létesíteni. Itt a lélek fordul a lélek felé: a lélek akarja magáévá tenni az eszméket, amelyek Plato szerint tulajdonképpen gondolt valamik - νόημα - és helyük a lélekben van (Parmenides 132 d). Az eszmének ez az ismeretelméleti jellege jut kifejezésre a Phaidros c. dialogusban is, ahol azt követeli Platon, hogy az embernek meg kell ismernie az eszmét, amely sok érzékelésből egy gondolattá forrik egybe. Az érzékletek adják az eszme anyagát s tehát az ismerés nem nélkülözheti az érzékelést - αἰσθήσις -; az érzékelés előfeltétele annak, hogy eljussunk a lényegre kifejező és az ismeret tárgyát képező eszméhez, de az eszmét az okoskodás által - διὰ λογισμοῦ - szerezzük meg (*Sophistes* 248 ab).

Ha már most Plato tanát egy párhuzamba fogjuk össze, ezt mondhatjuk. Egyfelől áll az örök keletkezés, - γένεσις - világa, amelyben az örök változásnak alávetett testek és érzéki dolgok foglalnak helyet. - E világban az érzékelés által veszünk részt. A másik világ a valóságos lét - ὄντως ὄν - világa, amelyben nincs változás és elmulás, hanem állandóság és örök nyugalom. Ebben a világban vannak elhelyezve az eszmék, amelyeket az okoskodás - διὰ λογισμοῦ - szerez meg számunkra és amelyek által mi a való létnek, az igazi lényeknek világában részt veszünk. E párhuzamból kitetszően az eszmék az ismeret tárgyai, amelyeknek az alany oldalán a lélek, illetve a tudat felel meg. Az érzékelés ellenben a maga tárgyaival együtt a testiség szférájába tartozik.

Az eszme ezek szerint nem metafizikai kategória, hanem az ismeret lehetőségének és érvényességének problémájából sarjadzott ki s az ismeret lehetőségének, illetve egyetemes érvényének a forrása. Az ismeret csak az által válik lehetővé, azaz az által *van*, hogyha eszmére irányul és az eszme által irányítatik az igazság felé. Az ismeret továbbá csak az által lesz egyetemes *érvényű*, hogy ha az eszmére irányulva, az eszmét valósítja meg. Így talán világossá válik Platon tana is, mely szerint az eszmében a lét és az igazság, illetve az érték egybeesik. Az eszme a legfőbb lét és a legfőbb érték is. Ha nem lenne az eszme a tér és az idő korlátai felett, úgy nem lenne semmiféle garantiánk sem arra, hogy ismeretünk helyes-e vagy sem. Valódi létet csak az eszme kölcsönöz, mert benne és általa lényegre jut kifejezésre. Az érzéki létező való léttel csak annyiban bír, amennyiben az eszmében részt vesz. Az eszme a valósággal

¹ V.ö. Theaitetos. 163. c. 165. a.

létező, a logikai léttel bíró; az eszme az *érvényesség* forrása. Amíg az egyes érzéki dolog van és létezik, addig az eszme *érvényes*, - mondhatnók a filozófia mai terminusaival. Természetes, hogy ez az ismeretelméleti megkülönböztetés a Platon tanában fel nem található, de egész bölcsellete egységes megvilágítást nyer az által, hogyha ezt a magyarázatot, amelyet különben *Lotze* adott először Platon eszmetanának,¹ következetesen alkalmazzuk az egész eszme-tanra. Tény u.i. az, hogy Platon, az eszmének létét - οὐσία - tulajdonít a létező dolgoktól függetlenül, a létező dolgokon kívül - χωρὶς τῶν ὄντων. Ez a létezés azonban - ha jól megértettük Platont és képtelenségeket nem akarunk neki tulajdonítani - a dolgok létehez hasonló lét nem lehet; ez a tan a világot csakugyan feleslegesen megkettőztetné, anélkül, hogy az ismeret lehetőségét és érvényességét a legkevésbé magyarázná. Már *Schelling* tiltakozott az ellen, hogy Platon eszméit reális substantiák gyanánt kezeljük.² *Lotze* pedig nyomatékosan és nagy világossággal mutatja ki, hogy Platon a maga eszme-tanával nem akart mást kifejezni, csak azt, hogy az igazságok *érvényesek* anélkül, hogy a külvilág valamely tárgyán magukat, mint az illető tárgy létmódja, igazolnák. Az eszmék jelentése örökké ugyanaz marad és az eszmék mindig ugyanazok maradnak, amik, tekintet nélkül arra, hogy vannak-e dolgok, amelyek a bennük való részvétel által őket, t.i. az eszméket megjelenítik. Miután az érvénynek jelzésére a görög szó hiányzott, kénytelen volt itt is a lét - ὄν , οὐσία - szavakat használni Platon, aki az érvényes igazság jelzésére, az eszme való-létének kifejezésére az ὄντων ὄν kifejezést alkalmazta. Az eszme létét, azaz az igazság érvényét, nem érinti a változás; az eszme léte, azaz az érvény, független az időtől; az eszme, azaz az igazság érvénye örökkévaló. Ha így áll a dolog, akkor természetes, hogy az eszme az érzéki egyes dolgoktól külön létezik, az egyes dolgokhoz és azok érzékeléséhez hozzá kötve nincs, habár, hogy megismerhessük, szükségünk van az egyes, érzéki dolgok indítására, amelynek nyomán az ideákra reá emlékezünk. Ámde - úgymond *Lotze* - az eszméknek a dolgoktól való ez a függetlensége nem jelentette azt, hogy az eszmék függenek attól a szellemtől, amely őket gondolja. Igaz ugyan, hogy a létezés valóságára csak abban a pillanatban tesznek szert, amikor valamely képzetnek tárgyaivá lesznek és ezáltal a lét és a történet változó világának tárgyaivá válnak. Ámde mindnyájan meg vagyunk győződve arról, valahányszor valamely igazság tartalmát gondoljuk, hogy ezt az igazságot nem mi teremtettük, hanem csak felismertük azt. Ez az igazság már akkor is érvényes volt, amikor még mi nem gondoltuk és érvényes lesz akkor is, amikor a dolgoktól és tőlünk, *minden* létezőtől elkülönözve lesz; érvényes lesz teljesen függetlenül attól, hogy a létezés valóságában megjelenik-e vagy sem, nem függ érvénye attól sem, hogy vajon az ismerés tárgya lesz-e, gondoltatik-e vagy sem. Az ideáknak ezt az önálló érvényét emeli ki Platon, amikor azt állítja róluk, hogy önmagukban létezve azok, amik - αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα - ezen megállapítás által kiemeli azokat a relativitás köréből. Teljesen igazat kell adnunk *Lotzenak* abban is, hogy Platon nem elégedik meg azzal, hogy az eszmék független érvényét kellőképpen kifejezésre juttassa, hanem arról is gondoskodik, hogy ez az érvényesség ne cseréltessék össze a létezés valóságával, amely csak az egyes érzéki dolgokat illeti meg. Ezért helyezi az eszméket intelligibilis, egy ég-feletti világba, ez által kifejezésre juttatva azt, hogy az eszmék nem tartoznak ahhoz a világhoz, amelyet *reális* világnak szoktunk nevezni. Ha Platon az eszméket egy nem térben levő hazában helyezi el, azért van, mert a görög ember előtt ami nem térben helyezkedik el, az nem is létezik. Nem az volt tehát ez által Platon célja, hogy az érvényt önálló valósággá hypostasálja, hanem ellenkezőleg, minden ilyen kísérletnek már eleve útját akarta vágni.

A *Lotze* mélyreható és termékeny magyarázata alkalmas arra, hogy Platon tanának helyes megértésére vezetve, megóvjon azoktól a félremagyarázásoktól, amelyekben részesült ez a tan azok részéről, akik vagy a realismus, vagy - ami éppen olyan megtévesztő és helytelen - a psychologismus irányában kísérelték meg az idea-tan magyarázatát. Az ideák bizony sem nem hypostasált substantiák és valóságok, amelyek fejünk felett folytatják kétes létüket, de nem is közképek, amelyek az idő és tér, valamint a felfogó önkényének s tökéletlenségeinek vannak alávetve.³

¹ V. ö. *Logik.* (az új 1912-iki kiadás) 317., sköv. §§-val.

² Ebbe a tévedésbe esik legújabban Othmar *Spann*, akinek magyarázata szerint az eszmék Platon tanában nem ismeretelméleti jelleggel bírnak, hanem merőben ontológiai substantiák "ontologische Wesenheiten" (449. 1.), "Wirksame Ganzheiten" (487, 1.). V.ö. *Der Schöpfungsgang des Geistes* c. művével I. Theil. Jena, 1928.

³ A Platon-magyarázatok bővebb taglalására - melyek között kétségkívül a *Natarp* interpretációja keltett legtartósabb és legélénkebb vitát - itt kitérni nem célunk. De fel kell hívni a figyelmet, mint rokon magyarázatokra, *Hönigswald* és a *Rickert* magyarázataira. *Hönigswald: Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen* c. művében (München, 1917.) a platonai ideát úgy értelmezi, mint az ismeretet és az erkölcsi törvényt átfogó érvénynormát (139. 1.), amely az esztétikai alkotásoknak, a jognak, vallásnak és az államnak is legfőbb normáit

Alapjában helyesen fogta fel Platon eszméinek értelmét és jelentőségét *Kant*, aki szerint Platon, »ez a derék férfi« eszme alatt valami olyant értett, amit nem csak sohasem lehet az érzékektől kölcsönözni, hanem még az értelem fogalmait is messze felül mulja, mikor a tapasztalatban semmi neki megfelelőt, vele congruenset nem találhatunk.¹ Különös elismeréssel van *Kant* Platon azon tanítása iránt, amely szerint ismerőtehetségünk sokkal magasabbra is vágyik, mint arra, hogy pusztá tüneményeket szintetikus egység szerint kapcsoljunk össze: eszünk természetesen lendül oly ismeretek felé, amelyek sokkal magasabbra nyulnak, mint hogy bármely tárgy, amelyet a tapasztalat nyújt nekünk, azzal congruálhatna; amely ismeretek azonban nem kevesebb realitással bírnak és egyáltalán nem agyrémek. Az így jellemzett eszmék *Kant* Platon-magyarázata szerint a dolgok ősképei - Urbilder der Dinge selbst - és nem csak a lehető tapasztalat kulcsai, mint a kategóriák. Ezeket az eszméket Platon, *Kant* szerint, főleg a praktikum területén találta meg és alkalmazta azokat az erkölcsiség s az állami élet terén. Az emberi cselekedetekre nézve az eszmék egyenesen ható okok és jelentőségük minden kétségen felül áll. De sőt Platon alkalmazza az eszméket még a természet dolgainak magyarázatában is. A növény, az állat, a világ épületének szabályszerű elrendezése világosan mutatják, hogy mindez csak eszmék szerint lehetséges. Platon szellemi lendülete - úgymond *Kant* - amellyel a fizikai világrend másoló szemléletétől annak célok, azaz eszmék szerint való architektonikus szerkesztéséhez igyekezett felemelkedni, becsülést és utánzást érdemel. Platon sajátos érdeme azonban abban áll, hogy az erkölcsiség, a törvényhozás és a vallás területén a tapasztalás lehetőségét egyenesen az eszmékhez kötötte, jóllehet az eszmék e téren sem jutnak teljes és tökéletes kifejezésre.²

Ami az eszméknek spekulatív használatát illeti, erre vonatkozóan *Kant* Platon tanát egyoldaluan fogja fel, amikor egy jegyzetében elismeri ugyan, hogy Platon természetesen kiterjesztette az ideák fogalmát a spekulatív ismeretekre is, ha azok tiszta és apriori ismeretek. Platon az eszmék fogalmát határozottan alkalmazta úgy a spekulatív, mint a theoretikus bölcselet mezején és alkalmaznia is kellett azt, mert hiszen egész tanának központi és rendszer-alkotó fogalma az eszme.

Platon bölcseletében a problémák egész területén a maga logikai szerepéhez jut az eszme. Nem állíthatjuk ugyanezt *Kant* eszme-tanáról, amelyet maga *Kant* határozottan és kifejezetten a praktikus bölcselet terére akart korlátozni, ami azonban - amint fejtegetéseink folyamán látni fogjuk - neki sem sikerült.

Kant eszme-tanának megértéséhez tudnunk kell első sorban a következőket.³ Ha megkülönböztetünk empirikus és tiszta fogalmakat s a tiszta fogalmak közül azokat, amelyeknek eredete tisztán az értelemben van (nem pedig az érzékiség tiszta képében), notionak nevezzük, akkor a notiókból álló fogalom, amely a tapasztalat lehetőségét felülmulja, *eszme* vagy észfogalom. A tiszta ész-fogalmakat transcendentális ideáknak is nevezi *Kant* és feladatukul azt jelöli meg, hogy az értelemnek használatát a tapasztalat Egészében elvek szerint határozza meg. Ennek a feladatnak az eszme csak úgy felelhet meg, hogy ha tulajdonképpen nem egyéb - amint ezt *Kant* ki is mutatja -, mint azon feltételek totalitásának a fogalma, amely feltételek egy megadott feltételezett dologhoz hozzá tartoznak. Mivel pedig csak a Feltétlen teheti lehetővé a feltételek totalitását és megfordítva, maga a feltételek totalitása mindenkor feltétlen, a tiszta észfogalom csak a Feltétlen fogalma által magyarázható meg. Az a kérdés, hogy az eszméknek, a tiszta észfogalmaknak hány és miféle fajai vannak, nem tartozik a mi problémánk körébe.

Az eszméknek, ha másként nem, mint feladatoknak szükségeseznek kell lenniök, mert nélkülök az értelem egységét lehetőleg a Feltétlenig folytatni nem lehet.⁴ Más szavakkal, az eszmék az emberi ész természetében gyökereznek s más hasznuk nincs, mint az, hogy az értelem munkájának irányt szabnak és benne egységet teremtenek. Amiként az értelem egysége a kategóriáknak köszönhető, akként az ész egysége az eszméknek tulajdonítható. Tehát az ész nem vonatkozik közvetlenül a tapasztalatra, hanem csak az értelem munkájára és erre is csupán annyiban, hogy ennek a munkának irányt szab. Ez az irány

szolgáltatja. Sőt az eszme - egész helyes magyarázattal - az itéletek „lehetőségének” is feltétele (140. 1.). *Rickert* a Platon eszmetanával a *Logos* XVI. kötetének 182. sköv. lapjain „Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und des Problem der Metaphysik” c. tanulmányában foglalja és Platon tanát ő is axiológiai jellegűnek látja. Platon a noetikus és az érzéki szféra értékkülönbségét és a noetikus sikk értékesebb voltát tanítva, ezt az értékkülönbséget *ontológiai ellentét*t változtatja: az ideák nemcsak értékesebbek, hanem ők az igazi, a tulajdonképpeni valóság is.

¹ V.ö. Kritik der reinen Vernunft (II. kiadás) 370. és következő lapjain közölt fejtegetésekkel.

² V.ö. Kritik der reinen Vernunft (II. kiadás) 372. sk. lapjaival.

³ V.ö. Kritik der reinen Vernunft (II. kiadás) 377. sk. lapjain olvasható fejtegetésekkel.

⁴ Kr. der r. Vernunft 380. sk. II. (II. kiadás).

pedig egy bizonyos Egységre, egy bizonyos Egység felé mutat, amely egységről az értelemnek nincs fogalma. És ismét, ez az egység arra irányul, hogy az értelemnek minden tevékenységét egy *absolut egészbe* fogja össze.¹ Röviden, a Kant terminusait használva: az eszmék objektív használata mindig *transcendens*, mert a tapasztalat körén kívül vezet, a tiszta értelmi fogalmak, a kategóriák használata ellenben mindig csak *immanens* lehet, mivel az értelem kénytelen a tapasztalat körén belül maradni.²

Az eddigiekből talán eléggé világos, hogy mit akar mondani Kant, amikor eszmének, ideának nevezi az olyan szükségszerű észfogalmat, melynek az érzékiség körében semmiféle tárgy sem felel meg. Az is világos, hogy ezek az eszmék nem önkényes költemények, hanem magának az észnek természete által *feladva* vannak és szükségképpen vonatkoznak az értelem használatára. Vagy ismét más szavakkal kifejezve: a transzcendentális idea tárgya olyan valami, amiről fogalom nincs, jóllehet az eszme szükségképpen és a maga eredeti törvényei szerint készül az észben.

Az emberi ismeret tehát - Kant értelmében - szemléletekkel kezdődik, - fogalmakban folytatódik és eszmékkel végződik. Az ismeret a tapasztalat határait át nem hághatja s az eszme, amikor a tapasztalat felé emelkedik, akkor csak használata válik transzcendenssé, de nem ő maga. Az eszme éppen a maga irányt-szabó szerepénél fogva a fogalmakat nem *teremt*, hanem csak *rendezi* azokat és egységet kölcsönöz neki. Ezt a tényt juttatja kifejezésre Kant, amikor azt tanítja, hogy az eszméknek csak *regulatív* használatuk van, de nincs *constitutív* használatuk. Ez a regulatív használat abban nyilatkozik meg, hogy az eszmék az értelmet egy cél felé irányítják s ez által úgy tekinthetők, mint megannyi focus imaginarius, amelyből ugyan az értelmi fogalmak nem indulnak ki, mert hiszen ez a focus imaginarius merőben a lehetséges tapasztalat határain kívül esik, mindazáltal a focus imaginarius alkalmas arra, hogy segítségével az értelem fogalmai a lehető legnagyobb egységre és kiterjedésre tegyenek szert. És e ponton függ össze az eszme fogalma a rendszer fogalmával a legvilágosabban és a legszorosabban. Az észnek egysége azaz systematikus összefüggése egy eszme által van feltételezve, t.i. az ismeret Egészének a formájáról való eszme által. A theoria területén tehát az ismeret teljes egysége a legfelsőbb eszme, amely azt követeli, hogy az ismeret ne legyen tört darabok esetleges aggregátuma, hanem szükségszerű törvények szerint összefüggő rendszer. A tudományok systematikus egysége csak pusztán idea, maga az egység pedig csupán projektált egység, amely nem megadott s tehát létező, hanem csak feladott probléma. Ez az egység csak logikai elv, amelynek segítségével az értelem tovább folytatja munkáját ott is, ahol saját szabályai rendelkezésére nem állanak. Ahol tudomány van, ott kell rendszernek lennie és ahol rendszer van, ott kell eszmének lennie. - Kant eszmetanának még egy pontjára szükség a figyelmet felhívunk. Tévedés lenne azt hinni, hogy Kant az eszmék használatát tisztán csak a szellem, Kant terminusát használva, a szabadság területére korlátozná. Az eszmék - úgymond Kant - nem meríthetők a természetből, sőt ellenkezőleg a természetet is ezen eszmék szerint kell kikérdeznünk és a természetről való ismereteinket is hiányosnak kell tartanunk, míg azok az eszmékkel nem adáquatok. A teleologiai itéleterő egész tana tulajdonképpen ezen az alapmeggyőződésen nyugszik. A regulatív elv azt követeli, hogy a systematikus egység úgy tekintessék, mint a *természet-egység*, amelyet nem csak empirie felismerni lehet, hanem amelyet apriori feltételeznünk kell.³

Kant eszmetana, amelynek itt főbb vonásait tüntettük fel, szemmel láthatóan a Platon tanához kapcsolódik s valójában nem marad a praktikus tevékenység területére korlátozva, hanem átszövi a szellem egész területének vizsgálatát s tehát a theoretikus bölcséletet is. A szabadság birodalmában az eszmék ható okok, ámde a természet megismerésében sem nélkülözhetők; nem nélkülözhetők pedig azért, mert a szellem lényegében gyökereznek s tehát mindenütt, ahol a szellem tevékenységéről van szó, az eszmék is nélkülözhetetlen szerephez jutnak. Sőt mi több, Kant bölcséletében az eszmének egyenesen rendszer-képző ereje és funkciója van. Ez a functio töri át az eszme praktikus bölcsélet területén való alkalmaztatásának határait, amikor az igazi ismeret lehetőségének legfelsőbb feltétele az ismeret összefüggő, eszme által irányított, egységes rendszere lesz. Az ismeret egyetemes rendszerének transzcendentális feltétele tehát az eszme, amelynek regulatív jellege kellő világossággal fejezi ki az eszme feladatát egyfelől és természetét másfelől. Az eszmének rendszer-képző és szabályozó szerepe egyuttal világosan utal az eszmének törvény-jellegére is, habár ez a jelleg a Kant bölcséletében kidomborítva nincs. És továbbá: az eszmének ez a regulatív jellege a »kell« kategóriáját és az axiológiai szempontot állítja előtérbe és a német idealizmus filozófiájában a Fichte tanának válik primum movensevé.

¹ U. o. 396. I.

² U. o. 730. I. és 671. sk. II.

³ V. ö. Kr. d. r. Vernunft 673. és 720. sk. II.

II. Újabb törekvések. Böhm és Bauch

Az eszme bölcséletére vonatkozó újabb kutatások köréből röviden a *Böhm Károly* és a *Bruno Bauch* fejtegetéseit mutatjuk be. Mindkét bölcselőnek fejtegetései a német idealizmus talaján sarjadnak s míg a Böhm dolgozata az eszmének értékelméleti jellemét állítja előtérbe, addig Bauch az ideát a maga egész bölcséleti jelentésében és jelentőségében teszi vizsgálat tárgyává.

Böhm Károly »Az idea« és »ideál« értékelméleti fontossága« c. értekezésében foglalkozik ezzel a tárggyal.¹ Bármint is magyarázzuk az eszme jelentését – úgymond Böhm - abban meg kell egyeznünk, hogy az ideák képek, szellemi hatalmak, akár a véges, akár a végtelen szellem képei. Az ideák továbbá erők és valóságok, amelyek bizonyos tevékenységet indítanak meg. Minden idea logikai alkotás, tehát fogalom, de nem minden fogalom idea. Egyes külső valóról csak fogalmat alkothatunk, (így pl. kőről, fáról, állatról stb.) de nem ideát. Az idea nevet nem is szabadna *meglévőre* pazarolni, hanem csak még ezután *megvalósítandóra*. Az idea lélektilag kép, azaz öntudatos formában, fogalom; a tárgy azonban, amelyre vonatkozik, egy bennünk kialakítandó valóság. Ha ez a megvalósítandó nem lenne valóság, úgy az eszme pusztán logikai schemen maradna, mert a hatásra képesítő erőt csupán egy antelogikus reálitástól kölcsönözheti. Ez a reálitás pedig maga az *élet*: az idea az *életnek gondolata*. Vagy más szavakkal: az ideák reális gyökere az életben nyilvánuló valóság. Egységes lévén bennünk az élet, ezért a legfőbb idea is egy: az *élet ideája*. Az élet egyes ágai szerint vannak azután ezen egységes idea mellett a *részideák*. Maga az élet végtelen tartalmu lévén, végtelen tartalmu az idea is. »Az idea a szellem életében egy csomópont, mely az élet végtelen nyilvánulását foglalja magában.«

Az így fogalmazott ideának súlypontját egy közvetlenül értett, mert *megélt*, definiálhatatlan életérzet képezi, amely életérzet azután végtelen sugárzatban árad el a kerület felé. Így az idea, mint életfogalom, nem csak a nyugvó valónak a képe, hanem egy olyan végtelen valóságé, amelynek hivatása éppen az, hogy a maga csodálatos gazdagságát erőteljesen fejtsse ki. Ahány sugárba vetődik szét az emberi életnek bősége, annyiféle lesz az idea is. Miután pedig az emberi élet substantiáját a szellem képezi, a szellem életének egysége lesz az összidea, amelynek a többi részidea csak determinációja. Az összidea előtt, mint postulatum a maga önállítása lebeg és ezért legfőbb formai idea a *szabadság* ideája. A szabadság ideája azonban csak formai valóság kifejezése. Az, ami magát állítani és fenntartani igyekezik, az az életnek egyes nyilvánulásaiban keresendő. Ahány ilyen egyes nyilvánulás, annyi részidea. Vannak tehát részideák a fizikai, a lelki, a szellemi élet területén egyaránt azon hiányok szerint, amelyek a mi erőinket csökkentik. Különösen az öntudatos szellemi munka terén végtelen számu idea lehetséges. Gyökerük a képalkotó értelmiség. Három idea áll itt előtérben: a tudomány, a művészet és az erkölcs ideái. Az igaz, a szép, a jó örök szentháromsága, amely az ember szellemi életét mindig szükségképpen irányította, a tudomány, a művészet és az erkölcs ideáinak értékét fejezik ki. Az igaz eszméje hajtja tevékenységünket, hogy az Én egységének megfelelő organismust alakítsunk ki fogalmi alakban, amelyet *tudományos rendszernek* nevezünk. A szép eszméje hajt arra, hogy ezen ideális organismusnak éteri alakjait életteljes, azaz érzéki mezbe öltöztessük. És végül a jó ideája arra ösztönöz, hogy öntudatos akaratumk által *erkölcsi célokat* valósítsunk meg. Ezek az ideák, mint célfogalmak, szelíd, de határozott nyomást gyakoroltak egész történetünk folyamán; ámde nem mint valóságok tették ezt és nem is mint a valónak képei, hanem, mint a szellemi működések képeinek *értékei*.

A szellemi életnek fejlődésében az ideák fellépése, illetve fellépésüknek sorrendje természeti kényszerűséggel van praeformálva. A rendre fellépő ideák az öntudat megértekor sem tűnnek el nyomtalanul a lélekben, hanem tovább léteznek ott és tovább hatnak. Egymás mellett maradnak, de vezetésüket egy konkrétebb, teltebb és érett eszme veszi át. S az uralkodó idea a magát megélni tudó emberben mint uralkodó hatalmasság hat és vezet. Az uralkodó, középponti idea határozza meg úgy az egyes, mint a köz érettségi fokát. *Az eszme ennél fogva módszertanilag az értékelésnek ismereti alapja*. Abban, hogy az ideában az egyén és a köz fejlettségi fokát és értékét fel lehet ismerni, rejlik az idea fontossága az értékelméletre nézve. Az ideákban az egyeseket és a közt vezérlő értékeket szemlélhetjük.

Böhm Károly világos és határozott fejtegetései magyarázatra nem szorulnak. Pontosan megállapítják egyfelől az idea logikai jellegét, másfelől teleologiai karakterét. Reámutatnak értékelméleti fontosságára és arra a szerepre, amely azokat a szellemi élet terén az emberi tevékenységek irányításában megilleti. Az ő felfogása is kétségtelenül a Platon és Kant idealizmusában gyökerezik, de látókörét

¹ Megjelent a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményeinek* XV. füzetében (1905.) 31. és köv. lapokon.

szélesebbé, álláspontját határozottabbá, elemzéseit élesebbé teszi az ő axiológiai magatartása, melynek segítségével képes az emberi szellem alkotásainak egész mezejére alkalmazni az értéknek sajátos kategóriáját.

A Bruno *Bauch* műve az eszme problémájának *systematicus* jelentőségével foglalkozik, mert ez a jelentőség a filozófia rendszerére nézve centrális.¹

Bauch szerint a probléma nehézségét már Platon észrevette. Ez a nehézség abban áll, hogy az idea, mint a létező lényege nem lehet létező s mégis a létező magvának - tehát az igazán létezőnek - kell lennie. A létezőkön kívül van és egyszersmind mégis a létezőben kell lennie, mint annak a lényege. Az ideának ezen ellentétes momentumok egységének kell lennie. Ha ehhez hozzávesszük azt is, hogy az eszme céljelleggel is bír, akkor tisztán áll előttünk az ideálnak úgy theoretikus, mint praktikus bölcséleti jelentősége.

Bauch mélyreható és finom elemzéseinek első eredménye az, hogy az eszme nem bír valósággal s nem bír léttel sem abban az értelemben, amiként ideális létről beszélni szokás, pl. a számok, függvények, egyenletek létezésénél. Ez azonban csak negative jellemzi az ideát. Első pozitív jellemzője az, hogy viszonylat - *Beziehung*. A viszonylat az, ami a tárgyat tárggyá teszi. Minden dolog, amely valóban létezik, érvényviszonylatok által van constituálva. Az ideális dolgok (számok, idomok) érvényviszonylatok által lesznek tárgyakká. Miután pedig ezek a viszonylatok constituálják a tárgyakat, ezért ők maguk nem lehetnek tárgyak. A viszonylatok »Ist«-je nem lét, hanem érvény. Ezek a viszonylatok és azok érvénye transcendentális, azaz alany-feletti. De nemcsak az alany felett állanak, hanem a tárgyak felett is, mert a tárgyak lehetősége és tárgyiassága rajtuk alapul. Miután továbbá az érvény minden érvényviszonylatnak közös jelleme, ezért ő maga nem lehet viszonylat. De az érvény sohasem választható el a viszonylattól és minden viszonylat érvényviszonylat.

Az idea léte tehát az érvény. Ámde ha most azt a viszonyt vesszük szemügyre, amely van Bauch szerint a fogalom és az eszme között, arra a meglepő eredményre fogunk jutni, hogy az eszme nem csupán regulatív, amint azt Kant tanította, hanem *constitutiv* is. Minden fogalom egy konkrét és egyes dolognak az egyetemes feltétele. Ámde az egyes, konkrét dolog nemcsak a fogalom által van feltételezve, hanem egy összefüggő Egész által is, mert a fogalom a fogalmak egyetemes összefüggésének is tagja. Ennek az összefüggő Egésznek affinitásán alapul a konkrét tárgyak affinitása és a tudományokban való megérthetőségük is. Ez a nagy összefüggés azonban nem lehet véges, nem lehet maradék nélkül való eredmény, hanem végtelen feladat.

Ez a feladat-mivolt jellemző az eszmére. Ez a végtelen összefüggő Egész - Kant szerint - eszme. Ha pedig eszme, akkor nem lehet csupán regulatív, hanem *constitutiv*nak is kell lennie, mert hiszen általa constituáltatik az összefüggő Egész, amely végeredményben a tárgyak lehetőségének s magyarázatruk lehetőségének végső alapja.

Az eszme ezen *constitutiv* jellegében tárul fel előttünk az ő regulatív jelentősége is. Az eszme *constitutiv* jelentősége abban áll, hogy ő, mint a fogalmak Egésze, az igazság. Az igazság pedig regulatív az ismeretre nézve. Az igazság megismerése pedig ismét végtelen feladat. Az igazság regulálja az ismerést és constituálja az ismeret tárgyát. De constituálja az ismeretet is, mert ő ad annak jelentést - *Sinn*. Feladat-volta pedig abban áll, hogy az alany által való megvalósításra vár. Az ismerés nem egyéb, mint a gondolkodás alakítása egy érték szerint; ez az érték pedig az igazságban jut kifejezésre. Az ismeret az igazság felé irányul és az igazság szerint igazodik.

Anélkül, hogy Bruno Bauchot mélyreható és rendkívül elmemozdító fejtegetéseiben nyomról-nyomra követnők, itt még csak azt a viszonyt óhajtjuk vázolni, amely Bauch szerint, van az eszme, az Én és a világ között. Az Én nem lehet csupán egy gondolat, mert minden gondolat az Énnek funkciója. De nem lehet azt sem mondanunk, hogy az Én nem functio. Az Én functio, ámde nem lélektani értelemben. Az Én minden functio lehetőségének a funkciója. A tiszta Én tehát nem existál, de minden, ami existál, belőle lép ki valósággá. Ezen Én nélkül az empirikus Én sem lehet, amely a tiszta Énre nézve szintén mondható Nem-Énnek. Tehát a tiszta Én nem pusztá gondolat s tehát nem lélektani functio, hanem a végtelen totalitásu logikai functiók egységének transcendentális funkciója. Az »Én gondolkodom« tehát nem egy gondolkodó Én, nem is egy gondolkodó Én gondolata, hanem a gondolkodás, mint egység, amelyben a gondolkodás éppen az Én gondolkozása és az Én a gondolkodás Énje. Ha már most tudjuk, hogy a

¹ V.ö. *Die Idee* c. művével. Megjelent 1926-ban E. Reinickenél Leipzigben (VI. és 270. oldal).

fogalmak végtelen Egészét ideául ismertük fel, akkor az a tény, hogy ez az Egész épen Egész és nem pusztán összeg vagy aggregátum, azt mutatja, hogy az eszme Én és az Én az Egésznek egysége, amelyben minden tag minden másik tagra viszonyul. Mint végtelen Egész a fogalmak összefüggése idea, mint a végtelen Egész egysége, amely egység a végtelen Egészről el nem választható, az idea egyszersmind Én is, az Én egyszersmind idea is. Önmagában - an sich - az idea a fogalmak rendszere, mint Én. Ezzel szemben a világ nem az idea, önmagában, hanem mint »jelenség«. A kettő, az Én és a világ, nem egy, de nem is teljesen egymás nélkül valók. Az idea a világban jelenik meg. Az idea a való világnak lényege és nem maga a való világ. A világ az idea jelensége, de nem maga az idea. Ámde, mint az ideának ábrázolása mégis az idea lényegének másolata - Andersheit -. A Maga és a Más együttvéve azonban az idea Egésze. Az Én és a Nem-Én nincsenek egymás nélkül.¹

Igy fonódik be az idea Bauch tanában az egész mindenség, az Én és a Nem-Én végtelen rendszerébe nem csupán mint regulatív, hanem, mint konstitutív tényező is. Az eszmének ilyenféle magyarázata kétségtelenül megszünteti az eszmének egyoldalúan praktikus vagy theoretikus szempontból való vizsgálatát és nyomatékosan figyelmeztet az ideának egyetemes jelentőségére a szellemi tevékenység minden területén. Bauch fejtegetéseiben először jelenik meg az idea az őt megillető helyen és mutatkozik meg igen világosan és pontosan az a functionális szerepe, amellyel a szellem életének kifejlésében bír. *Böhm* fejtegetéseiben az axiológiai érdek dominál; *Bauch* az ismeret Egészét tartja szem előtt és az eszmét systematikai értékében tárja fel és igazolja.

III. Az eszme dialektikája

Az eszme rendszeres filozófiai tárgyalására térve át, mindenekelőtt nyomatékosan kell reá mutatnunk arra a tényre, hogy a siker minden reményéről le kell mondanunk az olyan kísérletnek, amely az eszmét a maga lényegében pusztán *lélektani alapon óhajtja megérteni és megmagyarázni*. Nem lehet elvitatni azt, hogy az eszmének lélektani vizsgálata is jogosult. Sőt azt kell mondanunk, hogy ez a lélektani vizsgálat mellőzhetetlen, mihelyt az eszmét a maga teljességében és minden oldalról kutatás tárgyává akarjuk tenni. Hiszen az eszme is, mint az emberi szellem minden alkotása, az emberi lélek titokzatos műhelyéből kerül ki. Ámde a lélektani vizsgálat határánál megállanunk nem lehet, ha az eszme lényegét és filozófiai alkatát akarjuk némiképpen felderíteni. Az eszme maga is kép, vagy ha így jobban tetszik, képzet, amely a lélek által alkotott minden kép közös sorsában osztozik: az egyénben kényszerűen, bizonyos törvényszerűség mellett keletkezik és a szellemiség valamely hiányának pótlására alkalmas. Ez azonban az eszmének lényegét semmiben sem magyarázza. Az eszme kép ugyan, de nem csak kép. Ha a lelki mechanizmus határain belül maradunk, akkor az eszmének éppen azt a végtelen aktivitását és csodálatos dinamizmusát nem fogjuk megérteni, amely az eszmére nem utolsó sorban jellemző. Arról nem is beszélve, hogy ezen az úton haladva, az u.n. psychologismusnak minden akadályával és egyoldalúságával szemben fogjuk találni magunkat. Ha az eszmét egyszerűen lélektani értelemben vett képnek jelentjük ki és ebben lényegét kimerítve látjuk, akkor relativává tettük azt, aminek abszolutságát Platon óta nem szüntek meg hangsúlyozni a nagy gondolkodók és a legmindennapibb értelemben vett lét körébe zárjuk az ideát, amelynek honát minden létezők felett kereste Platon s méltóság tekintetében a fogalmak és a kategóriák fölé helyezte Kant. A lélektani relativizmusba sülyedt kezelés minden tartalmától megüresíti az eszmét.

De helytelen szempontból tekintenek az eszmét akkor is, ha azt substantiális valósággá hypostasálnak és metafizikai entitást látnának benne, amint ezt újabban *Spann* teszi. Ennek a felfogásnak helytelenségére már Platon tanának tárgyalásánál reá mutattunk s itt csak arra kell még figyelmeztetnünk, hogy az ilyen magyarázat az eszmét ismeret-alakító erejétől fosztaná meg. Az ismeret jelentését, illetve az ismeret által kialakított jelentés-összefüggéseket a tapasztalat fölé elhelyezett eszme segítségével megmagyarázni nem lehet s így elveszti az eszme is azt a szerepét, amelyet Kant éles szemmel vett észre és domborított ki. A metafizikai magyarázat már Platon tanának interpretációjánál csöndöt mond és olyan mezőkre vezet, amelyeken biztos lábon járni emberi erőnk nem elégséges. *Az eszme megértésénél a pusztán lélektani empiria erőszakolása éppen oly kevésbé vezet a célhoz, mint ahogyan nem vezet célhoz a metafizikai fellengzés sem*. Helyes utra itt csak akkor jutunk el, hogyha a tapasztalat termékeny talaján vetjük meg lábainkat és így iparkodunk a tapasztalat fölé emelkedni.

¹ *Bauch* tanával tanulságos összevetni azokat a fejtegetéseket, amelyeket Bauch művével kapcsolatban *Hönigswald* közöl a *Logos* XV. kötetében *Vom Problem der Idee* c. alatt (261. sk. lapokon).

A tapasztalat alapján a tapasztalat fölé kell emelkednünk, - ez a követelmény már magában véve arra mutat, hogy az eszmét hiába keressük az érzékek világában, amely világ szigorúan a tér és az idő korlátai közé van szorítva s az októrvény bilincsei között nyög. Ez a világ, ha rendbe akar összeállni, ha jelentésre és értelemre akar szert tenni, úgy egy rajta kívül és felette lévő hatalmasságra szorul. Egy olyan hatalmasságra, amely a maga erejéből képes a valóság szétszórta csontjaiba életet lehelni: a pusztá adottságokat, a dolgokat képes az ismeret tárgyaivá tenni, azokat értelemmel látni el, beiktatván azokat egy nagy összefüggő rendszerbe, amelyen belül mindenik a maga jelentéséhez jut és az ismeret világának nélkülözhetetlen részévé leszen. Az érzékek és a lélek mechnismusa erre a teremtő munkára képtelen. Itt a kényszer nyers ereje alól kibujni nem lehet, mert ez az erő a természet kérlelhetetlen szigorával juttatja érvényre önmagát. Ha nem engedelmessé válik neki, léteedet veted kockára. Mihelyt azonban a reflexió parányi fényének felvillanásával észre veszed ennek az erőnek elnyomó hatalmát, éppen ez a *reflexió* tesz képessé arra, hogy a reflexióban megjelenő *szellem* segítségével szabadabbá légy és minden tevékenységedet, amelynek segítségével önmagadat kell megvalósítanod, *szabályok* alá vessed.

A *szellem* az a hatalom, amely a maga erejével a pusztá adottságokat átalakítja: jelentéssel látja el és végtelen rendszerbe organizálja. Ez nem metafizika és nem is jámbor ábrándozás. Ez maga a szintizta igazság és a legvalóságosabb valóság, amely nem szorul sem bizonyításra, sem mesterkelt levezetésekre. A szellem a maga alkotásaival tesz bizonyosságot önmagáról azok előtt, akik az ő fiai. A tudomány, a művészet, az erkölcs, a vallás minden életnyilatkozata a szellem életének megnyilvánulása és a szellemnek ebben a látható világban és ezen látható világ által való kialakulása. A szellem létehez éppen olyan kevésbé fér kétség, mint amilyen kevésbé kételkedhetünk a tudomány, a művészet, az erkölcs, a vallás alkotásaiban. Aki ezekben az alkotásokban és azoknak páratlan értékében kételkedik, az kételkedni fog magában a szellemben is. Csak az a kérdés, hogy vajon az ilyen meddő kételkedésnek van-e joga elállni az utat azok elől, akik őszinte szívvel vágynak a szellem ismeretségére?

A »rendszer« bölcseleti vizsgálatáról szóló tanulmányunkban kimutatni igyekeztünk azt, hogy a szellem nem kereshető a »van«, a létezés területén, mert hiszen éppen annak kell a létezőt jelentéssel ellátnia és egy végtelen Egésszé organizálnia. A szellem a pusztá adottságokat a maga tárgyaivá teszi, ez által a maga lelkét leheli abba, ami eddig csak pusztán adva volt. A szellem a lét körén felül helyezkedik el és nem egyéb, mint tiszta *érvény*-összefüggés. A szellem - más szavakkal kifejezve - a létezőnek értéket adó jelentések ideális valósága.¹

Az így értett szellem csupa tevékenység és pedig tiszta, öntudatos tevékenység. Ennek a tevékenységnek célja magának a szellemnek kialakítása az önmaga törvényei szerint. Mert a szellem önmagából meríti a törvényeit; sőt tulajdonképpen - Fichte megjegyzése szerint - nincs is szüksége törvényre, mert ő saját magának törvénye. Törvényre csak a szellem-telennek van szüksége és azt kívülről, éppen a szellemtől nyeri. Vagy azt is mondhatnók, hogy a szellem a pusztá adottságot, amelyre érzékeink által teszünk szert, constituálja. Constituálja pedig a lélek tevékenységeinek segítségével. Az érzékiség szolgáltatja az anyagot, amelyet a szellem a maga kialakításának céljára felhasznál s ez által formába önt vagy jelentéssel és értelemmel lát el. Távol van tehát tőlünk azt állítani, hogy a szellem és az anyag, illetve az érzékiség között örök ellenkezés és áthidalhatatlan szakadék tátong. Ha ez a szakadék áthidalhatatlan lenne, úgy lehetetlenné válna a szellemnek minden tevékenysége s megmaradna a szellem szellemnek, az anyag anyagnak, anélkül, hogy az anyag formához és a szellem anyaghoz juthatna valaha. Ha az érzékiség és a szellem között ezt a szakadékot áthidalni nem lehetne, akkor soha sem jutna a szellem tárgyhoz, az Én nem jutna Nem-Énhez s következésképpen nem létesülhetne ismeret sem és nem lennének képesek mi sem a bennünk lévő szellemség kifejlesztésére. Az anyag és a szellem, az érzékelés és a szellem tevékenysége tragikusan egymásra vannak utalva: kettőjük örök ellenkezése és harca nélkül nem valósulhatna meg a szellem és nem nyernének reális formát az értékek.

Az érzékiség és a szellem között foglal helyet a *lélek*, mint eszköze a szellemnek: a léleknek különben közömbös és mechanikus kényszerűséggel lefolyó tevékenységei valósítják meg a szellem törvényeinek engedelmessé válnak az értékeket, amelyeknek kiapadhatatlan forrása a szellem. Érzékiség, lélek, szellem - három különböző és érték dolgában is elütő világ, de egymással szükségképpen összefüggő egyik a másik nélkül nem érvényesülhető világ.²

¹ V.ö. Idézett értekezés (Magyar Tudományos Akadémia kiadása. Budapest, 1928.) 12. sk. lapjaival. [Idézett értekezés kötetünk első tanulmánya; kötetünkben ez a 6. lapon található. – Mikes International Szerk.]

² E probléma teljes és önálló kifejtése a filozófiai anthropológiának, mint a filozófiai rendszer alapvető részének feladata.

Az *eszmét* a szellemnek, azaz, az értéknek és az érvénynek világában kell keresnünk. Ez a szellem pedig rendszer, mert rendszernek kell lennie. Ha rendezetlen aggregatum lenne a szellem, amelyben minden momentum önkényesen elfoglalt vagy erőszakosan reá kényszerített helyet töltene be, hogyan lenne képes az érzékek és érzéki adatok pusztá halmazából jeientésteljes és értelmes összefüggést létesíteni? Ha maga a szellem nem lenne rendszer, úgy egyszersmindkorra le kellene mondanunk arról, hogy objektív és rendezett összefüggésbe fogott ismeretre tegyünk szert. Amint a rendszerről szóló, már idézett tanulmányunkban kifejtettük, a szellem potenciális rendszer, egy *systema intelligibile*, amely fenn áll és meg van akkor is, ha esetleg nem is valósítatik meg soha sem teljesen.

És közelebbről: a szellem *jelentések* kialakításra váró rendszere és ezért minden jelentés a maga érvényességét és igazságát akkor éri el teljesen és világosan, hogy ha egy kialakított rendszer keretében az őt megillető helyre jut. Ezért mondtuk, hogy a rendszer a legfőbb és a legegyetemesebb elrendező functio.¹

Az eszmének a szellemhez való viszonya és dialektikai jelentése ezen a ponton válik egészen világossá. Kant nyomatékosan mutatott reá arra, hogy a rendszernek előfeltétele az eszme, amely azt szabályozza és formáját a priori megszabja. A tudós tevékenységét, mikor a tudás valamely területén az igazságot megtalálni igyekezik, mindig valamely eszme vezeti és szabályozza. Kell tehát lennie egy apriori eszmének, amely szerint a tudós eljár. Az eszme - úgymond Kant - az észben elrejtett csiraként szunnyad és amíg a tudós ezt a csirát, illetve csirában elrejtett eszmét meg nem találja, addig csak rapsodikusán összegyűjti az ismereteket, de nem képes azokból egy architektonikus Egészet alkotni, azaz nem képes eljutni a keresett igazságra.² Az eszmének nagy dialektikai jelentősége tehát kétséget nem szenved. Aki akarja az igazságot, annak akarnia kell a rendszert és aki akarja a rendszert, annak akarnia kell az eszmét, amely a rendszernek előfeltétele.

Az eszme a rendszer totalitásának ősképe. Mint ilyen ősképe, merőben formális és apriori s miután a szellem egyetlenségének megfelelően a rendszer is egyetlen, egyetlen maga a rendszer kialakítását irányító eszme is. Az eszmének ezt az egyetlenségét jól látta *Böhm* és hivatkozott tanulmányában világosan ki is emelte és megkülönböztette, mint »összideát« a »részideát«-tól. Egy a szellem, egy a rendszer, melyben a szellem megjelenik és egy az eszme, mely ezt a rendszert a maga kialakításában irányítja. És hogy mi mégis több eszméről beszélünk - és pedig joggal -, annak oka abban keresendő, hogy a szellem tevékenységének különböző síkjai szerint, különböző oldaláról mutatkozik az eszme is, amely a szellem tevékenységét az illető síkban szabályozza és irányítja. Mindenik részidea azonban az összideának egy része: mindenik részideára az összidea sugározza reá végtelen gazdagságban és fényben a maga ősi, soha el nem muló erejét. Az igazság, a jóság, az igazság eszméi egyesülnek a legfőbb eszmében, amely maga a végtelen, örök és minden értéket adó szellem. A szellem egyetlensége az eszme egyetlenségének garantiája és az eszme viszont az ismeret egyetlenségét és egységét biztosítja.

Az eszme a szellem totalitásának előre vetett képe. Mielőtt dialektikai fejtegetéseinkben tovább haladnánk, tekintsük meg az eszmének ezt a kép-jellegét kissé közelebbről. Azt már mondtuk, hogy az eszmét lehetetlen pusztán lélektani kép, közkép gyanánt felfognunk. Most már elmondhatjuk azt is, hogy az eszme lényegét és a szellem oekonomiájában való funkcióját is helytelenül fognók fel, ha az ideát tisztán logikai fogalomnak deklarálják. A logikai fogalom az a szabály, amelynek segítségével a neki megfelelő tárgyat egy összefüggő rendszerbe sorozzuk és ez által jelentését pontosan meghatározzuk. A fogalom az a szabály, amely megmutatja nekünk, hogy a tárgynak mely vonásait kell egy jelentés-csomóba egybefognunk s ez által megértenünk. A fogalomnak ebből a feladatából szükségképpen következik az a jellemvonása, amely neki rideg és szigorú megjelenést kölcsönöz: az a határozottság, amely az értelem higgadt megfontolásának és mérlegelésének következménye, de egyszersmind megbecsülhetetlen értékű gyümölcse is. Ezért hiányzik a fogalomból az a melegség és megejtő ragyogás, amely az eszméből ellenállhatatlan erővel sugárzik felénk és ragadja meg, sőt gyakran ragadja el lelkünket. Ez a csodálatos melegség és megejtő ragyogás szüli az eszmék nagy, dinamikus hajtó erejét, amely azután foglyul ejti az ember lelkét és ragadja azt az eszmének megfelelő, az eszme által parancsolt irányba. *Ez a dinamikus és*

¹ V.ö. Idézett akadémiai értekezés 20. és következő lapjain olvasható fejtegetésekkel. [Kötetünkben ez a 9. és következő lapokon olvasható. – Mikes International Szerk.]

² V.ö. Kr. der reinen Vernunft (II. kiadás) 868. l.

*nagyrészt mystikus erő különbözteti meg az eszmét az értelem hideg és higgadt jogalmaitól.*¹ A fogalom ridegsége elől szinte menekül az élet, jóllehet fogalom nélkül az életet sem vagyunk képesek hatalmunk alá hajtani, ha csak részben és tökéletlenül is. Az eszmét ellenben az őt jellemző hévség és ragyogás egyenesen aranyszálakkal fűzik az élethez: az eszme életből fakad és életet fakaszt. Az igazi életbölcselet nem is az, amely a homályos és ellenőrizhetetlen, mert merőben subjektív élmény ölébe akarja az életet elmeríteni, hanem az, amelyik az eszmék irányítása mellett óhajtja az igazi életet megragadni és a kötelességből erőt merítő türelemmel azt kialakítani.

Az eszme tehát egy olyan ideális kép, amelyben a szellem totalitása jelenik meg előttünk erőt adó melegséggel és fénnel. Az eszmének ezt az erőt adó jellegét világosan látta *Fouillée*, aki egyenesen »idéés-forces«-ról beszél és »Evolutionisme des Idées-forces« (1890.) c. művében erre az alapfogalomra építi fel egész bölcseletét. Az eszmék valóban dinamikus életformáló hatalmak s ennél fogva könnyen érthetők azok a kísérletek is, amelyek azokat metafizikai entitásokká akarták hypostasálni.

Ha már most azt a kérdést vetjük még fel, hogy az eszme honnan meríti ezt a hatóerejét? - akkor más feleletet nem adhatunk, mint ezt: az eszme ereje a szellemből származik és pedig annak immár irracionális mélyeiből, azokból a mélységekből, amelyekbe alápillantani csak az élet ritka pillanataiban adatik meg a kiváltságos lelkeknek. Nincs egyetlen eszme sem, amely magán ne hordozná az irracionális egy végtelen leheletét s ez által bizonyosságot ne tenne arról a mélységről, honnan eredetét veszi. Kétségtelen, hogy az irracionálisnak ezen finom lehelete fűzi az eszmét oly jellegzetesen a lélek *emotionalis rétegéhez* és biztosít neki szabad utat minden fogékony lélekbe még akkor is, hogy ha a fogalmak a maguk tisztító és világosító munkájukat nem végezték el. Éppen ezen könnyű közlekedési és hatékonysági lehetőségüknél fogva veszítik el az eszmék hamar a maguk tartalmát és lesznek üres vázakká vagy veszedelmes jelszókká.

Térjünk ezen rövid, de talán nem haszontalan kitérés után az eszme dialaktikai vizsgálatához vissza.

A szellem egyetlensége az eszme egyetlenségének garantiája és viszont, az eszme az ismeret egységét és egyetlenségét biztosítja. Ha így áll a dolog, akkor csakugyan igazat kell adnunk Bauch mély és türelmes fejtegetéseinek: az eszme nem csupán regulatív jelentőséggel bír, amint azt Kant tanította, hanem - különben Kant tanából is kitetszően - constitutív karakterrel is. A szellem u.i. az érvény-viszonylatok totalitása, az eszme pedig ennek a totalitásnak az öntudatban megjelenő dinamikus képe, ebből természetesen következik az eszme constitutív funkciója; ha a szellem a maga érvénytotalitásával constitutív, constitutívnak kell lenni az eszmének is, mint a szellem totalitása képének. Bauch okoskodása e tekintetben teljesen meggyőző. Ismeretünk szempontjából a fogalom valóban a konkrét tárgynak feltétele. Ámde ez a feltétel a fogalom csak úgy lehet, mintegy tag az affinitív fogalmak végtelen rendszerében. Ez a rendszer azonban nem csupán az alanyra, hanem a tárgyra nézve is létezik és pedig úgy, mint az összes tárgyak feltételeinek totalitása. Ha pedig ez a végtelen Egész az alanyra nézve végtelen feladat, azaz eszme, akkor az eszme nem lehet csupán regulatív, hanem constitutív is kell lennie.

Az eszme constitutív jellegéből teljesen világossá válik az is, hogy amiként a tárgy nem lehet a fogalom nélkül, úgy az eszme, mint legfőbb constituáló tényező nélkül nem lehetséges sem a fogalom, sem azoknak összefüggése. Ez az állítás nyilván tüzetesebb vizsgálatot és magyarázatot igényel. Tudjuk u.i., hogy az értelem tevékenységének gyümölcsei a fogalmak, amelyek a maguk tárgyát pontosan és elégségesen határozzák meg. Azt is tudjuk, hogy a fogalmak alkotásához a kategoriákon kívül semmiféle tényezőre nincs szükségünk, ha már az alkotáshoz szükséges anyagot az érzékiség a szemléletek segítségével megszerezte nekünk. Miért mondjuk hát mégis, hogy a fogalom éppen oly kevésbé lehet az eszme nélkül, mint a fogalmak összefüggése? A felelet nem lesz nehéz, ha visszagondolunk arra a megállapításra, amely szerint a fogalom a maga teljességére csak akkor érkezik el, hogyha egy összefüggő rendszer keretében nyer elhelyezést. Az olyan fogalom, amely valamely rendszer keretén kívül helyezkedhetné el, képtelenség, mert minden fogalom tulajdonképpen már maga is egy rendszer: jelentések rendszere. A fogalom éppen az által létesül, hogy mi a fogalom tárgyának lényeges jegyeit magukban foglaló jelentéseket egy csomóba egyesítjük s megkapjuk ekként azt a szabályt, amelynek segítségével a tárgy lényegét kifejezésre juttathatjuk.² Ez a tény már magában is figyelmessé tehet arra a

¹ Az eszméknek ezt a dinamikus vonását *Plotinos* is világos kifejezésre juttatta. Az eszmék - olvassuk a VI. 2., 21-ben - csodálatos erők és valósággal erők, *καὶ τὰ ὅλα δὲ δυνάμεις καὶ θαυμασταὶ δυνάμεις, οὐκ ἄσθενεῖς ... καὶ ἀληθῶς δυνάμεις.*

² V.ö. A „Rendszer” filozófiai vizsgálata c. akadémiai értekezésem 35-36. lapjain közlött fejtegetésekkel. [Kötetünkben ez a 15-16. lapokon olvasható. – Mikes International Szerk.]

tényre, hogy az eszme már a fogalom-alkotás tekintetében is constitutív jelentőséggel bír. Természetesen még nyilvánvalóbbá válik ez a constitutív jelentés, ha szemügyre vesszük azt, hogy nemcsak maga a fogalom rendszer, hanem, hogy egész tudásunk egy összefüggő rendszer keretében kénytelen elhelyezkedni, hogy ha értékes és igaz ismeretet akar velünk közölni. A rendszer előfeltétele pedig az eszme lévén, az eszme - hogy ezt mondjuk - a rendszer közvetítésével nem csak regulálja, hanem constituálja is a fogalmat. A fogalom tartalmához nem tesz ugyan semmit sem hozzá és a kategóriák munkáját sem bővíti, de azáltal, hogy a rendszer kialakulására döntő befolyást gyakorol, a fogalom helyzetét is megszabja éppen az által, hogy a fogalomnak egy rendszerben kell elhelyezkednie. Ha nincs eszme, nincs rendszer, ha nincs rendszer, nincs kiteljesedett fogalom s következésképpen nincs értékes, azaz igaz ismeret. Azt mondhatjuk tehát, hogy az eszme azt az ismerő tevékenységet, amely a fogalmat megalkotja, a rendszeren át regulálja, magát a fogalmat pedig azáltal, hogy a fogalom egy rendszerben kénytelen elhelyezkedni, constituálja. *A reguláló és a constituáló funktio egyformán jellemzik az eszmét, mint az ismeret legfőbb tényezőjét s mind a két funktio természetesen érvényesül már a fogalmak logikájában.* Kant ezt a constitutív jelleget ha észre is vette, de világos kifejezésre nem juttatta, még kevésbé mutatta azt ki az ismeret egész összefüggésében. Ennek okát talán abban kell keresnünk, hogy ő a fogalom tevékenységét izolálta és annak a rendszer keretében való elhelyezkedésére súlyt nem vetett, másfelől pedig azt sem vizsgálta meg, hogy vajon a rendszerben való elhelyezkedés mit jelent a jelentésekre és a jelentés-csomókból álló fogalmakra nézve. Ez az izolálás egészen természetes annál a Kantnál, aki a régi filozófia schémáihoz tulságosan ragaszkodva, az üres schémákat nem mindig volt képes a criticismus egészen új tartalmával megtölteni. Habár másfelől az is kétségtelen, hogy nála a rendszer gondolatának általunk adott kifejtése és az eszme funkciójának kibővítése immanenter, mint lehetőség már benn szunnyadt egész alapfelfogásában és conceptiójában.

Ahol az eszmének reguláló és constituáló tevékenysége az ismeretben érvényre nem jut, ott élő ismeretről beszélni nem lehet, legfennebb csak fogalom-hegyszérről, amely a laikusoknál bámulatot kelthet, a beavatottaknál azonban csupán megérdemelt sajnálatra indít. Mert az eszmében maga az emberi szellem jelentkezik és ölt formát, hogy lendületbe hozza és helyes irányba indítsa az ismerő és cselekvő egyest, aki az eszme szolgálatában önmagát alakítja s fejt ki. Az eszmében őt alakot és jelenik meg, mint ható és szabályozó hatalom a stoikusok *λογος σπερματικός-α*, azaz a dolgok belsejében elhelyezett és titkos, tevékeny ész. A stoikus tanban, amely a logosz-t s a benne kifejeződő eszmét egyenesen a dolgok való alkatában benne levőnek és ott titkosan működőnek látja, igen nyomatékosan jut kifejezésre az eszmének ezen constitutív jellemvonása. Az eszme, az ész, amelynek az eszme ősképe, annyira constituálja az ismeretet, hogy egyenesen a dolgoknak a belsejében rejlik és ott előttünk nem láthatóan működik. A stoikus a világegyetemet és a világegyetem dolgait, jelenségeit másként megérteni nem tudta, csak úgy, hogy az isteni világszert minden egyes dologban benne levőnek és benne működőnek fogta fel. Minden dolog a benne levő logosz szpermatikosz-nak kifejeződése és a logosz szpermatikosz az egyes dolgokban jut kifejezésre éppen az által, hogy az egyes dolgokat létre- és kifejlődésre segíti. Minden dolognak eszméje, ősképe magában a dologban benne van és minden dolog a benne levő eszmének kifejlése. A csira-szerű logosz-ból, mint magból nő ki a dolog, mint ennek a logosz-nak kifejlése. Az idea nem lakik tehát egy metafizikai régióba, nem is benne a fogalomban, hanem magukban az egyes dolgokban, amelyeknek kialakítására irányítólag hat. Ez a gondolat azután a modern természettudományban is kifejezésre jut és érvényesül. Hogy csak egyetlen természettudóst említsünk, Cl. Bernard elismeri, hogy létezik egy »*idée directrice et organisatrice*«, amely szabályozza és elrendeli az állat morfológiai fejlődésének menetét.¹ Azaz: azt az ideális ősképet, amely arra van hivatva, hogy az ismeretet szabályozza, egyenesen egy reáliter létező gyanánt fogja fel Cl. Bernard és úgy tekinti, mint olyan tényezőt, amely nem csupán a szervezet fejlődésére vonatkozó *ismeretünket* szabályozza, hanem magát a fejlődés menetét.

Hasonló gondolattal találkozunk a Schelling hatása alatt álló *Carus* lélektanában is. Ő is a lélek eszméjét nem csupán a lélek ismeretét szabályozó tényezőnek tekinti, hanem a lélek reális kialakító és éltető faktorául fogja fel azt. Az idea - *Carus* felfogásában - az emberi lélekben immanenter benne rejlik s az organisatio nem is egyéb, mint az a forma, amelyben az emberi lélek a természeti elemek közvetítésével a maga létét kinyilatkoztatja. A természet összes tüneményei eszmék által vannak feltételezve; habár másfelől az eszme is reá szorul a természeti elemekre, mert ezek nélkül nem lenne képes kiabrázolni az organisatio schémáját: a napnak is szüksége van az esőcseppekre, hogy a szivárványt kialakíthassa.² Eszme nélkül

¹ V.ö. Introduction à la médecine expérimentale. 162. lap. Idézi Paul Janet „Les causes finales” c. művének 188. lapján (II. kiadás Páris, 1882).

² V.ö. *Vorlesungen über Psychologie*. 1831. 272. és 171. sk. lapjaival.

nincs a léleknek sem kialakulása, sem tevékenysége. Az eszmék nem csupán a lelki életet hatják át teremtő erejükkel, hanem éppen teremtő hatalmuk segítségével organizálják a lélek életét és lehetővé teszik azt, hogy a lélek létrehozza mindazokat az alkotásokat, amelyeket a tudomány, a művészet, az erkölcs, a vallásos élet terén méltán bámul az emberiség. Tehát nemcsak a lélekben, hanem a természetben és a természet elemeiben is az eszme nyilvánítja meg a maga erejét, csak hogy a lelket képező és alakító eszme a fejlettségnek magasabb fokára jutott: a lélek, mint eszme, a maga *világtudata* által, magasabb fejlettségű, mint a természet, amely a tudalmatlanság állapotában van. A tudat első foka a világtudat, amelynek fokozatán az eszme a lélek nevet viseli. Hogy *Carus-nak* ez a concepciója az *Aristoteles* tanán alapul, az kétségtelen. »Psyche« című művének bevezetésében egyenesen *Aristotelesre* való hivatkozással mondja, hogy azt az istenit, amelyet minden egyéni létező a maga ősalapjaként - Urgrund - tartalmaz, nevezzük ideának vagy ősképnek - Idee oder Urbild -, azt a lehetőséget pedig, amelyen az eszme kialakul vagy megjelenik, anyagnak hívjuk. Itt az *Aristoteles* forma-tartalom elmélete világosan jut kifejezésre.¹

Ha azonban akár a régi stoikusok, akár az újabb természettudomány itt érintett képviselőinek tanát tekintjük, első pillantásra látszik, hogy az eszme constitutív szerepéről itt semmiképpen sem ismeretelméleti szempontból és álláspontból van szó: itt az eszme constitutív tényező a szó *ontológiai* értelmében. Amíg az objektív idealizmus álláspontjáról tekintve, az eszme a világról való ismeretünknek constitutív tényezője, amint azt *Bauch* nagy elmeélel fejti ki s amint ez a tény magának az objektív idealizmusnak belső alkatából szükségképpen következik, addig a stoikusoknál és a fennebb tárgyalt természettudósoknál az eszme magának a világnak constitutív faktora. Ezen a ponton óvatosan kell különböztetnünk a két álláspont között, mert a mutatkozó különbség egyenesen két világlétfogásnak gyökeres különbségéből fakad.

Ha az ontológiai concepciót az ismeretelmélet álláspontjára fordítjuk át és metafizikai vonatkozásaitól megtisztítjuk, akkor az eszme constitutív szerepe az ismeret terén kétségtelen, mihelyt az eszme tevékenységét az ismeret egész rendszere keretében tekintjük, tagadhatatlan, hogy az eszme által irányított rendszerben elhelyezkedő és valódi *jelentést csak ott nyerő fogalmakra nézve* az eszme constitutív faktorrá leszen. Az egész ismerést tulajdonképpen az eszme irányítván, ennek az irányítottságnak éppen a fogalmak constitutívójában kell meglátszania. A helyesen irányított fogalomban nemcsak annak kell meglátszania, hogy azoknak létrejöttét az igazság eszméje irányította, hanem az így létrejött fogalomnak valamiképpen az igazság eszméjét is kell visszatükröztetnie és kialakítania. A helyesen alkotott fogalomban az igazság eszméjének is éppen, mint értéket adó tényezőnek, részt kell vennie. Az eszme az ismeretet szabályozza s minél nagyobb mértékben vesz a megalkotott fogalomban részt, annál nagyobb mértékben valósul meg nem csupán az eszme, hanem maga az ismeret is. Az igaz ismeret csak az igazság eszméje által igaz. S ha a dolog így áll, akkor tisztára igaza van *Hegel*-nek: az eszme nem csupán *célul* tekintendő, amely felé minden ismeretnek törekednie kell, hanem minden valóság csak annyiban van, amennyiben az eszmét magában foglalja és azt kifejezésre juttatja. Az igaz ismeretnek nemcsak kell az eszme, közelebről az igazság eszméje szerint igazodnia, hanem bizonyos mértékben azzal congruálnia is kell; ellenkező esetben az igazság jelzőjére igényt nem tarthat. Hasonló az eset a cselekvés és a műszemlélet, illetve a műalkotás területén is. A jó eszméje a cselekvésnek nemcsak *célja*, hanem egyszersmind konstituens eleme is: minden cselekedet annyiban és olyan mértékben nevezhető értékesnek, azaz jónak, amennyiben és amilyen mértékben részt vesz a jó eszméjét. A műalkotás a szép eszméjének szabályozása alatt áll, de itt sem elégedhetünk meg annyival, hogy az eszmét csak *cél*ként tekintsük, hanem a műalkotás értékeltségéhez hozzátartozik az is, hogy a műalkotás a szépség eszméjét fejezze ki és a szépség eszméje a műalkotásnak konstituens momentuma legyen. A műalkotás - általában a szellemnek minden alkotása - a szellem lényegét és a szellem lényegét kifejező eszmét alakítja ki és ülteti át a valóság síkjába. Ebből pedig szükségképpen következik, hogy az eszme mutatja azt a célt, amely felé az alkotásnak és az alkotó subjektív szellemnek haladnia kell, ha értékes, azaz a szellem lényegét kifejezni képes alkotás óhajt lenni. Ez a cél által való szabályozottság azonban magában foglalja azt is, hogy a cél által sikeresen szabályozott alkotásban kifejeződik az eszme s az illető alkotás éppen csak annyiban értékes, amennyiben az eszmét sikerült kisebb-nagyobb mértékben kifejezésre juttatnia.

Természetes és az emberi szellem végességéből bőséges magyarázatot nyer az a tény, hogy nincs az emberi szellemnek egyetlen alkotása sem, amely a szellem egész teljességét képes lenne kifejezni, azaz, nincs az emberi szellemnek egyetlen alkotása sem, amelyben a szellem résztevékenységeit kifejező akármelyik eszme a maga teljességében találna kifejezésre. Ez a tény azonban távolról sem állhatja útját annak, hogy az eszme a szellem alkotásainak konstituens tényezője legyen. Ha az emberi alkotások értékét

¹ V.ö. A mű *Klages*-féle új kiadásának 8. s következő lapjaival. Megjelent ez új kiadás 1926-ban Jenában Diederichsnél.

adó szellem sem nyer teljes kifejezést ezekben az alkotásokban és ha ez a tény nem állhatja útját annak, hogy a szellemet ne tekintsük konstituens tényező gyanánt, akkor az eszmének emberi alkotásokban való elégtelen kifejeződése fölött sem lehet csodálkozunk. Még kevésbé lehet azt állítanunk, hogy az eszme nem lehet az emberi alkotások konstituens faktora. Az az incongruentia, amely az eszme és a tapasztalat között minden bizonnyal fennáll s amelyet úgy *Kant*, mint *Schelling* és *Hegel* lépten-nyomon hangsúlyoznak, nem lehet akadálya annak, hogy az eszme, mint a szellem totalitásának kifejezője, az ismeretnek konstituens tényezője legyen. Ennek az incongruentiának gyökerét az emberi szellem erőinek elégtelenségében kell keresnünk, de ennek az elégtelenségnek ellenére sem szabad lemondanunk arról, hogy az eszmének minél tökéletesebb megvalósulására törjünk, mert az eszmének minél teljesebb megvalósításától függ a szellem lényegének minél teljesebb és adaequatabb megvalósítása a tapasztalat világában. És hogy ismételen hangsúlyozzuk ezt az elhanyagolt tény: minél nagyobb mértékben veti alá magát az emberi alkotó szellem az eszme szabályozó hatalmának, annál nagyobb mértékben fogadja magába a létesített alkotás is a szabályozó eszmét, azaz annál nagyobb mértékben vesz részt az eszme a maga értéktartalmával az illető alkotásban. Innen az eszmék óriási hatalma az emberi szellem egész birodalmában.

Az itt követett okoskodás pontosan arra az eredményre vezet, amelyre *Bauch* is jutott már említett mélyen járó munkájában. Az eszme konstitutív jelentőségét ő abban látja, hogy az eszme, mint a fogalmak Egésze, az igazság; az igazság pedig a fogalomban a maga strukturáját találja meg, az ismeret tárgyát ő maga strukturálja. *Bauch* vizsgálatai szerint az eszmének ebben a konstitutív jelentésében táru fel előttünk regulatív jelentése is. A mi fejtegetéseink megfordított úton haladva, az eszmének axiológiai karakteréből és regulatív tevékenységéből kiindulva igyekeztek az eszme konstitutív jelentőségét megérteni. Az eszme regulálja az ismeretet, de ez a regulatio el sem képzelhető anélkül, hogy általa az ismeret, illetve az emberi szellem bármely alkotása is, egyszersmind ne konstituáltassék. Az ismeret csak akkor értékes, hogy ha igaz; az igazság vonását pedig csupán akkor szerezheti meg, ha az ismeret folyamatát és logikai fejlődését az igazság eszméje vezeti. Hasonlóan áll a dolog az erkölcsi és az esztetikai alkotások terén is: minden alkotásnak értékét az eszme követése adja meg. Az eszmét követnünk *kell*, mert ellenkező esetben semmiféle alkotásunk jelentésre szert nem tehet s ahol az eszmék elvesztették uralmukat az emberi szellem felett, ott a kultura holtpontra jutott, mert a maga jelentésétől fosztott meg. Az eszme, mint a szellem teljességét kifejező erő, szabályoz; a subjektív emberi szellem pedig ennek a szabályozásnak kénytelen magát alávetni, mert a maga alkotásainak strukturájába a szellem értékeit csupán ez alatt a feltétel alatt fogadhatja be. Ebben a vonatkozásban tekintve az eszme ismeretelméleti jelentőségét, azt kell mondanunk, hogy az eszme a legfelsőbb *törvény*, amelynek követése az emberi alkotások értékességét biztosítja. Az ismeret minden momentumában az eszme felé tör: szemléletek, fogalmak végső értéküket és logikai jelentőségüket az eszmétől nyerik és a rendszert is, amelyben minden jelentés gyökerezik, az eszme konstituálja, de egyben regulálja is. Az idealismus a maga legmélyebb megalapozását és egyuttal igazolását is e ponton nyeri. Kiderült itt, hogy az eszme nem lebeg felettünk merőben elérhetetlen régiókban, hol csak a szabadjára eresztett képzelőerő találja otthon magát és ahová csak a féket nem ismerő lelkesedés képes olykor felrepülni. Az eszme a tapasztalat szempontjából nélkülözhetetlen, ha csak a tapasztalat alatt nem értjük felhalmozott adatok pusztá aggregatúmát: a tapasztalatot értékessé az eszme szabályozó és értéket adó, mert igazzá konstituáló ereje teszi. De viszont az eszmének sincs semmi jelentősége, ha nem támaszkodik a tapasztalat termékeny talajára: ha nincs tapasztalat, nincs az eszmének min érvényesítenie értékadó, szabályozó erejét. Mit ér a tapasztalat, ha nincs erő, amely értéket adjon neki és mit ér az eszme, ha nincs semmi, amit értékessé konstruáljon a maga szabályozó erejével? *Goethe* a növény- és az állatvilágban folytatott morfológiai tanulmányai alapján jutott arra a bölcséleti megállapításra, hogy igen káros dolog lenne kizáróan a tapasztalatnak engedelmesskedni, de éppen olyan ártalmas volna tisztán csak az eszmének engednünk.¹

És *Kant* a tiszta ész kritikájáról írott művének dialektikájában mutatta ki azokat a veszélyeket, amelyeknek ki vagyunk téve, ha a tapasztalatot semmivé tartva alkalmazzuk az eszméket.² Az eszmékhez csak úgy juthatunk el, ha a tapasztalatból emelkedünk feljűk és helyesen csak akkor használhatjuk azokat, hogy ha a tapasztalatra és azon belül alkalmazzuk őket. Az eszme a feltétlent jelenti ugyan nekünk, de ehhez a feltétlenhez csak a kategóriákon keresztül juthatunk el.

¹ V.ö. Der Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit. Pandora-Klassiker kiadás XX. k. 551-552. lapjain.

² V.ö. bővebben Bartók György *Kant* c. művének 48. sk. lapjaival. Budapest, Studium 1925.

Az eszme filozófiai jelentése talán még világosabbá válik előttünk, ha a szabályozás természetét egy kissé közelebről vizsgáljuk. Az eszme - amint fentebb láttuk - a szellemnek előre vetett képe és pedig olyan képe, amelyben a szellemnek totalitása jelenik meg. Az így felfogott eszme bir szabályozó erővel. Az a további kérdés már most, hogy mit szabályoz az eszme? Szabályozza tulajdonképpen az ismeretet, vagy más valamiféle emberi alkotást létesítő subjektív, egyéni szellemet. Ez a szabályozás pedig azt jelenti, hogy a subjektív szellem tevékenysége bizonyos irányban lekötött és az érték megvalósítására köteleztetik. Az eszmében, mint ősképből megjelenő, abban alakot öltő szellem saját maga lényegének megvalósítására kötelezi el az embert és felmutatja azt a célt, amelynek megvalósítása az embernek, mint szellemi lénynek, elutasíthatatlan feladata. Az eszme minden szellemi lényt, minden öntudatos lényt kötelez arra, hogy tevékenységének céljául őt tekintse. Mit jelent ez a szabályozás az emberre, mint szellemi lényre nézve? Az eszmének ez a szabályozó igénye büntetlenül elutasítható-e? E két kérdésre kell most feleletet keresnünk. A szabályozás az emberre nézve azt jelenti, hogy a maga alkotásainak értékét csak úgy biztosíthat, hogy ha a maga érték-megvalósító tevékenységében az értékteremtés útján halad és ezen az úton az eszme felé, mint cél felé szüntelenül előre törve, abban az eszmében kifejezésre jutó érték szerint alakul ki. A szabályozás tehát azt jelenti, hogy alkotásaink az érték szempontja alatt nyerne belső strukturát, illetve *kell* formát, belső strukturát nyerniök. Éppen ezért az öntudatos szellem, amikor alkot, kötelezettnek és szabályozottnak érzi magát; önként és szabadon vállalja is ezt a kötelezettséget és szabályoztatást. Szabadon és önként vállalja, mert hiszen azt az eszmét, amely az ő tevékenységét szabályozza, ő maga állította önmaga elé, mint szabályozót és ez az eszme azt az értéket fejezi ki, amely neki, mint szellemi lénynek természetében benne rejlik s amelyet neki kialakítania *kell*. Azért állítja az eszmét önmaga elé, hogy abban a szellemnek totalitását szemlélhesse és így világosan lássa azt a célt, amely felé teremtő tevékenységében haladnia kell.

Mindezekből az következik, hogy a szabályozás autonóm és önkéntes szabályozás, amelyet nem valamely külső és idegen hatalom erőszakol reá a tevékeny alanyra, hanem a tevékeny alany, mint lényegéből folyót, önként és szeretettel vállal. Vállalja pedig azért, mert jól tudja, hogy ezen szabályozás nélkül nem képes megvalósítani a szellemet az emberi alkotások terén. Azaz: ezen szabályozás által a szellem a maga alkotásaiban konstituálja magát. Ahol ez a szabályozás el nem ismertetik, vagy ahol hiányzik az erő arra, hogy ezen szabályozásnak engedelmeskedjünk, ott a fáradságosan létesített alkotás nélkülözni fog minden értéket és jelentést. A szellem szabályozás által konstituálja magát. Az emberi kultúra alkotásaiban, amennyiben azok eszmék által szabályozott alkotások, a szellem örökkévaló világa tükröződik vissza.

Ha így értelmezzük az eszme szabályozó és konstituáló tevékenységét, akkor csakugyan igaz, hogy az eszme felette áll a létnek és minden csak annyiban valósággal létező s csak annyiban igaz, amennyiben az eszmében részt vesz. Az ismeret tárgyának és az ismeretnek lehetősége az eszmétől függ s *Platon* mély igazságot fejezett ki, mikor azt tanította, hogy az eszme *ἔπεκεινα της οὐσίας*, a létező felett foglal helyet. Azt mondhatnók, hogy az eszme a legfőbb biztosíték a szellem létezésére mellett: csak a szellem elég erős és hatalmas arra, hogy a maga totalitásának képét elének vetítse ősképek alakjában, célt s irányt mutató egy véges emberi lénynek. De továbbá az eszme a legfőbb biztosíték arra is, hogy szemléleteink és fogalmaink oly szerves rendszernek keretében helyezkednek el, amelyen belül minden a maga jelentéséhez jut. Ha nem lenne eszme, nem lehetne rendszer s következésképpen nem lehetne semmiféle emberi alkotás: gyarló szemünk előtt láthatatlan maradna a szellem és annak minden értéké. Ha nem lennének eszméink, megszűnne a szellem birodalmában minden mozgás és tevékenység: helyüket az örök nyugalom s a halál foglalná el. Az eszmében lesz láthatóvá a szellem és az eszme a maga végtelen erejével hoz mozgást az emberi szellem körébe is. Értékét, erejét, mozgató energiáját is a szellemtől nyeri s aki szabályozó hatalmának magát aláveti, annak osztályrészévé jut a szellem ezen ereje, energiája és értéke. Az ismeret számára az eszme a szellem totalitásának képviselője; szellem és eszme között oly szoros és elválaszthatatlan a kapcsolat, hogy könnyen érthető *Plotinos* tétele, amely szerint a szellem - *νοῦς* - az eszmék kapcsolatos egybeszövődése - *συμπλοκή καὶ σύνθεσις* -.¹

A szellemből való születtség magyarázza meg azt a bámulatraméltó egységet is, amelyet *Plotinos* szintén észre vesz, amikor tiltakozik az ellen, hogy az eszmék sokból lennének összetéve: az eszmék egységes képletek már természetből fogva. Egy, örökkévaló, végtelenül tevékeny és végtelen értékű a szellem, - egy, végtelen értékű, végtelenül tevékeny és örökkévaló az eszme. Ha igaza van *Plotinos*nak, hogy minden, ami mozog, reá van szorulva valamire, ami elé mozog, akkor a szellem tevékenysége eszme nélkül dialektikai lehetetlenség.

¹ V.ö. Ennead. VI., II. szak. 21.

Foglaljuk össze az eddig elért eredményeket. Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy az eszmét lélektani úton megérteni nem lehet. A lélektani relativizmusba sülyedt vizsgálat az eszmének éppen a leglényegesebb tulajdonságait nem tudja megmagyarázni. De nem vezet célhoz a pusztán metafizikai elmélkedés sem: a tapasztalat köre felé helyezett eszme segítségével nem tudjuk megérteni sem az ismeret jelentését, sem azokat az érték- és jelentésszűfűgéseket, amelyeket éppen az eszme segítségével állapít meg az ismeret. Az eszmét a tapasztalat alapján a tapasztalat fölé emelkedve kell megértenünk, mert az eszme hazája az érvény és az érték óriási birodalma. Közelebbről: az eszme a szellem totalitásának előre vetített ösképe; a szellem legmélyén fakad és dinamikus ereje által különbözik a hideg és higgadt fogalomtól. Nemcsak regulatív, hanem konstitutív tényező is: az eszme konstituálja a rendszert és a rendszeren át az egész ismeretet. Mint konstituens tényező, ott van már a fogalomalkotásnál is, amikor az ismeretet a legfőbb érték felé, mint cél felé szabályozza, ugyanakkor a szabályozás természetéből is kitetszően konstituálja azt. Ezt a konstitutív szerepet a régi stoikusok és némely újkori természettudós ontológiai alapon igyekezett megérteni s kétségtelen, hogy ezen az alapon sikerült is nem egy fontos jelenséget megmagyarázni. Az eszme törvény- és konstituáló ereje ez oldalról is világos. Mint törvény és szabályozó tényező, kétségkívül felette áll a létnek. Benne a szellem lesz láthatóvá.

Ezen összefűgés kapcsán még egy kérdést kell röviden érintenünk. Ez a kérdés így fogalmazható: miről, illetve mely dolgokról lehetnek ideáink? Erre a kérdésre *Platonnál* is hiába keressük a feleletet. Úgy látszik, hogy e ponton tana változásokon ment keresztül. Fejlődése elején a rút és alacsony dolgoknak nem tulajdonított eszmét; később azután nem is foglalkozott ezzel a kérdéssel. *Kantról* tudjuk, hogy a jóság, a szépség, az igazság eszméi mellett koszmológiai, theologiai, pszichológiai eszmékről is tanított és bennük látta azt a végső feltétlent, amelynél az ismeret feltételeinek sorozata megszűnik. *Böhm* tana szerint a külső valóságokról, mint pl. a fáról, kőről, növényről, állatról stb. nem lehet ideát alkotni, hanem csak fogalmat. Sőt még tovább is megy *Böhm* az idea körének megszorításában, amikor azt követeli, hogy az idea nevet ne pazaroljunk a meglévő valóságokra, hanem csak a *megvalósítandóra*. Egyetlen idea a megvalósítandó, az anterationalis *életnek* eszméje, amely azután rész-ideákban vetődik szét. Ahány sugárba vetődik szét az emberi élet végtelen bősége, hogy ez által e szellem csodálatos gazdagsága minél erőteljesebben alakuljon ki, annyiféle lesz vagy lehet az eszme is. Az emberi élet substantiája pedig a szellem lévén, az összidea maga a szellem s ahány megnyilvánulása van a szellemnek, annyi lesz a részideák száma is. Előterben *Böhm* tanítása szerint három idea áll: az igaz, mint a tudomány és az ismeret eszméje, a jó, mint a cselekvést szabályozó eszme és a szép, mint a műalkotás és a műszemlélet ideája.

Böhm eszmetanát nyilvánvalóan axiológiai álláspontja határozza meg s ez az álláspont nyilatkozik meg az eszmék fajainak, illetve az eszmék uralmi körének kitűzésében is. Az eszmék axiológiai jelleméből folyik, hogy érvényük a szellem területén keresendő s miután forrásuk a szellem, a szellem pedig egyetlen, az eszmének is egyetlennek kell lennie: *Böhm* értékelméleti álláspontjából szükségképpen következik az eszme egységéről és egyetlenségéről szóló tan. Ezért tart távol minden ontológiai vonatkozást tanától és már eleve kijelenti, hogy a külső valóságról csak fogalmaink lehetnek, de sohasem eszméink. A *Böhm* axiológiai álláspontjával ellentétben *O. Spann* már fennebb említett művében teljesen az ontologizmus álláspontjára helyezkedik az eszmék magyarázatában és erről az állásponttól szeretné az eszmék lényegét s természetét megérteni.¹ Az ő felfogása értelmében az ideákról szóló tan eredete a vallás területén keresendő s ezért az ideák jelentése teljességgel *ontológiai* és nem ismeretelméleti. Erre a kiindulási alapra helyezkedve, elveti *Lotzenak* tisztán teleológikus felfogását, bár elismeri, hogy *Platon* eszméi teleológikus jelentéssel is bírnak. A *Spann* ontológikus felfogása szerint az eszmék úgy viszonylanak a dolgokhoz, mint az Egész a Részekhez. Ebből azután az következik, hogy minden dolognak van eszméje, amelynek ilyen Egész-jellege kétségtelen, vagy amelyik ilyen Egésznek tagja. Ilyenek azonban a szellemi lények és az élő természet organikus szervezettel bíró lényei lehetnek. Azaz *Spann* a maga ontológikus álláspontjáról az eszmék birodalmát kiszélesíti és *Böhm*mel ellentétben, a külső valóság dolgainak is tulajdonít eszméket. Ahol van organikus élet, ott a *Spann* bölcselete szerint van eszme is; a növény-, az állatvilág minden tagjának, illetve minden egyedének van eszméje, amelyben az ő tökéletes lényege jut kifejezésre.²

Az eszme teleológikus és axiológiai jellegéből folyik, hogy az eszme csak a szellemiség területén kereshető: az eszme a szellemből fakad és a szellem gazdagságát segít kialakítani az által, hogy az egész szellemet szabályozza és ezen szabályozó tevékenység által egyszersmind a szellem alkotásait a szellem megnyilatkozásának minden területén konstituálja. Az eszme teleológikus jellege a szellem területére

¹ I.m. 449. lap és a 452. lap jegyzete.

² I.m. 510-11. és 617. lapjain.

utasítja az eszmét, amely annyiféle formában jelentkezhetek előttünk, amennyi formát képes öltetni a szellem a megvalósulás különböző sikjaiban. De maga az eszme csak egy, mert egy a szellem, amelynek az eszme előre vetett ösképe.

IV. Az eszme a történeti és a természeti tudományokban

Ha az eszmének a fennebbi sorokban adott bölcséleti magyarázatát elfogadjuk és az eszme teleologikus, illetően axiológiai jellegéhez ragaszkodunk, akkor talán semmiféle nehézségbe sem ütközik annak a tételnek elfogadása, hogy az eszme csak a fejlődés végtelen processusában valósítható meg. A szellem megvalósítása is csak egy ilyen, véget nem érő fejlődés folyamán remélhető; a szellem ugyanis, mihelyt az eszme bármily kicsiny részben is, de megvalósult, azonnal tovább ösztönöz a magasabb rendű megvalósításra. Az eszme dinamikus és ösztönző ereje soha ki nem apad, hiszen állandóan szellem táplálja azt. Az eszmének részben való megvalósítása csak pillanatnyi nyugalmat és megpihenést jelent. Az eszme, *Schelling* jellemző kifejezése szerint, a véges és a végtelen között lebeg s ennek következtében a megvalósítására való törekvés soha meg nem szűnhet ott, ahol a szellem él.

Ez a végtelen megvalósulási és megvalósítási folyamat a *történelem* keretében jelenik meg előttünk. Axiológiai állásponttól u.i. merőben vissza kell utasítanunk azt a felfogást, amely a szellemnek s ezzel együtt az eszme által kifejezett értékeknek megvalósulását már a természet birodalmában is felleli. Hogy csak egyetlen képviselőjét említsük ennek a felfogásnak, - *Schelling* az eszméből vezeti le a természetet és a történelmet egyaránt. Ami egészen következetes eljárás is, mert az ő tanítása szerint a természet jelenségeiben és folyamataiban is a szellem tevékenysége jelenik meg előttünk, csak hogy ez a működés *tudattalan*, míg az ember történelmében megjelenő és megvalósuló szellem működése *öntudatos*. Ha ezt a metafizikai álláspontot visszautasítjuk és hiven kitartunk az ismeretelméleti álláspont mellett, akkor az eszmének megnyilatkozását csak a történelem folyamán követhetjük s azt vizsgálhatjuk meg, hogy az eszme reguláló ereje hogyan nyilatkozik meg a tudomány területén, közelebbről a szellemi vagy történelmi és a természeti tudományok mezején.

I. Ami az eszméknek, illetve az egységes eszmének a történelem folyamán, azaz a történelem folyamatát szem előtt tartó tudományok keretében való szerepét illeti, arra nézve jegyezzük meg a következőket. Ha az eszme a szellem gyökerén sarjad és a szellem totalitásának előre vetett ösképe, akkor nyilvánvaló, hogy az eszme úgy a szellemet megvalósító történelemben, mint ezt a megvalósulást vizsgáló szellemi tudományokban nélkülözhetetlen szerepet viszen. Ennek a szerepnek nélkülözhetetlensége még azok előtt is kétségtelen, akik a pozitivizmus talaján nőve fel, csupán a tények értékét és bizonyágtételét hajlandók elfogadni. Ezek a férfiak is akarva-akaratlan kénytelenek az eszmék segítségét igénybe venni, mihelyt az aggodalmas pontossággal megállapított és rendbe szedett tények *megértéséről* van szó. Mert tévedés lenne azt gondolnunk, hogy a történelmi események kauszális sorozatának megállapításával a sorozat tagjait képező eseményeket s főleg az eseményeknek egy-egy összefüggő nagyobb csoportját meg is értettük. A történelem nagy hőmpolygó folyamába nem minden tényt vesz fel a történet írója, hanem kiválasztja az események közül a fontos és jelentős eseményeket. Már maga az a kiválogatás, mely mindig értékre viszonyítást jelent, előfeltételezi bizonyos abszolút értékek létezését, amelyeknek megvalósítása a történelem feladata. Ezt a tényt *Rickert* különös nyomatékkal és világosan kiemelte a maga történetbölcséleti és tudományelméleti munkáiban. Aki ezt a tényt a maga lényegében és fontosságában megértette, az megértette azt a tényt is, hogy a nagy történetírók kénytelenek egy-egy korszaknak vagy egyes nemzetek történelmének tárgyalásánál annak a korszaknak vagy annak a nemzetnek uralkodó eszméit megvizsgálni, a rendelkezésükre álló eszközök segítségével világosan feltüntetni. Ellenkező esetben u.i. nem áll rendelkezésükre semmiféle fix pont, amelyhez az egyes eseményeket viszonyítsák és közöttük a válogatást megejtsék. Valamely esemény történelmi jellegét éppen az adja meg, hogy valamely értékre irányul és valamely személyiség históriai jelentősége abban nyilatkozik meg, hogy cselekedeteiben bizonyos eszme vezette akár pozitív, akár negatív irányban. Az eszme uralma tehát a történelemben, mint emberi értékeket teremtő, illetve emberi értékeket megsemmisítő végtelen folyamatban, kétségtelen.

Az eszme történelemben való fontosságának és nélkülözhetetlenségének szempontjából teljesen mellékes az, hogy a történelmi eseményeket és magát a történelmet hedonistikus vagy utilistikus értékelésben részesítjük: minden esetben egy-egy eszme áll az értékviszonyítás előterében. *Herder* - hogy egynéhány példával tegyük világosabbá állításunkat - az emberiség történelmének középpontjába a *humanitás* eszméjét állítja és a történelem eseményeit ezen eszme szerint értékeli. Minden nép, faj és minden korszak ezt az eszmét segíti megvalósulásában, amikor éppen azt hozza érvényre, ami benne

értékes és sajátos jelleméből következő. *Kant* pedig azt tanítja, hogy a történelmi fejlődés célja képessé tenni az embert arra, hogy *szabadon és erkölcsösen* cselekedjék. *Hegel* és az ő nyomán *Madách* a történelmi fejlődés folyamán a *szabadság* eszméjének megvalósulását szemléli, ami könnyen érthető, mert hiszen az a forma, amelyben a szellem a maga gazdag tartalmát kifejti, csak a szabadság lehet. Azonban nemcsak a bölcselek, hanem a történetírás klasszikusai is kénytelenek eszmék uralmát a történelemben elismerni és magukat a történetírásban az eszmék vezetésére bizni. *Eötvös József* korunk uralkodó eszméiről beszél és pillanatra sincs kétségben afelől, hogy az eszmék uralma általános és egyetemes, következésképpen nemcsak azokra terjed ki, akikre nézve kedvezők, hanem befolyásuk csaknem mindig azokra a legnagyobb, akik általuk helyzetüket veszélyeztetve látják. És a római történelem klasszikus íróját, *Mommsent*, a tények kivilágításánál szinte kizárólag az a kérdés vezeti: milyen értékkel és jelentőséggel bír ez vagy az az esemény a rómaiak hatalmának kifejlése szempontjából? Amint *Grottenfelt* mondja, az ő történetbölcseletének legbelsőbb magvát úgy látszik az a gondolat képezi, hogy történelmi élet legfőbb törvénye, a népek és államok csupasz, minden tekintet nélkül való küzdelme a létért.

Nagy szerepet játszik az eszmék vezető hatalma a *Ranke* munkálkodásában. Az újabb történelem újabb korszakairól Miksa bajor király előtt tartott előadásaiban határozott állást foglal *Ranke Hegel* azon tana ellen, amely szerint végeredményben csak az eszméknek van önálló életük; minden ember csak pusztán árnyék vagy schemen, amely eszmével töltődik meg.² *Ranke* az eszméknek ezt az egyeduralmát nem ismeri el. Vezérlő eszmékről beszél ugyan, de semmi egyebet nem ért alattuk, mint azt, hogy azok minden évszázadban az uralkodó tendenciák. Ezeket a tendenciákat azonban az jellemzi, hogy csupán leírhatók, de egyetlen fogalomba nem összegezhetők. A történetírónak az a feladata, hogy az évszázadoknak ezeket az uralkodó tendenciáit mutassa fel és élénk tárja az emberiség nagy történelmét, amely ezen tendenciáknak komplexuma. Természetes, hogy ezeket a tendenciákat nem lehet *à priori* felvonnunk, hanem csak a történelmi tapasztalás során, utólag megismernünk. Bármint is álljon azonban a dolog, annyi kétségtelen, hogy az eszméknek uralmával a történetíró számolni kénytelen, ha az eseményeknek és korunknak hű képét óhajta megrajzolni. Maga *Ranke* az eszméknek ezt az irányító és egységet adó hatalmát nemcsak elismeri, hanem azoknak, mint dinamikus erőknél szerepét történetírásában mindenütt nyomon követi és aprólékos gondokkal érvényre juttatja. Már említett előadásaiban beszél az egyes korok vezető eszméiről, megállapítja azokat az eszméket, amelyek a görög, a latin, a germán népeket vezették a maguk történelmi fejlődésében és kimutatja az angol-amerikai eszme hatását és szerepét a francia forradalomban; az egyes korok vezető eszméinek megállapítását egyik legelőkelőbb feladatának tekinti, sőt beszél »világeszmé«-ről is, amely a rómaiak uralma által nyer kifejeződést és tesz szert expansív erőre.³

Nem lehet itt feladatunk ezt a kérdést tüzetesebb fejtegetés tárgyává tennünk. Csak arra kellett nyomtatékosan rá mutatnunk, hogy az eszmék regulatív és konstitutív szereppel bírnak a történelemben, mint az emberi kultúra megvalósulásának processzusában és regulatív, valamint konstitutív erővel bírnak a történelem jelentőségeiről és a történelem kifejléséről tanító szellemi vagy történelmi tudományokban is. És ez egészen természetes is, ha fontolóra vesszük, hogy a történelem is a szellem alkotása, az a szintér, amelyen a szellem értékei megvalósulnak s a szellem alkotása a történettudomány is, amelynek feladata az, hogy a szellem kialakulását és különböző tereken való megnyilatkozását kutassa.

II. Egészen más a helyzet a természet és a természetről szóló tudományok terén. Ha fennebb megállapítottuk azt, hogy az eszme a szellemnek, illetve a szellem totalitásának előre vetett ösképe s ennek a tételnek megfelelően az eszmék uralmát tisztán és kizárólag a szellem területére korlátoztuk, akkor ezen megállapításunkhoz csak úgy maradhatunk következtetések, ha az eszme regulatív és konstitutív hatalmát a természet birodalmában merőben tagadjuk. Ez a kirekesztés az ismeretelméleti, azaz az axiológiai álláspontnak megőrzését mutatja. Aki u.i. a természeti tünemények és jelenségek birodalmában az eszmék irányító és konstituáló, vagy a kettő közül bármelyik szerepét hirdeti, az kénytelen az ontológiai álláspontra helyezkedni és az eszméket ontológiai lényességeknek fogni fel. A természetben mechanikai erők működése tűnik szemünk elé mindenütt és igaz ugyan, hogy *Kant* nyilatkozata szerint a fűszálnak *Newtonja* még nem született meg; ez a nyilatkozat azonban semmiképpen sem jogosít fel arra, hogy a természetben az eszmék uralmát kutassuk, feltéve azt, hogy a causalitás sora fölött, vagy mellette, vagy valahol ott van a teleológiai sorozat is, melyben a jelenségek végtelen egymásra következése célok és eszmék irányítása

¹ V.ö. *Geschichtliche Wertmasstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein*. (1905.) 121. és következő lapjain.

² V.ö. *Die Epochen der neueren Geschichte*. Weltgeist-Bücher kiadása (évszám nélkül) 9. s. következő lapján.

³ I.m. 34. lapján.

mellett történik. Megértjük Goethét is, a természetnek ezt a kielégíthetetlen sóvárgóját: a világegyetem épületének szemléletkor csakugyan nem tudunk szabadulni attól a gondolattól, hogy ennek az egész épületnek alapjául egy eszme szolgál.¹ És mégis az eszme dialektikája kényszerít arra, hogy az eszme uralmát a természet területéről kizárjuk.

Az a kérdés merül fel azonban, hogy vajjon az eszmének semmiféle szerepe sincs a természet megismerésében? Erre a kérdésre minden habozás nélkül felelhetünk és kell is felelnünk igennel. Erre a feleletre is az eszme dialektikai sajátossága kényszerít. Az ismeretet, általában véve, mint a szellem alkotását, amelyben a szellem önmagát alakítja ki, az eszme szabályozza és a szabályozás természetéből kifolyóan, konstituálja. Ami áll az ismeretre általában, annak érvényesnek kell lennie a természet megismerésére is különösen. A természetre vonatkozó ismeretünk tárgya sem lehet más, mint a természetről, illetve a természet egyes jelenségeiről alkotott képünk s erre a képre vonatkozó ismeretünket sem szabályozhatja semmiféle más hatalom - csupán az igazság eszméje.

Ebből már most a természettudományokra nézve pedig az következik, hogy a pusztá tapasztalattal és a tények regisztrálásával, bármily pontos is legyen az, meg nem elégedhetnek. A természetre vonatkozó ismeretünket is eszméknek *kell* szabályozniuk, ha ez az ismeret csakugyan ismeret és nem adathalmaz akar lenni. Az eszme a természetre vonatkozó ismeretünket szabályozza és konstituálja is. Abból, hogy az eszme konstituálja is a természetről való ismereteinket, igen könnyen születhetett meg az a hiedelem, mintha az eszme magát a természetet is a maga meglétében és kifejlésében konstituálná. Ez a hiedelem azonban megszűnik, mihelyt az ontológiai álláspont megszüntetésével az ismeretelméleti - axiológiai - álláspontot a maga tisztaságában helyre állítjuk.

Itt meg kell elégednünk azzal, hogy egyszerűen reámutatunk Kantnak az ítélőerőről szóló tanára és azokra a fejtegetéseire, amelyek a teleologia elvének az organikus természet jelenségeire való alkalmazásáról szólnak. Nyilvánvaló, hogy ezekben a fejtegetésekben is mindenütt a természet *ismeretéről* van szó és nem magáról a természetről, mint ontológiai adottságról. Az ismeretelméleti álláspont jut itt is kifejezésre és ennek is kell kifejezésre jutnia minden lehetséges természetbölcseletben, ha az termékeny eredményekre akar eljutni. A Goethe természetkutatói elveire is éppen csak reámutatunk ez alkalommal; az eszméknek a természettudomány területén való fontosságát előtte aligha látta valaki oly világosan, mint ő azokban a tanulmányaiban, amelyeket a növények és az állatok morfológiájára vonatkozóan folytatott és tett közzé. Mint örvendetes tény, csak konstatálni akarjuk, hogy napjaink természettudósai körében az eszmétől való irtózás csökkenőben van, amely jelenség természetes következménye annak a teleológiai iránynak, mely a biológiában mind szélesebb körben hódít s amelynek Apáthy oly határozott hirdetője volt. A szabályozó eszme magának az életnek tétetik alapjává, hogy azután belőle értessenek meg az életnek eddig meg nem magyarázott jelenségei.²

*

A filozofia, mint olyan tudomány, amely előtt az Egész és a Részek totalitása lebeg, logikai kényszerűséggel utal a »rendszer« fogalmára. A »rendszer« fogalma pedig elválhatatlan az eszme fogalmától s következésképpen az eszme fogalma középponti helyet foglal el a bölcselet problematikájában. Szabályozó és konstitutív ereje szorosan egybefügg és egymástól el nem választható. A szabályozás sikerülte az eszmét eo ipso konstitutívá teszi: ha a szabályozás sikerült, az eszme részt vesz az általa szabályozott s tehát az eszmének megfelelő alkotásban. Ebből következik, hogy a szellem bölcseletében az eszmét előkelő hely illeti meg, mert tevékenységével átfogja és egységbe önti a szellemi alkotások minden területét s a forrásául szolgáló szellemnek erejét, egységét, értékét közli minden alkotással, amely szabályozó erejének szabad engedelmisséggel veti alá magát. A szellem életének teljessége jelenik meg benne s ezért uralma a szellem uralmát jelenti, erejének elhalványulása pedig arra figyelmeztet, hogy

¹ V.ö. *Bedenken und Ergebung* c. elmélkedésével Goethes *sämtliche Werke*. Pandora-Klassiker 20. kötet 79-80. lapjain.

² V.ö. *Grasset La biologie humain* c. művének fejtegetéseivel, amelyek a Fouillée, illetve a CL. Bernard tanához kapcsolódnak és középpontba a szabályozó eszme, az idéé-force fogalmát helyezik. Az eszme ismeretszabályozó és ismeretkonstituáló hatalma alól immár a természettudományok sem vonhatják ki magukat s ez irányban haladó munkájuk kétség kívül termékeny talajt fog szolgáltatni az eszme tüzetes dialektikája számára is.

elhalványult a lelkek ereje is a szellem törvényeinek teljesítésére. Az eszme csalhatatlan mutatója egyes nemzetek, korok és egyének értéktudatának. Megszabja a fejlődés menetét és visszatükrözi a fejlődés fokát. Útmutató és értékszabályozó egyaránt.

Die philosophische Untersuchung der „Idee”. (Auszug.)

Jede Philosophie muss ein System bilden und das System als teleologisches Gebilde steht unter der regulativen und konstitutiven Herrschaft der Idee. Ohne Idee gibt es kein System, ohne System ist keine Philosophie. Ohne Idee ist die Erkenntnis nur ein Haufen von getrennten Stücken.

Die Idee tritt durch *Platon* in die Geschichte des menschlichen Geistes hinein. Er wollte durch die Ideen die Erkenntnis verstehen. Hier ist die Idee keine metaphysische Entität: ihr axiologischer Charakter ist über jedem Zweifel erhaben. Die Idee ist die Quelle der Gültigkeit. Die Ideen sind weder hypostasierte Substanzen oder Wirklichkeiten, noch psychologische Bilder, sondern Ausdrücke einer zeit- und raumlosen Gültigkeit. - Die grosse Bedeutung der platonischen Ideenlehre wurde von *Kant* klar erkannt; bei ihm sind die Ideen regulative Mächte und ihr Gebrauch ist immer transzendent. Die systematische Einheit der Vernunft ist durch die Idee gesetzt. Die Ideenlehre Kants beschränkt sich nicht auf das Gebiet des Praktischen, sondern sie durchdringt das ganze Gebiet des Geistes, und fordert für sich auch in der Erkenntnis der Natur einen Platz. Aus dem system bildenden und regulativen Charakter der Idee folgt notwendigerweise auch ihr Gesetzcharakter, obwohl dieser Charakter bei Kant nicht mit Klarheit zum Ausdruck kommt.

Von den neueren Forschungen untersuchen wir eingehender die von *K. Böhm* und *B. Bauch*. Böhm weist die grosse werttheoretische Bedeutung der Idee nach; Bauch aber befasst sich mit der systematischen Bedeutung derselben. Böhm möchte den Namen „Idee“ auf das zu Verwirklichende beschränken: das Objekt, worauf sich die Idee bezieht, ist nur darnach zu verwirklichen. Dieses zu Verwirklichende muss aber Wirklichkeit sein, denn sonst würde die Idee ein blosses logisches Schema bleiben. Die vorlogische Wirklichkeit ist aber das *Leben* selbst. Die Idee ist der Gedanke des Lebens. Da das Leben in uns einheitlich ist, ist auch die Idee einheitlich: die Idee des Lebens. Nach den einzelnen Zweigen des Lebens gibt es dann einzelne Teil-Ideen. Da weiter die Substanz des menschlichen Lebens der Geist bildet, ist die Einheit des Geisteslebens die Haupt-Idee; die übrigen Teil-Ideen sind nur ihre Determinationen. Drei Ideen stehen hier in dem Vordergrund: die Wissenschaft, die Sittlichkeit, die Kunst, bzw. die Idee der Wahrheit, der Güte und der Schönheit. Die Wurzel einer jeden ist die *bilderzeugende* Vernunft. Die Ideen als Zielbegriffe üben einen ständigen leisen Druck im Laufe unserer ganzen Geschichte aus, aber nicht als Wirklichkeiten, auch nicht als Bilder der Wirklichkeit, sondern als die Werte der Bilder der Geistesbetätigungen. Im Leben das Einzelnen, auch im Leben der Zeitalter übernimmt die Führung die vollere, konkretere Idee; diese führende Idee tritt als herrschende Macht auf und fordert Gültigkeit. *Die Idee ist demzufolge methodologisch der Erkenntnisgrund des Wertens*. In den Ideen betrachten wir die führenden Werte der Individuen und der Gemeinschaft. - Bauch sieht die Schwierigkeit des Idee-problems darin, dass die Idee als das Wesen des Seienden, nicht Seiendes sein kann und muss doch der Kern des Seienden, nämlich das wahrhaft Seiende sein. Dieser scheinbare Gegensatz wird aufgelöst, wenn wir wissen, dass das Sein der Idee ihre Gültigkeit ist. Der erste positive Charakterzug der Idee ist nämlich, dass sie Beziehung ist, - da aber die Beziehungen selbst das Objekt konstituieren, können sie selbst keine Objekte sein. Das „Ist“ der Beziehungen ist kein Sein, sondern Gültigkeit. Daraus folgt - wie das die ausserordentlich scharfe und klare Analyse Bauchs nachweist, - dass die Idee nicht bloss regulativ ist - wie es Kant gelehrt hat - sondern auch konstitutiv. Jeder Begriff ist die allgemeine Bedingung der konkreten und einzelnen Dinge. Aber das einzelne Ding ist auch durch das zusammenhängende Ganze gesetzt, denn der Begriff ist auch ein Teil des allgemeinen Zusammenhanges der Begriffe. Dieses zusammenhängende Ganze kann aber nicht endlich, nicht restloses Resultat sein, sondern eine unendliche Aufgabe. Diese Aufgabebeschaffenheit ist das Charakteristische der Idee. Dieses unendliche zusammenhängende Ganze ist nach Kant Idee. Ist es Idee, dann muss auch die Idee konstitutiv sein, denn durch sie wird das zusammenhängende Ganze konstituiert, das letzten Endes der letzte Grund der Möglichkeit der Gegenstände und der Möglichkeit der Erkenntnis der Gegenstände ist. Bauch sieht auch die regulative Bedeutung der Idee sich in diesem konstitutiven Charakter erschliessen. Ihre konstitutive Bedeutung besteht darin, dass sie als das *Ganze* der Begriffe die Wahrheit ist. Die Wahrheit ist

aber für die Erkenntnis regulativ. Die Wahrheit reguliert die Erkenntnis und konstituiert den Gegenstand der Erkenntnis. Sie konstituiert aber auch die Erkenntnis, denn sie gibt ihr Sinn. - Diese tiefgreifenden Ausführungen Bauchs haben in der Geschichte der Behandlung der Idee eine grosse Bedeutung: sie machen uns nachdrücklich die universelle Bedeutung der Idee in dem ganzen grossen System der Erkenntnis aufmerksam. Bei Böhm steht das praktische Interesse im Vordergrund; Bauch hält das Ganze der Erkenntnis vor Augen und erschliesst und rechtfertigt die Idee in ihrem systematischen Wert.

Die im III. Abschnitt folgenden systematischen Ausführungen stellen vor allem fest, dass das Wesen der Idee auf psychologischem Wege nicht zu erreichen sei. Die Idee ist zwar Vorstellung, sie ist aber nicht nur Vorstellung. Durch die psychologische Erklärung wird die Idee, deren Heimat Platon nicht ohne Grund über dem Sein suchte, relativ. Sie ist aber auch keine ontologische Wesenheit - wie das - z.B. Spann behauptet. Eine solche Auffassung würde der Idee ihre erkenntnisgestaltende Kraft nehmen. Wir werden die Idee nur so verstehen können, wenn wir unsere Füsse auf den Böden der Erfahrung setzen und uns so *über* die Erfahrung erheben. Dieses Emporsteigen ist ohne die Hilfe des Geistes unmöglich. Der Mechanismus der Sinne und, der Seele ist dieser schaffenden Arbeit unfähig. Den blossen Gegebenheiten verleiht der Geist einen Sinn. Und der Geist organisiert diese Sinngebilde in ein unendliches zusammenhängendes Ganze, in das System. Kurz: der Geist ist die ideelle Wirklichkeit der dem Sein Wert verleihenden Bedeutungen und als solcher ist er über dem Sein zu suchen.

Der so verstandene Geist ist sein eigenes Gesetz, wie das Fichte mit hinreissender Kraft ausführt. Der Geist verleiht auch dem Seienden Gesetz. Das ist auch sein gutes Recht, denn dadurch konstituiert er auch die seiende Wirklichkeit. Die Seele ist das Mittel dieses Konstituierens. Der Geist ist die Quelle des Systems und ist dadurch das Ursystem selbst: das Ursystem der Sinngebilde. Daher wird jeder Sinn nur im Rahmendes Systems wirklich ein Sinn. Kant hat nachgewiesen, dass die Vorbedingung des Systems die Idee ist, ohne die ein architektonisches Ganze zu schaffen nicht möglich ist, ohne die also auch die Erkenntnis unmöglich ist. Wer die Wahrheit will, muss das System wollen, wer das System will, muss die Idee wollen, die die dialektische Voraussetzung des Systems ist.

Die Idee ist das Urbild der Totalität des Geistes, daher ist sie ein, ewig und in ihrer Tätigkeit unendlich. Wenn wir die Idee vielfacherweise sehen, so hat das seinen Grund darin, dass sich auch die Tätigkeit des Geistes in mehreren Richtungen äussert. Auch die dynamische Kraft der Idee wodurch sie sich so stark von dem Begriff unterscheidet entspringt aus der Tiefe des Geistes. Aus dieser Tiefe bringt sie den feinen Hauch der Irrationalität mit und das sichert ihr einen leichten Weg zur emotionalen Schichte der Seele.

Die Einzigkeit des Geistes ist die Garantie der Einzigkeit der Idee, und diese ist die Garantie der Einheit der Erkenntnis. Daraus folgt, was Bauch so klar aufgezeigt hat: die Idee hat nicht bloss eine regulative, sondern auch eine konstitutive Funktion. Der Geist ist nämlich die Totalität der Geltungsbeziehungen, die Idee ist das im Bewusstsein projizierte Bild dieser Totalität. Ist der Geist konstitutiv - und *nur* der Geist ist konstitutiv - so muss auch die Idee konstitutiv sein. Diese konstitutive Kraft der Idee muss bis zum Begriff hinabreichen, der an dem Zusammenhang der Sinngebilde, d.h. an dem System ohne die Idee nicht Teil haben kann. Der Gegenstand erreicht seine Totalität in dem Begriff und der Begriff gelangt zu seiner Totalität in dem System. Indem die Idee den Begriff in der Richtung auf das System reguliert, konstituiert sie zugleich den Begriff. Die Regulation, ist das Normieren auf die Wahrheit hin, und der Begriff, der dieses Normieren in sich empfängt, empfängt zugleich das Moment der Wahrheit in sich, d.h. sie wird konstituiert. Die Idee reguliert die Erkenntnis und konstituiert den Begriff dadurch, dass sie ihm in dem System einen Platz zuweist. Diese konstituierende Kraft, die in der Idee verborgen liegt, führte in der alten und neuen Philosophie zur ontologischen Auffassung der Idee.

Ganz ähnlich verhält sich die Sache auf dem Gebiete des Tuns und des künstlerischen Schaffens: auch hier reguliert die Idee nicht bloss, sondern sie konstituiert auch. An dem Wert des Guten nimmt nur jene Tat Teil, die die Normierung der Idee des Guten in sich empfängt; schön ist nur jenes Kunstwerk, das der Regulierung der Idee des Schönen gehorcht und an der Idee des Schönen Teil hat. Die durch das Gute regulierte Tat wird durch die Idee des Guten konstituiert; das durch die Idee des Schönen regulierte Kunstwerk wird durch die Idee des Schönen konstituiert. Oder mit anderen Worten: in jedem durch die Idee regulierten geistigen Produkt kommt die Idee zum Ausdruck: jedes Produkt ist nur wertvoll, in dem es durch den von der Idee gewonnenen Sinn konstituiert wird.

Unser Resultat deckt sich vollständig mit den Ergebnissen der Ausführungen Bauchs; während aber die regulative Bedeutung der Idee sich vor Bauch in ihrer konstitutiven Kraft erschliesst, nehmen unsere Erörterungen die entgegengesetzte Richtung ein und gelangen von dem axiologischen und regulativen

Charakter aus zur konstitutiven Tätigkeit derselben. Die durch die Idee geleitete Erkenntnis, bzw. das geistige Produkt wird durch die Idee konstituiert. Wir *sollen* der Idee folgen, denn im entgegengesetzten Falle kann keins unserer Werke sich einen Sinn, d.h. Wert verschaffen. Die Idee ist jenes höchste *Gesetz*, dessen Befolgung allein die Werthhaftigkeit der menschlichen Werke sichern kann. Daher sind Erfahrung und Idee nicht nur keine einander ausschliessende Gegensätze, sondern im Gegenteil, die Erfahrung wird gerade durch die Idee zur Erfahrung; wenn wir unter Erfahrung nicht den Haufen von blossen Daten verstehen wollen. Aber auch die Idee ist auf den fruchtbaren Boden der Erfahrung angewiesen, denn was gilt die Idee, wenn es nichts existiert, was sie durch ihre regulative Kraft zum Wertvollen konstituieren könnte. Goethe hat recht : “ ... im Verfolg wissenschaftlichen Bestrebens gleich schädlich ist, ausschliesslich der Erfahrung als unbedingt der Idee zu gehorchen”.

Es wird diese regulative und zugleich konstitutive Kraft vielleicht noch klarer, wenn wir bedenken, dass der Geist das in der Idee zum Ausdruck gekommene Regulieren frei auf sich genommen hat; durch dieses Regulieren hat er sich selbst Gesetz gegeben, sich selbst gebunden, um durch diese frei übernommene Gebundenheit sich selbst zu verwirklichen zu können. Besteht dieses Regulieren nicht, so gibt es auch keine Verwirklichung. Durch dieses freiwillig übernommene Regulieren sichert der Geist seine Verwirklichung in den verschiedenen menschlichen Produkten. Unsere beschränkte menschliche Kraft verpflichtet sich durch dieses Reguliert werden zur Verwirklichung der Werte des Geistes. Wo wir die freiwillige Übernahme des Reguliertwerdens nicht antreffen, dort haben wir auch die Verwirklichung der Werte nicht zu suchen. Wo keine Regulation ist, dort ist auch keine Konstitution. Die Idee kann nur in dem unendlichen Prozess der Entwicklung verwirklicht werden. Dieser unendliche, verwirklichende Prozess erscheint vor uns im Rahmen der Geschichte. Deshalb bedarf es keiner weiteren Erklärung, dass die Idee in den sogenannten historischen Wissenschaften nicht zu entbehren ist. Auch der ängstlichste Positivist ist gezwungen die führende Rolle der Ideen in der Geschichte und in der Geschichtsschreibung anzunehmen. In der Geschichte verwirklichen sich Werte oder es verwirklichen sich keine Werte; wo aber von Werten die Rede ist, dort ermöglicht die Idee die Verwirklichung dieser Werte. Die Ideen haben so in der Geschichte, wie auch in den sich mit den Erzeugnissen der menschlichen Kultur befassenden historischen Wissenschaften eine regulative und konstitutive Rolle.

Dagegen forschen wir vergebens nach der regulativen Rolle der Ideen in der wertindifferenten Sphäre der Natur. Das wäre nur in dem Falle möglich, wenn die Ideen ontologische Wesenheiten wären. Das sind sie aber nicht; gegen diese Möglichkeit spricht ihr axiologischer Charakter. Anders verhält sich die Sache auf dem Gebiete unserer Erkenntnis von der Natur, auf dem der Naturwissenschaften. Was für die Erkenntnis im allgemeinen gilt, das gilt auch für die Erkenntnis der Natur. Die regulative und konstitutive Bedeutung der Idee ist auch hier unzweifelhaft. Der Gegenstand unserer Erkenntnis von der Natur kann nur unser Bild sein und diese auf unser Bild sich beziehende Erkenntnis kann durch nichts anderes reguliert werden als durch die Idee der Wahrheit.

A „SZELLEM” FILOZÓFIAI VIZSGÁLATA

Felolvasott a Magyar Tudományos Akadémia II. osztályának 1934. évi május hó 14.-én tartott felolvasó ülésén.

Forrás: Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. A M. Tud. Akadémia II. osztályának rendeletéből. Szerkeszti Dr. Fináczy Ernő, osztálytitkár. IV. kötet – 9. szám. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1934.

Az itt következő fejtegetések, amelyeket tisztelettel terjesztek a Tekintetes Akadémia elé, ugyanazon gyökérről sarjadnak, amely előző három tanulmányomban közzétett vizsgálataimat is táplálta. »A philosophia lényege«¹ című tanulmányomban (1924. 2-ik kiadás, 1934. Szeged.) azt igyekeztem kifejteni és bizonyítani, hogy a filozófia voltaképpen nem egyéb, mint a szellem öntudatrajutása, amiből az következik, hogy a filozófia célja a szellem tevékenységének és alkotásainak vizsgálata s ezen vizsgálatok által a szellem lényegének feltárása. - »A rendszer filozófiai vizsgálata« c. dolgozatom végső eredménye az volt, hogy a szellem önmegvalósítása csak rendszer keretében történhetik, mert a rendszer már magának a szellemnek struktúrájában rejlik s ezt a benne rejlő rendszert systema intelligibile vagy ösrendszer névvel jelöltem. Minden konkrét kialakult rendszernek lehetősége ott van a szellem mélyén rejtőző ősi rendszerben, ami azt jelenti, hogy a szellem végső kialakulása is csak a rendszer formájában történhetik. »Az eszme filozófiai vizsgálata« c. akadémiai értekezésemben végül (1929.) ugyanezt a gondolatot fejtettem tovább, amikor tüzetesen kimutatni igyekeztem, hogy a rendszer, mint merőben teleologikus alakulat, az eszme szabályozására szorul, tehát az eszmének az ismeret egész területén döntő fontosságú szerep jut: ahol az eszme hiányzik, ott nincs is igazi ismeret, hanem csak adatok tört darabkái, amelyekből éppen az éltető jelentés hiányzik. Kant felfogásával szemben itt arra az eredményre jutottunk, hogy az eszme nem csupán regulatív jelentéssel bír, hanem konstitutív jelentése is kétségtelen. Az eszme a maga szabályozó erejével áthatja az ismeret egész logikai alkatát, s lehetővé teszi azt, hogy minden részismeret egy organikus rendszer keretében helyezkedve el, hozzájáruljon a szellem tökéletes megvalósulásához. Mindhárom értekezés tehát a szellem fogalma köré fonta a maga fejtegetéseinek szárait abban a meggyőződésben, hogy a szellem bölcselete, minél türelmesebben és behatóbban bontjuk fel a különböző problémák logikai szárait és minél gondosabban szőjük azokat ismét egybe, annál közelebb visz a lét és az ismeret nagy kérdéseinek megértéséhez.

Az itt következő fejtegetések is a szellem bölcseletének szolgálatában állnak: még teljesebb akarják tenni az előző három tanulmány fejtegetéseit és közelebb akarnak vinni ismét egy lépéssel az eredeti célhoz, amely nem egyéb, mint a szellem filozófiájának megalapozása az ismeretelmélet és dialektika segítségével. Létrejöttüket azonban más körülmények is kellőképpen indokolják. Ha u.i. széttekintünk a háborúelőtti bölcsélet mezején, azt fogjuk találni, hogy már Hegel óta mind komorabban fogadott vendég a szellem szó s ahol a szellem lényegére vonatkozó hatások elég merészek voltak a nyilvánosság színe elé lépni, ott a bölcselettel foglalkozók megrettenve gyanítottak fellegekben járó metafizikát és sürgősen siettek a pozitivizmus védelmére a tények félreértett kultuszának nevében. Így azután lassacskán a szellem helyére az »élet« került, s a szellembölcsélet helyét az életbölcselet igyekezett elfoglalni. Elég itt a Jacobi, Schopenhauer, Bergson s a pragmatizmus törekvéseire gondolnunk. A háború utáni Európa minden részében, s így természetesen félénk tempóban bár, de nálunk is kezd immár megváltozni a helyzet. A szellem szó szívesen látott vendég nemcsak a bölcsélet, hanem a szellemtudományok terén is. Sőt, most mintha az ellenkező végletbe sodródának: míg előbb a pozitivizmus és többé-kevésbé határozott válfajai öntötték el irodalmunkat és gyönyörködtették az elméket, addig most a magas léghen járó spekulációkat vette szárnyaira a szeszélyes divat, s a filozófia már-már a belletrisztika határain jár. Bármint álljon is azonban a dolog, örvidenünk kell azon a barátságos fogadtatáson, amelyben nemcsak a bölcsélet, hanem a természettudományok is részesítik a szellem fogalmát, arra igyekezvén, hogy annak hatását a történet folyamatában és a történet jelenségeiben is szeretettel figyeljék meg és tüntessék

¹ E tanulmány 2002-ben megjelent a Mikes International kiadásában elektronikus formában; letölthető: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html [Mikes International Szerk.]

fel. A szellemtörténet jogai mind szélesebb körökben ismertetnek fel és ismertetnek el ott is, ahol előzően ellenszenv mutatkozott az ilyenmű legszerényebb kísérletekkel szemben is. A fogalmak ezen a téren is mind határozottabb mértékben lesznek világosabbak és nyerne tiszta alakot. Természetes azonban, hogy az elvi tisztázás kérdése mind erőteljesebben nyomul előtérbe éppen a szellemtörténeti irány kebelében, mert hiszen itt minden talpalatnyi helyet nagy energiával kell meghódítani és még szívósabb akarattal megvédelmezni. Az elvi tisztázás elől tehát nem szabad kitérnünk, sőt azt keresve kell keresnünk egyenesen magának a szellemnek érdekében. Tisztábban kell pl. megtekintenünk azt a kérdést, hogy miféle szerepe van az értékelésnek a történetben és a történettudományban s meg kell óvatosan határoznunk azokat a határokat, amelyeknél ez a nyilvánvaló szerep véget ér. Pontosabb megállapítást kíván – ha csak nem akar a szellemtörténet kész patronokkal dolgozni – a korszellem fogalma is, sőt magának a »szellemtörténet«-nek fogalma sem oly határozott és világos, amint ez éppen magának a szellemtörténetnek érdekében kívánatos lenne. E kérdések tárgyalása azonban nem tartozik jelen tanulmányunk keretébe.

A teremtő szellem fogalma azonban szinte mindenütt szíves fogadtatásra talál, ahol az emberi szellem alkotásai képezik a kutatás tárgyát. Legyen szabad még egyetlen területre felhívnom a figyelmet, amelyen a szellem fogalma a magyarázat és megértés szempontjából immár kezd központi jelentőséget nyerni. A nyelvbölcselet figyelme mind erőteljesebben fordul a szellem tevékenysége felé, s ebből a tevékenységből igyekszik a nyelv jelenségeit megérteni. Napjaink egyik legkiválóbb bölcselethez *Delacroix* egy minden tekintetben gazdag gyümölcsöző munka keretében vizsgálja a gondolkodás és a nyelv viszonyát, minduntalan rámutatva a lélek, illetve a szellem nagy rendszerező és alakító erejére.

Nem szükség azonban a példákat tovább szaporítanunk. A szellemtudományok újabb irodalma lépten-nyomon előtérbe állítja azt a tényt, amely minden szellemi alkotás megismerése szempontjából mellőzhetetlen s amely ekként fejezhető ki röviden: a részecskék és szétszórt adatok halmazába összefüggést és jelentést a szellem ereje visz. Ezeknek a részecskéknek halmaza, legyen az bár végtelen, a szellem alkotásaiból meg nem magyaráz semmit. Csak a teremtő szellem az, amelynek tevékenysége nyomán felfakad a jelentés és értelmet nyer minden, amit az emberi elme alkot. A szellemben levő potenciális erők válnak reálitássá az emberi elme minden alkotásában s aki ezeknek a potenciális erőknek ősforrását, a szellemet megérteni képtelen vagy annak teremtő erejét tagadja, az tagadni lesz kénytelen ezeknek az alkotásoknak örökkévaló jelentését és értékét is.

I.

Ha tehát a szellem tevékenységének fontosságát elismerjük, akkor előáll szükségképpen ez a kérdés: mit kell értenünk a »szellem« alatt, amelynek teremtő ereje nélkül az emberi kultúra alkotásai létre nem jöhetnek s jelentésük meg nem érthető? A kérdésnek eldöntése nagyon egyszerű lehetne, ha azt mondanók, hogy a szellem egy felsőbb rendű valóság, amely titokzatos módon éli a maga örökkévaló életét és éppen ilyen titokzatos módon hozza létre a maga alkotásainak végtelen sorát. A felelet egyszerű, de nem magyaráz semmit. Ha valóság a szellem, akkor éppen az a valóság-volta szorul bölcseleti magyarázatra, hiszen mi ezt a valóságot, amelyet hosszú időközön át a bölcselek sokféle szektája tagadott és vetett el, akarjuk minden jelentés és érték forrásaként megismerni. Egyszerű állítások azonban semmiféle megismerés alapját nem képezhetik. Azzal sem érünk el a bölcseleti magyarázat szempontjából semmit, ha a szellemet szubstanciának jelentjük ki, amely az anyaggal szemben minden igazi létnek és valóságnak a végső forrása. Ez a kategorikus állítás maga is magyarázatra szorul: be kell bizonyítani, hogy a szellem szubstancia, amelynek kimeríthetetlen tartalma jut az emberi elme és szellem alkotásaiban napfényre. A szellem rendszeres magyarázatának megkísérlése előtt tanácsos lesz tehát egy pár feleletet szemügyre venni, amelyek a bölcselet történelme folyamán jutottak kifejezésre és gyakoroltak hatást.

Merőben metafizikai jellemű az a megoldás, amelyre *Malebranche* jutott el a szellem és a szellem alkotásainak magyarázatában. Ennek a megoldásnak középpontjában az örökkévaló és változhatatlan Rend gondolata áll. *Malebranche* tana szerint u.i. a szellem, amelyből az emberi alkotások fakadnak, csak azoknak jut osztályrészül, akik részt vesznek Isten Igéjében, mert az Ige az a szubstancia, amelyből minden szellem táplálkozik. Ha pedig azt kérdezzük, hogy mi ez az Ige, amely minden örök érték forrása? akkor ezt a feleletet nyerjük: az Ige nem egyéb, mint Isten bölcsessége, amely a világot áthatja, s amelyet éppen ezért *Malebranche*, kétségen kívül a stoikus bölcselet hatása alatt, a közös ésszel azonosít. Ez a közös ész azután mindenkire nézve lehetővé teszi azt, hogy Istennel közös társaságban legyen s egyúttal részt vegyen mindabban, amiben intelligencia van. Az ész tehát mindennek közös java. Ez a közös ész vagy az Ige vagy az Isten bölcsessége az intelligibilis eszmék sokaságát foglalja magában s ezeket az eszméket, ezen

eszmék között levő összefüggéseket látja és szemléli maga az Isten is. Ezek a viszonyok egyfelől a nagyság, másfelől a tökély viszonyai s együttvéve alkotják azt az örök és változhatatlan *Rendet* – L'ordre immuable – amely felette áll Istennek is, aki ha cselekedni akar, ennek a Rendnek tanácsát kéri. Épen e ponton válik nyilvánvalóvá az örökkévaló Rendnek szerepe az ember életében is. Hiába való lenne u.i. minden részvétel az egyetemes észben, ha az ember szeretetét és becsülését mások iránt nem ez az örök és változhatatlan Rend szabályozná. Minden szellem minden szemléletének közvetlen tárgya ez a szubstanciális Rend, amely lehetővé tesz minden ismeretet és minden cselekvést. Aki a Rendben levő tökélyviszonylatokat látja, az látja azokat az igazságokat is, amelyek az ő ismeretét s értékelését is szabályozzák. Aki ezt a Rendet jól látja, az szereti is ezt a Rendet s e szeretet alapján ítél meg mindent. Mivel pedig ezt az örökkévaló és változhatatlan Rendet szereti, nem a maga partikuláris esze szerint mond ítéletet, hanem az egyetemes ész szerint s annak alapján. Vagy egy merőben vallásos fordulattal: mivel a Rend és az igazság a változhatatlan Ige szükségszerű és reális viszonylatai, azért aki ezeket látja, az az Istent látja, azt látja, amit Isten lát s aki a maga szeretetét ezen Rend szerint szabályozza, az egy olyan törvényt követ, amelyet Isten is szeret. Ha ez a szeretet foglalja el az ember lelkét, akkor közte és Isten között a szellem és az akarat tökéletes konformitása alakul ki: miután azt szereti és ismeri, amit Isten ismer és szeret, azért amennyiben csak lehetséges, Istenhez hasonlónak válik.

A szellem megvalósulása mindezek szerint az örökkévaló és változhatatlan Rendhez van kötve. Miután azonban ennek a Rendnek megismerése az egyetemes észre vagy Istenre utal, ezért minden értéknek, valósíttassék meg az ismeret vagy cselekedet által, végső forrása maga az Isten.

Nyilvánvaló, hogy Malebranche ezen tana a szellem filozófiai megoldását nem nyújtja. Az az örök Rend, amelynek gondolata Platon bölcséletére figyelmeztet s Augustinus hatását is nyilvánvalóvá teszi, a Rend ezen gondolata merőben metafizikai távlatokban vész el s voltaképpen semmiféle ismeretelméleti megoldást nem foglal magában, ami által épen magát a problémát hagyja megoldatlanul. A metafizikai megoldás elégtelensége egyenesen kényszerít arra, hogy az ismeretelmélet talajára helyezkedve igyekezzünk feleletet keresni a szellem problémájára.

Az ismeretelmélet területén ismét mintegy természetesen kínálkozik *Kant* bölcselete arra, hogy megvizsgáljuk, vajjon mit tanított a szellem természetéről az a férfiú, akit kutatásaiban a hideg objektivitás és a józan mérlegelés vezetett. *Kant* a szellem vizsgálatával ex thesi egyetlen művében sem foglalkozik, de a fogalom különböző oldalait különösen főműveiben gyakran világítja meg. Szellemeknek, mint önállóan létező és immateriális lényeknek létezését egyik zseniális prékritikai művében, amely *Träume eines Geistersehers*, erläutert durch Träume der Metaphysik címet viseli (megjelent 1766-ban), utasította vissza. A gúny és irónia minden fegyverével bizonyítja azt, hogy bírhatunk ugyan fogalommal egy ilyenfajta szellemi lényről, illetve lényekről, de ettől még igen messze van az út addig a tételig, amely ilyen szellemi lények létezéséről beszél. Még csak azt sem lehet bebizonyítani, hogy ilyfajta lények létezése lehetséges. Egészen más a helyzet azonban, hogy ha szellem alatt az emberi eszes lelket értjük, amely eszes lélek által az embernek hatalma van arra, hogy a maga szabadságával a természet fölé emelkedjék s legyőzve annak mechanizmusát, saját maga szabályainak és törvényeinek engedelmeskedjék. Az így értett szellem az, amely által az ember valóban *személylé* válik, akit cselekedeteiben az eszmék vezetnek és szabályoznak. Ha ily értelemben vesszük a szellem fogalmát, akkor e fogalom jelentésének bőséges magyarázatával találkozunk a Tiszta Ész Bírálatainak azokban a fejtegetéseiben, amelyekben *Kant* az apperceptio synthetikus egységét teszi mélységes vizsgálat tárgyává. E vizsgálat értelmében »*Én gondolkodom*« az a végső és őseredeti tény, amelyre minden képemnek viszonyulnia kell, mert ha ez meg nem történik, úgy képek elő sem állhatnak. Ez az őstény megelőz minden tapasztalatot, különben nem lehetne magának a tapasztalat lehetőségének abszolút feltétele, amely nélkül semmiféle ismeret létre nem jöhetne. Ezért *Kant* *tiszta apperceptiónak* is nevezi e tény, amelyben a *tiszta* jelző éppen azt akarja kifejezésre juttatni, hogy nincs abban semmi, aminek eredete a tapasztalatban volna keresendő.

Ha pedig tudjuk, hogy *Kant* terminológiája itt Leibnizét követi, akkor azt mondhatjuk, hogy az *Én gondolkodom* őstényben az *öntudat* vagy a *tiszta* tudat jut kifejezésre, az az öntudat, amely *Kant* magyarázata szerint, minden tudatban egy és ugyanaz. De továbbá, hogy a belőle való apriori ismeret lehetősége is kiemeltessék, nevezi *Kant* az őstényben, illetve az öntudatban kifejezésre jutó egységet az öntudat *transzcendentális egységének* is. Azok a különböző képek, amelyek nekem valamely szemléletben adva vannak, csak akkor lehetnek egytől egyig az *én* képeim, hogyha egytől-egyetlen ugyanahhoz az öntudathoz tartoznak.

Így állván a dolog, jól meg kell különböztetnünk a *tudat* és az öntudat fogalmát. Az empirikus tudat, amely természetesen minden képünket kíséri, önmagában véve még egyáltalán nem viszonyul az alany

egységére, amiből világos, hogy ez a viszonyulás még nem történik meg az által, hogy minden képet az empirikus tudat kíséri. Ez a viszonyulás csak az által jön létre, hogy én az egyik képet a másikhoz csatolom és erről a csatolásról, azaz a képek ezen synthesiséről tudomással is bírok. Az öntudat ezen szintetikus egysége minden értelmi műveletünknek alapfeltétele, amely nélkül egyetlen ismeretünk sem bír objektivitással és egyetemes érvénnyel.

Az »Én gondolkodom« ítéletben tehát a tiszta tudat vagy a tiszta Én vagy a transcendentális tudat vagy az öntudat jut kifejezésre s ez az öntudat minden ismeretnek logikai alapfeltétele, amely nélkül tárgyas és egyetemes érvényű ismeret létre sem jöhet. Ámde nagyon tévedne az, aki ennek az öntudatnak, minden igaz ismeret forrásának *szubstanciális* létezését tulajdonítana, amint ezt a racionális lélektan teszi, amely a lelket szubstanciális létezőnek vallja. Kant a maga dialektikájában a leghatározottabban tiltakozik az ellen, hogy erre a tiszta Énre, mint szubstancialiter létező lélekre egy egész elmélet építtessék. A tiszta Én u.i. valóban előfeltétele minden igaz ismeretnek, de éppen mert ilyen előfeltétele minden igaz ismeretnek, ő *maga* az ismeret *tárgya* nem lehet. Hogyan lehetne u.i. valami az ismeret előfeltétele, ha ő maga is tárgya ennek az ismeretnek. A tiszta Én megelőz minden ismeretet. De továbbá ez a tiszta Én voltaképpen a dolgot megtekintve, minden tartalomtól üres kép csupán, amelyről még azt sem lehet elmondani, hogy fogalom. Ez az Én csak puszta tudat, amely minden képet kíséri: általa csak a gondolatoknak egy egyetemes alanyát gondoljuk, amely alany tulajdonképpen csak egy x s ez az x csupán az ő prédikátumait képező gondolatok által ismerhető meg. Ha mi ezektől a gondolatoktól elvonatkozunk, akkor soha sem leszünk képesek ez x -ről a legcsekélyebb fogalmat is alkotni magunknak.

Mindebből pedig mi következik? - Az, hogy a tiszta Én vagy az öntudat fogalmától távol kell tartanunk minden tapasztalati elemet. Az való igaz, hogy minden ítéletnek tulajdonképpen alanya ez a tiszta Én, amelynek azonban jellege tisztán transcendentális lévén, semmiképpen sem magyarázható aként, hogy Én, mint tárgy egy önmagam által létező valami, azaz *szubstancia* lennék. De továbbá – mondja Kant – az öntudatnak vagy apperceptionának ez az Én-je minden gondolkodásban merőben *singuláris*, ami azt jelenti, hogy ez a tiszta Én nem oldható fel az alanyok sokaságába, mert nem egyéb az, mint egyszerű logikai alany. Szubstancia tehát semmiképpen sem lehet, mert a szubstancia-fogalom mindig szemléletekre viszonyul, amely szemléletek az embernél mindig csak érzéki szemléletek lehetnek, azaz az ember gondolkodásának és ismeretének mezején kívülről valók.

Az a felfogás tehát, amely a lelket szubstanciának véli, a tiszta tudat egységére támaszkodik, úgy tekintve azt, mint megadott tárgyat, nem pedig mint egyetemes logikai alanyt. Tárgynak tekintvén pedig, alkalmazza rá a szubstancia kategóriáját, s így születik meg a lélek-szubstancia fogalom. Ámde – még egyszer ki kell emelnünk ezt a tényt, amely mindenféle szubstancializáló törekvés akadályá – ámde a tiszta tudat egysége csupán a *gondolkodásban* egység, és soha tárgy nem lehet, mert tárgy a gondolkodás által adva nem lehet, hanem csupán az érzéki szemlélet által. Ekként erre az egységre, amely csak a gondolkodásban van adva, a szubstancia kategóriája nem alkalmazható, mert ez is, mint minden kategória, már feltételezi az érzéki szemléletet.

Mindezekből egészen világos, hogy ha Kantnál az eszes lélek a szellem és az eszes lélek lényege az öntudat, mint minden igaz ismeret előfeltétele és forrása, akkor a szellem fogalma tulajdonképpen az öntudat fogalmával esik egybe. A szellemnek ez a megfogalmazása azután – úgy látszik Fichte döntő hatása alatt – az egész német idealizmus, sőt általában véve az idealizmus közkinccse lett. Szellem csak ott van, ahol öntudat van s a szellem lényege nem is egyéb, mint az önmagáról való szakadatlan tudat.

A szellemnek ez a fogalmazása a maga végtelen gazdagságát és termékenyítő erejét *Hegel* bölcséletében mutatta meg, amely a maga legbensőbb lényegében s minden ízében szellemfilozófia. Hegel tanítása szerint, amint ezt minden bölcséleti kézikönyv tanítja, a filozófiának nem szabad egyébnek lennie, mint rendszerezett tudásnak és pedig az abszolútumról való rendszerezett tudásnak. A filozófia egyetlen célja az *igazság* keresése. Az igazság azonban nem az egyes elkülönített részekben keresendő, hanem a kialakult Egészben. Ez a kialakult Egész azonban nem készen adott és bevégzett valami, hanem jellemző vonása éppen az, hogy a kifejlés folyamán lesz tökéletessé. Azaz: az Abszolútumot nem szabad merev, befejezett adottságnak tekintenünk. Az Abszolútum lényegében eredmény, amellyel a fejlődés végén s nem az elején találkozunk. Más szavakkal: az Abszolútum csupa tevékenység és mozgás, amely ezen maga tevékenysége és mozgása által önmagát fejti ki és teszi valósággá. Az *Abszolútum* maga a *szellem*.

Az így értett szellem azután Hegel bölcséletében az Istennel azonosul, de másfelől jelenti a valósággal valóságost, az igazi valóságot, a lényegét, amely önmaga tevékenysége által valósítja meg önmagát, s amikor önmagát megvalósítja, önmagát teszi tárgyává, de akként, hogy amikor mássá alakul, akkor is önmagában marad. Ugyanezt fejezzük ki akkor is, ha ezt mondjuk: a szellem önmagának alanya és

tárgya. Ha az eddig elmondottakat mind egybe vetjük, világossá lesz, hogy Hegel tanában a szellem fogalma sajátos színezetet nyer. Nem mondhatnók róla, hogy csupa metafizika, de nem mondhatjuk azt sem, hogy a racionalitásban kimerül minden tartalma és lényege. Hogy az igazsággal azonos, ez azt mutatja, hogy legmélyebb lényegében valóban racionalitás, ámde ez a racionalitás itt, hogy úgy mondjuk, kozmikus jelleget nyer és áthatja az egész mindenséget. Nagy tévedés lenne tehát azt hinnünk, hogy Hegelnél az igazság s a vele azonos szellem szubstanciák lennének. A szubstancia-lét fogalmát már az az örökkétartó tevékenység és célratörő mozgás is kizárja, amelynek egyetlen célja éppen az, hogy benne és általa maga a szellem valósuljon meg és nyerjen alakot. Hegel egyenesen tiltakozik azon filozófusok bölcsekedése ellen, akik az igazságot szubstanciának tekintik: az igazságot mint *alanyt* kell felfogni s nem is lehet felfogni másként, ha azt a szellemmel azonosítjuk. Nem lehet tehát itt szó merev szubstanciáról, hanem legfennebb *élő* szubstancialitásról, amelyet az jellemez, hogy egyfelől magáról való közvetlen *tudás*, de másfelől közvetlen lét is, azaz a tudás számára való *közvetlenség*. A szellem, amikor örök dialektikai mozgás által önmaga valóságát kifejti, kifejti egyúttal az igazságot is, amelyet éppen ezért nem lehet úgy készen kapni, mint a pénzverdéből kikerült pénzdarabot s amely éppen ezért nem is az egyes részletekben keresendő, hanem a kialakuló és kialakult Egészben. Ha tehát a szellem szubstancia-volta mellett kitartani akarunk, akkor azt kell mondanunk Hegellel, hogy a szellem élő szubstancialitás, igazi megvalósultság, mert hiszen csak a megvalósulás folyamán lesz valóban az, ami. A szellem, mint igazi valóság, nem készen adott valami, amint ezt a szubstancia fogalma jelentené, hanem szüntelenül megvalósuló élet, amelyben a gondolkozás és a lét fogalma egybeesik.

Ha így tekintjük Hegel szellemfogalmát, akkor megértjük azt is, hogy Hegel a szellemben látja az abszolutumot, az igazi valóságot, az igazi lényegét, s a tudomány nem egyéb, mint a maga kifejléséről tudó szellem. Ámde érthetővé válik ennek az önmagában való szellemnek örökös törekvése arra, hogy a maga valójából kilépve, a nagy valóság különféle formáiban legyen önmaga tárgyává, vagy a Hegel terminológiájával: az »an sich« létező szellem örökös törekvés az, hogy a maga számára való szellem, »für sich« legyen. A nagy valóság minden formáján át a szellem lényege tör felénk, és a világegyetem minden jelenségében a tiszta fogalom ölt alakot és konkréttizálódik. Sőt az önmagában vett szellem egyenesen a természet dolgaiban és jelenségeiben lesz láthatóvá és valósággá, hogy azután ezen a természeti fokozaton, mint alacsonyabb, de szükségszerű megvalósuláson emelkedjék magasabb fokra: a maga negációjával segítségével jusson ismét a maga pozitivitásához a történelem segítségével. A szellemnek természetű kell válnia előbb, hogy azután ismét magára találva a belső szabadság által a valóságos létre juthasson el. Erre a magasabb fokra azonnal el is jut a szellem, mielőtt a tudat világa által felemelkedik a pusztán természet és külvilág fölé. Így módon jut el azután a szellem kifejlésének második fokára, amelyet Hegel a »szubjektív szellem« fokozatának nevez. A szubjektív szellem fokozatán azonban a szellem a maga teljes kifejléséhez nem juthat el, jóllehet a szubjektív szellem fokozata nélkül minden tovább való fejlődés és a teljes megvalósulás is lehetetlen.

És ezen a ponton válik Hegel tanának zsenialitása és termékenysége a legnagyobb mértékben láthatóvá. Az »objektív szellem«-ről szóló fejtegetések nemcsak a szellem lényegének feltárása, hanem az emberi kultúra mindennemű alkotása megértésének szempontjából immár nélkülözhetetlenek. A maga öntudatára jutott szubjektív szellem lényegéből folyó szabadsággal hozza létre azokat az alkotásokat, amelyeknek létrehozatala által voltaképpen a szellem jut el a maga kifejlésének egy magasabb fokozatára, amelyen felül már csak az abszolút szellem fokozata áll, mint az abszolút szellemnek öntudatra jutása. Az objektív szellemről szóló tan azt igyekszik világossá tenni, hogy a szubjektív szellem minden törekvése sikertelen marad, ha az egyes egyén az erkölcsiség és az állami élet keretén kívül igyekszik megvalósítani azokat a célokat, amelyeket a szellem tűz ki eléje megvalósítandókul. És itt egy egészen érdekes viszony áll fenn az egyesekben megjelenő szubjektív szellem és az egyesekben megjelenő szubjektív szellem tevékenysége nyomán létrejövő objektív szellem között s ez a viszony tagadhatatlanul a szellem lényegéből folyik. A szellem voltaképpen az egyéni szubjektív szellemben igazi valóság, de az egyéni szubjektív szellem csak akkor lesz igazi valósággá, mikor az objektív szellemben belenő s ez által mintegy abban olvad fel. De viszont az objektív szellem a maga meglétét egyenesen az egyéneken megnyilatkozó szubjektív szellemek közös tevékenységének köszönheti, mert hiszen az egyéni szellem tevékenysége nélkül nem jöhet létre sem jog, sem erkölcsiség, sem moralitás. Ezt a viszonyt és tényt kifejezhetjük így is: az egyéneken lévő szubjektív szellem csak a szociális életformákban válik objektívvá, az objektív szellem alkotásaiban. Az objektív szellemről szóló tan ekként a szellem alkotásainak realitását a szubjektív szellem realitása által biztosítja és a szubjektív szellemet a maga valóságában az objektív szellem alkotásai által teszi láthatóvá.

Az objektív szellem azonban még mindig nem jelenti a szellem fejlődésének és önmegvalósításának legmagasabb, abszolút fokát. Ezt a fokot »az abszolút szellem« kifejlése létesíti: e fokozaton az eszme és a

szellem a maga teljességében jut kifejezésre. E fokozatnak is legtetején a vallásban megnyilatkozó és a maga öntudatára jutó szellem áll. A vallásban és a vallás által valósul meg tulajdonképpen maga az Isten, amikor önmagát az egyesekkel közli, s a kiválasztottnak kijelenti. Az Istenben elmerülő egyén és az egyénben magát kijelentő Isten viszonyában egységre jut a mindent átható és kialakító szellem. Ugyanez a legmagasabb egység és öntudatosulás lesz láthatóvá a művészet alkotásaiban is, amelyek által a végtelen szellem véges formában lesz előttünk láthatóvá s az ideál valósággá válik. Legtökéletesebb kifejlését azonban a filozófia által és a filozófiában éri el az abszolút szellem, amely itt a fogalom, tehát a tudás alakjában jelenik meg előttünk. A filozófiai mint tudás az abszolút szellem legtökéletesebb kifejezése, mert hiszen a szellem a maga önkifejlésének folyamatán az önmagáról való tudását fejti ki, azaz minél magasabb fokára jutott a kifejlésnek, annál nagyobb mértékben tud magáról, mint abszolút szellemről. A filozófia, amely mindig rendszerben jelenik meg és mindig az igazság szolgálatában áll, legfényesebben tükrözteti vissza a szellem öntudatos tevékenységét s leghívebb képét adja ez által az abszolút szellemnek. A filozófiai rendszer keretén belül az abszolút szellem önmagát érti meg s ha az objektív szellem a világtörténet folyamán bontakozik ki a maga teljességében, akkor a filozófia is a történet folyamán teszi teljessé a szellem önismeretét azokban a rendszerekben, amelyeket a különböző korok és a különböző nemzetek alakítottak ki a szellem mélyében elmerülő elmélkedések által.

Hegel tanában a szellem fogalmának sok mélysége és lényeges vonása tárul fel előttünk. A tisztán ismeretelméleti szempont kétségkívül metafizikai szemléletté bővül, amelynek nyomán a szellem kozmikus hatalommá lesz anélkül azonban, hogy merev szubstanciává lenne. A szellem nála is merőben racionalitás s lényege legadaequatabb módon az önmagáról való tudásban jut kifejezésre. A szellem az öntudattal esik egybe s ez az öntudat egy soha véget nem érő, örök tevékenység, amely tevékenység által lényegét kifejti és lényegét megismeri a szellem. Ebben a tevékenységben tehát a lét és a gondolkodás valóban egybe esnek: a szellem öntudatos tevékenysége abban áll, hogy önmagát mind teljesebben ismeri meg. Ennek a megismerésnek és kifejlésnek szolgálatában áll a természet is, amely pedig a szellem merev negációja; ennek a megismerésnek és kifejlésnek igazi színtere azonban a történelem, amelyben kifejlik az objektív szellem minden alkotása és megvalósul az abszolút szellem. Hegel szellembölcselete szilárd alapot szolgáltat minden elkövetkező szellembölcselet számára, ha képesek vagyunk metafizikai túlzásait az ismeretelmélet módszeres eljárásával ellenőrizni.

II.

E rövid és vázlatos történeti ismertetésre visszatekintve, bátran mondhatjuk, hogy a szellem fogalmának igazi megértésére az első sikeres és termékeny lépést a német idealizmus bölcselete tette. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Kant felléptét megelőző metafizika minden fáradozása eredmény és haszon nélkül maradt. Elég, ha itt csak a Leibniz appercepcióról szóló tanának útmutatására gondolunk, amely útmutatás Kant tanának adott hasznos indítást. Hálával kell hát fogadnunk a metafizikai kutatások útmutatásait s azokat az eredményeket, amelyeket a Kant után következő idealizmus bölcselete produkált a szellem fogalmának vizsgálatában. Ámde ezekkel az eredményekkel sem lehet megelégednünk. Kant alapvetése szilárd, s Hegel vizsgálatai gazdag anyagot szolgáltatnak és biztos utat mutatnak; de ezen az úton óvatosan kell tovább haladnunk, minden lépés súlyát és jelentését gondosan mérlegelve.

Rendszeres vizsgálataink kiinduló pontját képezze Kant azon kijelentése, amelyet az Itélőerő Kritikájának egyik fejtegetésében találunk. Ezen kijelentés arra figyelmeztet, hogy a szellemről a természettől teljesen elszakadva beszélni nem szabad. Ez a figyelmeztetés megóv attól, hogy légüres térben és fellengző spekulációkkal igyekezzünk a szellem fogalmának tisztázását megkísérleni. Igaz ugyan, hogy a közfelfogás szigorú ellentétet állapít meg a természet és a szellem között s azt sem lehet tagadni, hogy filozófiailag is merőben más az a szempont, amelyből valamit a természet és ismét más, amelyből valamit a szellem fogalma szerint vizsgálunk. A két szempont különböző jellemét egészen világosan mutatja az a különbség, amelyet a természeti tudományok és a szellemi tudományok között szokott tenni a bölcselet és a tudománytan. Ez a különbözőség azonban nem zárja ki azt, hogy mi ezekben a vizsgálatainkban azokhoz az antropológiai megjegyzésekhez kapcsolódva, amelyeket már említett előző dolgozatainkban tettünk, a természeti világ különböző jelenségeinek belevéselt jellemét vizsgálva igyekezzünk a szellem fogalmához eljutni. Akármiként tekintünk is a dolgot, az embert a természet hozta létre s a szellem a természet által létrehozott emberben jelenik meg előttünk és teremti azt, amit emberi művelődés névvel szoktunk jelölni. Itt hát semmiféle ellágyulás vagy szemérmeskedő félénkség nem használ: aki a szellemet megérteni akarja, nem hanyagolhatja el annak összefüggését a természettel. A természet termékeny és szilárd talaján kell

megvetnünk ezúttal is lábainkat, ha azt akarjuk, hogy fejtegetéseink legalább parányi mértékben is közelebb vigyenek a szellem fogalmának megértéséhez. A természet és a szellem összefüggését már a küszöbnél visszautasítani olyan módszери hiba lenne, amely esetleg ezerszeresen bosszúlná meg magát a fejtegetések további folyamán.

Ennek az összefüggésnek egészen határozott és világos hangsúlyozásával találkozunk már *Dilthey* alapvető művében is. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* c. művének mindjárt bevezető fejtegetéseiben (Gesammelte Schriften. I. kötet, 14. sk. lapjain) élesen emeli ki azt a függést, amelyben az emberi élet pszicho-fizikai egysége és a természet között van, s amely már magában véve érthetővé teszi a szellemi tudományoknak a természeti tudományokra való bizonyos fokú utaltságát. A természet tényei és a szellem tényei között bizonyos viszony állapítható meg. Dilthey meghatározása szerint, a szellem tényei a természet tényeinek felső határát képezik, a természet tényei pedig a szellemi életnek alsó feltételei. A személyek világa és az emberi társadalom, valamint az emberiség története, melynek folyamán a szellem megvalósul, a földi tapasztalat világának jelentései között a legmagasabbak. Az az összefüggés tehát, amely a szellemi élet jelenségei és tényei s a természeti világ jelenségei és tényei között van, semmiféleképpen sem mellőzhető el az által, aki a szellem fogalmának legalább közelébe jutni szeretne.

Ámde – felelhetné erre valaki – ha a természet és a szellem viszonyát ily erősen hangsúlyozzuk s a szellemnek a természettől való függését előtérbe állítjuk, akkor ez által egészen bizonyosan abba a hibába fogunk esni, amelybe a romanticizmus esett, amikor a kettő között levő különbséget minden áron megszüntetni akarta, amint ezt Schleiermacher példája mutatja, akinek törekvése az vala, hogy a természetet szellemmé és a szellemet természetté tegye. Ez az ellenvetés azonban nincs helyén. A szellem a természettől való függésének hangsúlyozása és a szellem természethez való viszonyának vizsgálata nem jelenti a kettő között levő különbségnek eltörlését, sőt a kettő között levő viszony és különbség éppen ezen vizsgálatok által válik igazán világossá. Éppen ezek a vizsgálatok fogják megmutatni azt, hogy a szellem a természet minden más elve felé emelkedve miként tűz ki önálló érvénnyel célokat maga elé megvalósításra s miként használja fel eszközül e célok megvalósítására mindazt, amit a természet számára nyújt. De a szellemnek ez a felsőbbbrangúsága is csak akkor lesz valóban érthető, ha a szellemnek a természettel való összefüggése világosan áll szemünk előtt.

Ha a világegyetem jelenségeit figyelmes szemmel tekintjük, minden nehézség nélkül vesszük észre azt a nagy különbséget, amely minden esetleges metafizikai spekuláció ellenére az élettelen dolgok és az élő dolgok között megállapítható. Az élettelen dolgok tehetetlen mozdulatlansága és röghöz kötöttségével szemben ott van az élő dolgok mozgalmassága és fejlődése, amely önálló törvényekhez van kötve s a növekvés és csökkenés, a kifejlés és megsemmisülés állandó képét mutatja. Ezt a különbséget az élettelen és életes dolgok között sem eltüntetni, sem letagadni nem lehet. Nagyon simplex dolog volna tagadnunk, hogy hát hiszen az élettelen dolgok birodalmában is minduntalan a mozgások szakadatlan és végeérhetetlen sorával találkozunk. Való igaz. Mozog a folyó, amely partjai között szakadatlanul siet tova, mozog a fa lombozata a szellő minden fuvalmára, mozog a hegytetőről alázuhanó lavina. Ámde ezek a mozgások a mechanika törvényei szerint s külső okok kényszerére folynak le örökös egyformaságban. Nincs itt sehol semmi cél és célra törekvés. Minden az okiság vak kényszerének enged. Más a helyzet az élők világában. Ebben a világban minden, ami létezik, szervezet-organizmus, amelyet az jellemez, hogy minden rész, amely benne helyet foglal, az Egész által áll fenn és attól nyer jelentést, de viszont az Egész is csak a részek által létezik. Vagy más szavakkal: ahol élet van, ott a dolgoknak belső autonómiájával találkozunk, amely autonómia az étellel bíró dolgok fennállásának érdekét szolgálja. Az Egész és a Részek között levő ezen viszony, amely az autonómiát juttatja kifejezésre, magában foglalja azt a tényt is, amelyet röviden így fejezhetünk ki: az élő dolgok *teleológiai* jellemmel bírnak. Minden tevékenység, amelyet élő dolgok és testek visznek véghez, egy célnak állanak szolgálatában s tehát közöttük és a cél között az eszköz és a cél viszonya áll fenn.

Gustav Wolff, a bázeli egyetemen az elméleti biológia és a biológiai lélektan tanára, nyomatékosan mutat rá arra a tényre, hogy pl. azon hosszas folyamat minden lépése, amely folyamatban a megrágott étel a bélcsatornába jut, célszerűség jellemével bír, jóllehet ezt a folyamatot csak itt-ott kísérik tudatos képzetek. A tudat csak ott lép közbe, ahol erre feltétlenül szükség van; egyébiránt pedig a közben levő célszerű folyamatok, amelyeknél a célszerű képzetekre semmi szükség nincs, a tudat hozzájárulása nélkül mennek végbe.¹

¹ Gustav Wolff: *Leben und Erkennen. Vorarbeiten zu einer biologischen Philosophie.* 1933. München. 23. skl.

Nincs semmi okunk és alapunk arra, hogy az életnek ezt a teleologikus jellemét tisztán csak az állati és az emberi világra korlátozzuk. Fel kell vennünk, hogy ez a teleologikus jellem ott van már a növények életjelenségeiben is és ezeket a jelenségeket épen úgy egy cél irányában működőknek kell tekintenünk, mint ahogyan célszerűeknek találtuk az állati élet tevékenységeit. Látuk, hogy az állati tevékenység nem minden mozzanatát kíséri a tudat tevékenysége, hanem csak azokat, amelyeknél ezekre mulhatatlan szükség van. Ha már most a növényi életet vizsgáljuk, akkor azt kell mondanunk, hogy a célszerűség vonása ott van ugyan a növények minden tevékenységénél, de a tudat merőben hiányzik azokból. Itt minden csak ösztönszerűen megy végbe, tehát nem-tudatosan, de az ösztön megindítását mindig egy hiány okozza, amely a növény szervezetének önállóságát veszélyezteti. Ennek a veszélynek elhárítására siet az ösztön, amelyet nem kísér soha a tudat, de amely mégis céljához ér, mihelyt a felmerült hiányt pótolni tudta. Azt kell mondanunk, hogy ahol valamely külső vagy belső ingerre a szervezet részéről visszahatás támad, ott a teleológiai viszony kétségtelen. Az itt keletkező tüneteket és jelenségeket pusztán az októrvény segítségével magyaráznunk lehetetlen. Mindezekből már most mi következik az étellel bíró dolgokra nézve a lélektani megértés szempontjából? Lélektani szempontból az állati élet magyarázata egészen világos. Ha az állati élet tevékenységeit a tudat kíséri sok esetben, – hogy melyikben, ez most reánk nézve nem fontos –, akkor nem lehet megtagadnunk a lelket sem az állati szervezettől. Az állat már kinőtt a pusztá ösztöniség síkjából, s a maga önfenntartása érdekében arra kényszerül, hogy egyes cselekedeteit a tudat mozzanatával kísérelje. Köhlernek az orangutangokkal folytatott kísérleteiből nyilvánvalóvá lett, hogy ezek az állatok már képesek tudatos cselekvésre, amikor pusztá kézzel el nem érhető banánokat ládákra helyezkedve és karók segítségével szerzik meg maguknak. Ahol pedig tudatos cselekedet van, ott lennie kell léleknek is.

Nem ily könnyen dönthető el a kérdés a növényi életre vonatkozólag. A növény cselekedetei célszerűek ugyan, de ösztönösek, a tudat merőben hiányozván belőlük. A kérdés eldöntése itt már most azon fordul meg, hogy vajon a lelki életet a tudattal kell-e azonosítanunk, vagy amellett foglalkozhatunk állást, hogy a lélek nem szükségképpen tudatos s tehát a lélek és a tudat nem esnek egybe. Ha az első lehetőség mellett foglalkozunk állást, akkor a növényi lélettől meg kell tagadnunk a lelket, mert hiszen életmegnyilvánulásából hiányzik a tudatosság vonása. Ha ellenben a második lehetőséget fogadva el, azt tanítjuk, hogy a lélek és a tudat fogalma nem fedik egymást, akkor mi akadályos sincs annak, hogy a növénynek is lelki vonásokat tulajdonítsunk. A kérdés eldöntése semmiképpen sem nevezhető könnyűnek. A már említett Wolff abban a véleményben lévén, hogy tudat nélkül lélek nincs, a lelket megtagadja a növényről. Ha azt kérdem, hogy vajon embertársamnak van-e lelke – mondja Wolff: i.m. 213-ik oldalán – akkor nem arra vagyok kíváncsi, hogy vajon veséjében vagy májában célszerű folyamatok mennek-e végbe, hanem arra, hogy van-e tudata, amely érzel, érez, akar és gondolkodik. Ugyanezt akarom tudni akkor is, ha azt kérdem: vajon van-e lelke a növénynek? A növénynek nem lévén tudata, lelke sincs. Ezzel ellenkező nézet szöszlője Scheler, aki a lélek legalsó fokát ott találja meg, ahol a tudattalan, az érzet és kép nélküli »érzelmi ösztön« (Gefühlsdrang) nyilatkozik meg. Ebben az érzelmi nekitörésben az érzés és az ösztön még nem váltak el egymástól határozottan. Ezen a fokon állanak kétség kívül a növények, amelyekről tehát a lelkiséget megtagadnunk nem szabad, jóllehet a növények nem rendelkeznek sem érzékeléssel, sem tudattal, amint ezt Fechner szerette állítani. Természetesen – úgymond Scheler – aki az érzékelést és a tudatot a lelki élet *elemi* alapalkotórészeinek tartja, az kénytelen lesz a növényektől a lelket is megtagadni.¹

E tanulmány írója, a lelket nem azonosítván a tudattal, a növényi életnek is tulajdonít lelki jellemet. Sőt egyenesen azt kell mondanunk, hogy ahol élet van, ott lélek is van. Ez a vitálisztikus lélek azután a növényi és az állati lélek fokozatainak áthaladva lesz tökéletessé az emberben és az ember által. Nem megyünk el addig a pontig, ameddig Haberlandt, a kitűnő botanikus és követői elmentek, akik a növénynek érzékelő szerveket tulajdonítottak, de azt sem tagadjuk, hogy a növényfiziológia és a növénybiológia jövőendő kutatásai vannak hivatva arra, hogy ebben a kérdésben a döntést meghozzák. Addig is azonban kénytelenek vagyunk annak a meggyőződésnek adni kifejezést, hogy ahol a célszerűség viszonyai uralkodnak a tevékenységek felett, ott már a lélek működésének kétségtelen jelei mutatkoznak.

Az állati világ fölénye a növényi világ felett abban mutatkozik meg, hogy itt a tudat működése már megnyilvánul s a lélek alsóbbfokú funkciói határozott alakban nyilatkoznak meg. Böhm Károly, akit mély filozófiai antropológiája feltűnően közel hoz korunk bölcséletének némely irányához, elannyira, hogy egyik bölcselőnk egyenesen az egzisztenciális bölcsélet előfutárának tekinti őt, Böhm egyik dolgozatában, amely Az ösztön és kielégedése cím alatt jelent meg 1881-ben, a szükség és a hiány fogalmát vizsgálván, arra az

¹ V.ö. Scheler: Die Sonderstellung des Menschen c. tanulmányát a Keyserling által kiadott Mensch und Erde c. mű 161. sk. oldalain (München 1927.)

eredményre jut, hogy a szükség az embernél és az állatnál is tudatos, habár azt sem tagadja, hogy az állatnak vannak olyan hiányai is, amelyek reá nézve tudatosak soha sem lesznek. Azt lehet tehát mondanunk, hogy a tudatosság, ha más téren nem is, de a szükség és hiány terén az állati világban is kétségtelenül megnyilatkozik. Köhler és követői azonban ennél sokkal messzebb mennek, amikor a magasrendű állatoknak, közelebbről a csimpánzoknak, egyenesen értelmes és intelligens cselekedeteket tulajdonítanak. A Köhler által végrehajtott kísérletek alapján Scheler is arról van meggyőződve, hogy ezeknek az állatoknak cselekedetei a pusztá ösztönből és az ehhez járuló asszociációs folyamatokból meg nem érthetők.

Bármint álljon is a dolog, az élő lények sorozatában elérkezünk immár ahhoz a fokozathoz, amelyen az emberrel találkozunk, és amely fokozat az élő lények sorozatában a fejlődésnek eddig elért legmagasabb fokát jelenti. A kérdés itt az, hogy mi az a specifikus vonás, amely által az ember az alsóbb fokozaton levő élő lényektől különbözik, vagy ha úgy tetszik, a kérdés így is fogalmazható: mi emeli az embert a többi élő lények s különösen az állatok világa fölé? Ez a kérdés fog elvezetni a szellem problémájának közvetlen közelébe.

Ha erre a kérdésre feleletet akarunk adni, meg kell mindenekeelőtt állapítanunk azt, hogy az emberben mindazok a vonások, amelyek az alsóbbrendű élő lények fogalmának lényeges jegyeit alkotják, hiánytalanul meg vannak. Az ösztön a maga végtelen erejével, a szükség és a hiány kényszerítő hatalma, a kielégedés egzisztenciális ösztöne mind ott foglalnak helyet az emberi lélekben, hogy az ember öfenntartását elősegítsék, vagy, ha kell, megvédelmezzék. Ezekről az »állati vonásoktól« az embert megfosztani nem lehet. Ezek által van elválaszthatatlanul hozzá kötve a természet egyeteméhez, de ezek a vonások is teszik számára lehetővé a létezést és életet. Nincs tehát mit szégyellnünk azokat. Egzisztenciánkat biztosítják, tehát nélkülözhetetlenek. Ha ezek nem volnának, elszakadnánk a természettől, és valami testetlen s anyagtalan életet élnénk, ha egyáltalában élnénk. És ha élnénk, akkor a mai emberi kultúra nyomait is hiába keresnénk. Értékeket teremteni csak az az ember tud, aki lábát az érzékiség talajában vetette meg, hogy innen minél magasabbra emelhesse fejét a szellem világába. Ha csak érzéki lények volnánk, nem létezne reánk nézve jelentés és érték. Ha csak szellemi lények volnánk, nem kellene törnünk értékek megvalósítása után, mert azokat a maguk teljességében és tökélyében bírnánk. Az ember kettős természete az ember sorsa és dicsősége. *Az embert emberré épen az teszi, hogy a természeti és a szellemi világ között foglal helyet.*

Minden filozófiai antropológiának súlypontja voltaképpen ezen a »között« szócskán van. Arra kell állandóan figyelemmel lenni, hogy az ember ezen »közötti« helyzete által emelkedik ki a többi élő lény sorából és élvez olyan különleges jogokat, amelyek őt csak ezen helyzeténél fogva illetik meg. Mindaz, ami benne a többi élő lényvel közös, teszi képessé őt arra, hogy ezek fölé emelkedve ne csak a természet világának tagja legyen, mint amazok, hanem felülemelkedve minden pusztán természeti fölé és egyszersmind ezen természeti világban vetvén meg lábait, belenőjjön a szellem felsőbb világába a maga szellemének alkotásai által.

Az ember lényének ez a kettős mivolta már egészen világos volt *Paracelsus* előtt, aki azt tanította, hogy az ember maga az egész világ, mert minden csillagnak, minden planétának, az egész égboltozatnak, a földnek és minden elemnek kivonata. De az ember több is, mint a pusztá természet, mert ezen felül még szellem, sőt angyal is. Ha természet szerint jár, a természetnek szolgál; ha szellem szerint jár, a szellemnek szolgál. Ezért van benne olyan fény, hogy ez által képes a természetfeletti dolgokat is megismerni: az eget, az égi lényeket, az Istent, a poklot s az ördögöt. Már most jó tudnunk, ha már egyszer *Paracelsus*st emlegetjük, hogy szerinte a szellem távolról sem annyi, mint a lélek, hanem több annál. Azt mondhatnók, hogy a szellem a »lélek lelke« : »der Geist der Seelen Seel«, épenúgy, amiként maga a lélek sem egyéb, mint a test szelleme, »des Leibs Geist ist«. Sőt ő ebben az irányban még tovább megy, azt tanítván, hogy maga az élet is valami szellemi, láthatatlan és megfoghatatlan. - Ugyanezen meggyőződés hatotta át különben a *Campanella* bölcseletét is, amely szerint a természet maga tudattal és lélekkel lévén áthatva, a természet és az ember között eltéphetetlen kötelék van. *Paracelsus* tana azonban mélyebb és problematikája gazdagabb.

Az emberi lényeg ezen kettős mivolta világosan figyelmeztet tehát arra a nagy összefüggésre, amely az ember és a természet között fennáll. Egyszersmind azonban megmutatja azt az utat is, amelyen a szellem fogalmának bölcseleti magyarázatában tovább kell haladnunk. Az embernek a természet és a

szellem világa között elfoglalt helyzete arra is mutat, hogy van benne valami, ami nem pusztán természeti, sőt nem pusztán az életből fakadó. Teste által a természethez van kötve s lelke is a természet ingereinek hatása alatt fejti ki a maga kétségtelenül gazdag tevékenységét. A lélek is azonban szorosan van a természethez kötve s önmagában valóban elégtelen arra, hogy a pusztán természeti világ fölé emeljen. Az értelem munkája a tisztán hasznossági viszonylatokban halad s a természet által nyújtott anyag az, amelynek formát és alakot nyújt a maga tevékenységével. A lélek értelmi tevékenysége voltaképpen a testi élet műszere s a világban való tájékoztatásunkat segíti elő az által, hogy maradandó és meghatározott képeket szolgáltat nekünk. És ha valóban be fog bizonyulni tovább folytatott kísérletek nyomán, hogy az állatvilág felsőbb tagjai is képesek az értelmes tevékenységekre, akkor igazán nincs semmi olyan többlet az emberi organizmusban, amely által az állatvilág fölé emelkedhetnénk. *Kell tehát lennie az emberben egy felsőbb olyan elvnek is, amely a lélek felett helyezkedik el, s az embert képessé teszi arra, hogy egy felsőbb világ tagjává legyen. Ez a tevékenység más nem lehet, mint a szellem.*

Az emberben tehát a test és a lélek működése mellett meg kell különböztetnünk a szellem működését, amely által az ember minden élő lény fölé emelkedik és képessé lesz arra, hogy segítségével célokat tűzvé ki a maga számára, ezeket a célokat a természet és a lélek segítségével valósítsa meg. Ahol ez a célkitűzés merőben hiányzik, ott az egyén fejlettségi foka valóban alig magasabb, mint a brutum pecusé, amely ösztöneinek engedve tengeti öntudatra nem jutott életét. A test is, a lélek is az ösztönök vad erejének enged és válogatást nem tesz ösztön és ösztön, kielégedés és önkorlátolás, kényszer és szabadság között. Csak a szellemnek jutott osztályrészül, hogy az ösztönök nyers erejét leigázva vagy korlátok közé szorítva, válogatást tegyen közöttük s a maga önerejének tudatára jutva szabadon határozza el magát tevékenységében.

Ha a szellem sajátos lényegét közelebbről akarjuk megérteni, szükség lesz előbb kissé tüzetesebben vizsgálunk az ember antropológiai alkatát bölcséleti szempontból. Ennek a vizsgálatnak kiinduló pontja a következő tétel: *az ember a maga szervezetében egy tökéletes egység képét mutatja.* E tételben a hangsúly az »egység« fogalmán van. Egészen téves útra lépünk, ha az embernek ezt az egységét a test és a lélek, valamint a szellem három szubstanciájának merev elkülönítésével három bizonytalan részre tépnék, s ez által még lehetőségét is elvágják annak, hogy az embert, mint eltéphetetlen és tökéletes egységet értsük meg. Az embernek ezen egysége kétség kívül a test organikus egységében jelenik meg előttünk, de ez a test – ha azt bölcséleti szempontból tekintjük, csak külső megvalósítója az általa és benne megjelenő *ösztönök* szigorú egységének. A test az ösztönök rendszeres egységének megjelenése a látható világban. Az egész világot átható egyetemes élet u.i. az ösztönök által siet megvalósulásra és az ösztönök által tartja fenn magát. Ebből a célból az ösztönök szerveket és orgánumokat alakítanak ki a maguk számára s minden egyéni élet kezdetét éppen ezeknek az orgánumoknak kialakítása képezi. Ezen szervek nélkül az egyéni élet ki sem alakulhatna a maga teljességében s még kevésbé volna képes arra, hogy beilleszkedjék abba az *életmezőbe*, amely nélkül élet fenn nem állhat. Az egyéni élet u.i. távolról sem alakulhat ki tisztán az egyéni testbe zártan, hanem szükséges kiterjednie arra a közvetlen *térre*, amely az egyéni életet körülveszi és táplálja, valamint arra az *időre*, amely már az egyéni élet mögött van, de arra az időre is, amely még előtte van. Az »életmező« tehát hozzátartozik az élethez, amint az az élő egyedben kialakul s jelenti az egyént körülvevő környezetet és az egyént körülvevő időt. Az ösztönök rendszere a kialakított szervek és orgánumok segítségével fejti ki önmagát, de egyszersmind ezen szervek által fogódzik bele a maga életmezőjébe s szinte azt mondhatnók, hogy ezen szervek által teszi bizonyos mértékig saját életmezőit a maga alkotórészeivé. Ez semmiképpen sem metafizika, hanem olyan tény, amelyet mindenki el fog ismerni, mihelyt az élet fogalmát a maga egyetemességében fogja fel és belátja azt is, hogy minden egyéni élet az egyetemes életnek egy fodrocskája, amely csak addig képes magát fenntartani, amíg ebbe az egyetemes életbe a maga életmezői közvetítésével bekapcsolódik. Az egyéni szervezet a maga növekedésére és fenntartására szükséges anyagokat szervei segítségével ezekből az életmezőkből szívja és a maga életének folytatásait ezekben az életmezőkben helyezi el. A növekvés folyamán azután mind nagyobb mértékben nő bele ebbe az életmezőbe a szervezet s innen van, hogy még fiatal korában elszenvedí úgy, ahogy életmezőjének megváltoztatását, de meglelt korban minden ilyen változtatás katasztrofális lehet. A térbeli életmező mellett azután az időbeli életmező is mind erőteljesebben érezteti a maga hatalmát s az emlékezések éppen úgy, mint a jövőre irányuló vágyak, törekvések, akarások, tervek az egyéni életet eltéphetetlen szálakkal fűzik magukhoz s ezeknek az életmezőknek megváltoztatása az egész egyéni élet megváltoztatását jelenti. »Szívet cseréljen az, aki hazát cserél.« - Világos mindezekből, hogy az életmezőkhöz való alkalmazkodás és az életmezőkbe való belenövés az egyéni élet kiteljesülése szempontjából nélkülözhetetlen. Ez az alkalmazkodás és belenövés pedig részben a kialakult szervek által történik, amelyek a bennük élő ösztönök engedelmes eszközei. Minél tökéletesebbek azok a műszerek, annál tökéletesebb lesz ez az alkalmazkodás és belenövés is s annál több reménye lehet az embernek a

magá egyéni életének sikeres kialakítására. Nem tagadhatjuk, hogy a szellem a lángész eseteiben épen ezt a belenövést és alkalmazkodást teszi lehetetlenné, ami a szellem kialakulása szempontjából elengedhetetlen s ezért érthető, az egyéni élet szempontjából azonban káros, mert annak legyőzhetetlen akadálya.

A tökéletesen egységes ember lélektani tevékenysége is elsősorban az életmezőkbe való belenövést szolgálja az embernél épúgy, mint az állatnál. A testi organizmus és a lelki tevékenység között a viszony az, hogy a lelki tevékenységek a testi orgánumok részére az életmezők ismeretét közvetítik. Itt természetesen ismeret alatt nem a logikai úton szerzett ismereteket értjük, hanem csak azt az értesülést, amelyet érzékszerveink által közvetít lelkünk tevékenysége az ember egységével. A lelki tevékenység teszi lehetővé, hogy tudatom előtt a színek, a hangok, az ízek, a szagok, a temperatura adatai stb. megjelenjen, az egyéni élet kifejlésére használtassanak fel. De a lélek tevékenysége tájékoztat minket az időben fekvő életmezőről is, akkor, amikor a multa visszaemlékezik, vagy a multa elfelejti, a jövőbe tekint a vágyakozással és törekvéssel, vagy pedig a jövőről tekintetünket elfordítja.

Ha már most a testi életnek és a lelki életnek ezt az összefüggését, amelyet itt csak épen vázolhattunk, elfogadjuk, akkor nyilvánvaló, hogy semmiképpen sem lehet helyeselnünk azt az álláspontot, amely a testben egy kiterjedt szubstanciát lát, a lelket pedig gondolkodó szubstanciának tekinti. A kettő egymástól ekként mereven el nem választható. Mi nem tagadjuk, hogy álláspontunkkal szemben bátran felhozható az az ellenvetés, hogy hát miként került a lélek az anyagból álló testbe a fejlődés lassú folyamán; ámde azt sem lehet tagadnia senkinek, hogy a test és a lélek különálló szubstanciájának együttműködése s a két szubstanciának egy testben való egybekötöttése épen ilyen, de még misteriózusabb nehézségbe kerül. Hogy a lélek ércapcsokkal van hozzákötve a testhez, azt sem tagadhatja senki, aki megértette, hogy idegrendszer nélkül és agytevékenység híján lelki működés lehetetlen. Ezért nincs lélek test nélkül, azaz anyag nélkül. A parapszichológia botorkálásai semmiféle adatot nem tudnak szolgáltatni ennek az állításnak ellenkezőjére. Épen ezért mi egyebet nem tudunk mondani, mint azt, hogy az élő ember egységes rendszer, amelynek különböző irányú tevékenységei ezen egység által léteznek és ezen egység fennállása érdekében léteznek. Azt kell állítanunk tehát, hogy a test és a lélek viszonyának kérdése is voltaképpen biológiai probléma, amelyet a biológiának kell majd tisztázni; a lélek az élet szolgálatában áll s minél magasabbrangú az élet, amelyet szolgál, annál magasabbrangú és annál fejlettebb maga a lélek is. Az állati lélek példája bizonyítja ezt.

Az ember antropológiai alkatának erre a biológiai alapjára helyezkedik el az emberi egységnek az a tevékenysége, amelyet a görögök s amint láttuk még Kant is az »ész« szóval jelölt, de amely a filozófia egyetemesebb szempontjából tekintve a »szellem« szóval jelölhető igazán. Most a szellem fogalmának tüzetes tárgyalására térünk s azt igyekezünk megérteni, hogy a szellem sajátos tevékenysége miben nyilatkozik meg és mit jelent az emberi egység szempontjából.

III.

Az újabb filozófiai nemzedék egyik kiemelkedő vezére, Nicolai Hartmann »*Das Problem des geistigen Seins*« című mélylélegzetű munkájában (megjelent 1933-ban) a szellem fogalmát beható vizsgálatok tárgyává tévén, mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy mi *nem* a szellem. Kétségtelen u.i., hogy a szellem meghatározása épen úgy lehetetlen, mint ahogyan lehetetlen a legtöbb bölcseleti alapfogalomnak, pl. az anyagnak, életnek, tudatnak, szubstanciának, létnek, realitásnak, értéknek stb. a meghatározása. Ezért sokkal könnyebb vállalkozás annak megállapítása, hogy mivel *nem* azonosítható a szellem. E megállapítások során arra az eredményre jut szerzőnk, hogy a szellemet mindenek előtt nem lehet az »élet«-tel azonosítani, mert hiszen étellel találkozunk mindenütt, ahol a létnek pusztán fizikai síkja fölé emelkedünk. De nem azonosítható a szellemmel a tudat sem, mert hiszen a szellemnek sok alkotása – különösen a művészet terén – nem-tudatosan alakul ki és megfordítva: a tudatnak sem kell mindig szellemnek lennie, mert hiszen találkozunk azzal már a magasabb rendű állatok körében is. Általában – jegyzi meg Hartmann – szellemmel a tiszta pszichikum területén nem találkozunk s aki a szellem megértésére eljutni akar, annak a pszichologizmus álláspontja fölé kell emelkednie. De Hartmann még tovább megy negatív megállapításában. A szellemet – véleménye szerint – nem lehet azonosítani az öntudattal sem. A szellem u.i. nem mindig tud arról, amit tesz. Még kevésbé igaz Hegel kijelentése, hogy a szellem az, amit a szellem önmagáról tud. A szellem sokkal inkább irányul a világra – úgymond Hartmann –, mint önmagára s ezért inkább *Weltbewusstsein*, mint *Selbstbewusstsein*. »Das besagt: er ist nicht, was er von sich, sondern was er von der Welt begreift.« (i.m. 46. lap.) De továbbá: a szellem nem annyi, mint az

ész. Ennél az azonosításnál u.i. két eset lehetséges: 1. vagy az isteni ész egyetemes tökélye lebeg az azonosítók előtt, vagy 2. az emberi ész logikai szűke. Első esetben az emberi tapasztalat és ismeret alapján nem lehet értékelné az emberfeletti szellemet. A második esetben pedig a meghatározás igen szűk lenne, mert a szellem, mint racionalitás, nem foglalja magában a szellemi lét teljességét. A racionalitás u.i. csak egy mozzanat a szellem alkatában és segítségével nem lehet megmagyarázni a szellemnek még ismerő tevékenységét sem, nem is szólva a szellem megélő, aktív vagy értékelő oldaláról. Ámde a negatív definíciók sorozata itt sem ér még véget. A szellemet az által sem lehet meghatározni, hogy emberi szellemnek jelentjük ki, amikor ellentétbe állítjuk mindazzal, ami anyagi, organikus, lelki. Itt a főhiba az, hogy még azt sem tudjuk, vajon mi az »ember«, és mégis emberi szellemről beszélünk. És végül: a szellem nem is aktusok végrehajtása, amint ezt Scheler tanítja, azt vélvén, hogy a szellem adaequat kifejezését kapjuk, ha azt állítjuk, hogy az aktusok aktivitásában maga a szellem jut kifejezésre. Ezzel a meghatározással túlságos közelébe jutunk a léleknek. Nagyobb nehézség azonban az, hogy végrehajtás alatt nem gondolhatunk valamely passzív történésre vagy folyamatra, mert ebben az esetben a szellem pusztán természeti folyamat lenne. Az aktus »végrehajtása« mögött ott kell lennie annak, aki azt »végrehajtja«, s ez nem lehet más, mint az ember. Ott vagyunk tehát, ahol voltunk a szellem antropológiai irányú meghatározásánál.

Ezen negatív meghatározások valóban sok tekintetben hozzájárulnak a fogalom tisztázásához. Nem szándékunk mindeniket tüzetes vizsgálat tárgyává tenni. Csak egyre óhajtunk reflektálni: arra a meghatározásra, amely szerint a szellem nem azonosítható az öntudattal sem. Hartmann ezt az állítását azzal indokolja, hogy a szellem nem mindig tud arról, amit cselekszik. Ezt a megállapítást kétségszerűen kell vonnunk. Az öntudat kérdésénél alább tüzetesebben taglaljuk s azért itt csak röviden jegyezzük meg azt, hogy a szellem lényege éppen az önmagáról való tudatban áll s ez által válik az ember megkülönböztető jegyév. A szellem a maga fényében szemléli saját tevékenységét és ezen állandó szemlélet által teremti önmagát, mint realitást. Mi Hartmann véleményével szemben éppen azt fogjuk bizonyítani, hogy a szellem mindig önmagának tárgya, mert mindenben önmagát keresi és önmagát találja meg. Ezt a tényt fogjuk az alábbiakban megvilágítani.

Előbbi antropológiai fejtegetéseink fonalán eljutottunk addig a pontig, hogy a lélek működését az életmező elsajátítása érdekében megértettük. A léleknek ez a működése a tudat fényében történik, mindazonáltal merőben az emberi egység előmozdítása és megvalósítása a célja. Történik pedig ez a működés oly módon, hogy a lelki tevékenység az életmező minden jelenségét a maga tárgyává teszi az által, hogy azokról benyomásokot és képeket készít. Mi ezen benyomások és képek által uralkodunk életmezőnkön és tesszük lehetővé saját magunk létezését. A további magyarázatok szempontjából itt azt fontos szem előtt tartani, hogy a lélek a maga tudatos tevékenysége által mindent tárggyá tud tenni, ami az életmezőkön az emberi egység létét érinti s az alkotott képek által ezeket a tárgyakat a maga birtokává is teszi. De *csak ennyire* képes és többre nem. Röviden kifejezve: a lelket jellemző tudat tárgy-tudat. A tárgy-tudat azonban jól megkülönböztetendő az ön-tudattól, amelyben és amely által az *Én saját magát teszi tárgyává*. Tudattal az állat is bírhat, mert hiszen asszociációi és emlékezete által ura az életmező egzisztenciális jelenségeinek, ámde nem ura saját magának. Önmagát nem tudja saját magának tárgyává tenni.

Az ember éppen ezen öntudat által emelkedik ki a pusztán állati sorból és lesz azzá a lényé, amelyen a lét legmagasabb formája beteljesül. Mit jelent mármint ez az öntudat, amely az újabb bölcséleti irodalomban a tudattól jól megkülönböztetve ismét olyan nagy szerephez jutott? Az öntudat azt jelenti, hogy a fejlődésnek erre a fokára eljutott ember immár nemcsak a maga képeiről tud, hanem *tud ezen tudásáról is*. Az öntudatban lesz a szellem a maga tárgyává s a szellemet éppen az jellemzi, hogy a saját maga tárgyává tud lenni. A szellem örökösen önmagát szemléli s lényege ebben a szemlélésben merül ki. A szellem ezen szemlélet által tehát önmagát teszi tárgyává s ez azt is jelenti, hogy a szellemet senki és semmi más nem teheti a maga tárgyává, hanem csupán maga a szellem. Ezzel az önszemléléssel a szellem a világ fölé emelkedik, de föléje emelkedik önmagának is és pedig fokról-fokra emelkedik önmaga fölé abban a mértékben, amely mértékben az emberi egység a maga lassú, de szakadatlan fejlődése folyamán kialakul. Az emberi kifejlődésével jár együtt a szellemi tevékenység kifejlődése is s ezzel a kifejlődéssel karöltve a szellem gazdagodása és izmosodása jár. A szellem nem merev szubstancia tehát, hanem örök tevékenység, amely szüntelen értékmegvalósulást és értékgyarapodást jelent.

Ha így fogjuk fel a szellemet, – s mi másként felfogni nem tudjuk – akkor könnyű lesz megértenünk azt a tételt is, amely szerint a szellem *abszolút alany*, amelyre nézve minden tárgy, még saját maga is. Ez az egyetemes alany-mivolta az örökös tevékenységen alapul. A szellemnek ebből a természetéből érthető meg Hegel tana is, amely szerint a szellem örökös levés, amely örökös levés által önmaga valósul meg. Ebben az

örökös levésben a szellem folytonosan tárgyává lesz önmagának és egyetemes alanya mindannak, ami az emberi egység létezésének körébe kerül. És ha továbbá, eszünkbe tartjuk azt, hogy a szellem ugyan végtelen és örök tevékenység, de ezen végtelen tevékenység folyamán rendre s lassanként lesz az ő maga tökéletes tárgya, azaz valósul meg, akkor azt is megértjük, hogy a szellemben a végtelen ölelkezik a végesessel. A véges Énben ekként ömlik át a szellem végtelensége annál nagyobb mértékben, minél nagyobb mértékben képes az Én ezt a végtelen szellemet megvalósítani a maga tevékenysége által. Az intuíciónak ritkán adódó termékeny pillanatában ez a végtelenség feltárulhat a véges szellem előtt, amikor az a dolgok és a lét legmélyebb értelmébe vethet egy futó pillanatot és részesévé lehet Isten boldog megélésének. Ezért valóban két világ találkozik az ember egységében: a természeti világ mulandó végességével találkozik a szellemi világ örökkévaló végtelensége. Bármily paradoxonnak lássák is, de igaz: ha az ember nem lenne véges lény, sejtelve sem lehetne a végtelenségről.

A szellemnek önszemlélete nem egyéb ezek szerint, mint a szellemnek önmagáról való tudása. Hogy ez a tudás nem logikai székák között lefolyó ismeret, ez természetes. Éppen ezért nevezzük azt szemléletnek. A szellem amikor önmagát kifejtve szemléli és tárggyá teszi, nem szorul reá semmiféle fogalmi vagy ítélő tevékenységre, hanem egyetlen pillantással ragadja meg önmagát, hogy ezen megragadás által meg is valósuljon. A szellemnek ez a közvetlen szemlélete az a végső pont, amelynél tovább az emberi egység magyarázásában és megértésében tovább menni már nem lehet. És ennek a végső pontnak megértése is egyéni megélést kíván, mert ő maga sem lévén fogalmi tevékenység, fogalmi tevékenység számára hozzáférhetetlen. A szellemet csak az érti meg, aki azt megélvén, a megélés által magával azonosítja. Ebből világos, hogy akiben a szellem nem munkál, az a szellemről sejtellemmel sem bírhat.

Mielőtt ennek az önszemlélő tevékenységnek elemzésében tovább mennénk, fel kell vetnünk a kérdést, hogy mit jelent ez a tevékenység s tehát a szellem működése az emberi egység megvalósulása és fenntartása szempontjából? Tudnunk kell itt mindenekelőtt azt, hogy amiként a lélek a test műszere lévén, a testre van, mint substratúrára utalva, akként a szellem a lélekre van utalva, mint olyan szilárd alapra, mint amely nélkül a maga tevékenységét a különböző síkokban megvalósítani képtelen. *A szellem feladata u.i. az, hogy örökké tartó működése által az emberi élet számára új és magasabb életmezőket alakítson ki.* A lélek az életmezők minden jelenségét képes tárggyá tenni s ez által az egyéni életmezőket kibővíteni az adottságok alapján. A lélek értesítést képes adni mindenről, ami a világegyetemben az emberi egység számára adva van, de ezen az adottság körén kívül menni, vagy a fölé emelkedni egyetlen lépéssel sem képes. Ezért bátran mondhatjuk, hogy a lélek világa a »van« világa, mert az óhajások, vágyak, reménysek csak mutatják egy elérendőnek vagy elérhetőnek esetleges létezését, de ennek a létezőnek körébe elvezetni nem képesek.

Ezzel szemben a szellem új világot nyit meg látó szemeink előtt s az egyéni élet körét a megadott életmezők fölé terjeszti ki, hogy ez által az emberi egység a maga emberi mivoltának teljességére jusson el. Ahol a szellemnek önmagát szemlélő tevékenysége hiányzik, ott hiába akar az ember maga fölé emelkedve egy magasabb világ polgárává lenni, mert minden fáradozása csődöt fog mondani. A lélek mindent tárggyá tehet, csak éppen az öntudatos Ént nem, mert ez az Én a lélek köre felett helyezkedik el s ebben a magas régióban szemlélet tárgyává teszi nemcsak azt, amit a lélek teremtett a maga tevékenységével, hanem szemlélet tárgyává teszi önmagát is, hogy ezen szemlélet nyomán a lélek tevékenységeinek segítségével kialakítsa önmagát az ismerés, a cselekvés, a műalkotás és műszemlélet síkjában. E célból a szellem felhasználja az életmezők minden adatát és igénybe veszi a lélek minden tevékenységét. E ponton ismét egészen világossá válik, hogy a szellem a természethez kötve a természettől függ abban az értelemben, hogy a természet és lélek szolgáltatják számára azt a substratumot, amelyen láthatóvá lesz, magát kialakítván.

A szellemnek ezt az új életmezőket teremtő tevékenységét, amely önmagának tárgyiasításában áll, a tiszta és tökéletes *szabadság* jellemzi. Azt kell mondanunk, hogy a szabadság a maga igazi, filozófiai értelmében csak a szellem területén létezik. A test minden megmozdulása a természet vas törvényeihez van kötve s ha a test ezen törvények ellen lázadva, a természet erőivel szemben saját akaratát akarná megvalósítani, önmaga ellen törne és létét döntené végső veszélybe. Itt mechanikus szükségszerűség uralkodik, amely alól kivétel nincs. A lélek területén is hiába keressük a szabadságot. E területen megszűnik ugyan a mechanizmus szigorú hatalma, de kéréletlenül uralkodik az okiság törvénye. A lélek minden tevékenységének megvan a maga elégséges oka s az oktörvény a maga óriási hálózatába fonja a lélek minden mozgását. Ezzel szemben a szellem minden külső nyomástól függetlenül önmagát organizálja s önmaga tevékenysége által fejti ki azt a végtelen rendszert, amely benne pihen s kifejezésre vár. Ez a rendszer a szellem mélyében nyugszik s az a tevékenység is, amellyel ez a rendszer megvalósul, a szellem

autonóm tevékenysége, amely a saját törvényének engedelmeskedik. Ez az autonómia jelenti a szabadság igazi lényegét. A szellem önmagának oka, célja és tevékenységének törvénye is önmaga. Ebben az autonómiában nyilatkozik meg a szellem autarkeiája, vagy magyarul mondhatnók talán így is: a szellem önelégsége. A szellem a maga örökös és végtelen önszemléletében saját maga törvénye szerint jár el és magán kívül semmi másra nem szorul. Önmagának oka és célja is lévén egyszersmind, önmagának kezdete és vége is. Így állván a dolog, nem lehet csodálkoznunk azon, hogy Schelling a szellem ezen végtelen és szabad önmegvalósító tevékenységét előtérbe állítva, azt is hangsúlyozza, hogy ez a végtelen organizáló tevékenység nem állhat meg a természet korlátainál, hanem azokat lerontva, a maga organizáló hatalmát itt is érvényre juttatja. Még a nyers anyag is szabályos figurákban kristályosodik s a világ egész rendszere az organizáltság nyomait mutatja. A szellem ősképe és tiszta formája – úgymond Schelling – ott mutatkozik meg a mohától kezdve, amely az organizáltság nyomait alig mutatja, ama nemes *alakokig*, amelyek az anyag nyomait magukról letörölni látszanak. Mi Schellinget talán nem követjük egészen eddig a pontig, de a szellem organizáló erejét és teremtő hatalmát fennen hirdetjük mi is. A szellemnek ez a teremtő és szabad ereje nyilatkozik meg a gondolkodás és ismeret terén, az akarat és cselekedet világában, a műalkotás és műélvezet birodalmában, ahol a szabadság fogalma egyformán otthonos vagy legalább is otthonosnak kellene lennie. Ahol ez a szabadság hiányzik, onnan kipusztult a szellem s az emberi egység élete csak vegetatív élet, amely a pusztá létnél többre soha sem viszi. És ez minden nehézség nélkül, könnyen megérthető. A szellem csupa tiszta és végtelen öntudat, amely a maga tevékenysége által önmagát valósítja meg. Ahol az önmegvalósítás szabadsága akadályokba ütközik, ott a szellem sem valósulhat meg. Ahol ez a szabad önérvényesítés pedig akadályokba ütközik, ott a gondolat és az akarat és az alakítás tárgya nem a szellem, hanem a szellemtől idegen valamely más erő és hatalom. Ennek megértése bővebb magyarázatra nem szorul. Példákkal a világtörténelem seregestül szolgál, csak meg kell érteni azokat. Természetesen ez a megértés is csak ott sikerül, ahol a szellem tevékenysége szabad és erőteljes: a szellemet csak a szellem ismerheti meg.

A szellem szabad és végtelen teremtő tevékenységének tárgyalása szolgálhat talán legalkalmasabb pontul arra, hogy egy sokat szellőztetett problémát vessünk itt fel, amely problémára való felelet közelebb visz a szellem filozófiai megértéséhez is. A modern bölcselet bizonyos irányai szembe helyezik a szellemet az étellel, sőt eljárásukban oly messzire mennek, hogy a szellemet egyenesen a lélek ellenlétének tekintik, amely az élet és az ösztönök szabad kifejlését vészterhesen megakadályozza. Elég, ha Ludwig Klages-re gondolunk, aki egész kétségbeesetten látja, hogy a szellem a lelket guzsba köti és az ösztönök szabad kifejlésében napfényre törő jelentéseket végleg halálra ítéli. Az élet és a szellem, illetve a lélek és a szellem viszonyának ily módon való felfogása valóban vészterhes azokra nézve, akik a szellem fogalmával tisztába nem tudnak jönni, vagy talán nem is akarnak. A kettő között levő viszony – amint ez már talán a fentebbi fejtegetésekből is elég világosan kitűnik – egészen más. Ami az élet és a szellem között levő viszonyt illeti, mindenekelőtt azt kell megjegyeznünk, hogy a szellem tulajdonképpen az élet betetőzését jelenti s már maga ez a szerep is lehetetlenné teszi a szellemnek minden áskálódását az élet ellen. Böhm Károly az ideáról és az ideáról tartott értekezésében a legfőbb ideálul egyenesen az élet ideáját vallja, mert az élet az a legfőbb valóság, amely az ember előtt, mint megvalósítandó cél lebeg. Ezért az idea éppen a szellem életében jelent egy csomópontot, amely csomópont azonban az élet végtelen megnyilvánulását foglalja magába. Aki tehát az élet és a szellem között antagonizmust hirdet, az nincs tisztában sem az élet, sem a szellem fogalmával. De egyébiránt a fennebb mondottak alapján elég világos az is, hogy a szellem az élet kiteljesítője. A szellemnek az emberi egység tökéletes kialakulása szempontjából éppen az a jelentősége van, hogy új életmezők teremtésével bővíti ki az élet területét s teszi az életet magát gazdagabbá, emberileg tökéletessé. Ha a helyi és időbeli életmezők mellől a szellemi életmező hiányozna, az emberi élet végtelen szegénnyé és sivárrá válnék azonnal. Mi marad meg ebből az életből a tisztán biológiai életen kívül, hogyha elvonnók abból mindazt, amit a szellem teremtett? Pusztá csontváz a maga ijesztő soványságával és a rideg idői enyészés, amelyből hiányzana mindaz, ami az emberi életnek bájít, varázst, díszet és értéket ad. Mi lenne az ember élete a szellem jogi, erkölcsi, tudományos, művészeti és vallásos alkotásai nélkül? Mi lenne az emberi nyelvből, ha csak az emberi biológiai szükségletei fejlesztették volna? Mit érne az emberi tudás, ha a szellem önalkotó tevékenysége híján még arra sem volna képes, hogy magát a környező természetből kiemelve, legalább az élő és élettelen között tudjon különbséget tenni? Vagy gyönyörködnének-e abban az u.n. emberi lényben, amely a helyett, hogy szabadon választana a jó és a rossz között, pusztán szorító ösztönei terhe alatt nyögve mechanikus kényszerűséggel hajtana végre cselekedeteit? S érne-e valamit az az élet, amelynek viselője kénytelen volna a maga gyarló és törékeny létét a szeszélyes sorsa bízni s megelégedni azzal, hogy minden rezzenésre és levélzörrenésre ijedten rejtse el magát sötét odukba és járhatatlan sűrűségekbe? Az az élet, melyből hiányzik a szellem életmezője, nem érdemes arra, hogy végigéljük.

Nincs azonban ellentét a lélek és a szellem között sem, mihelyt a kettő közti viszonyt helyesen fogalmazzuk meg. Amiként az öntudatos fogalom helyezkedik el a nemtudatos kényszerűséggel készült kép felett, úgy helyezkedik el a szellem a lélek felett, amely válogatás nélkül készít képeket mindenről, ami az ő tudatának körébe esik. A lélek napja egyformán süt fel jók és gonoszok feje felett. Nem így a szellem. A lélek tudatos, a szellem öntudatos. Hogy a kettő között mily mélyreható a különbség, azt talán már a fennebbi fejtegetések is kellően mutatják. De még világosabb lesz a viszony s a különbség a lélek és a szellem között, ha a pszichologizmus ellen felhozott érveket vesszük figyelembe és elismerjük azt a tényt, hogy a lélek tevékenységei a »kell« kérdésre feleletet nem adnak. Miképpen jönnek létre a gondolkodás különböző műveletei és az ismerés folyamata miféle formák között valósul meg? – erre a kérdésre a lélektantól kell feleletet várnunk. Ámde hiába várjuk a feleletet a lélektantól, ha a megvalósult műveletek tartamának *értéke* iránt tudakozódunk. Hogy mi módon folyik le a cselekedet s miféle mozzanatok együttese alkotja az akaratot? – erre a kérdésre szintén a lélektan fog feleletet adni. Hiába váróknak azonban tőle a feleletet, ha a cselekedet tartalmáról s az általa megvalósított erkölcsi értékről van szó. Hasonló az eset az esztétikai alkotások terén is. Az esztétikai alkotás ugyanazon lélektani processzusában valósul meg az alkotás, amelyet méltán nevezünk szépnek s az alkotás is, amely a szép jelzőre igényt nem tarthat. Vajjon már most mindezekből az következik-e, hogy a szellem a lélek ellenlábasa, amely a lélek értékalkotó tevékenységének ellene áll és azt meggátolja? Távolról sem. A szellem a lélek tevékenységeit az értékek világa felé irányítja s úgy szabályozza ezeket a tevékenységeket, hogy eredményük az érték megvalósítása legyen.

Ezzel a megállapítással meg is érkezünk a szellem sajátos világához: *a jelentés és az értékek világához*. A jelentés és az értékek világa egy egészen különálló és önálló területet jelent. Az érték és a jelentés (*Logosz*) nem lélektani valóságok, nem is metafizikai entitások, amelyek minden léttől függetlenül léteznek. Ha metafizikai entitások lennének s létezésük módja más lenne, akkor egyebet nem mondhatnánk róluk, mint azt, hogy valami nem-anyagi szubstanciák, amelyek egész világunkat áthatják. Ez azonban nem megoldás, hanem egy fontos problémának nem is túlságosan vitéz elodázása. Világosabb lesz mindjárt állításunk, ha egy példán mutatjuk be, mit kell jelentés és érték alatt értenünk. A szó, amellyel magunkat a nyelvben kifejezzük, kétségtelenül az emberi szervezet fiziológiai mechanizmusának eredménye s mint ilyen, nem-tudatos kényszerűséggel áll rendelkezésünkre. Az így keletkezett szóban azonban csak akkor van benne a jelentés, hogy ha én azt a benne levő jelentést megértettem. Ha tehát a szóhoz az értelem hozzá nem járul, hogy az abban levő jelentést megértse, a szó vak és értelmetlen marad. A jelentés tehát az értelem műve. Jól látta ezt már Duns Scotus, amikor a jelentést a megértett dolog tulajdonságának mondja s azt a tételt állítja fel: *res non significatur ut existit, sed ut intelligitur.*¹ A jelentés világa pedig összeesik az érték világával. Az érték csak úgy létezik a mi számunkra, ha megértettük. A jelentés is csak akkor létezik. Mind a kettő a Logosz körébe tartozik s a Logosz világa a szellem világa.

Az érték és a jelentés a megértés által válnak jelentéssé és értékké. A megértés a szellem tevékenységéből fakad. Miként történik a megértés? – ez a filozófiának egyik legfontosabb és legbonyolultabb kérdése, jóllehet első pillanatra igen egyszerűnek látszik az egész dolog. Az értelem kötelessége a dolgok megértése, – hangzik a laikus szó. Hangzik, de nem magyaráz. Igen messzire vezetne a kérdés elemzése. Itt megelégedünk annak konstatálásával, hogy a szellem a maga öntudatos tevékenységével megérti azt, amit önmagával, a maga lényegével azonosít. Az értelem munkája a jelentés megértéséhez még nem elegendő. Az értelem a maga szálaít vonja meg a lélek által szolgáltatott képek között és az okiság viszonya szerint rendezi el a dolgokat, de azokat önmagukban, saját jelentésük szerint megérteni nem tudja. Az értelmes ember könnyen létesít összeköttetést a nagy világ jelenségei között és könnyen »átlát a szitán«, a gyakorlati életfolytatás minden ügyességével képes uralkodni a dolgokon. Csak egyre nem képes: nem képes arra, hogy a dolgoknak jelentését a tömörítő intuicio segítségével lényegükben ismerje meg. Ehhez a szellem öntudatos tevékenységének legmagasabb fokára van szükség. »Minden dolog szívében a lüktető központot megtalálni« – úgymond Böhm a maga plasztikus nyelvén – a szellem feladata, amely a dolgok noumenális oldalát ragadja meg, míg az értelem a phaenomenalis oldalt állapítja meg. (E. és V. III. kötet 115-ik lap.) Ez a megértés azonban csak akkor lehetséges, ha a dolog csakugyan jelent valamit. Azaz: a dolgoknak természetében van, vagy sajátosságuk, vagy bírnak olyan vonással – a kifejezés nem lényeges –, amely mint az ő *jelentésük*, a szellem által megértetvén a mi számunkra, mint *értelem*, a dolgoknak megértett lényege áll előttünk. A dologban nincs semmi metafizika vagy titok. A dolog bizonyos vonásainál fogva nekem jelent valamit. Ez az ő lényege. Ha a dologban ez a vonás nem lenne meg s ha én ezt a vonást szellemem öntudatos tevékenysége által nem érteném meg, akkor az nekem nem jelentene semmit. Mint ahogyan egy magasabb szellem egészen bizonyosan másként lát és másként ért

¹ V.ö. *Heidegger*: Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.

meg minden dolgot, mint az én alacsony rendű szellemem. A létező dolog csak egy alkalom arra, hogy én megértsem, de az értelme az én öntudatos szellemem mélyéről csillan fel átható és a dolog lényegét megvilágító fényel.

Amit itt röviden a jelentésről mondtunk, az értékről is elmondható, mert a jelentés és az érték világa ugyanaz. Egészen téves úton járna tehát az, aki az érték lélektani eredetét állítaná s azt vélné, hogy a pszichologizmus álláspontjáról az érték problémája véglegesen megoldható. Nem lehet tagadni s mi sem tagadjuk, hogy az érték a maga szálaival lenyulik a lélek talajába is és egyenesen a lélek közvetítésével jut az emberi tudatba. Az érzés – amint Böhm Károly mondja az E. és Világa IV. kötet 14-ik lapján – pszichológiai terminussal fejezi ki azt, amit az »érték« logikai nyelven mond. Az érzés mintegy az érték mutatója: azt mutatja meg nekünk, hogy hol kell keresnünk az értéket. De nem lehetne azt állítanunk, hogy az érzés maga az érték, amint ezt a romantikus lelkek mondani szokták. Az érték maga az a transcendentális feltétel, amely nélkül reánk nézve érték nem léteznék, bármily nagy hullámokban is öntse el lelkünket az érzések roppant árja. Aki ezért a maga érzéseinek végtelen folyamában érzi jól magát s abban elmerül, az soha sem lesz képes az objektív s egyetemes érvényű értékelésre. Az mindig csak érzései és röpké benyomásai rabja marad. A szellem a maga szabad öntevékenységében értékesnek érzi magát s ezen értékességének örvend. Ez az önérzésből fakadó öröm az értéknek örök csírája, amely tehát a szellem talajából nő ki és lesz láthatóvá a szellem megnyilatkozásának különböző síkjaiban. A szellem a maga tevékenységei által a dolgokon önmagát fejt ki s minél nagyobb mértékben fejt ki önmagát, annál értékesebbnek fogja találni a dolgot is, amelyen önmagát kifejtette. Itt is tehát úgy áll a helyzet, hogy a dolognak meg vannak a maga vonásai, amelyek által az értékelésre alkalmassá válik. De ezek a vonások csak a szellem érintésére válnak »hangzókká« s az érték mindig a szellem öntudatának fényében lesz láthatóvá.

De hiszen vannak oly értékek is, amelyek a szellem fejlettségi foka alatt meg vannak már, mint az élv és a haszon – vetheti valaki fejtegetéseink ellen. Hogyan lehet hát az előbbiekkal ezt a tényt összeegyeztetni? Vajon az élv-értéket és a haszon-értéket is a szellem teremti? Erre a kérdésre lehetne igen egyszerű feleletet adni, amely által a felvetett probléma egyszersmindenkorra meg lenne oldva. Nem kellene ehhez más, mint hogy megtagadjuk az élvnek és a haszonnak érték-voltát, amint ezt sok filozófus teszi. Ez azonban a tények megmásítása, sőt tagadása lenne. Az élv is, a haszon is értékek. Az előbbi érték az érzéki hiányok kielégedése nyomán fakad s annak a dolognak a vonása, amely számunkra ezt a megelégedést szerzi. A haszon becse is kétségtelen s még hozzá meg is mérhető. A tényt tehát tényül kell elfogadnunk. És mégis azt kell állítanunk, hogy mindkét érték valóban csak a szellem öntudatos fényében válik igazán értékévé. A tényállás u.i. ez. Az élv értéke a maga valóságában az értékelés második fokán, az értelem működése által lesz igazán láthatóvá, amikor kiderül, hogy van olyan élvezet, amely a szervezet kárával jár és olyan élvezet, amely a szervezet izmosodását jelenti. Minden élv annyiban értékes, amennyiben az egyén önfenntartásához hozzájárul. Az az élv, amely az önfenntartás akadálytalanságát korlátozza, vagy azt épen veszélyezteti, értékes nem lehet. A szenvedély a maga mértékére szorítva értékes; azon a mértéken felül növelve azonban káros. Az élv értékét tehát a haszon méri. Hasonló a helyzet a haszon értékénél is. Nem minden haszon egyformán értékes. Van haszon, amelynek értéke nagyobb és van haszon, amelynek értéke kisebb. Ez az érték pedig attól függ, hogy milyen értékű az az önfenntartás, amelyet a haszon elősegít. Legértékesebb az a haszon, amely az önfenntartásának legmagasabb megnyilatkozását, a szellemet, annak öntudatos tevékenységét mozdítja elő. Az élv értékét a haszon, a haszon értékét a szellem, azaz a szellem értéke, az *önérték* méri. Az önérték fénye keresztül hatol az értékelés minden fokán, megvilágítván e fokozaton keletkező értékek becsét. A szellem értékénél magasabb érték nem lévén, ez az értékelés abszolút értékelés: az értékelés két alsóbb fokán előálló érték becse is az abszolút érték fényénél lesz igazán láthatóvá. Az élv értéke nem vezethető le a szellemből; nem vezethető le a haszon értéke sem. A kifejlett szellem előtt azonban világosan áll az érték három faja között levő teleológikus viszony s nem fog soha sem visszarettenni attól, hogy minden dolgot e három értékelési fokozat szerint vizsgálva, a dolgoknak ekként teljes értékében gyönyörködjen. A fejlett szellem jól tudja, hogy az ismeretnek önértéke van, de nem fogja tagadni az ismeretnek sem élv, sem haszon-értékét. A fejlődés az élv értékétől a haszon értékén keresztül vezet az önérték vagy abszolút érték felé s a teljes fejlettség fokán a két alsóbb érték megnevesedve jelenik meg előttünk, de meg nem semmisül. A szellem a maga tevékenysége által saját értékét igyekszik megvalósítani a gondolkodás, cselekvés, alkotás s esztétikai szemlélés által. Az ismeret, az erkölcsiség, a művészetek véges formáiban az önérték végtelensége jelenik meg előttünk s ezekben a véges formákban lesz láthatóvá a végtelen szellem. E három önérték megvalósítására eszközként felhasználja a szellem a testi és lelki világ minden adatát, hogy azokat alakba öntve megnevesítse a saját lényegét öntve beléjük. Ezek az alkotások, amelyek együttvéve alkotják azt, amit objektív értelemben vett kultúrának szoktunk nevezni, annál értékesebbek, minél nagyobb mértékben

és minél adaequátabb módon tükrözik vissza a szellemet, minden értéknek kútfejét. Ebből világos, hogy ezeknek az alkotásoknak története leghívebben tükrözteti vissza a szellem és öntudat kifejlésének történetét.

A szellem azonban ezekben az alkotásokban soha sem képes teljes tökéletességgel jelentkezni, már azért sem, mert a maga tartalmának és értékének kifejezésére kénytelen a véges eszközöket igénybe venni s olyan formában megjelenni, amely a szellem végtelenségének minduntalan korlátokat emel a maga mulandóságával és földhözköttöttségével. Pedig a szellem örök és végtelen s a maga önkifejtésében is erre az örökkévalóságra és végtelenségre tör. S éppen ezért, jóllehet tudatában van annak, hogy ember által megvalósult az örökkévalóságot és örök létet el nem érheti, állandóan égeti a vágy a maga végtelensége után és a törekvés az örökkévalóság felé. A szellemnek ez az örök sóvárgása *új életmezőt* teremt, amely nem térben és időben terül el s nem is a történelem folyamán ölt testet, hanem ellenkezőleg, felette áll mindannak, ami véges: felette áll a tér és az idő minden korlátjának és kinő a történelmi világból is, hogy a valóság fölött az idő és tér végtelenségében keresse a megvalósulást. Az ember a benne működő szellem erejénél fogva egy másik világ polgára akar lenni, amelyben a legfőbb szellem, minden érték foglalatja és forrása, a tökéletes szeretet és kegyelem, az Isten uralkodik. A szellem lényegéből szükségképpen következik a vallásos magatartás, amely az emberi egység életének a teljes kialakulását adja meg és a jelentések s értékek világát beteljesíti. Ez a vallásos magatartás és életmező a szellem tökéletes plérómáját jelenti, azt a teljességet, amelyről az emberiség ősidők óta álmodozott, de amely teljesség csak Jézus Krisztus által jelentetett ki az emberek számára. Jézus kijelentése által valósággal Isten realizálódott az emberben s az ember Isten munkatársa lett, vele közvetlen viszonyban, a szeretet és engedelmisség viszonyában állván. Ez a végtelen és örök életmező a maga jelentésének és értékének végtelenségével és örökkévalóságával vissza felé beleterjed az emberi egység életének többi mezőjére s annak végleges értelmet, jelentést ad, amiként az öntudatos szellem ad mindennek, ami van, értéket és jelentést. A szellem bölcséleti megértése minden ponton igazolja a keresztyénség ama tanát, hogy az emberi élet a maga értelmét és értékét csak Istentől nyerheti, aki kegyelmesen hajol le a föld fiához, ha az utána őszinte szívvel vágyakozik.

A hit, amellyel ezt a végtelen és örökkévaló életmezőt, amelytől minden, ami van, értéket és jelentést nyer, megragadjuk, a szellem önszemléletének a legmagasabb és legtökéletesebb kivirágása. A szellem önszemlélete nélkül ez a hit nem is lehetséges: ez az önszemlélet tesz minket bizonyossá arról, hogy van egy felsőbb világ, amelyben a szellem végtelensége a legtökéletesebb valósággá leszen számunkra is, ha azt a hitnek tovább nem elemezhető erejével az elmélyülésnek egyetlen pillanatában egyszersmindkorra megragadjuk. Ezért a hitre nem lehet tanítani, a hitet nem lehet tanítani, a hitet nem lehet reáparancsolni: a hit kegyelmi ajándék, amely Istentől származik. A hit az Istentudattal ajándékozza meg az alázatos emberi lelket s ettől a pillanattól kezdve a lélek tudata is az Istentudat vezetése alatt áll. Ez olyan antropológiai tény, amelyet semmiféle hiú bölcselkedés nem tagadhat el. A szellem mélyéről feltörő hit tesz minket képessé arra, hogy az érzékiség mulandó talajából kinőve a végtelen szellem örökkévaló világába nőjünk bele s amelyik pillanatban a hit ereje szétáramlik az emberi egységben, abban a pillanatban megkezdődik az érzékiségnek az az elmúlása, amelyről a misztikus Seuse beszél.

Fejtegetéseink végére jutottunk. Jól tudjuk, hogy csak sovány vázlat az, amit nyújtottunk. Ez a vázlat is azonban talán elég tiszta képet nyújt arról a felfogásról, amelyet a szellem lényegéről és jelentéséről vallunk. Abból a meggyőződésből indultunk ki, hogy a természet és a szellem két külön elvet képvisel ugyan a valóságban, de a filozófiai felfogás szempontjából nincs szellem természet nélkül és nincs természet szellem nélkül, aminthogy a véges és a végtelen is egymásra vannak utalva. A szellem vizsgálatánál tehát a természet adataiból kell kiindulni, ami azt jelenti, hogy a szellem bölcséleti problémája szükségképpen utal a filozófiai antropológiára, amint ezt már Böhm Károly egészen jól látta s a maga ismeretelméleti álláspontjából részleteiben is kifejtette. A szellem antropológiai vizsgálata pedig világossá tette egyfelől azt, hogy az ember nem elkülönített szubstanciák halmaza, hanem szerves egység, organizmus, megadott Egész, amely részei által él, de részei is tőle nyerik jelentésüket s értéküket. Másfelől világossá lett az is, hogy az organizmusoknál s tehát az emberi szervezetnél is, a látható organizmusban végbemenő élet a téri és idői életmezőkbe van bele növe s majd később a történelmi és kulturális életmező fejlik ki a szellem tevékenysége során, hogy a fejlődés legmagasabb fokán kialakuljon az életmező, amely az örökkévaló és végtelen szellemmel ajándékoz meg a hit ereje által.

Jól tudjuk, hogy ezekkel a vizsgálatokkal a szellem bölcséleti vizsgálata ki nem merül. Jól tudjuk azonban azt is, hogy ezek a vizsgálatok, ha részleteikben is kidolgoztatnak, azt a filozófiai antropológiát fogják szolgáltatni, amelyről az eszméről szóló akadémiai értekezésünkben beszéltünk (1929.) s amelyet már ott a filozófiai rendszer alapvető részének mondottunk. Érzékiség, lélek, szellem három különböző, de

egymással teleológiai összefüggésben levő világ s e három összefüggésének kereteit ez az értekezés, vázlatosan ugyan, de talán elég világosan nyújtotta.

Philosophische Untersuchungen über den „Geist”. (Auszug.)

Die Philosophie des Geistes kann die anthropologische Grundlegung nicht entbehren, da der Geist sich immer in der menschlichen Seele offenbart, als selbständig existierendes und immaterielles Wesen aber nicht nachweisbar ist. Die philosophische Anthropologie geht aus der Einheit des menschlichen Lebens aus, welche aus der Verbindung der Natur- und der Geisteswelt zu erklären ist.

Die Natur ist kein Feind des Geistes, im Gegenteil zeigen ihre im Gang der Entwicklung hervorbrachten Schöpfungen immer mehr Fähigkeit zur Aufnahme und zum Tragen des Geistes. Schon das rohe Material kristallisiert sich in regelmässiger Form und alles zeigt die Spuren der Organisiertheit (Schelling). Dem Pflanzleben müssen wir ausdrücklich seelischen Charakter zuschreiben, da die in ihm erkennbaren teleologischen Verhältnisse unbestreitbare Zeichen der seelischen Tätigkeit sind. Das Leben hat einen teleologischen Charakter; wo Leben ist, da ist auch Seele. Die Überlegenheit der Tierwelt über die Pflanzenwelt zeigt sich darin, dass sich hier auch die Tätigkeit des Bewusstseins offenbart und die niederen Funktionen der Seele sich in ausgesprochener Gestalt äussern. Das für die Tierseele charakteristische Bewusstsein ist aber nur Gegenstandsbewusstsein, während der Mensch auch Selbstbewusstsein besitzt. Hierin besteht die geistige Natur des Menschen.

Die Einheit des Menschen besteht aus Körper, Seele und Geist. Der Körper ist die systematische Einheit und äusserliche Verwirklichung der sich in ihm offenbarenden Instinkte des die Welt durchdringenden universalen Lebens. Das individuelle Leben nimmt seinem Anfang dort, wo die Instinkte für sich Organe bilden. Durch diese Organe wächst das Lebewesen in die das Individuum umgebende räumliche und zeitliche Umgebung hinein, in das sogenannte Lebensfeld. Die bewusste Seele schafft Bilder, die für sie Gegenstände bedeuten. Die Seele nimmt diese Gegenstände durch ihre bildschaffende Tätigkeit in Besitz, erhält sich und regiert hierdurch in ihrem Lebensfeld. Die Seele verständigt uns auf diese Weise über alles, kann aber über die Gegebenheiten nicht hinaus, ihre Welt ist des »Seins«.

Der Geist eröffnet eine neue Welt, er breitet den Kreis des individuellen Lebens über die gegebenen Lebensfelder aus. Dies ist nur im Besitz der gegebenen Lebensfelder möglich, das heisst die Tätigkeit des Geistes ist an die Seele und an die Natur gebunden. Die Natur und die Seele sind Mittel des Geistes, sind dem Geist unentbehrliche Substrata, in denen dieser sich ausbildend sichtbar wird. Die neue Lebensfelder schaffende Tätigkeit des Geistes kennzeichnet Freiheit. Der kausalen Gebundenheit des körperlichen und seelischen Lebens gegenüber organisiert der Geist sich selbst, unabhängig von jedem äusseren Druck, er entwickelt durch seine eigene Tätigkeit das in ihm verborgene unendliche System. Die systembildende Tätigkeit des Geistes ist frei, da sie eine autonome Tätigkeit ist, deren Ursache, Ziel und Gesetz der nach der eigenen Idee sich richtende Geist ist. Wo die Freiheit der Selbstverwirklichung fehlt, kann sich auch der Geist nicht verwirklichen. Das den Körper bildende und in der Seele bewusst werdende Leben gipfelt im Geist, wo es zum Selbstbewusstsein gelangt. Hierin besteht die harmonische Einheit des Lebens und des Geistes, die einander gegenüberzustellen, wie dies einige versuchen (Klages), somit unbegründet ist. Das räumliche und zeitliche Lebensfeld wird durch den geistigen Lebensfeld vervollständigt, dessen Inhalt die Welt der Bedeutungen und der Werte bildet.

Die Bedeutung = das Wesen der Dinge wird dadurch zum Wert, das sie vom Geist verstanden wird. Der Geist ist der Quell aller Werte. Das Ding ist nur eine Gelegenheit um Sinn und Bedeutung des Geistes aufblitzen zu lassen. Daher besitzen die Dinge nur Mittelwert, während der in eigener Betrachtung sich verwesentlichende Geist Eigenwert besitzt. Die Unendlichkeit des geistigen Selbstwertes wird in den endlichen Formen der Erkenntnis, Sittlichkeit und Kunst sichtbar.

Der unendliche Geist kann sich aber in den endlichen Formen der Kultur nicht voll verwirklichen und sucht daher für seine totale Verwirklichung ein neues Lebensfeld. Das ist der Quell des religiösen Verhaltens, das die vollständige Ausbildung der menschlichen Einheit und die Vollendung der

Wertwirklichkeit durch den Glauben verspricht. Der Glaube ist jedoch nicht mehr lehrbar und aufzwingbar, sondern eine gnadenvolle Gabe Gottes.

A METAFIZIKA CÉLJA S ÚTJAI

Felolvasta a M. Tud. Akadémia II. osztályának 1935. évi június hó 17-én tartott ülésén.

Forrás: Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. A M. Tud. Akadémia II. osztályának rendeletéből. Szerkeszti Dr. Lukinich Imre, osztálytitkár. IV. kötet – 12. szám. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1935.

Nincs miért tagadnunk, hogy a metafizika szó nemcsak a természettudósok körében gyanús hangzású, hanem a filozófusok táborában is nagy számmal akadnak mindig olyan férfiak, akik a metafizika törekvéseit határozottan visszautasítják, mint olyanokat, amelyek a filozófia területén minden pozitív eredmény nélkül csak ellenszenvet és visszavonást támasztanak. És mégis, - ezt sincs miért tagadnunk, - minduntalan felmerül a filozófia történetében olyan korszak, amelyben a bölcselek egyenesen a metafizika problémáját és problémáit állítják előtérbe, amely problémának és problémáknak megfejtésétől voltaképpen az egész filozófia sorsa függ. Amióta a görög filozófiában a metafizika kérdése határozott formában felbukkant, azóta vége-hossza nincs azoknak a kísérleteknek, amelyek a metafizika problémáira keresnek egyetemes érvényű feleletet. Itt nem bocsátkozhatunk e törekvések tüzetes tárgyalásába, mert a kérdés, amelyet tárgyalni akarunk, nem történeti érdekű, hanem merőben szisztematikus. Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy egyfelől Platon, másfelől Aristoteles tana volt döntő hatással a metafizika kialakulására különösen a középkori skolasztika bölcseletében, ahol a metafizikai kérdések eldöntése egyenesen a kutatás alapproblémája lőn; ennek pedig a skolasztikának, mint teológiai bölcseletnek természetéből kifolyóan az lett elmaradhatatlan következménye, hogy a metafizika a teológiai problémák szolgálatába állított s a teológiával elválaszthatatlan kapcsolatba került. Igaz ugyan, hogy a modern bölcselet ezt a kapcsolatot úgy a teológia, mint a bölcselet érdekében megszakította, de a metafizikai törekvések most sem maradtak el, hanem a gondolkozók rendszereit alapjában véve éppen a nyílt vagy az elhallgatott metafizikai állásfoglalás határozta meg. Amiként a középkorban senkinek nem jutott eszébe, hogy a metafizika jogosultságát kétségbe vonja és lehetősége felett medítájon, éppen olyan kevésbé jutott eszébe a modern bölcseleknek is, hogy a metafizikai kutatások érvényességének kérdését felvessék.

A metafizika kérdésében új korszakot Kant fellépte jelent, aki egyenesen azt tette főproblémájává, hogy miként lehetséges egyáltalában a metafizika? Tudjuk, hogy a kérdésre adott felelet a régi metafizika fölött meghúzta a halálharangot, de a metafizika iránt való hajlandóságot kiirtani nem tudta. Világosan mutatja ezt követőinek tanítása, amely ugyan Kantból indul ki és Kant tana nélkül meg sem érthető, de a kritizmus józan útját mihamar elhagyva már Fichtének bölcseletében, ismét a régi ontologikus metafizikához tért vissza. Egészen határozottan erre a régi álláspontra helyezkedik Schelling, aki valóban tetőtől-talpig metafizikus. Az egész metafizikai hajlandóság azonban Hegel bámulatos rendszerében jut legteljesebb kifejezésre és üli a legnagyobb diadalát. Nála már a logika egyenesen a metafizikával azonosul s a gondolkozás formái a létnek formáivá lesznek.

Ebből a metafizikai máorból lassanként ismét visszatért a bölcselet Kant kritizmusához, nem azért, hogy azt hűségesen lemásolja, hanem hogy annak továbbfejtésével igyekezzék a bölcselet nagy problémáira feleletet keresni. Ez az óvatos kritizmus azonban a 19-ik század vége felé ismét kezd háttérbe szorulni, hogy azoknak az áramlatoknak adjon helyet, amelyek a régi ontológia feltámasztását tűzték ki céljukul, de ha nem is tűzték ki, akarva-akaratlan az ismeretelméleti vizsgálatok tökéletes mellőzésével ezt az újjászületést segítették elő. Ma már vékonyka füzetek és tenyérvastagságú kötetek tömege áll ezeknek az áramlatoknak szolgálatában s a filozófusnak nem illik ezekkel a dokumentumokkal szemben a tudomásul-nem-vétel kényelmes álláspontjára helyezkedni; ez nem fér össze a filozófia lényegével s nem is hasznos éppen magának a filozófiának szempontjából. Szembe kell néznünk bátran és nyíltan az itt felvetődő problémákkal annyival is inkább, mert hátha ezen áramlatok során valóban merültek fel olyan mozzanatok, amelyek a kérdés tökéletes revízióját követelik, illetve teszik indokolttá.

Mi a problémát közelebről akarván megvizsgálni, tanulmányunkban a következő utat követjük. Első részben szemügyre veszünk egy pár klasszikus és típusos metafizikai kísérletet, hogy ekként a metafizikai gondolkozást egyenesen munkája közben lássuk. A második részben azután felvetjük azt a kérdést: hogyan lehetséges metafizika? - E kérdésre adott felelet kapcsán tisztázódnia kell a metafizika problémájának,

valamint annak a módszernek is, amelynek segítségével ezeket a felvetődő és feleletre váró problémákat talán megoldani lehet. Az első rész is csak látszólagosan történeti jellegű, mert a maga egészében a második rész rendszeres vizsgálatainak áll szolgálatában.

I.

A metafizikának, mint rendszeres bölcséleti tudománynak megalapítója Aristoteles, akinél azonban a »metafizika« szó elő nem fordul; nála az a diszciplína, amely most a metafizika nevet viseli, »első filozófiának« - πρώτη φιλοσοφία - nevezetett. Tudományunknak a metafizika nevet Aristoteles iratainak rendezői adták, akik az »első filozófia« fejtegetéseit tartalmazó kéziratot az Aristoteles kéziratait tartalmazó gyűjteményben a természettudományi, illetve természetfilozófiai kéziratok után iktatták be. Miután pedig a természettudományi, illetve természetfilozófiai tanok kéziratait τὰ φυσικὰ névvel jelölték, az utánuk következő kéziratokat, amelyek az első filozófiára vonatkozó fejtegetéseket foglalták magukban, τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ névvel látták el. Ebből a görög elnevezésből, amely voltaképpen a kéziratoknak a gyűjteményben elfoglalt helyére vonatkozott, azaz ennek a helynek alapján keletkezett s az első filozófiára vonatkozó fejtegetések lényegéhez semmi köze sincs, ebből a görög elnevezésből keletkezett a metaphysica latin elnevezés s lett uralkodóvá a bölcsélet egész irodalmában. Ha tehát azzal akarunk tisztában lenni, hogy Aristoteles rendszerében miféle helyet foglalt el a metafizika és miféle problémák tárgyalását ölelte fel, azt kell szemügyre vennünk, hogy mi volt a feladata az első filozófiának - a proté filozófiának - Aristoteles tanítása értelmében. Aristoteles első filozófiájában, amelynek mintájára azután a filozófia történetének folyamán a prima philosophia egészen találó és ajánlatos kifejezés alakult ki, de csak szórványosan használtott, Aristoteles első filozófiájában a metafizikának, mint kialakult filozófiai tannak ösképe fog feltűnni előttünk.

Amikor Aristoteles első filozófiájának rövid vázolására térünk, elsősorban meg kell jegyeznünk, hogy ezt az első filozófiát, amellyel a fizika, mint második filozófia állott szemben, nevezte Aristoteles teológiának, azaz az Istenről szóló tannak is. Feladatául ennek a teológiának azt tűzte ki, hogy adja elő a filozófia s a tudás végső elveit: az első filozófia vagy teológia ezek szerint az első alapokról és okokról - τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν - szóló tudomány. Ha így áll a dolog, akkor világos, hogy Aristoteles metafizikája, azaz első filozófiája, ami tárgyat illeti, semmi újat sem nyújt, tehát a metafizikai elmélkedések atyjának nem nevezhető. Előtte már a régi görög bölcselők is igen behatóan foglalkoztak a tudás és bölcsélet végső elveinek fejtegetésével. Elég itt csak Herakleitos és Parmenides tanaira utalnom, amelyek a lét fogalmának tűzetes metafizikai tárgyalását nyújtják. De azután Platon bölcséletében az alapvető tudomány, amelyet ő dialektika névvel jelöl, egyenesen azokat a kérdéseket tárgyalja, amelyeket az előző görög bölcselők, mint végső kérdéseket vetettek fel, s amelyeket utána és kétségkívül az ő hatására Aristoteles a maga első filozófiájában tett rendszeres kutatás és fejtegetés tárgyává. Ezeknek előrebocsátásával vegyük közelebből szemügyre az Aristoteles első filozófiáját, amelyet ezután a könnyebb terminológia kedvéért mi is metafizika név alatt fogunk emlegetni.

Aristoteles metafizikai felfogásának előterében az a tétel áll, hogy amíg a többi filozófiai tanok egy speciális tárggyal foglalkoznak s ez a speciális tárgy a létnek csak egy bizonyos fajtája, addig a metafizika nem a lét bizonyos fajtáit teszi vizsgálat tárgyává, hanem magát a létet - amint a Metafizika 1025. b. 7. alatt olvassuk: τὸ ὄν haplos, - azaz az *absolut* létet, vagy ismét egy másik kifejezés szerint, amely ugyanott az 1005 a. 2. alatt található: τὸ ὄν ἡ ὄν azaz a léttel, mint léttel foglalkozik a metafizika.

Az egyes tudományok tehát nem foglalkoznak a léttel, mint léttel, hanem - úgymond Aristoteles - levágnak maguknak egy darabot a létből és ezt a levágott darabot teszik vizsgálatuk tárgyává. Így jár el pl. a matematika. Ezekkel a speciális vizsgálatokkal szemben Aristoteles felfogása szerint a metafizikának is, mint önálló tudománynak megvan a maga jogosultsága, mert amiként a testeknek vagy a lét más darabjainak megvannak a maguk sajátosságai, éppen úgy megvannak a létnek, mint létnek is a maga sajátosságai. *A metafizikának feladata az, hogy a létnek, mint létnek sajátosságaira nézve kutassa az igazságot.* (1003. a. - 1004. b. IV. könyv.)

A kérdés már most az, hogy miként alakult ki főbb vonásaiban ez az alapfilozófia vagy teológia Aristoteles bölcséletében? Aristoteles, mielőtt a kérdés rendszeres taglalásába fogna, kritikai áttekintést nyújt az előtte élt görög bölcselők idevonatkozó törekvéseiről s mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy a régi ion filozófusok mind az őszanyag fogalmát helyezték előtérbe, s úgy tekintették ezt az őszanyagot, mint

amelyből az egész valóság megmagyarázható és megérthető. Thales a vizet tekintette ilyen őszanyagnak, Herakleitos a tűzből eredtetett mindent, stb., de a dolgok keletkezését és elmúlását létesítő mozgást nem tekintették ettől az őszanyagtól különbözőnek, de abban sem láttak semmi akadályt, hogy ebből az egyminőségű anyagból az egész mindenséget a maga végtelen különböző jelenségeivel levezessék. Az eleaták, igaz ugyan, hogy a létet állították a mindenségnek középpontjába, de arra nem is gondoltak, hogy ebből a fogalmilag elgondolt létből, mint egyetlen létezőből, az egész valóságot levezetni nem lehet. Elismeri Aristoteles azt is, hogy Anaxagoras jelentékeny lépést tett előre, amikor a szellemet, mint örök célok szerint működő ősi elvet hirdeti, de sok ellenmondása miatt az ő kísérlete sem sikerült. Nem sikerül a Demokritos törekvése sem, mert az atomok bomlásából és összetevődéséből a valóságot megérteni nem lehet. Az atomok egytől-egyig minőség híján vannak, hogyan lehetne hát ezekből a minőségeket megmagyarázni?

Éles kritika tárgyává teszi Aristoteles, mint ismeretes, Platon bölcséletét és eszme-tanát is. Platon az egyes dolgokat úgy tekintette, mint az örök eszmék másolatát, lenyomatát, melyeknek az eszmék mintái s amelyek ezekben a mintául szolgáló eszmékben résztvesznek. Ezen részvétel által vesznek részt az egyes érzéki dolgok a létben is: igazi lét csak az eszmék léte s minden csak annyiban létezik, amennyiben az igazán létező eszmék létében részt vesz. Az eszmék tehát az egyes dolgoktól elkülönülten léteznek. És Aristoteles szerint éppen itt mutatkozik a legnagyobb hiba: ha az eszmék az egyes dolgok lényegét tartalmazzák, hogyan lehetséges az, hogy ezek a lényegét tartalmazó eszmék teljesen külön létezzenek attól, aminek lényegét tartalmazzák. A lényegnek benne kell lennie magában az egyes dologban. Hiszen minden dolognak éppen az a lényege, ami egyedül csak róla állítható és másról semmiféle létezőről sem. Ezt a nehézséget nyomom követi a másik. Ha valóban az eszmék rejtik magukban a dolgok lényegét, akkor azt kell állítanunk, hogy minden létező dolog kénytelen az eszmék egész seregében venni részt. Ehhez járul azután, hogy Platon azt sem mondja meg világosan, hogy vajon az a részvétel miként történik. A további megjegyzéseket nem részletezve és mindent összevéve, Aristoteles úgy van meggyőződve, hogy az eszmékről szóló tan feleslegesen megkettőzi a dolgokat anélkül, hogy valamit magyarázni tudna.

Nem részletezzük azokat a nehézségeket sem, - aporiáknak nevezi őket Aristoteles, - amelyeket feladata megkezdése előtt vesz szemügyre bölcselőnk, hanem egyenesen reátérünk a metafizika fővonalainak rajzolására.

Kiindul Aristoteles vizsgálata azoknak a végső elveknek és axiomáknak fejtegetéséből, amelyek minden tudásnak végső alapjai, tehát végső alapjai magának a metafizikának is. A legegyszerűsebb elv, amely már nem alapul még végső elveken, tehát amely a legkönnyebben megismerhető, az ellenmondás elve, amelyben az a tény jut kifejezésre, hogy egy és ugyanazon tárgyról egy és ugyanazon időben nem lehet valamit egyszerre állítani és tagadni. Ez az alapelv minden bizonyítás nélkül világos és érvényes: érvénye szükséges már minden bizonyításhoz és érveléshez. Ehhez az alapelvhez járul azután a kizárt harmadikról szóló elv, amely azt mondja ki, hogy két ellenmondás tagjai között egy harmadik tagnak helye nincs. Aki ezt az elvet tagadni akarja, annak tagadnia kell magát az ellenmondás elvét is, aki pedig az ellenmondás elvét tagadja, az a tudás lehetőségét is kénytelen tagadni.

E két alapelvnek előbocsátása után tér át Aristoteles annak a kérdésnek tárgyalására, hogy tulajdonképpen mit is kell a lét, mint lét alatt értenünk. Miután a lét mint lét a legáltalánosabb fogalmak között foglal helyet, nem lehet azt máshol keresni, mint a létezőnek és a gondolhatónak legegyszerűsebb határozmányai között. Ezek a határozmányok pedig mind a szubsztanciára, mint közös és végső alapjukra utalnak. A szubsztancia ugyanis az, amiről minden állítatik, de ő maga nem állítatik másról. Miután pedig a szubsztancia ilyen önmagára megálló, minden határozmányától elválasztható valami, azaz éppen az, ami - τὸδε τι - ezért azt kell mondanunk, hogy ezt a szubsztanciát nem lehet keresnünk az anyagban, hanem inkább a formában és a kettőnek, az anyagnak és a formának kapcsolatában. A forma pedig nem egyéb, mint az illető dolog lényegének fogalma, vagyis az a fogalom, amelyben az illető dolog lényege jut kifejezésre. A fogalom éppen a dolog lényegét juttatja kifejezésre, azt tehát, ami nemcsak most van benne a dologban, hanem benne volt már ezelőtt és benne lesz ezután is, - egyszerűen a lényegét, amelyet ezért Aristoteles így fejez ki: τὸ τί ἦν εἶναι. A szubsztanciának ezt a fogalomjellegét erősen hangsúlyoznunk kell, mert ezáltal éppen azt juttatja Aristoteles kifejezésre, hogy a lényeg semmimódon a dologtól el nem választható, amint azt Platon tanította az eszmékről szóló tanában, mert ebben az esetben az egyes dolog nemcsak nem lenne megismerhető, hanem egyszersmind nem is lenne létező sem.

Ha már most azt a viszonyt tekintjük, amely az anyag és a forma között fennáll, akkor meg kell jegyeznünk a következőket. Az anyag maga is szubsztanciának nevezhető, mert hiszen ő az a szubsztrátum, amelyen mindenféle változás végbemegy, vagy Aristoteles terminusait használva: az anyag az a lehetőség - dynamis -, amelyen a változás végbe mehet. Az anyag ezek szerint lehetőség, potenciálitás

abban az értelemben, hogy képes egy más dolog részéről jövő hatást elfogadni. Ettől a lehetőségtől azonban jól meg kell különböztetnünk a valóságot - *energeia* -, amely éppen azt jelenti, hogy valamely dolog egészen más értelemben van jelen, mint ahogyan előbb a potenciálításról vagy lehetőségről beszéltünk. Ennek a valóságnak alapját a formában kell keresnünk. A mozgás, amely nélkül nincs semmiféle tevékenység, sem keletkezés, sem elmúlás, azáltal jön létre, hogy a potenciáliter létezőből az aktuáliter létező lesz egy másik aktuáliter létező által. Így például egy irodalmilag tanulatlan emberből egy irodalmilag képzett ember által irodalmilag képzett ember válik. Amiből nyilván következik, *hogy az aktuálítás megelőzi a potenciálítást*. Ha pedig tudjuk, hogy az, ami felé a mozgás folyamata irányul, a cél, akkor a cél beteljesedése egyúttal a lét beteljesülése is: *entelecheia*. Minden létesülésnél a lényeg, azaz a forma az az aktuálítás, amely az anyagból, ebből a csupa lehetőségből valamit egy cél irányában létesít. Tehát úgy kell tekintenünk a dolgot, hogy minden aktuálítást megelőz egy másik aktuálítás, amíg el nem jutunk egy ősaktuálitáshoz, amelyből minden mozgás fakad és amely minden létezőnek végső elve s főalapja. Az ősaktuálítás az első mozgató is. A dolog tehát így áll: a mozgás oka az első mozgató, a szubsztrátúra az anyag, amelyben minden lehetőség szunnyad és a cél a forma, amely a tevékenységet irányítja.

Az aktuálítások sorozatán végül - amint láttuk - elérkezünk az ősaktuálitáshoz, amely a legelső elv és a végső alap. A legvégső elv tehát csupa tevékenység s mert csupa tevékenység, ezért csupa immateriálítás és örök. Ez a merőben tiszta aktuálítás *tiszta lét* is, amely maga nem mozog, de minden mozgásnak az oka. Ez a tiszta lét szükségszerű s mivel szükségszerű, eszes is. E szükségszerű, eszes lénynek lényege a gondolkodás; e gondolkodásnak tárgya pedig más nem lehet, mint az, ami a legértékesebb, azaz a gondolkodás. A legfőbb lény önmagát gondolja s nála tehát a gondolkodás és a gondolkodás tárgya azonosak. Ez az önmagát-gondolás, önmagát-szemlélés a legmagasabb tevékenység s a legfőbb boldogság oka. De megilleti azt a legfőbb lényt az élet is: a gondolkozó szellem aktuálítása az örök élet. Ekként zárul Aristoteles metafizikája, azaz az önmagában vett létről szóló tana a legfőbb lényről szóló tannal, azaz a teológiával, ezért nevezhette az első filozófiát a teológia névvel is.

A nélkül, hogy ennek a metafizikai koncepciónak tüzetes fejtegetésébe fognánk, egy pár megjegyzést mégis szükségesnek tartunk. Mindenek előtt egészen világosan áll előttünk, hogy Aristoteles a maga első filozófiájában, vagy metafizikájában merőben Platon bölcseletének alapján áll s tulajdonképpen Platon dialektikájának a maga módja szerint való magyarázója. Az egész magyarázatnak kulcsa pedig abban rejlik, hogy Aristoteles mindazt az immanentia síkjába írta át, amit Platon a transcendentia síkjába helyezett, legalább is Aristoteles véleménye szerint. Ami Platonnál az eszme vala, Aristotelesnél formává lön s a lényegét fejezte ki. Amíg Platonnál az eszme az egyes dolgoktól különváltan és azok felett helyezkedik el, addig Aristotelesnél a forma, amely egyúttal a lényeg-fogalom is, magában az egyes dologban benne van annak lényegét teszi. A fogalom tehát elfoglalja az eszme helyét; aminek következménye az, hogy Aristoteles bölcseletében voltaképpen az ontológia és a logika legszorosabb egyesüléséről kell beszélnünk. A dolgok való-létét – bármiként is forgassuk a dolgot – a forma, illetve a formában megnyilatkozó lényeg-fogalom fejezi ki. Ebben a formában rejlik az igazi valóság is, amiként Platon bölcseletében az eszme volt az igazi valóság. Az anyagban ott szunnyad ugyan a lehetőség végtelen gazdagsága, de ez a lehetőség pusztán lehetőség marad, amíg a forma a maga hozzájárulása által azt valósággá nem teszi. Ha így tekintjük a dolgot – már pedig másként tekinteni nem lehet -, akkor a forma lesz az igazi szubsztancia is, amely minden létezőnek lényegét fejezi ki. A metafizika feladata pedig nem lehet más, mint a lehetőség és a valóság vizsgálatának során eljutni addig a pontig, amelyből minden valódi lét fakad s amelyben a csupa valóság mellett a lehetőség merőben eltűnik. Ez a végső pont az a végső aktuálítás, amely minden más aktuálítást megelőzve, azoknak kútfeje és ősforrása.

Ez a végső aktuálítás az Isten, akinek ugyanaz a problematikai helyzete és értéke van, mint amilyen problematikai helyzete és értéke volt Platon rendszerében a legfőbb jó fogalmának, amelyet ő maga is az istenséggel azonosított. Azaz: amiként Platon dialektikája voltaképpen megtekintve a dolgot, teológiába végződött, éppenúgy végződött teológiában Aristoteles alapfilozófiája, vagy metafizikája is. A létről szóló tan a legfőbb létről szóló tanban teljesezik ki mind a két bölcseletnél. A különbség csak az, hogy Platonnál a legfőbb lényről szóló tan jelleme tisztán *axiológiai*, ami kifejezésre jut már abban is, hogy nála az istenség a főjával azonosul, amelyetől nyeri jelentését minden más érték. Platon az etikán keresztül jut el Isten fogalmához, Aristoteles ellenben az ontológiai fejtegetések sorozatán át. Hogy azonban sem Platon, sem Aristoteles isten-fogalmának a keresztyénség isten-fogalmához semmi köze sincs, - ez bővebb magyarázatra nem szorul.

Ha már most magát a tant vesszük közelebről szemügyre, látnunk kell mindenek előtt azt, hogy itt az egyes dolgok létezésére vonatkozóan elsősorban fontos az, hogy az anyagban létezésük lehetősége meglegyen. Amíg azonban csak ez az anyag áll rendelkezésre, addig semmiképpen sem mondhatjuk el,

hogya az az egyes dolog »van« és létezik. Az anyaghoz hozzá kell járulnia a formának amelyben tehát, hogy így szóljunk, a létezés gyökere van. Amíg ez a forma, amely a dolog lényegének fogalmával azonos s tehát a dolog lényegét foglalja magában, a puszta lehetőséget magában rejtő anyaghoz hozzá nem járul, addig semmiféle egyes dolog létezéséről beszélnünk nem lehet. Ebben a formában, amely csupa aktivitás, nemcsak a létezés gyökere rejlik, hanem - akár csak Platónnál - magának az egyes dolognak lényege is. Ami ezt a formát a Platon eszméjétől megkülönbözteti, csak az, hogy minden *lét* tőle függ ugyan, de az ő léte mindig és kizáróan csupán az egyes dologban vagy az egyes dolgon lelhető fel. *Van* tehát a lényeg adó forma, de csak az egyes dolgokban *van*. Ha ez a forma az egyes dolgokban nem lenne, akkor nem léteznék egyáltalában sehol. E ponton talán még világosabban látszik az a különbség és az az egyezés is, amely Platon eszméje és az Aristoteles formája között fennáll. Az Aristoteles formája nem kevésbé gyökere a létnek, mint a Platon eszméje, csak hogy Aristoteles formája a dolgokban benne van s ezen benne-léte által létezik. Tehát egészen megfordított a viszony, mint Platónnál, akinél az egyes dolog létezik és vesz részt az eszmében, minden lét gyökerében. Az anyag, mint szemléletileg adott lehetőség, önmagában véve csak feltétele a létnek, amely azonban csak akkor létesül, amikor a forma, az *eidos*, ehhez a megadott lehetőséghez hozzájárul. Amde itt méltán merül fel a kérdés, hogy ez a lényeg adó forma honnan származik és mily úton-módon járul hozzá minden egyes dolog megadott anyagbeli lehetőségéhez, hogy ezen hozzájárulás által létesüljön a lét, illetve a létező egyes dolog? Hogy ez a forma a szemléletben adva nincs s azt tehát érzékeinkkel fel sem foghatjuk, az kétségtelen. Kétségtelen az is, hogy Aristoteles lényeg, *ousia* alatt érti a tapasztalatban megadott dolgot és ennek a dolognak anyagi alkotórészét is, de sajátlagos értelemben lényeg alatt ennek a dolognak belső meghatározottságát érti, amely meghatározottság éppen a fogalomban, tehát az emberi elme egyik alkotásában jut kifejezésre. Azaz: a forma Aristoteles metafizikájában is éppen úgy *gondolkozási tartalom*, mint az eszme a Platon bölcséletében. De a dolog nem is lehet másképpen, mert hiszen Aristoteles határozottan vallja, hogy a lehetőséget tartalmazó anyag nemcsak határozatlan, hanem megismerhetetlen is, szemben a formával, amely éppen, mert határozott és határolt, egyszersmind megismerhető is. Semmit sem lehet megismerni, csak a formát és azt, aminek formája van. A dolgoknak léte – úgymond Platon - az eszmék adnak; a dolgoknak léte – úgymond Aristoteles - a forma ad. Amíg azonban Platónnál lételel valóban csak az eszmék bírnak addig Aristotelesnél az egyes dolgok is bírnak lételel azáltal, hogy a lételel-adó forma az anyaghoz hozzájárul. Bármely oldaláról is tekintünk a dolgot, Aristoteles metafizikájában a lét maga merőben logikai megoldást nyer, amiből azután természetesen következik, hogy egész metafizikája ontológiai lévén, metafizikája is absztrakt logikai jellemmel bír. Ez az absztrakció pedig a valóságtól való eltávolodás fenyegető veszélyét rejt magában, mikor is a valóság kényszerű kategóriái helyébe könnyen a gondolkodás üres szkémái lépnek. Ez a veszély az ontológiai metafizika minden kísérleténél ott leskelődik s előáll az a helyzet, hogy a logikai konstrukciók iránt való szeretet mellett eltűnik minden kötele ismeretelméleti óvatosság és úrrá lesz a bölcselőn az a fellengés, amely amilyen magas terpeszkedik a halandó elmék felett, éppen olyan természetlen is a filozófiai gondolkodás szempontjából. Aristoteles logikai ereje s a valóság iránt való törhetetlen érteke megóvta ettől a természetlen fellengéstől, de zsákmánya lesz ennek a fellengésnek mindenki, akiben ez az erő és érteke hiányzik. A filozófia története számtalan példáját szolgáltatja ennek a természetlen elmejátéknak. Az Aristotelesből kiinduló ontológikus metafizika átöleli a bölcsélet történetét egészen a 18. század végéig, amikor Kant kritikai munkássága új irányt jelöl ki a filozófia és a metafizika részére, amikor a transzcendentális módszer segítségével keres feleletet az ismeret lehetőségének problémájára. Milyen állást foglal Kant az ontológikus metafizikával szemben? - ez az első kérdés, amelyre először kell röviden feleletet keresnünk.

A metafizika módszerének bizonytalansága Kantot már az ú.n. prékritikai korszakában is mélyen nyugtalanította és arra kényszerítette, hogy a hagyományos metafizikai tanok felé a legnagyobb kételkedéssel közeledjék. Az Isten létének bizonyításáról szóló értekezésében (1763) ez a kétségeskedés egészen világosan megnyilatkozik, amikor metafizika »feneketlen mélységéről« beszél s egy olyan parttalan, világító torony nélküli oceánhoz hasonlítja, amelyen a tengerész, mihelyt szárazföldet ért, azonnal megvizsgálja az utat, amelyet tett és kutatja, hogy vajjon észre nem vett tengeráramlatok nem zavarták-e meg menetét. Így azután nem is lehet csodálkoznunk azon, hogy voltak korok, amelyek teljesen megbíztak a metafizikában, hogy az megmagyaráz és bebizonyít mindent; de voltak olyan korok is, amelyekben csak félelem és bizalmatlanság között közeledtek a gondolkodók a metafizikai vállalkozásokhoz.

Ez a bizalmatlanság tetőfokát éri el Kantnál is abban az értekezésében, amelyet a berlini Akadémia pályázatára nyújtott be. Itt Kant készséggel elismeri, hogy a metafizika minden emberi ismeretek között a legnehezebb, de mindjárt hozzáteszi azt is, hogy ilyen metafizika nem is iratott meg soha. Már maga az akadémiai pályakérdés is mutatja, hogy okunk van keresni azokat az utakat, amelyen haladva elérkezhetünk az igazi metafizikához, mert a filozófiai ismeretek nagyobb részét olyanok, mint a meteorok, melyeknek fénye

tartósságukra nézve semmit sem ígér. Éppen ez a nagy különbség a filozófiai és a matematikai ismeretek között: emezek megmaradnak, amazok ellenben eltűnnek.

A hagyományos metafizika iránt való ellenszenv teljes megvetéssé fokozódik abban a prekritikai iratban, amelyben Kant a Swedenborg álomlátásait részesíti kiméletlen kritikában s amelyben a metafizikáról úgy emlékezik meg, mint amely tudomány a maga *gyenge fényével az árnyak sötét birodalmát akarja megvilágosítani*. És mégis Kant itt egészen nyílt vallomást tesz amellett, hogy ebbe a teljesen határozatlan és ingatag tudományba, a metafizikába ő maga is szerelmes, hanem annak részéről csak ritkán részesült kegyeinek nyilvánításában. Szerelmes e tudományba, mert az az ismerés határaitól szóló tudomány, amelynek feladata kitűzni azokat a határokat, amelyen felül az emberi elme nem merészkedhetik. Ez a megállapítás mintegy sejteti már a később kialakulandó kritizmus állásfoglalását a metafizikával mint tudománnyal szemben s megmutatja annak az útnak irányát, amelyen Kant haladni fog az új módszer és álláspont kialakításában. Levelei bizonyítják, hogy elfordulva az ontológiai metafizika törekvéseitől, azon iparkodik, hogy az emberi ismeret természetével és annak határaival tisztába jöjjön egy új és megfelelő módszer segítségével.

A régi metafizikával való szembefordulás nyomán évről-évre biztosabban érik az új metafizikai állásfoglalás, első gyümölcse, a *Tiszta Ész Kritikája*, amely végleg leszámolva az ontológiai metafizika minden eredményével, az új bölcsélet részére tisztázza a talajt. Azzal Kant már kezdettől fogva tisztában volt, hogy vannak az ismeretnek olyan kérdései, amelyeket az emberi elme magától el nem utasíthat, mert azok magának az emberi szellemnek természetéből fakadnak, habár azt is jól látta, hogy ezekre a kérdésekre az emberi elme feleletet nem tud adni, egyszerűen azért, mert hiányzik erre az elme ereje. A régi metafizikának leglényegébe hatolva megállapítja Kant, hogy az ember először olyan alaptételek segítségével igyekezik a felvetődő kérdésekre feleletet adni, amely alaptételeket maga a tapasztalat is igazol. Később azonban, amikor szakadatlanul újabb és újabb kérdések vetődnek fel, már nem elégszik meg ezekkel az alaptételekkel, hanem olyanokhoz folyamodik, amelyek már túlnőnek a tapasztalaton, de olyan magától értetődőknek látszanak, hogy a közember esze is egyetért velük. Ezáltal azonban a legnagyobb sötétségbe rohan és ellenmondásokba keveredik, amelyek azt mutatják, hogy valahol alapos tévedésnek kellett történnie az okoskodásban, de amely alaptévedést felfedni nem tud, mert a használt alaptételek áthágyva a tapasztalat mezejét, éppen a tapasztalat próbakövét nem akarják elismerni. Így azután végtelen vitatkozások keletkeznek s ezeknek a vitatkozásoknak színtere a metafizika volt. Volt idő, amikor ez a metafizika a tudományok királynője volt s valóban meg is érdemelte ezt a nevet, ha az akaratot tettül tekintjük, mert hiszen tárgyának előkelő fontosságánál fogva a királynői nevezet megillette. Most, t.i. Kant korában, úgy hozza a divat, hogy megvetéssel kell beszélni róla. Kezdetben a dogmatikusok kormányzása alatt uralma deszpotikus volt s ez a deszpotizmus rendre-rendre anarchiává lőn. Az újabb időben Locke megkísérelte ugyan az értelem fizioiogiájának megalapítását, de kísérlete nem sikerült s most beállott a teljes indifferentizmus, amely minden kaosznak és éjszakának apja. Ez az indifferentizmus azonban lehet a felvilágosodásnak kezdete is, mert teljesen hiábavaló közönyösséget játszani olyan kutatásokkal szemben, amelyeknek tárgya az emberi természetre nézve nem közönyös. A jól értelmezett metafizika egyenesen az ész önismerete, amely ugyan minden dolgok között a legnehezebb, de amelyet végrehajtani a Kritik der reinen Vernunft kötelessége.¹

Tévedés lenne tehát azt gondolni, mintha Kant a metafizika ellensége lett volna. Ellenkezőleg. Kant nemcsak elismerte a metafizika jogosultságát, hanem egyenesen követelte a metafizikai vizsgálatokat magának az emberi ész ismeretének és a tudománynak érdekében. De elégtelennek tartotta azt az ontológikus, hagyományos metafizikát, amely sem a maga módszerével, sem a maga tulajdonképpeni feladatával nem volt tisztában. Elégtelennek tartotta úgy a dogmatizmus tanítását, mint a szkeptikusok színlelt közönyét, de nem elégedett meg azzal sem, hogy a hagyományos metafizikát egyszerűen visszautasítsuk minden mélyebb indokolás nélkül. Ha elégtelennek tartjuk a metafizika eddigi eredményeit, meg kell keresnünk azokat az okokat, amelyek annyi sok és őszinte fáradság ellenére minden eddigi törekvést kátyuba vezettek.

Mindenek előtt hibázott a hagyományos metafizika abban, hogy az emberi ismeretet minden lehetséges tapasztalat határai fölé akarta kiterjeszteni. Kant ezzel szemben alázatosan megvallja, hogy ez a törekvés az ő erejét merőben túlhaladja s éppen ezért megelégszik azzal, hogy *magával az ésszel és annak tiszta gondolkodásával toglalkozzék*. Tisztában van Kant azzal, hogy a metafizikának ez a célkitűzése eladdig teljesen ismeretlen volt s neki merőben új utakon kell járnia, ha eredményeket akar elérni. Az így

¹ V.ö. Kritik der reinen Vernunft 1. kiadásának Előszavával: I-VII. lapokon.

értelmezett metafizika egészen új tudomány, amelynek még gondolata sem jutott senkinek sem eszébe, sőt amelynek még pusztán eszméje is ismeretlen volt. Azt is jól tudja Kant, hogy ennek a kísérletnek is megvannak a maga nagy nehézségei. A legnagyobb nehézség talán abban mutatkozik, hogy az egy olyan elkülönült és önmagában tökéletesen egybefűzött szférát jelent, amelyben nem lehet egyetlen részhez hozzányúlni anélkül, hogy ne érintsük a többi részt mind. Amiből természetesen az következik, hogy valami eredményt itt csak akkor érhetünk el, ha már előre megállapítottuk minden résznek a maga helyét s egyiknek a másikra való hatását. Minden résznek érvénye és jogosultsága ugyanis attól a viszonytól függ, amelyben az illető rész az ész többi részéhez áll, éppenúgy, amint az organikus testben minden tagnak célja csak az egésznek teljes fogalmából vezethető le. Amiből már most természetesen következik, hogy a Kritik der reinen Vernunftnek fejtegetései csak akkor lehetnek megbízhatók, hogy ha az ész legkisebb részecskéi szempontjából is egészen és bevégzettek úgy, hogy az ész szférájában vagy mindent, vagy semmit sem vagyunk képesek megállapítani.¹

Ez az egyik tény, amelyet az új kutatásoknál szem előtt kell tartani. A másik szem előtt tartandó tény nem kevésbé fontos. El kell különíteni egymástól azokat az ismereteket, amelyek fajtájukra s eredetükre nézve egymástól különböznek és gondosan kell vigyázni arra, hogy ezek az ismeretek ne folyanak egybe azokkal, amelyekkel különben a használatban rendszeresen egybe vannak kötve. Amiként a kémikusnak vigyázni kell az anyagok szétválasztására, úgy kell vigyázni, s még jobban a filozófusnak, hogy a különböző fajta ismereteknek az értelem használatában való részét, azoknak értékét és befolyását biztosan megállapítani tudja. Ezért nem nélkülözhetette az emberi ismeret a metafizikát soha. Hiszen ez a tudomány, ismeri el újból és újból Kant, éppen olyan régi, mint maga a spekuláló emberi ész. Ámde mégis meg kell vallanunk, hogy ismeretünk két elemének, az apriorinak, amely a mi hatalmunkban áll és az aposteriorinak, amelyet a tapasztalatból kell merítenünk, szétválasztása még a hivatás szerinti tudósoknál is nagyon homályos volt s ezért nem is jöhetett létre az óhajtott metafizikai tudomány a maga biztosságában és határozottságában. Ha ez a tétel állítatott fel: a metafizika az emberi ismeret első elveiről szóló tudomány, akkor e tételben az első elvek nem jelentettek valami egészen különös, saját fajtájú ismeretet, hanem csak bizonyos *rangot* az egyetemesség szempontjából, aminek következménye lett, hogy ezeket az elveket az empirikus ismeretektől világosan megkülönböztetni nem lehetett. Mert nyilvánvaló, hogy az empirikus elvek között is vannak olyanok, amelyek egyetemesebbek s ezért magasabbak, mint a többiek. Ilyen alárendelésnél azután hol kell meghúznunk azt a vonalat, amely az első s tehát legfőbb tagokat az utolsó s tehát alárendelt tagoktól elválasztja? Ha pedig ezt a vonalat meghúzni nem tudjuk, akkor a felvetett kérdések rendjén igen könnyen minden a metafizika tárgyai közé sorolhatók. Ebből világos tanulság az, hogy a metafizika határait nem lehet a pusztán alárendelés által megvonni, hanem szükséges ez az elhatárolás az eredet különbsége és egyenlőtlensége alapján.²

És van még egy körülmény, amelyet az új metafizikai kutatásoknál nem szabad figyelmen kívül hagyni. Azt t.i., hogy más a metafizikai és más a matematikai ismeret. Az apriori eredet kétségkívül rokonokká teszi őket. De különböznek ismeretük fajtájára nézve. A matematika fogalmakból építi fel a maga ismereteit, a metafizika ellenben apriori fogalmak *konstrukciói* által ítél. Ebből következőleg más a matematika és más a metafizika módszere és eljárása is.

E fent vázolt nehézségek és hiányok tették szükségessé Kantra nézve azt, hogy az apriori fogalmának tisztázásával és az új módszer teljes tudatával kezdjen neki a metafizika alapkérdéseinek tárgyalásához. Az apriori nála ezért lett szükségképpen ismeretelméleti, illetve logikai kategória, amely nem az eredet elsőségét jelenti, hanem az ismeretnek azon elemeit, amelyek a tiszta észből fakadva, magát a tapasztalatot lehetővé teszik. Ezért kellett a transzcendentális módszernek ezekre az apriori elemekre vonatkozni, hogy azokat az ész ismereteiből rendszeresen kihámozza s egymáshoz való viszonyukat megállapítsa. Ezért kellett kizárni ebből az új metafizikából mindent, ami a tapasztalathoz tartozik, mert hiszen éppen arról volt már szó, hogy mi teszi lehetővé ezt a tapasztalatot és hol vannak ennek a tapasztalatnak határai. Nem lehetett forrás itt sem a fizika, amely a külső tapasztalatra vonatkozik, sem a lélektan, amely a belső tapasztalatról értesít. Csak a tiszta értelem és a tiszta ész juthatott e kutatásokban szóhoz.

Ha apriori fogalmak képezik a metafizika anyagát, akkor mindennek előtt arra kell törekedni, hogy ezeket a fogalmakat összegyűjtve elemezzük és ily módon szemünk elé állítsuk mindazt, amiből a

¹ V.ö. Prolegomena Előszavának fejtegetéseivel.

² V.ö. Kritik d. r. V. 871-872. lapjaival.

metafizika a maga apriori szintheitikus ítéleteit és tételeit alkotja. Ezek az apriori fogalmak és ismeretek az értelemnek egy bizonyos tehetségében székelnek s együttvéve egy sajátos egységet alkotnak. A metafizika feladata nem lehet egyéb, mint az, hogy ezeket az apriori ismereteket a maguk sajátos egységükben előadja.¹ Hogy egy ilyen metafizika lehetséges, abban kételkednünk nincs miért. Bizonyos apriori szintheitikus ismeretek adva vannak a tiszta matematikában és a tiszta természettudományban. Ilyen tételek és ismeretek létezése tehát bizonyításra nem szorul. Kérdés csak az, hogy miként *lehetségesek* az ilyen tételek és ismeretek, hogy az adott apriori ismeretek lehetőségének elvéből minden más ilyen ismeret lehetőségét levezethessük. Voltaképpen megtekintve a dolgot, az egész Kr. d. r. Vernunft éppen erre a kérdésre keres feleletet: miként lehetséges a tiszta észből való ismeret, vagy ami ugyanezt fejezi ki: miként lehetségesek apriori szintheitikus ítéletek? E kérdés megoldásától függ az új metafizika, azaz az igazi értelemben vett metafizika sorsa. Aki erre a kérdésre feleletet adni nem tud, annak minden filozófiai törekvés hiú kísérlet marad. Az apriori szintheitikus ismeretek lehetőségének kimutatásával karöltve jár a metafizika lehetőségének kimutatása s ez a lehető metafizika első sorban az emberi ész ismeretét nyújtja nekünk. *A metafizikában az ész önmagával foglalkozik és önmagával jön tisztába, hogy ezáltal világosan lássa azokat a határokat, amelyeken felülemelkednie nem lehet.*

Ha már most az így kontemplált metafizikát közelebről tekintjük, akkor egészen világos, hogy a Kr. d. r. V. első és második része, a transzcendentális esztetika és a transzcendentális logika azokat az apriori feltételeket sorolták fel és vizsgálták meg, amelyek okvetlenül szükségesek ahhoz, hogy ismeret létesüljön. A két első rész az apriori szemléletek, fogalmak és tételek táblázatát adta és ezen fejtegetések során a tapasztalat lehetőségének problémáját oldotta meg. Az ismeret határainak kérdése képezi a harmadik résznek, a transzcendentális dialektikának feladatát. Itt voltaképpen két kérdésre ad feleletet Kant. Az egyik kérdés így fogalmazható: miként lehetséges metafizika, mint az emberi ész természetes hajlama? A második kérdés pedig így hangzik: hogyan lehetséges metafizika, mint tudomány?

A transzcendentális dialektika - erre nagyon élesen mutat reá Windelband² - tulajdonképpen az ember ismerőtevékenységének egy belső ellenmondását tárja fel. Ez az ellenmondás abban rejlik, hogy az emberi ész olyan kérdéseket ad fel saját magának, amelyre felelni nem képes. A racionális kozmológia, a racionális pszichológia, a racionális teológia problémái ilyen, az ész természetéből következő, de az ész által meg nem fejthető problémák. E problémák megfejtetlenségének tüzetes kimutatása által a transzcendentális dialektika felfedi azt a dialektikai látszatot, amely az ész, illetve értelem fogalmainak az értelem határain túlra való alkalmazásából fakad s amely minden ontológikus metafizika alapjában ott lappang. Itt egészen világosan látszik Kant igaza: meg kellett szüntetnie a tudás jogosulatlan követeléseit, hogy helyet csináljon a hit számára; ki kellett mutatnia azt, hogy az értelem törzsfogalmi és tételei csak a tapasztalás körén belül, a szemlélet által adott anyagra alkalmazhatók, tehát ahol a szemlélet véget ér, ott véget ér az emberi értelem munkája. Az értelemnek a maga határain túl való alkalmazása meg nem engedhető, mert e határokon felül az értelem csak légüres térben jár.

Hogy a hagyományos metafizika az emberi ész által feladott metafizikai problémák megfejtésében semmiféle kritikai magatartás szükségét nem érezte, azt könnyen megérthetjük, ha tekintettel leszünk a következő tényre. Vannak olyan tárgyak is, amelyek nekünk a tapasztalat által vannak adva és mégis sok tekintetben megérthetetlenek és van sok kérdés - úgymond Kant a Prolegomenában³ -, amelyekre minket a természeti törvény vezet, de amelyek mégis, ha túlságos magasra erőszakoljuk őket, meg nem oldhatók. Ilyen kérdés pl. miért vonzza egymást az anyag. Ámde ha a természetet teljesen elhagyjuk, vagy minden lehető tapasztalat határán felül emelkedünk s tehát pusztá eszmékbe mélyülünk el, ekkor bizony nem mondhatjuk, hogy nekünk a tárgy érthetetlen s hogy a dolgok természete megoldhatatlan kérdéseket ad fel; ebben az esetben u.i. nekünk nem a természettel vagy általán megadott tárgyakkal, hanem pusztá fogalmakkal van dolgunk, amelyeknek eredete csak a mi eszünkben van és pusztá gondolati lényekkel, amelyekre vonatkozóan minden feladatnak megoldhatónak kell lennie, mert az ész a maga eljárásáról mindenesetre teljes mértékben számot adhat és számot is kell adnia. A pszichológiai, teológiai, kozmológiai eszmék egytől-egyik tisztán észfogalmak, amelyek semminemű tapasztalatban adva nincsenek s ezért a kérdések, amelyeket ezekre az eszmékre nézve nekünk az ész felad, nem a tárgyak által adatnak fel, hanem az ész adja fel azokat a maga maximái által a saját maga megnyugtatása végett s éppen ezért a kielégítő feleletadásnak lehetőknek kell lennie. És ezen a ponton fordul meg az egész dialektika, illetve

¹ V.ö. Kritik d. r. V. 873. sk. lapjaival.

² V.ö. Geschichte der neueren Philosophie II. k. 95. lapjával.

³ V.ö. III. rész. 56. §.

metafizika problematikája egy új megoldás felé.

Azt mondta Kant, hogy a metafizika eszméit az ész adja fel a maga maximái által, hogy önmagát megnyugtassa, amiből az következik, hogy ennek a feleletadásnak lehetőknek kell lennie. De hogyan? A tapasztalás fölé való emelkedés útjának értéktelenségét a dialektika már megmutatta. Most újabb, járható utat kell megjelölnie, amelyen haladva az ész természete által feladott kérdések megoldhatók s egyszerűsre egyszerűsödnek az az antinómia is, amelyről fennebb beszéltünk.

Az új megoldás útja ez. Ki kell mutatni, hogy az ész által feladott kérdések egyenesen magának az ismeretnek érdekében adtak fel s e kérdésekben kifejezett alapelvek feladata nem más, mint az, hogy teljességet és szintheitikus egységet teremtsenek az értelem használatában, s tehát érvényük a tapasztalatra vonatkozik és pedig éppen a tapasztalat *Egészére*. Jól tudja Kant, hogy a tapasztalat abszolút egésze lehetetlenség, de igenis lehető az ismeret egészének *eszméje*, amely eszme az ismeretnek sajátos *egységet* ad s csak ez az eszme ad az ismeretnek egységet azáltal, hogy *rendszerbe* szedi azt, amely rendszer nélkül minden emberi ismeret csak tört darabka s a legmagasabb cél szempontjából, amely legmagasabb cél mindig a minden célok rendszere, semmiféle jelentőséggel nem bír.

Mindezekből világos, hogy a transzcendentális eszmék jelentősége az új metafizika szempontjából tagadhatatlan. Az ész természetéből következnek s az értelem használatának szisztematikus egységét teszik lehetővé. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez a szerep sohasem lehet konstitutív jellegű, hanem pusztán regulatív, azaz a transzcendentális eszmék csak szabályozzák az ismeretet, de annak alkatához semmivel sem járulnak. Segítségükkel nem lehet a tapasztalat határai fölé emelkednünk, mert rendeltetésük csak az, hogy magában a tapasztalat körében maradván szabályozzák az ismeretet egy rendszer felé s ezáltal annak egységet adjanak. A transzcendentális eszmék természetéből következik, hogy azok soha meg nem valósíthatók, de éppen ezáltal alkalmasak arra, hogy megmutassák az ismeret határait s egyúttal rávezessenek a módra is, amellyel ezeket a határokat megállapítani lehet. Az ész a metafizikát, ezt az ő kedvenc gyermekét éppen azért szülte, hogy e célokat megvalósítsa a transzcendentális eszmék által.

Ha Kant metafizikai álláspontján ekként végig tekintettünk, világos lesz előttünk, hogy a kritizmus bölcselése a metafizika minden problémáját az ontológia területéről az ismeret területére ültette: *a tőlünk független lét vizsgálata helyett a tőlünk függő, mert belőlünk eredő ismeret vizsgálatát követelte*. Az ismeret kritikáját nyújtó metafizikának meg kell vizsgálnia azokat az apriori fogalmakat, amelyek az érzékiség, az értelem, az ész területén fakadnak, fel kell állítania azoknak teljes táblázatát, elemeznie kell azokat, e fogalmak dedukciója által ki kell mutatnia azoknak lehetőségét, használatuknak alapelveit meg kell állapítania és végül ki kell tűznie használatuknak határait, *de mindezt egy teljes rendszer keretében*. Más utakon és más eszközök segítségével minden metafizika lehetetlen, - ez Kant szilárd és jól bizonyított meggyőződése. Ez a kritikai szellemű metafizika az igazi metafizika, amely úgy viszonylik az iskolás metafizikához, mint a kémia az alchimiához, vagy az asztronómia a jósló asztrológiához.¹ Ebben a metafizikában az ész az ismeret forrásait többé nem a tárgyak és azok szemléletében leli meg, hanem önmagában s ha a maga tevékenységének alaptörvényeit megtalálta, akkor több metafizikai kísérletezésre szükségünk nincs. A dogmatikus metafizika meghalt, de erről a metafizikáról az emberiség sohasem mondhat le éppen oly kevéssé, mint ahogyan sohasem fogunk lemondani a lélekzészről csak azért, hogy ne mindig tisztátalan levegőt lélegezzünk be.

Mit jelent hát ez a reform a filozófiai gondolkodás mezején? Azt jelenti, hogy Kant kritizmusában az ész önmagának tüzetes megvizsgálása által az ismerés végső alapjait nem a külső valóságban, vagy a valóság felett keresi, hanem ezeket az alapokat, mint az értelem tiszta apriori fogalmait értelmezi. Amikor az ész ekként teljesen logikai alapokra helyezkedik megint, önmagának vizsgálatát állítja a filozófiai kutatás középpontjába, hogy ennek a kutatásnak eredményei szolgáltassanak azután szilárd alapot a bölcsélet egész épülete számára. Az apriori fogalmaknak az ismeretből való kielemezése szolgáltatja minden metafizika alapépítményét, amelyben a szellem belső alkata áll szemünk előtt s lesz láthatóvá. Hogy ez az álláspont mennyiben jelent a Platon bölcselétéhez való visszatérést, vagy az ő tanához való kapcsolódást, azt itt kutatás tárgyává nem tesszük. Azt sem vizsgáljuk, hogy mennyiben jelenti ez az új metafizika az Aristoteles filozófiájától való elfordulást. Mi csak azt emeljük ki, hogy ez a metafizika az ész vagy az Én öneszmélkedését jelenti és jelleme minden ízében ismeretelméleti. Az Én öneszmélkedése és az ismeretelméleti jelleg különbözteti meg Kant metafizikáját minden más előző metafizikától. A Platonétól is,

¹ V.ö. Prolegomena III. rész 60. §. Auflözung der allgemeinen Fragen der Prolegomenen.

amelynek jellege fejlődésének minden szakában tagadhatatlanul ontológiai. Mert hiszen az eszmék, amelyek segítségével Platon az ismeretet magyarázni akarta, az ész alkotásai ugyan, de ezek az észalkotások azután a földfeletti térbe helyeztetvén, szubsztanciákká lettek, azaz merőben és tisztán ontológiai alkotást nyertek. Ugyanez a helyzet Aristoteles formájával is. Az nem egyéb, amint fennebb láttuk, mint Platon eszméjének módosított alakja, mely valóban egy a logikai értelemben vett fogalommal, de a dolgokban helyeztetvén el, egészen határozottan ontológiai jelleggel bír. Azaz: úgy Platónnál, mint Aristotelesnél az ismeret és a lét magyarázatául szolgáló kategóriák ontológiai szubsztanciákká lettek. Ekként a logikai és ontológiai kategóriák azonosulván, az alapprobléma, amely már a korai görög bölcseleknél is halvány formában jelentkezett: miként ismerheti meg az ész a rajta kívül fekvő valóságot? – ez a probléma teljesen elhomályosult. Az elhomályosult problémát állította ismét a kutatás középpontjába és az ész világosságába Kant a maga transzcendentális módszerével és az ész önismeretére vezető kritikáival. Ez a módszer vezetett az Én és a Nem-Én, az alany és a tárgy szigorú megkülönböztetésére és állította az öntudat fényébe mindazokat a logikailag már az emberi ész természetében rejlő fogalmakat, amelyek lehetővé teszik az ismeret és az ismeret tárgyát egyaránt. Nincs a tárgynak egyetlen vonása, amelyet ne az ember ismerő tevékenysége fedezne fel rajta s tehát, amely ne az emberi elméből fakadna, - amiből valóban következik, hogy a tárgy létének és a tárgy ismeretének feltételei az új metafizika szempontjából ugyanazok. Itt tehát nem az ontológia határozza meg a logikát, hanem a logika az ontológiát: a lét és a gondolkodás valóban egybe esnek, de nem azért, hogy az emberi ész alkotásait szubsztanciálván, azokat a külső lét világába vetítjük, hanem azért, hogy a szellem természetében rejlő funkciókkal ismerjük meg a Nem-Ént. Ezek a funkciók pedig ontológiai jelleggel nem bírnak és szubsztancializálni őket nem lehet. Tehát nem a logikumot kell ontologizálnom, hanem az ontologikumot kell logizálnom. Hogy ez az új metafizika a maga Én-jével és általános tudatával egyenesen a szolipszizmusra vezet, - ezt a vádat a kritizmus ellen már csak azok kovácsolják, akik sem Kantot nem értették meg, sem az ismeret természetével nem jöttek tisztába s ezzel amellettesznek tanúságot, hogy az új metafizika tanítására első sorban éppen ők maguk vannak reászorulva. Nincsen itt szó és nem is lehet szolipszizmusról, mert a kritizmus álláspontján, amint azt dolgozatunk III. részében tüzetesen fogjuk látni, az Én feltétlenül reá van utalva a Nem-Énre és a Nem-Én is az Én-re. Nehézség nincs itt sehol, ha az ismerés belső alkotását kellőleg megértettük és az Énnek, mint minden *szellemi* alkotás feltételének természetével tisztába jöttünk.

Az ész önvizsgálata s a maga tartalmának logikai elemzése azután kényszerűen vezette Kantot a régi metafizika alapjai vizsgálatának során, az ún. transzcendentális eszmék igazi jelentőségének kimutatására, amely kimutatással együtt járt az ismeret határvetése is.

A kopernikusi fordulat új helyzetet teremtett a filozófia terén s ezzel az új helyzettel mindenkinek le kell számolnia, akinek a filozófia tudományos jellegének megóvása szíven fekszik. Számot kell vetnie ezzel a fordulattal a legújabb bölcseleti elmélkedéseknek is, amelyek úgy látszik éppen az ész öneszmélésének szükségét nem érzik és a misztika segítségbe vételével akarnak új utakat nyitni a filozófiának, mint tudománynak részére.

A kopernikusi fordulat szemmeltartásával kell megkísérlelnünk feltüntetni a metafizika célját és megjelölni azokat az utakat, amelyen a metafizika haladni kénytelen, ha nemcsak egyéni használatra szóló világ- és életnézetet akar produkálni, hanem tudományt is.

II.

Ha a filozófia történetén végigtekintünk, úgy fogjuk találni, hogy a metafizikai kutatások voltaképpen megindítója az a probléma vala, hogy miként ismerheti meg az ész a tőle függetlenül létező valóságot. Ez volt végső indítója úgy a Herakleitos, mint a Parmenides, úgy a Pythagoras és a szofisták, mint a Sokrates, Platon és Aristoteles vizsgálatainak. Egyik felől ott állott az ember a maga értelmi képességeivel, másfelől ott állott a világ a maga jelenségeinek végtelenségével. A kettő minduntalan viszonyba lépni kényszerült s az embert életének minden pillanata a természet és világ jelenségeinek fürkészésére kénytelenítette *sub poena non existentiae*. De a görög bölcseletnek már kezdetén ott leselkedett a sorsdöntő kérdés: hogyan ismerheti meg az értelem a vele szemben álló és nekifeszülő világot. Ennek a kérdésnek felbukkanása a metafizika megszületését jelenti. A megszülető metafizika első pillantása a valóság és a lét felé fordulva azt szerette volna megállapítani, hogy mi az a lét és mi az a valóság, amelyet az embernek meg kell ismernie s amelynek megismerését tűzi ki feladatául minden eladdig ismert tudomány. Herakleitos folyton változónak látta ezt a létet, amelyet megismerni a mindnyájunkkal közös ész – τὸ ζῶν - akar; Parmenides ellenben a létet örökké állandónak fogta fel s a valódi ismeret tárgyául csak ezt az állandó létet vallotta. Parmenides

már látta, hogy az objektív ismeret csupán valami állandónak az ismerete lehet, de ezt a tényt kellőképpen kidomborítani nem tudta s magyarázatát meg sem kísérelte. Ezt a magyarázatot Platon, akinek igazi eleme az ismeret teóriája volt, az eszmékről szóló tanban akarta megadni, ami által a reánk maradt metafizikai elmélkedéseknek igazi megteremtője. A dolgok valódi létét az eszmék szolgáltatják, amelyek ugyan az elme alkotásai s merőben intellektuális természetűek, de mint a földfeletti térben elhelyezett lények, szubsztanciális léttel bírnak. Az ismeret pedig úgy válik lehetővé, hogy az emberi értelem ezekre az eszmékre, amelyeket a földi léte előtt a földfeletti térben szemtől-szembe látott, visszaemlékezik. Hogy ezzel a tannal az eredeti kérdés nem megoldva, hanem csak elodázva van, az kétségtelen. A megoldás elégtelensége világos volt Platon tanítványa, Aristoteles előtt is, akinek a valósághoz való ragaszkodása semmiképpen sem tudott az eszmék ezen transzcendens magyarázatával kibékülni. Hönigswald méltán hívja fel a figyelmet arra, hogy Aristoteles metafizikájában bizonyos biológiai érdeklődés játszott közre, amikor az egyes dolog realitását tartva szem előtt, a valóság lényegét képező formát az egyes dologban magában helyezi el.¹ Ez a metafizikai forma - εἶδος - azonban, amely a logikai fogalommal azonos tulajdonképpen, ismét csak gondolat, ha mindjárt alapgondolat is éppenúgy, mint a Platon eszméje, amelyet a nekünk adott valóságban szintén hiába keresünk. De ez az észalkotta forma éppen úgy szubsztanciálizáltatik és lesz ontológiai adottsággá, mint ahogyan szubsztanciálizáltatott a Platon eszméje. A különbség csak az, hogy a Platon eszméje egy földöntúli térben lett szubsztanciális lényé. A probléma megoldása hát Aristotelesnél sem kielégítő, amint nem kielégítő az újkori bölcseletben sem, ahol mindenütt a szubsztancia áll előtérben, de ez a szubsztancia, amint Böhm kifejti, alapgondolatból alapvalósággá lett, tehát ismét egy értelmi alkotás ontológizáltatott.²

A metafizikának ez a belső, ontológikus jellegű alkata az egész újkori bölcselet dogmatizmusában uralkodó maradt, egészen Kant felléptéig, aki voltaképpen az eredeti probléma felvetéséhez tért vissza, amikor az ismeret lehetőségének kérdését állította fejtegetéseinek élére és az ismeret egyetemes érvényét akarta megmagyarázni. Az eredeti probléma felvetéséhez való visszatérés jelentette Kantnál a tőlünk független lét fogalmára vonatkozó fejtegetésektől való elfordulást, annak a meggyőződésnek alapján, hogy ezen az úton pontos és a tudomány kívánalmainak megfelelő eredményhez jutni sohasem fogunk.

Ha a kriticismus szelleméhez hűek akarunk maradni, akkor mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy a metafizikára nemcsak a filozófia, hanem a tudomány és az emberi kultúra érdekében is szükségünk lesz minden időben, mert ez a tudomány az ismerés végső alapelveit van hivatva kifejtetni s ezáltal az emberi ismeretet a maga legbensőbb lényege szerint megérteni. A metafizika minden ismeretünknek legvégső forrása, amelyből táplálkoznia kell minden tudománynak, ha öntudatosan akarja célját megközelíteni. Minden tudomány az emberi ész tevékenységének köszönheti létét s nem egyéb, mint az ész látható kialakulása a valóság különböző területein. Ugyanaz az emberi ész tesz erőfeszítést a tudományok különböző munkájában, hogy minél közelebb férközzünk a valósághoz, illetve a valóság egyes részleteihez, az ész tevékenységével hatván át ezeket a valóságrészleteket és az ész formáit alkalmazván azokra, hogy ezáltal az alaktalan zűrből egy formált és jól elrendezett kozmosz alakuljon ki. Az egyes tudományokban munkáló ész a részletvalóságok értelmét kutatja, hogy e kutatás eredményeképpen előttünk álljon az a jelentés, amely az illető részletvalóságnak értéket, jelentést, tehát életet kölcsönöz. Az ész logikai munkája vagy a Logosz tevékenysége nem egyéb, mint ennek a jelentésnek feltárása és a feltárt jelentéseknek rendezése. A metafizika már most éppen ezáltal lesz minden ismeret végső forrása, hogy magát ezt a a jelentést adó ész, ennek a jelentést adó észnek munkáját érti meg és teszi világossá azt a kérdést, hogy miként lehetséges az emberi észnek a tőle függetlenül létező valóságot megérteni úgy, hogy a valóság is marad valóságnak és az emberi ész is emberi észnek. Ezért valóban mély pillantást tett Böhm az ismerés és a valóság lényegébe, amikor a metafizikának kötelességévé a jelentés megértését teszi s a metafizikát nem a tudás végpontjának, nem transzcendentális toldaléknak, hanem minden tudás éltető gyökerének tartja.³ A jelentést megértő metafizika ekként minden ismeretnek »legbensőbb csomója lesz«, amelyből a tudomány kisarjadzik, az intima immanencia, az »aranycsira«, amelyből az Upanishadok a világ kicsirázását tanítják.

Ha a metafizikának ezt a sajátos feladatát közelebbről szemléljük és feladatának teljesítése közben megfigyeljük, lehetetlen észre nem vennünk azt, hogy amikor a metafizika az ész önszemlélete által

¹ V.ö. Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. München, 1917. 347. sk. II.

² V.ö. Adalékok egy filozófiai szótárhoz. Szeged, 1935. (Acta Philosophica V. kötet 4. füzet) 172. lapjával.

³ V.ö. Ember és világa IV. 374. sk. lapjaival.

önmagát, azaz a szellemet, vagyis a jelentést megérti, egyformán van önmagára és a Nem-Énre, azaz a vele szembenálló valóságra utalva. Ennek a ténynek megértése szempontjából látnunk kell először a következőket. Mindenekelőtt be kell látnunk azt, hogy a tőlünk függetlenül létező valóságot megtagadnunk józan ésszel vajmi nehéz. A velünk szemben álló valóság létezik és létezésében, a mindennapi tapasztalat tanít erre, nekünk feszíti a maga erejét. Mi nem tehetünk egyebet, minthogy ennek a nekünk feszülő erőnek ellene állni igyekezzünk az által, hogy azt magunk hatalmába fogni iparkodunk. Ez pedig más úton nem sikerülhet, csak az ismerés útján. Ámde abban a pillanatban, amelyben én ezt az uralmat megkísérelendő, a legkisebb viszonyba kerülök is ezzel a tőlem függetlenül létező valósághoz, az a valóság azonnal elvesztette a maga függetlenségét és tőlem, az ismerő Éntől lett függővé. A tőlem független valót nem ismerhetem meg, mert az ismerés legprimitívabb formájú kezdetén is ez a lét már tőlem függővé vált. De függővé váltam én is tőle. A függés viszonya kölcsönös. Az Én nem lehet meg a Nem-Én nélkül és a Nem-Én nem lehet el az Én nélkül. Az Én önmagában véve maradna csupa forma, a Nem-Én maradna csupa rendezetlen anyag. T.i. az ismerés szempontjából. Hogy mik ők önmagukban véve, az nem tartozik reánk. Nekünk e fejtegetések kapcsán fontos megértenünk az ismeretnek, mint élettevékenységnek lényegét, hogy helyesen lássuk azt a viszonyt, amely fennáll a tárgy és az alany között és amely viszony éles világot vet a lét és az ismeret viszonyára is. Ha az ismeretnek, mint a szellem élettevékenységének lényegével tisztába jöttünk, akkor nem lesz nehéz belátnunk azt sem, hogy a tőlünk független létnek, az önmagában vett valóságnak megismerése sem a tudomány, sem a filozófiai kutatás szempontjából fontossággal nem bír. Nekünk csak azt kell tudnunk, hogy mi a lét és a valóság nekünk, akik megismerjük azt és ezen megismerés által nemcsak uralkodunk rajta, hanem egyszersmind mi magunk is gazdagodunk. Az Én és az öntudat u.i. azáltal, hogy a valóságnak minél több szeletét ismeri meg, bővül tartalmában, s mi a fő, bővül a maga valóságában, mert az ismerés által az lesz számára tudatos, ami eladdig tudattalan volt, tehát az öntudatra nézve csak lehetőség szerint létezett. Ha tehát az ismeret és a lét viszonyát ebből a szempontból tovább vizsgáljuk, el kell fogadnunk azt a tételt, hogy a lét és az ismeret közül alapvető és első az ismeret, mert az ismeret a szellem élettevékenysége lévén, amely által a maga tartalmának öntudatára jut, neki fontosabb, hogy a létet megismerje, mint a létnek, hogy megismertessék, ha t.i. a létet a maga független mivoltában akarjuk venni. Tehát bármily csodálatosnak is tűnjék fel a dolog, kétségtelen, hogy az ismeretben a szellem lesz létté és a lét lesz szellemmé, mert minden ismeret mind formai, mind tartalmi tekintetben a szellemből fakad. Azaz elérkeztünk az ősi görög tételhez: a lét és a gondolkodás azonosak, amiből azután logikai szükségszerűséggel következik, hogy minél inkább fejlik ki az ismeret s általa az öntudatos Én, annál inkább fejlik ki számunkra a lét úgy a maga terjedelmében, mint a maga lényegében. Távol állunk tehát attól, mintha előttünk közönyös lenne a lét s az adott valóság. Ellenkezőleg, a lét mindennél inkább érdekel bennünket, mint ismerésünknek drága gyümölcse. A szellem és az ismeret, az ismeret és a lét útja, ha a létet a maga ismeretelméleti értelmében vesszük, párhuzamos: a szellem fejlődésével fejlik az ismeret, az ismeret fejlődésével fejlik a lét.

Az Én és a Nem-Én állandó korrelációjának eredménye úgy az ismeret, mint a lét. Az ismeretelmélet alapján álló metafizika kétségtelenül nagy szolgálatokat fog tenni nemcsak a filozófiának, hanem a tudománynak általában, ha a szellem struktúrájába mélyen hatolva, kimutatja és megállapítja azokat a fokozatokat, amelyeken keresztül az ismeret és a szellem fejlődése halad s ezzel párhuzamosan azokat a grádusokat is, amelyeken a lét fogalma halad a maga kiteljesülése felé, amely minden tudományos kutatásnak és filozófiai elmélkedésnek végső célja. Nincs is egyetlen pont, ahol a metafizika oly mélyen vágna bele a valóság húsába, mint ezen a ponton, ahol a szellem és az Én a tapasztalás és az adott valóság talajában a legenergikusabban veti meg lábait. Itt van igazán a tapasztalatnak az a termékeny bathos-a, amelyről beszél Kant. E ponton válik nyilvánvalóvá, hogy a szellem a maga folytonos tevékenysége által izmosodik ugyan, de ez a tevékenység nem a légüres térben szeli a levegő-eket, hanem a legvaskosabb valósághoz kapcsolódik hozzá. Itt formulákkal semmit eligazítani nem lehet, hanem bele kell ereszkedni bátran a valóság mélyébe, hogy szemtől szembe lássuk a tevékeny szellem minden mozdulatát. Hogy ez a szellem a lélekkel nem azonos, az az eddig mondottak mellett körülményesebb magyarázatra nem szorul.¹ Elég, ha annyit említünk, hogy a lélek minden körülmények között egyéni lélek, amely a tér és az idő korlátainak van alávetve és az egyén alkata szerint különböző, amiből az következik, hogy lélekre támaszkodó ismeretelmélet egészen a szolipszizmus zsákmányává tenné az ismeret és a lét problémáinak minden fejtegetését. Az egyetemesség jelzője csak a szellemet illeti meg, amely minden emberben közös kategóriák és funkciók által jut kifejezésre. Az egyetemes szellem ismer meg az egyes emberekben levő szellemi tevékenységek által s nyit utat a lét, valamint az értékek világába. A szellem megértése a metafizika

¹ V.ö. A „szellem” filozófiai fejtegetése c. tanulmányom idevágó fejtegetéseivel. Bpest, 1934. A M. T. Akadémia kiadása.

feladata: a szellem megértése által értjük meg a világot a maga jelenségeivel és rendezzük azt egységbe kategóriáinkkal.

Mindezek az elmélkedések azonban - vetheti valaki ellenünk - a régi bölcselkedési irány immár halálra ítélt öléből fakadnak és mint késői szülöttek bírnak csupán némi értékkel. Ezzel az ellenvetéssel szemben, amely a filozófia mezején eléggé különös ugyan éppen akkor, amikor egészen régi bölcselőkhoz való visszatérés látszik némelyek előtt elkerülhetetlennek, ez az ellenvetés elég különös, de miután nálunk nem egészen szokatlan, kénytelenek vagyunk pár percig szembe nézni azzal. Azt természetesen nem tehetjük, hogy mindazokat a kísérleteket számba vegyük, amelyek a filozófiai alapkérdések megoldása szempontjából a mi fejtegetéseinkkel rokonok, de rá kell mutatnunk arra a tényre, hogy a legdivatosabb bölcsélet nem egy zászlóvivője kénytelen megvallani, hogy az ismeret problémája valóban előtérben áll minden filozófiai megoldásnál s az új kritikai alapon elért eredményeket egy elmúlt irány szempontjából egyeztetni lehet némely szemekben rokonszenves törekvés, de a bölcsélet szempontjából mégis csak az öntudat elsősége a fontos. Ebben a tekintetben különös élességgel dolgozza ki ezt az álláspontot Delacroix, akinek kiindulási pontját az a tétel képezi, hogy az öntudat bizonyos tekintetben az első reálitás és az első tény. Minden csak ő benne és általa létezik.¹ Nélküle nem létezhetik semmi, mert az ismerés egyenesen szíve és középpontja a létnek. Ebből természetes következményül vonja le azt a megállapítást, hogy minden realista metafizika lehetetlen. Nincs semmi, amiből az öntudatot levezetni lehetne s innen származik minden objektivizmus gyöngesége: az öntudatot semmiféle létezőből levezetni nem lehet. Az öntudatban, mint szellemi egységben a Világ és az Én, az ismeret és a lét egysége jelenik meg: az öntudatban, mint szellemi egységben ennek a kettőnek egysége állítatik. És itt egy metafizikai fordulattal Delacroix azt tanítja, hogy minden egyéni öntudatot a Világtudat fejt ki s az egyes tudat csak akkor veszi észre magát, amikor már előbb észrevette a nagy Világegyetemet. Így minden öntudat a Világ középpontja s a Világ töredéke, amely mint minden ismerés előfeltétele, feltételezi a létezők összeségét, a dolgok és öntudatok egyetemét. Az öntudaton, ezen az átvilágított kis filmen átlátszik a személyiség minden mélysége és a Világ ijesztő nagysága, a dolgok virtuálítása és a szellem mérhetetlensége. Mindebből Delacroix álláspontján is az következik, hogy az öntudat nemcsak amolyan epifenomén, nem más tevékenységek eredője, hanem maga az őstevékenység, amely organizál, teremt, gondol, íté, következtet és rendszerez. Bármily szerény legyen is az öntudat a maga fejlődésének kezdetén és bármily szerény legyen az ő ítélete, mégis csak ő és ez az ő ítélete tartja fenn a tárgyak és dolgok roppant világát. Az öntudat ezen egyetemes erejének hangsúlyozásában annyira megy írónk, hogy még az érzéklettől is megtagadja az irracionális jelleget. Ha még irracionális is lenne az érzéklet, még akkor is csak azon viszonyok burkában lehetne elfogadnunk, amely viszonyok minden érzékletet észszerűen konstituálnak. A tudattalan is az öntudattól nyeri a maga értelmezését, mert nem más az, mint az öntudat limitációja önmaga által. Az a gondolat, amely nem gondolja magát, azaz tudattalan marad, lehetővé tesz és előkészít egy másik gondolatot, amely gondolja magát.

Mindezekből elég világos, hogy *Delacroix* álláspontján az önmegvalósulás legmagasabb foka az öntudat, amelyben az ember legyőzi önmagát és felülmulja a világot. Az öntudatban kifejlik és benne van a világ. Ily módon még a tudomány is az embernek lesz egy része, mert a Világ az ember lévén, az emberben van a Világról való ismeret is. Az öntudat élete a Világ élete: egy tárgyat megszerkeszteni és egy fogalmat alkotni egy és ugyanaz a dolog. Az öntudat megismer s ezen ismerete által hatalmába kerít egy egész világot. Innen van páratlan méltósága és összehasonlíthatatlan értéke nemcsak neki, hanem minden problémának, amelyet felállít.

Az öntudat elméletének ezen az alappilléreire nyugszik *Delacroix* minden filozófiai vizsgálata, amelyekben különösen a nyelv, a vallás és a művészet nagy kérdéseit teszi kutatás tárgyává és amelyekben kétségkívül új szempontok és megoldások számára tör utat.

Az öntudat szerepe éppen ilyen döntő fontosságú azokban a fejtegetésekben, amelyeket *Jaspers* tett közzé »Philosophie« című három kötetes művében, amely szorosan csatlakozik a *Heidegger* existenciális bölcséletének felfogásához. A mű 1. kötetének mindjárt bevezető fejtegetéseiben nyilvánvaló lesz *Jaspers* felfogása, amikor (a 49. sk. lapokon) egészen világosan mutat rá különben sokfelé kanyargó mondataiban, hogy »általános tudat« nélkül nincs »lét általában«. Egyenesen a tudat tételéről - Satz des Bewusstseins - beszél, amelyet így fogalmaz: minden, ami számunkra a lét jellegével bír, kell, hogy akár mint tárgy, akár mint élmény, a tudatra nézve immanens legyen. Ha egy létet gondolok, akkor azt azonnal,

¹ V.ö. Les grandes formes de la vie mentale, Paris, 1934. Ismertetem a Prot. Szemle 1935. évfolyamának 54. és köv. lapjain.

mint egy tudatra való létezőnek lehetőségét kell hogy gondoljam. Ebből természetesen szintén nem következik az, hogy ne léteznék egy, a tudattól függetlenül létező lét. Ellenkezőleg, Jaspers is kiemeli, hogy a létező – Dasein - akkor is létezik, hogy ha sohasem is jut egy tudatos lény körébe. Maga az Existenz, amelyet nem ajánlatos magyarrá fordítani, éppen azt a létet akarja kifejezni, amely még nincs, de lehet, sőt lennie kell. Das Sein, das nicht ist, sondern sein kann und sein soll... dieses Sein bin ich Selbst als Existenz. Sie bin ich, sofern ich mir nicht selbst Objekt werde - olvassuk.¹ Tehát itt sem a lélektani alanyról van szó, hanem csak valami lehetőségéről, amelynek belátása azonban - szerény véleményünk szerint - az alanyi misztika feladata lehet csupán. Ez lenne az egzisztencia »megvilágítása«, amely fogalom tárgyalására itt nincs miért kitérnünk. Nem volna pedig érdektelen figyelemmel kíséni azokat a megállapításokat, amelyek során Jaspers a lét fogalmához elvezetni akar, s nem volna érdektelen a sok metafizikai és misztikus pszichologizálásból kibontott tartalmat kissé közelebről megvizsgálva, azt kutatni, hogy ezen misztikus elméletek levonásával milyen formát öltene a megmaradt szkeleton. Ezek a vizsgálatok messze vezetnének, s nekünk meg kell elégednünk azzal, hogy még egy olyan angol bölcseletré reámutassunk, aki az ismeret és a lét viszonyának magyarázatában velünk azonos úton jár.

Ez *H. Wildon Carr*, a londoni egyetem professzora, aki »Idealism as a principle in science and philosophy« cím alatt tette közzé bölcseleti felfogásának alapeszméit annak a gyűjteményes munkának. I. kötetében (101. sk. lapokon), amelyet *J. Muirhead* adott közre *Contemporary British Philosophy* címen. (London, 1925.) Az az idealizmus, amelyet Carr hirdet a maga bölcseletében s amelyet a tudományok területén is érvényesnek tart, nem fosztja meg a természettudományokat a maguk pozitív jellegüktől, hanem csak arra törekszik, hogy tárgyukat az ő birtokukban meghagyva, kiszabadítsa azt az absztrakt objektivitásból. Azt hirdeti, hogy a tárgyat csak akkor ismertük meg igazán hűen, hogy ha az ismerőnek feltételei belehatoltak és benső része lettek a megismert tárgy fogalmának. Reá és az ő bölcseletére nézve az ismerés nem pusztán külsőleges viszony az alany és a tárgy között. Nem áll az egyik oldalon egy tiszta tárgy és a másik oldalon egy indifferens alany. Ész a természettől elvonatkoztatva, természet az észről elvonatkoztatva csak üres árnyak. Ez az idealisztikus felfogás - úgy véli Carr - nemcsak a matematikai tudományokban és a fizikában jutott érvényre. Nagyon jellemző ennek az ismeretelméleti iránynak befolyása az újabb biológia és lélektan területén is. A biológiában a mechanisztikus magyarázat helyét rendre-rendre a vitalisztikus felfogás foglalta el és a teremtő fejlődés elve kétségtelenül szintén idealisztikus magyarázó elv. A lélektanban is az értelem aktivitásának hangsúlyozása lépett előtérbe, szemben az epigenetikus elmélettel, amely tagadta a tudat és értelem elsőségét, azt állítván, hogy az csak az anyagi tevékenységnek egyik aspektusa. Ezzel az epigenetikus tannal szemben az új idealizmus - amelynek jelleme azonban teljesen metafizikai - a test és a lélek viszonyát merőben racionalisztikusan fogja fel s azt tanítja, hogy a test és a lélek a szolidaritás viszonyában állanak egymással. E felfogás értelmében a gondolkozó, a cselekvő, az egyéni lény az aktuális, a test és a lélek ennek koeficiensei. Az idealizmus híve szemében a gondolkozó és a cselekvő lény között szolidaritás van, azaz egyik is függ a maga jelentésére nézve a másikhoz való viszonyától, s mind a kettő csak viszonylatban létezik.

Ez az idealisztikus magyarázat természetesen semmiképpen sem jelenti a fizikai valóság objektivitásának aláaknázását, s éppen nem jelenti azt, hogy mintegy meg akarja fordítani az epifenomenológikus teóriát a maga visszájára, azt tanítván, hogy a fizikai világ csupán az értelem és a lélek epifenomenonja. Az idealisztikus ismeretmagyarázat fonálán tovább haladva, Carr egészen a Gentile-féle új idealizmus értelmében azt emeli ki, hogy ebben a felfogásban a világegyetemnek új felfogási módja jelentkezik, amelynek kulcsa abban a meggyőződésben keresendő, hogy a természet a lélektől és értelemtől elvonatkoztatva s az ismerés feltételeitől elválasztva, továbbá, mint tiszta objektivitás állítatván az értelem elé, nem egyéb, mint pusztá absztrakció a realitástól és nem maga a realitás, amely az ismeretnek, vagy igazságnak ellenpárja. A konkrét realitás az egyetemes gondolkozó, aki egyszersmind az ismerő alany és az ismert tárgy is. A konkrét valóság a tiszta aktus, az a tiszta aktus, amelyet a filozófus Észnek, Szellemnek vagy Istennek nevez. Az ismerő feltételei és az ismert tárgy koeficiensek ebben az univerzális realitásban, tehát ko-variánsak. A természet vagy Szellem a maguk absztrakciójukban csak reflektált, vagy árny-realitások.

Carr igen világosan mutat reá arra, hogy ez a felfogás miként indul ki Descartestól s lesz ismét uralkodó az egész modern idealizmusban, amely a cogito ergo sum tételéből fakad. A gondolkozás, amely állítja a létet, nem passzív a külső befolyásokkal szemben, hanem tiszta aktivitás. A modern idealizmusra nézve a realitás változó, létesülő, teremtés. A cselekvőség az eredeti, minden sztatikus forma és állapot

¹ II. köt. 2. l.

ennek eredője. Ennek az eredeti aktivitásnak lényege pedig az öntudat: »Én gondolkozom«, amely tiszta aktus, azonos az »Én gondolkozom«-mal, amely tudat. Ez a modern idealizmus, nem lehet tagadni, a realitás metafizikája és nem, mint a régi idealizmus, első sorban a realitás ismeretelmélete. Ebben Carrnak tökéletesen igaza van. Az a lét, amelyről az új idealizmus beszél, magában az eredeti tiszta aktusban már adva van és nem, mint valami gondolati járulék, ettől az aktustól függetlenül létezik, sőt annak valami módon egyenesen feltétele. Az az egzisztencia, amelyet az új ideáizmus szerint az eredeti tiszta aktus állít, közvetlenül adva van magában ebben az aktusban. Amiből pedig világosan következik, hogy a gondolt dolog, az ismert tárgy, nem függetlenül reálisak, hanem mindenestől ettől az aktustól függenek, mint az aktus által feltételezettek és nem az aktus feltételei. És továbbá, ebben az értelemben a realitás valóban eredeti aktivitás. A filozófiának pedig más feladata nincs, mint az, hogy adjon számot mindarról, amit ez a fogalom magában foglal.

Amit Carr az új idealizmusról, mint metafizikai álláspontról elmond, igaz marad és tényeket foglal magában, ha a metafizikai magyarázatot minden ponton ismeretelméletre fordítjuk vissza, amint az Kant bölcseletében olyan ellenállhatatlan erővel jelentkezik. Az idealizmus valóban az eddigi gondolkodás megfordítását jelenti. Az idealizmus szemében az eredeti, ősi adottság az Ész, amelynek segítségével a tőlünk függetlenül létező dolgot gondoljuk. Minden dolog, amelyet az Ész önmaga elé állít, mint állandót és változatlant, annak bizonyos aspektusa, ami változik. Ez áll a fizika minden fogalmára. Az atom nem egy darabka anyag, hanem az erők szilárd egyensúlya. Ez áll a biológia és a lélektan fogalmaira is.

Hogy az új idealizmus további fejtegetései mely irányba mennek és miféle eredménnyel kecsegtetnek, az minket itt nem érdekel. Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy itt az álláspont gyökerében mindenütt a helyes ismeretelméleti felismerés a döntő, ami a lét és az ismerés viszonyát illeti. Ha az ismeretelméleti tisztaságot mindvégig megőrizzük, az új idealizmus vizsgálatai is megtermékenyítőleg hathatnak arra a kritikai álláspontra, amely nem akarja sem a valóságot az észre, sem az észet a valóságra visszavezetni, hanem a kettőnek helyes viszonyára építi fel a maga rendszerét és bölcseletét. Az ismeretelméleti álláspontnak mindvégig hűen és tisztán meg kell őriztetnie, ha nem akarjuk, hogy a metafizika ingoványos talaján elmerüljön minden józan elmélkedés.

III.

Az előző fejtegetésekre visszatekintve, nem lesz nehéz megállapítani azt az utat, amelyen a metafizikának haladnia kell; számbavenni azokat a problémákat, amelyeknek megvizsgálása elutasíthatatlan kötelesség; végül pedig feleletet keresni arra a kérdésre, hogy vajon nincsen-e út, amelyen a régi metafizika vágyai is kielégíthetők lennének?

A metafizika útja az ismerés és tudás fogalmainak kritikai megvizsgálásán keresztül vezet az ismerés és a lét viszonyának szigorú megállapításához. Nem lehet első feladata a lét általános fogalmának vizsgálata és megállapítása, mert először ismernünk kell azokat a tényezőket, amelyeknek segítségével általában az ismerés lehetővé válik. Ha a léthez el akarsz jutni, először látnod és ismerned kell azokat az utakat és módokat, amelyek ezt az eljutást lehetővé teszik. Azt kell tehát elsősorban szemügyre vennünk, hogy egyáltalában lehetséges-e ez az eljutás és ha lehetséges, meg kell vizsgálnunk közelebbről azokat az eszközöket, amelyek ezt az eljutást lehetővé teszik, azaz tisztában kell lennünk elsősorban magának az ismerésnek mivoltával, törzsfogalmaival, határaival. Ezen kemény kritikai munka nélkül biztos eredményre aligha számíthatunk, ha csak már előzetes álláspontról és »világnézeti« magaslatról nem akarjuk tekinteni a filozófiai kérdéseket s azok megoldásait. Az ismeretelmélet legelső és legfontosabb feladatainak egyike éppen az, hogy megismerteti velünk az ismerés törzsfogalmainak dialektikai alkatát s ezáltal képesekké tesz arra, hogy ezeket a nélkülözhetetlen fogalmakat öntudatosan és kritikával használjuk a bölcselet mindennemű kérdéseinek tárgyalásában és megoldásánál. Erre az öntudatosításra éppen napjainkban van sürgető szükség, amikor minden oldalról napról-napra bukkannak elő nagy igénnyel olyan bölcseleti fejtegetések, amelyek a gondolkodás törzsfogalmainak dialektikai ismeretében szűkölködnek, s amelyek érthető visszatetszést keltenek a filozófia művelőinek széles rétegeiben, s arra mindenestre alkalmasak, hogy a bölcselet iránt a tudomány komoly művelőinél bizalmatlanságot keltsenek. Az ismeret alapfogalmainak öntudatosítása nélkül valóban csak affektív világmagyarázat jöhet létre, amint ezt Heinrich *Maier* oly erőteljes szavakkal állapította meg; ámde ez az affektív világmagyarázat még semmiképpen sem tudományos világismeret.¹ A metafizikának Maierrel együtt unos-untalan fel kell hívni a bölcselettel

¹ V.ö. Die physische Wirklichkeit. Erste Abteilung: Die Realität der physischen Welt. 1933.

foglalkozók figyelmét arra, hogy van kognitív lelkiismeret is, amelyről Böhm Károly már ezelőtt egynegyed századdal beszélt, amely lelkiismeret előtt az affektív-emocionális bizonyosság, eredjen az akár vallási, akár szociális, esztétikai vagy etikai érzésekből, csak pusztán illúzió és azok a világkonstrukciók, amelyek ilyen affektív-emocionális bizonyosságon alapulnak, s a képzelőerő csinálmányainál egyebek akarnak lenni, az igazság szelleme ellen elkövetett bűnök.¹ Hogy ez a kognitív lelkiismeret a mai filozófiában túlságosan élénk lenne, azt nem állíthatjuk. Ellenkezőleg, igazat kell adnunk Maiernak, aki éppen olyan határozottan száll síkra az »élményfilozófia« ellen, mint annak idején Böhm az ismeretelméleti miszticizmus és Rickert az »életfilozófia« ellen. Az élménybölcselet minden kritika nélkül keveri össze a kognitív és az affektív tapasztalatokat és az igazság kutatása közben mindig és mindenütt világnézletek szerint tájékozódik, s a maga világnézlete által érzi kötve magát. Ez az álláspont azonban nemcsak nem készíti elő a talajt az objektív bölcselet részére, hanem ellenkezőleg, minden objektív kutatásnak útját vágja. Mi sem tagadjuk, hogy van bizonyos »természetes« világnézet, ámde ehhez kötni az igazság kutatását nem lehet, mert az ilyen megkötött kutatás egyenesen az igazság vizsgálatát teszi lehetetlenné. A világnézeti tájékozódás minden akadály nélkül emelkedik fel az egyetemes létnek abba a homályos szférájába, ahol azután a képzelet és a spekuláció szabadon csapong. De különben is, ha a világnézet lesz minden filozófiai bölcselet végső alapja, akkor egyszersmindkorra le kellene mondanunk arról, hogy egyetemes érvényű és objektív igazság birtokába jussunk, hanem lesz annyiféle igazság, ahányféle világnézet. Miután pedig a világnézet mindig egyéni, azért igazság is annyi lesz, ahány az egyén. Itt aztán már igazán a szubjektivizmus feneketlen tengerére jutottunk; amit csinálunk, nem is metafizika, hanem csak »érzék-túlászat«. Ezzel a világnézeti követelődzéssel hát csinján kell bánnunk. Igazat kell adnunk Maiernak abban is, hogy minden világnézet tele van egy csomó affektív és emocionális elemmel, s ezekre az elemekre alapuló meggyőződésekkel. Ámde még világnézetnek is csak olyan világnézet jó, amelyben ezeket az affektív és emocionális elemeket az ismeret szigorú kritikája alá állítottunk. A Kierkegaard és Heidegger nyugtalanító »gond«-ja és félelme, irracionális miszticizmusa nyújthat ugyan egy-egy embernek világnézetet, de tudomány és az igazság szerint igazodó ismeret ezekből a logikai gondolkozást megelőző kétes értékű forrásokból fakadni nem fog soha. Egy gondoktól emésztett és félelemben élő kor rokonszenvezni fog velük, de objektív tudomány alapjai aligha lesznek. Az a »lét általában«, amely ezekből a gondokból származik reánk, valóban »rossz« lét lesz, amelyet az igazi, kritikai bölcseletnek a maga jól megállapított kategóriái segítségével kell talpra állítani, ha ugyan ez már egyáltalában lehetséges. És mégis csak odajutunk, hogy bármiféle előzetes lét-fogalom kénytelen magát alája vetni az ismeretelmélet kritikájának, ha élni akar. A szellem belső alkatának, ismerő tevékenységének objektív kritikája vezet el a lét fogalmához s ki elég elszánt annak állítására, hogy én még más létet is ismerek azon a léten kívül, amelyet szellemem ismerő tevékenysége által megismertem. A tudomány előtt csak a szellem által megismert lét létezik s a megismerő szellem ismerő tevékenységének ismerete vezet el minket ehhez a léthez. Az ismereten át a léthez és nem a léten át az ismerethez.

Az első teendő tehát, amely az ismeretelméletre vár az, hogy az ismeret belső alkatát és logikumát tárja fel a jelentéstani elemzés segítségével.² E módszer segítségével meg kell kísérelnünk az ismeret lényegének minél mélyebb feltárását, kifejtve azt a kozmikus fontosságot is, amely az ismeretet a szellem életfolyamában feltétlenül megilleti. Ezáltal nemcsak az ismeret méltósága nyer újabb fényt, hanem az ismeret fogalma is tüzetesebb megvilágítást kap. Itt a legközvetlenebb megélésre és legélesebb önmegfigyelésre van szükség, hogy az ismeret legbensőbb magvát feltárhassuk. E tekintetben igen becses útmutató Böhm Károlynak a megértésről, mint a megismerés központi mozzanatáról szóló, igazán klasszikus értekezése, amelyet jó lenne, ha minél többen ismernének és tanulmányoznának. E ponton az ismeretelmélet, illetve az ismeretelméleti alapon álló metafizika egészen közel kerül a lélektanhoz, vagy helyesebben szólva a szellemtanhoz, amelynek legfontosabb problémája éppen az ismeret végső gyökerének feltárása azáltal, hogy magát a szellemet, mint megismerő cselekvőséget vizsgálja. A lélektan módszerével itt semmit el nem érünk, mert hiszen a lélek csak az a műszer, amely az anyagot szolgáltatja a szellemnek. A lélektan módszere helyett a jelentéstani módszerhez kell folyamodnunk, ha az ismeret lényegéhez eljutni akarunk.

Az ismeret lényegének tárgyalását nyomon követi a szellem azon funkcióinak felkutatása, amelyeknek segítségével az ismeret lehetővé válik. Azt u.i. talán senki sem fogja kétségbevonni, hogy az ismeret minden ízében alanyi alkotás, még akkor is, ha esetleg az elragadtatás és a tudattalan által való

¹ V.ö. Maier i. m. 7. lapján olvasható fejtegetésekkel.

² Ezt a kérdést igen világosan és pontosan fejtegeti Varga Sándor: *Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében* c. értekezésében. Athenaeum, 1934.

sugallást is az ismeret körébe számítaná valaki. Az alany alkotja az ismeretet s így az ő funkcióinak ismerete szükséges ahhoz, hogy az ismeretet a maga mivoltában tökéletesen megértsük. Ezek a funkciók szolgáltatják részünkre az ismerés gerincfogalmait és pedig, amint azt a fejtegetéseknek ki kell mutatniok, tartalmi és formai tekintetben egyaránt. Ezek a gerincfogalmak vannak hivatva arra, hogy segítségükkel a valóság nagy épületét megalkossuk, szembeállítván azt az Én-nel, amely mint parancsoló hatalom rendelkezik ezekkel a gerincfogalmakkal. Hogy azután az Én-nek és az Én sorsdöntő élményeinek megértésében az intuíció és beleélés viszi a főszerepet, mikor is élmény alatt nem értjük a léleknek minden mozdulását, hanem csak azokat, amelyek arra és világvilágunkra formálólólag hatnak, hogy e tekintetben az intuíció és beleélés viszi a főszerepet, azt az idevágó kutatások elégséges módon fogják bizonyítani.

Ha a jelentéstani módszer segítségével az Ént és annak funkcióit, az élményt és a megértést, a jelentés és értelem fogalmait kellőképpen tisztáztuk, ki fog derülni, hogy minden megismerésnek sarkpontja és minden ismeretelméleti fejtegetésnek középponti fogalma az az Én, amely a maga öntudatos funkcióival utánaképezte és jelentéssel ellátta a külső valóság nyomán kényszerű tudattalansággal alakult lélektani képet. Itt természetesen aligha fog magyarázatra szorulni, hogy az Én alatt távolról sem kell a nyelvtani és szubjektív Én-fogalmat érteni, hanem azt az öntudatos ősi tevékenységet, amely a szellem lényegét juttatja kifejezésre. Ami az öntudatos Én teremtő fényében, mint örök jelentés jelenik meg, mi csak azt tudjuk a mi magunkalkotta világvilágába beleilleszteni s ezen beleillesztés által megismerni. Ezért minden jelentés ideális jelentés és minden megismerés minden ízében, még az érzéki fokon is, ideális ismeret. Semmi más hatalom meg nem ért, csak az értelmes Én, amely a maga ideális jelentésének odaadásával érti meg a való világ minden jelenségét.

Mindezeknek a problémáknak megbeszélése megmutatja azt is, hogy a gerincfogalmak voltaképpen célja egységet teremteni az érzékiség zűrés adataiba, hogy ilyen módon lehetővé váljék az a fogalmi ismeret, amelynek rendszere a tudás egészét nyújtja. A tudás ezen egységes rendszere felé vezetnek az *eszmék*, amelyek nem csupán regulatív erővel és érvénnyel bírnak, amint azt még Kant hitte és tanította, hanem az ismeret *formálásához* is hozzájárulnak és a maguk logikai erejével lehetővé teszik számunkra az érték megvalósításának nehéz munkáját. Ezek az eszmék, akár az igazság, akár a szépség, akár a jóság eszméjéről és megvalósításáról van szó, éppen az által bírnak alakító erővel, hogy a maguk egészében emberi erő által sohasem lehetnek megvalósítva. Ez a megvalósítás egyenesen a szellem mindennemű tevékenységének megakadását jelentené. Ha egyszerre megvalósultan állana előttünk az igazság eszméje, azonnal nem lenne szükség tudományra és tudományos tevékenységre; ha előttünk állana megvalósultan a szépség eszméje, nem lenne szükség a művész tevékenységére; mihelyt a jó eszméje is megvalósulna, nem lenne szükség sem erkölcsi cselekedetekre, sem erkölcsi törvényre. Az igazság, szépség, jóság eszméjének adaequat és tökéletes megvalósulása a szellem tökéletes és adaequat megvalósítását jelentené. A mi sorsunk és rendeltetésünk, hogy az eszmék ereje által vitetve haladjunk az eszmék megvalósítása felé. Emberi feladat: az eszmék megvalósítása az eszmékbe vetett hit ereje által.

Ha ekként az ismerés egész problematikáját kidolgoztuk és tüzetes elemzés tárgyává tettük mindazt, ami az ismeréssel szoros logikai kapcsolatban áll, elérkezett az ideje annak, hogy az *ismerés tárgyának* kérdését is felvessük. Mi az ismeret tárgya? - hogyan keletkezik az ismeret tárgya? - ezek a kérdések kezdetül fogva nyugtalanították az elméket már a kínaiak és az indusok bölcselésében is és osztották különböző táborokba a gondolkozókat. Ha az ismeretelmélet útjait figyelemmel kísértük, erre a kérdésre mást nem felelhetünk, csak ezt: az ismeret tárgya az ismerő funkciók által készített kép, amelyet a valóságról nyertünk. Vagy más szavakkal: az ismerés tárgya az az immanens tárgy, amely a külvilág és a belső jelenségek kényszere alatt keletkezett a lélekben s amelyet éppen az által ismertünk meg, hogy ismerő funkcióinkkal öntudatosan utána képeztünk. Ebből pedig ismét az következik, hogy az ismeretnek ez az immanens tárgya nemcsak forma, hanem tartalom tekintetében is merőben a szellem alkotása, amely ebben az ismeretben éppen önmagát fejt ki s teszi ez által az ismeretet kozmikus jellegűvé és kozmikus értékűvé is. A kényszerűen keletkezett képet a lélek műszerei szolgáltatták nekünk, azok a műszerek, amelyek minden eszes lényben azonosak és közösek, ami a kép objektivitását bizonyítja; ezt a képet pedig a szellem ismeri meg a maga funkciói segítségével, amelyek ismét minden szellemi lényben azonosak és közösek. Aki nem tud erre az álláspontra helyezkedni, arra nézve lehetetlen lesz minden tudás és ismeret, mert a szubjektivizmus örök rabja lesz.

A fennebbiekben állandóan az ismeret immanens tárgyáról beszéltünk, ami által első sorban azt akartuk kifejezésre juttatni, hogy itt az ismerés processzusán belül megvalósuló tárgyat értjük. Van u.i. az ismeretnek egy másik tárgya is; ezt nevezhetjük az ismerés transzcendens tárgyának és értjük ezen a mi ismerésünktől függetlenül létező valóságot, amelynek létezése vagy nemlétezése felett elmélkedni merőben felesleges, amint felesleges megkísérelnünk ettől a mi ismerésünktől függetlenül létező valóságnak

bizonyítgatását és igazolását; amint azt pl. Herbart bölcseletében vagy Diltheynél látjuk. Itt nem tehetünk egyebet, de nem is kell egyebet tennünk, mint hivatkozunk a józan ember tapasztalatára, amely ennek a valóságnak létezését pillanatig sem vonja kétségbe. Hogy már most ebben a transzcendens tárgyban mi a tartalom és mi a forma, vagy van-e egyáltalában forma ebben a transzcendens tárgyban? - ez olyan kérdés, amelyre a tüzetes vizsgálatnak mindenesetre feleletet kell adnia, amely vizsgálat azonban a mi tanulmányunk kereteit felülhaladná. Kétségtelennek kell tartanunk, hogy a legnagyobb mértékben lesóványított és ösztövért transzcendentális tárgyban is kell lennie bizonyos, egészen csekély mértékű intelligibilé-nek, amely nélkül mi azt elképzelni sem tudjuk. Létének egyszerű megpillantása már formát ad annak s tehát intelligibilis elemet csatol hozzá.

Mi a viszony az ismeret immanens és transzcendens tárgya között? A transzcendens tárgy a maga léteben függetlenül lesz az ismereti kép szükségszerű forrása, azaz az ismerés immanens tárgya ennek a transzcendens tárgynak köszönheti létét. Ha a transzcendens tárgy nem létezik, nincs az immanens tárgy sem, s ha nincs az immanens tárgy, lehetetlen az ismeret. Szó sem lehet tehát arról, hogy az ismerés immanens tárgya az egyéni Én szubjektív alkotása csupán, amely az egyéni kénynek van alárendelve minden mozzanatában. Az immanens tárgy éppen kényszerű és tudattalan alkotásánál fogva, egyetemes és mindenkinél közös alkotás. A viszony tehát a kétféle tárgy között semmiféle nehézséget nem rejt magában, ha mi magunk a gondolkozás tekervényes útvesztőibe tévedvén, ilyen nehézségeket nem teremtünk.

E rövid vázolás után marad még egy kérdés, amelyre feleletet kell adnunk. Vajjon a régimódi, ontologikus metafizika eltűnik-e az ismeretelméleti metafizika mellett nyomtalanul? El kell tűnnie, mert ma már teljességgel képzelhetetlen, hogy ismeretelméleti alapvetés nélkül légbenjáró spekulációkkal az egyetemes létéről is valamit biztosan megállapítani tudjunk. Az egyik legújabb metafizika írója méltán juttatja kifejezésre azt a meggyőződést, hogy az olyan metafizikát, amely az ismeretelméleti alapvetést nélkülözi és nem jár el kritikai úton, manapság komolyan venni nem lehet s az ilyen metafizika a filozófiában, mint tudományban polgárjogot nem nyerhet.¹ Ha azonban az ismeretelmélet a maga kritikai munkáját elvégezte, nem lehet semmi észrevételünk az ellen, hogy ennek az ismeretelméletnek utolsó részéül a lét fogalma is vizsgálat tárgyává tétessék, annyival is inkább, mert a létezés maga az ismeret s az ítélethozás tekintetében is nagyfontosságú fogalom. A létnek ezt a fogalmát azonban minden kis részecskéjében az ismerés folyamatának szemmel tartásával kell vizsgálnunk, ha azt akarjuk, hogy kutatásunk eredménye pontos és használható fogalom legyen. E kutatások folyamán kell tisztáztatnia annak a viszonyoknak is, amely van a lét és az érvény között, hogy ezáltal meggátoltassék nemcsak az igazság elszubsztanciálizálása, amint ezt a tiszta logikában látjuk, hanem az érvény fogalmának metafizikai entitássá való fokozása. Előbb tudnunk kell, hogy mi az a létező, hogy azután felelni tudjunk a kérdésre, vajjon az érvény létező vagy sem? Itt azután szóba fog jönni a lét sokféle fajtája, amely sokféle fajtáját a létnek ismét csak az ismeretelmélet fogja megállapítani minden logikai előfeltevés szükségtelen szaporítása nélkül. Minden fejtegetés éltetője azonban az a meggyőződés, hogy mi minden fajtáját a létnek csak az Énen, az öntudatos szellemen keresztül látjuk.

Hogy azután az eszmék során, amelyek az axiológiának lesznek termékeny fogalmai, miként lehet a régi metafizikának egyik legtöbbet vitatott kérdésére, a teológiai problémára feleletet keresni, - ez a kérdés már nem a metafizika és nem az ismeretelmélet, hanem a kritikai szellemű vallásbölcselet körébe tartozik.

The Aim and Ways of Metaphysics

I. In the system of Aristotle metaphysics, more correctly his first philosophy was the knowledge of Being as Being. As a matter of fact Aristotle here stands on the ground of Plato's dialectics, but everything which was transcendent in the teaching of ideas, is put by Aristotle into the plain of immanence. The form itself which forms the essence of things in the teaching of Aristotle, is purely the addition to our thinking, and is the substantiation of the idea. Therefore in Aristotle ontology and logic mix with each other, and the categories of thinking become ontological categories. This sort of ontological metaphysics masters the sphere of philosophy till the appearance of Kant.

¹ V.ö. *Reininger*: Metaphysik der Wirklichkeiten 1931. V. lap.

In Kant's teaching the situation changes. His fundamental conviction is that we know reality as it appears to us. This has an effect on his whole philosophy. Metaphysics also loses its ontological character and gains a full epistemological one. This critical metaphysics already does not deal with Being as Being but with the human mind itself and with its pure thinking. In Kant's metaphysics mind deals with itself and casts light on itself to see clearly those boundaries which it cannot be above. So Kant was not an enemy of metaphysics, but, on the contrary, he endeavoured to complete metaphysics properly, as he claimed the examination of that knowledge which depends on us as it takes its origin from us, instead of that one which is independent of us. This critical metaphysics is really in relation to old metaphysics as chemistry to alchemics.

II. The task of metaphysics is to understand the work of the mind-giving Spirit. In this way metaphysics is the life-root of all knowledge as it reveals Spirit in its most intimate essence, but is cautious of relating the logical categories of Spirit to the categories of Being which are independent of us, and of relating this fundamental conception of mind to substance, as it is attempted even nowadays by metaphysics standing on ontological ground. From the point of view of philosophy Knowledge is the first and fundamental thing, the way of which then leads to Being. If we will serve the critical standpoint, we shall not have a thesis that could be misunderstood: the ways of Spirit and Being, and of Knowledge and Being are parallel, with the development of Spirit develops Being, and vice-versa. Conscious spirit is that from which all Knowledge takes its final strength, and if matters stand thus, we can also declare that the whole opulence of the world of Knowledge takes its origin from consciousness. We got to know the deepest essence of Reality when we had permeated this Reality with the strength of our consciousness, and made it living.

III. The way of metaphysics being thus understood leads through the determination of the ideas of Knowledge and Knowing to the determination of the relation between Knowledge and Being. If we want to come to Being then first we have to know the ways and means which lead to this idea. Without knowing the fundamental conceptions of Knowledge philosophy builds in the air and cannot have a claim to the name of "knowledge", but gives a bad reputation to all philosophy. If we enter the workshop of philosophy without knowing the fundamental conceptions of knowledge, there the explanation of world will easily be the prey of affects, as it is the case in those philosophical attempts which want to construct the building of philosophy on "Weltanschauung". - Philosophies thus created will be absolutely relative, for there will be philosophies of as many kinds as those of "Weltanschauung". And as every sort of "Weltanschauung" is very subjective, every philosophy will be subjective. In real philosophy "Weitanschauliches Apriori" cannot find a place; here an element of a priori can only be that which comes from the essence of the human Mind itself, and as an element like this, is a logical condition of all Knowledge. Without it any sort of Knowledge cannot come into being. In short: every sort of idea of Existence is obliged to submit to the criticism of Theory of Knowledge (Gnoseology) if it does not want to raise suspicions against itself. The objective criticism of the inner constitution of Spirit leads us to the idea of Being, and who is daring enough to state that he knows another Being beside that one he became acquainted with by the recognescent activity of his spirit? To Knowledge there exists Being recognised only by Mind, and to this Being we can only be led by the critical knowledge of the activity of the recognescent Mind. Through Knowledge to Being and not through Being to Knowledge.

So metaphysics, if philosophy wants to be a knowledge, is obliged first to become acquainted with the essence of Knowledge and to demonstrate that Knowledge is a cosmic act without which our world remains hidden for us, as the essence of world shows itself only to conscience as has already been seen in Indian philosophy. Then metaphysics is obliged to become acquainted with those functions of Mind which make this knowledge possible, and to understand that the explanation of world, not only formally but also according to its content, comes from the conscious Mind. The conscious I or Mind, by means of its activities, consciously creates after it that picture which was unconsciously forced on it by external activities. We can only understand what in the light of the conscious Mind appears before us as an eternal announcement. Therefore all knowledge is rational knowledge and all knowledge is idealistic knowledge as the eternal „λογος” appears in it.

On the highest grade at last metaphysics demonstrates that the final governors of all knowledge are ideas which not only govern Knowledge but also form it. The work of Spirit is guided by ideas coming from its own essence, and the realization of these ideas which can hardly be hoped in the frail world of men, would mean the realization of Spirit. A human task: to realize ideas by the power of belief based upon ideas.

From this it follows logically that the subject of Knowledge is that immanent subject which under the force of the external world and internal symptoms was found in the soul unconsciously. Mind, by its fundamental activities, has to make this unconscious conception conscious. Human spirit, when it makes this unconscious conception conscious for itself, makes really that which was till now potential in it actual,

i.e. real. By Knowledge consciousness becomes enriched and Being grows.

If metaphysics finished its critical examination in the scope of Knowledge we cannot have any objection to it that it should analyse the idea of Being on ground of the results gained, but always avoiding substantiation. On the ground of this analysis it will clearly be seen that neither Being could be deduced from pure logic, nor made of "Geltung" a special form of Being, because all effort like this will lead to the same result i.e. that we should make a mystic substance from force together with the idea of Justice.

The proper metaphysical foundation will form also a firm basis for a general axiology, in which place will be found for the theological problem, the solution of which without the help of axiology will remain a hopeless attempt.

A LÉT BÖLCSELETI PROBLÉMÁJA

Felolvasta a Magyar Tudományos Akadémia II. osztályának 1936. évi június hó 15-én tartott ülésén.

Forrás: Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. A M. Tud. Akadémia II. osztályának rendeletéből. Szerkeszti Dr. Lukinich Imre, osztálytitkár. IV. kötet – 14. szám. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1936.

Mindíg elismertük és minden tudománynak el kell ismernie, hogy a lét határozott és világos fogalmazása az ismeret minden terén, de különösen a bölcselet mezején engedhetetlen kötelesség és előkelő feladat. Ezen a tényen tehát nincs mit vitatkoznunk. A tényt magát már a Sokrates előtt élt bölcselők is általánosan elismerték s közöttük a legmélyebbek éppen a lét problémáját állították kutatásaik középpontjába. Herakleitos, a homályos beszédű filozófus minden törekvését e fogalom tisztázásának szolgálatába állította és Parmenides egész tankölteménye a lét igazi jelentését kutatta. Platon is a lét magyarázatát akarja adni, amikor az eszmék világába vezet, míg végül Aristoteles egy egész tudományt állít a lét problémájának fejtegetésére. Aristoteles óta pedig a filozófia erőlködésének legjavát pazarolta e fogalom elemzésére és megértésére a nélkül, hogy azt a mai napig véglegesen megérteni és megértetni képes lett volna. Már maga ez a fényes mult szinte kötelez arra, hogy a lét kérdésének tisztázását újból megkíséreljük még akkor is, ha tudjuk, hogy kísérletünk sem vezet a kívánt sikerre. Minden bölcselő, aki a lét fogalmának jelentését megvizsgálja, bőven meg lehet elégedve fáradságának jutalmával, ha e fogalom jelentését a maga számára képes volt némiképpen tisztázni.

A lét-probléma megvizsgálásának szüksége az újabb filozófiában is mind nagyobb és nagyobb erővel jelentkezik s a bölcselet európai irodalmában egyre-másra látnak világot olyan filozófiai munkák, amelyek egyenesen ennek a kérdésnek kutatását tűzik ki feledatukul. Úgy tűnik fel előttünk, mintha a filozófiai gondolkodás immár teljesen elfáradva türelmét veszítette volna és az ismeretelméleti gondos elemzések elkerülésével igyekeznék a létnek egy szerencsésebb és megfelelőbb fogalmazására. Az ész és az értelem hideg, óvatos munkája helyett mindinkább a magabizó intuíció lép előtérbe, s követel magának olyan jogokat, amelyek eddig csak az értelmet és az észet illették meg. Vagy pedig a desperált kedélyek a multba járnak vissza, a régi dogmatikus bölcselet szellemét igyekeznek életre kelteni, azt remélvén, hogy talán ez a visszakényszerített mult kieligítő feleletet fog adni a most felmerülő kérdéseikre. Sokan Kant előttre akarnak visszamenni fejtegetéseik kanyargós útjain, sőt vannak olyanok is, akik az egész modern bölcseletet szeretnék meg nem történné tekinteni, hogy azután egy dagályos problematika özönével borítsák el kutató szemünk elől azokat az alapkérdéseket és azokat a vezető szempontokat, amelyek nélkül ma már tudomány a filozófia sem lehet.

Ilyen körülmények között nem lesz haszontalan dolog szemügyre vennünk egy pár újabb kísérletet, amely a lét fogalmának fejtegetését és tisztázását tűzi ki céljául. E kísérletek megvizsgálása alkalmas előkészítő a probléma pozitív megoldására, azaz megedzi szemünket arra, hogy tisztábban lássuk az utat amely a kérdés helyes vizsgálata felé vezet.

I.

A létnek, mint létnek, azaz az önmagában vett létnek kérdése azonnal a kutatás középpontjába került, mihelyt a filozófia szükségesnek látta, hogy ismét a metafizika felé fordítsa tekintetét. A metafizikának alapproblémája már Aristoteles óta a lét fogalmának tisztázása, ezt még azok a filozófusok is elismerik, akik egyébként meg vannak győződve arról, hogy az az út és az a mód, amelyen Aristoteles a kérdést megoldani akarta, ma már semmiképpen sem jöhet számításba. Ha tehát azt akarjuk, hogy a metafizika kerüljön ismét a bölcseleti tudományok élére, akkor akarnunk kell azt is, hogy ennek a metafizikának a lét problémáját kell elsősorban közmegnyugváásra megoldania.

A régi metafizika barátai közül igen sokan egyenesen és minden habozás nélkül fogadják el ezt a megállapítást és egészen magától értetődő dolognak tartják, hogy az Aristoteles értelmében vett metafizika voltaképpen az első, azaz alapfilozófia lévén, a filozófia alapproblémája sem lehet más, mint a létnek, *mint*

létnek a problémája. A metafizika feladatául a valóság lényegének megállapítását vallják. Ez az alapfilozófia arra tör, hogy mindjárt a kezdet kezdetén a valóság legmélyebb alapjait tárja fel és megkeresse azt a legvégső állandó és vázolatlan létsíkot, amelyen túl, amely *mögé* azután kérdezni nem is lehet. Az ilyen meggyőződés természetesen nem akar tudni semmiféle ismeretelméleti előkészítésről, sőt a valóság kényszerű adatai iránt sincs érzéke, vagy ha van, nem hiszi szükségesnek ezen adatok tüzetes számbavételét.

Van a lét problémájának vizsgálatát sürgető férfiaknak egy másik csoportja is. Ezek a férfiak szintén követelik a lét kérdésének tisztázását magának a bölcseletnek érdekében, ámde szükségesnek tartják azokat a nagy eredményeket is felhasználni, amelyeket Kant filozófiai kriticismusa és a modern bölcselet oly hosszú és türelmes küzdelmek árán vívott ki. Az Aristoteleshez, vagy valamely elmúlt metafizikához való egyszerű visszatérést nem tartják sem megengedhetőnek, sem lehetségesnek. Minden ontológiai kutatásnak számolnia kell azzal, hogy Kant fellépése új korszakot nyit meg az emberiség gondolkozásában, ami azt jelenti, hogy fogalmak és problémák ismertelméleti-kritikai vizsgálata nélkül a bölcselet, mint tudomány egyenesen lehetetlenné válik. Az e fajta metafizika menthetetlenül ki van téve annak a veszélynek, hogy egy néhány kellőképpen nem igazolt fogalom, vagy tétel segítségével akarja megteremteni azt a valóságot, amely a létnek, mint létnek üres kerete közé kénytelen megvonni magát. Ha ez t.i. egyáltalán sikerül.

Az első csoportba tartozó metafizikusok és ontologikusok közül először *P. Wust* felfogását óhajtjuk röviden bemutatni. (Die Dialektik des Geistes c. műve alapján, 1928. Augsburg.). Wust felfogása szerint az új, spekulatív metafizika küszöbén négy alapfogalom foglal helyet: 1. a Valami, 2. a Semmi, 3. a Rend, 4. a Kaosz. E négy fogalom közül is a prioritás a Semmit illeti meg s ezért először ezt a Semmit kell gondolkodnunk, azaz fogalmilag »realizálnunk«. Ebből a sötét háttérből, a Semmiből lép elő a Positio, azaz az állítás, amely még a legpicinyebb létet is ábrázolja (darstellt, 36. l.). Ezen positio által a Valami emelkedik ki a Semmiből s hirdeti, hogy van valami, ami által pedig eltűnik a principiális, az abszolút Semmi lehetősége. A legkisebb porszem léte, vagy a legnagyobb mértékben lebegő eszme is már a lét forradalmát jelenti a nem-lét ellen. Ezek a metafizikai állítások azután a maguk teljességét érik el akkor, amikor szerzőnk a legjelentéktelenebb Valamiben is ott látja azt a teljesen titokzatos ősakaratot, amely a positióban nyilvánítja ki magát. Ez a positióra törekvő ősakarat minden ontológiai titoknak legelső és legmélyebb titka (38).

Wust egész konstrukciója egyébiránt ezt a képet mutatja. Az abszolút negatio, a Semmi helyére az abszolút positio, a Valami lép s ez a Valami, miután abszolút positio, természetesen abszolút konkrétum is (40). A puszta Semmihez, mint valóságos metafizikai megfelelője, csak az abszolút konkrétum járulhat, mert a Semminek, mint végtelen abszolút negációnak ez az abszolút konkrétum a megfelelő abszolút végtelen ellentettje. Ilyen módon a tiszta Semmi tökéletes ürességét az abszolút csupavalóság – Vollwirklichkeit – foglalja el, azaz a teljes aktualitás. Az abszolút Semmi kaoszának helyét pedig az abszolút rend foglalja el, mert maga a dinamikus felfogott lét éppen ez az abszolút rend. Mindent összevéve: kell lennie egy olyan valóságnak, amely abszolút konkrétnek veendő és amelyben a lét dinamikus ősjellege a lét ősfarmájával a legtisztább őssalkat lényegiségévé egyesül.

Ez a metafizikai konstruálás azután tovább halad Wust elméleteiben és szül egy egészen berendezett valóságot, amelyben az értelem és az akarat, mint korrelatív tényezők működnek, de amelyben mégis – úgy látszik - az akarat bír primátussal. Legalább erre lehet következtetni abból a megjegyzésből (61. l.), amely szerint minden dologban van valami akaratyszerű; igaz ugyan, hogy csak, mint *nisus naturalis*, amely azonban mégis, ha a tudat felszínére kerülne, mint eszes akarat hatna és működne. Ez a felszínre-törés egyenlő lenne a természettel való szakítással s ez a szakítás a szellem felfakadását jelentené.

Az így kialakuló létben természetesen a szellem viszi a vezető szerepet, amely szellem azonban, mint egységet alakító rend és formát adó lényeg, nem a természetben kersendő, hanem a természet *mögött*, mint állandó önmagában nyugvó valami.

Ezeknek a fogalmaknak és megállapításoknak segítségével igyekezik azután Wust a szellem dialektikáját kialakítani s a lét különböző fajait megmagyarázni. Ez a metafizikai építkezés ott folyik 752 lapon keresztül a nélkül, hogy a spekuláció röptét az értelem elemző, ellenőrző, bizonyító logikai munkája valahol megzavarná. A Semmiből és a Valamiből a valóság végtelen gazdagsága alakul ki lassanként és száraz schemának meddő öléből pattan elő mindaz, amit a természet és az emberi kultúra teremtett. Ha a szerző sokszor lelkesedő és dythirambikus fejtegetéseiben keresztülértük magunkat, fájdalommal gondolunk Fichte, Schelling és Hegel metafizikájának étellel teljes rendszereire, amelyeken mégis csak megérzik, hogy a kritizmus talajából nőttek ki, ha ezt a talajt mihamar el is vesztették lábaik alól.

Az új metafizikát kereső bölcselek első csoportjában tartozik *Heidegger* is, aki azonban a maga szubjektív élményein keresztül akarja megkeresni a létnek kielégítő fogalmát. *Sein und Zeit* című művében (még csak első fele jelent meg; harmadik kiadás 1931-ben) kutatásainak céljával a lét jelentésének problémáját tűzi ki. Heidegger nem tud egyetérteni azokkal, akik úgy vélik, hogy a lét fogalma a legegységesebb és a legüresebb fogalom lévén, ellene áll minden meghatározási kísérletnek. Mindenki használja e fogalmat és mindenki tudja is, hogy mit ért alatta. Van azonban három előítélet a lét fogalmával szemben s ez a három előítélet akadályozza a fogalom meghatározását és a probléma tisztázását.

1. Az első előítéletben az jut kifejezésre, hogy a lét a legáltalánosabb fogalom s ez az általánosság felülmúl minden általánosságot. A középkori ontológia terminológiája szerint a lét fogalma »transzcendens«. Ez a transzcendens lét egységes, szemben a legfelsőbb nemi fogalmak sokféleségével. Ezt az egységet már Aristoteles az analógia egységének nevezte. Ezt az egységet a középkori filozófia is sokféleképpen tárgyalta, de nem oldotta meg. Nem oldotta meg Hegel sem. Ezért a lét fogalma a legsötétebb fogalom.
2. A másik előítélet szerint a lét fogalma meghatározhatatlan. Hiszen nem vezethető le magasabb fogalmakból és nem írható körül alsóbbak által. Ez a kifogás azonban nem jelenti azt, hogy más a »lét« és más a »létező«. 3. Végül a harmadik előítélet szerint a lét fogalma magától érthető. Amde – úgymond Heidegger – ez a magátólértetődőség a megnemértettséget jelenti. A létnek a létezőhöz, mint létezőhöz való viszonya talány. A három előítélet azt mutatja, hogy a fogalom merőben homályos. Ha a problémát tisztázni akarjuk, akkor fel kell vetnünk a kérdést a lét jelentése felől. A probléma tárgyát az a lét képezi, amely a létező létét jelenti, amely lét nyilván más, mint a létező. Létező pedig minden, amiről mi beszélünk, amit mi vélünk, amihez mi így vagy amúgy viszonyulunk, létező az is, amik mi és amiként mi vagyunk. A lét pedig van a »hogyan«-ban, az »úgy«-ban, a viszonyban, érvényben, létezésben, a »van«-ban. Hát már most a létezők melyikéről olvasható le a »lét«?

Itt nyilvánvalóan a helyesen megállapított kiindulási ponttól függ minden. Ha a lét után való kérdést helyesen akarjuk felállítani, akkor szükség van annak a módnak a kifejtésére, amellyel mi a létre »reánézünk«, a megértés és a felfogás módjának explikációjára a példát képező létező helyes megválasztási lehetőségének kifejtésére s annak a módnak a kidolgozására, amelyen ehhez a létezőhöz eljutunk. Ez a »reánézés«, ez a megértés, ez a felfogás, ez a választás, ez az eljutás egytől-egyik konstitutív magatartásai a kérdésnek és így maguk is létmódjai egy határozott létezőnek, a létezőnek, amely létező éppen mi, a kérdezők vagyunk. A lét kérdésének kidolgozása tehát ezt jelenti: egy létezőnek, a kérdezőnek átlátszóvátétele a maga létében (7. l.) Ennek a kérdésnek kérdezője, mint egy létezőnek létmódja, azáltal van lényegszerűen meghatározva, ami után kérdezősködünk, azaz maga a lét által. Ezt a létezőt, amely mi vagyunk, mint létezőt – Dasein – fogjuk fel. Azaz: a lét jelentése után való kifejezett és világos kérdésállítás egy létezőnek – Dasein – a maga létére vonatkozó megfelelő explikációját követeli.

Ennek a létezésnek – Dasein – közelebbi magyarázatát ekként adja Heidegger, aki most már egészen világos, hogy az emberi léten keresztül akar a lét egyetemes fogalmához eljutni. A Dasein az ember létezését jelenti. A Dasein az a létező, amely nemcsak egyszerűen előfordul a többi létező között, hanem ebben a maga létében éppen ez a maga léte a fontos, »...diesem Seiendem in seinem Sein um dieses Sein selbst geht« (12. l.). Továbbá a Dasein létalkatához tartozik, hogy ehhez a léthez egy létviszonya van. Ez pedig a Heidegger tekervényes és bizarr terminológiájában azt jelenti, hogy ezen létével és léte által a lét, amelyre viszonyul, előtte nyitva áll. Azaz: a létmegértés maga a Daseinnak léti meghatározottsága, vagy jobb lesz ismét Heideggert beszéltetnünk: »Seinverständnis ist selbst eine Seinbestimmtheit des Daseins« (12. l.). És most ezen a ponton kapcsolódik be Heidegger ontológiájába az Existenz fogalma. E fogalom alatt érti szerzőnk magát a létet, amelyhez a Dasein így vagy amúgy viszonylik és valamely módon *mindíg* viszonylik. Ennek a sajátos értelemben vett egzisztenciának jelentése csak maga az egzisztálás által hozható tisztába. Az így és itt történő megértés nevezetük egzisztenciális megértésnek, amely tehát egy kissé világosabban kifejezve nem egyéb mint az egzisztenciának maga az egzisztálás által való megértése. Lehet, hogy az egzisztenciának ontológikus alkata nem átlátszó a teoretikus ismeret számára, de ez nem szükséges, mert az egzisztencia magának a Daseinnak ontikus »ügye« - Angelegenheit.

Minden további aprólékos kérdés tárgyalását mellőzve, annak a kérdésnek vizsgálatára kell térnünk, hogy vajon ezen létezőhöz, a Daseinhoz miként férközhetünk? A Dasein mindíg azt a tendenciát mutatja, hogy a maga létezését abból a létezőből értse meg, amelyre ő maga lényegszerűen viszonyul, t. i. a »világ«-ból. Innen van, hogy a Dasein ontikusan tekintve magához a legközelebb áll, de ontologice véve a legtávolabb. Ha tehát a léthez a Dasein segítségével közelebb akarunk jutni, akkor legelső teendőnk ennek a Daseinnak a maga mindennapiságában való megértése. Ez a vizsgálat természetesen csak ideiglenes, mert nem tesz egyebet, minthogy a Dasein létét emeli ki a nélkül, hogy annak jelentését vizsgálja.

Ha a létezőnek jelentését vesszük szemügyre, akkor e Dasein létének jelentéséről az *időiség* fog kiderülni. Minden lét-megértésnek horizontja az *idő* – Zeit –, amely időt csak az időiségből – Zeitlichkeit – lehet magyarázni és megérteni, az időiségből, mint a lét-értő Dasein létéből (17. l.). Más szavakkal: a Dasein értelme az időiségben van. Ez az időiség egyúttal történetiség is, amely történetiség a Dasein egy bizonyos idői létfaja lehetőségének a feltétele. Ebből az is következik, hogy történetiség előtte van annak, megelőzi azt, amit mi történetnek nevezünk. A történetiség a Dasein »történetiségének« létsztruktúrája s csak ennek a létsztruktúrájának alapján lehetséges olyasvalami, amit »világtörténetnek« nevezünk. Ez teszi lehetővé, hogy a Dasein a történelmi kutatás és kérdés létfajában helyezkedjék el, ami által a történelm a Dasein egyik létfaja. Ez pedig csak úgy lehet, hogyha léte a történetiség által van meghatározva, már alapjában véve. Amíg a Dasein ezt nem látja, addig nincs története sem. Ha így áll a dolog, akkor minden nehézség nélkül megérthető, hogy a Heidegger tanában Daseinnak a lét jelentése után való érdeklődése, vagy kérdése a történetiség által jellemezhető. A Dasein magát a lét jelentésének kérdése által történelmileg érti meg.

Mindezek után érthető, hogy Heidegger bölcseletében az ontológia feladata éppen az, hogy a Sein-t a Seiende-ből mintegy kiemelje, kifejtse, azaz a létet explikálja. »Die Wissenschaft vom Sein des Seienden -, Ontologie« (37. l.)

Ha ezt a feladatot megoldani akarjuk, akkor mindenképp a létezőt kell analizálnunk s ez a létező mi magunk vagyunk, úgy, hogy e létező léte mindig az enyém. E létező létében maga ez a létező viszonyul a maga létehez. Ebből következik, hogy e létező lényege – esszencia – az ő létéből (existentia) érthető meg. Ennek a Daseinnak a léte az, amit Heidegger Existenz-nek nevez, míg az existenzia ettől jól megkülönböztetendő. Nem egyéb az, mint meglévőség, ittlévőség – Vorhandensein (42. l.). De helyesebb talán, ha itt is magát Heideggert idézzük, hátha az ő fogalmazásából könnyebben megérthető az, amit mondani akar: »Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz« (42. l.). A Dasein – meglét – két jellemvonása tehát: az existenzia elsőbbsége az esszencia felett és az »enyémség«. Innentől kezdve azután Heidegger fogalmazása mind homályosabbá válik és gondolkozása mind tekervényesebb ösvényeken halad tovább. Mi őt ezeken az ösvényeken követni nem akarjuk, mert hiszen még azt sem tudjuk, hogy hová vezetnek ezek az ösvények, s hogy egyáltalán vezetnek-e valahová. Ontologisztikus törekvéseinek rajzolására azonban szükségesnek látjuk elmondani még a következőket. Szerzőnk elemzése a Dasein mindennapiságából indulnak ki; ámde ez a mindennapiság éppen nem jelent primitivitást, sőt ez a mindennapiság csak akkor lesz létmódja a Daseinnak, ha ha az már nagyon kifejtett kultúrában mozog. Ha ebből a szempontból kezdjük az elemzést, akkor mindenképp azt kell meglátnunk, hogy a Dasein alapalkotmánya azt jelenti, hogy minden Dasein nem egyéb, mint »világban-lét« (52. l.). Itt a »-ban-lét« a Dasein létének formális existenciális kifejezése. A világban-lét különböző módjai: valamivel dolgunk van, valamit ápolok, valamit feladok, keresztülviszek, kérdezek stb. A Heidegger terminológiájával ez a »Besorgen« létmódja: valamit végrehajtok, »tisztaba hozok«, de »aggodom«, hogy vajon sikerül-e vállalkozásom. Ez az aggódás, amely a Sorge kategóriájának ad létet Heidegger tanában, minden Daseinnak a legelső jellemvonása: a Sorge, mint ontológiai kategória teszi lehetővé az »életgondot«, épúgy, mint a gondnélküliséget s »derüt«.

Az ismerés, amely a világban levő Daseinre vonatkozik, magának ennek a Daseinnak egy létmódja s a világ »világisága« -- Weltlichkeit – egy ontológiai fogalom, amelyben a világban-lét egy konstitutív mozzanatának lehetőségét jelenti. Miután pedig, amint már láttuk, a világban-lét a Dasein existenciális meghatározottsága, ezért a világiság egy existenciális.

Nem követjük ezúttal sem tovább Heideggert a maga fejtegetéseiben, hanem áttérünk tanának egy másik jellegzetes részére, arra a részre t.i., amelyben a félelem: »Angst« szerepe nyilatkozik meg. A Daseinban a magát-érzés, a hangulat egy existenciális alapfaj s ennek a magát-érzésnek egyik alkotója az aggodalom, Angst, amelyben az jut kifejezésre, hogy – s itt ismét kénytelenek vagyunk magát Heideggert beszéltetni: »das Dasein als In-der-Weltsein „furchtsam“ ist« (142. l.). Azaz: az aggodalom, a félelem, az Angst a Dasein lényeges magát-érzésének existenciális lehetősége. Ennek az Angst-nak megértéséhez tartozik annak tudása, hogy az, amitől az Angst fél, nincs sehol, »nirgends ist« s az, aki fél, aggódik, nem is tudja, hogy mitől fél és mitől aggódik. Ez a »nirgends« azonban távolról sem jelent »nichts«-et, hanem éppen benne van a tárgy általában. Az, ami fenyeget, itt van valahol és még sincs sehol. Amire az Angst vonatkozik, az a világ, mint olyan. »Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst« (186. l.). Ebből ismét az világos, hogy az aggodalmaskodás, mint magát-érzés a világban-létnek egy módja, mert hiszen a Dasein egy olyan létező, amelynek a létben éppen saját magáról van szó, - »Das Dasein ist ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Selbst geht« (191. l.). A Daseinnak a világban való léte lényegileg éppen Gond (Sorge) úgy, hogy ez a lét, tehát a Dasein léte nem is egyéb lényegileg, mint

»Gond«. Ezért érthető Heidegger azon állítása, hogy a realitás problémája már egyenesen utal a »Gond« fenomenológiájára.

A Dasein létének tagolt struktúra-egésze, amely nem egyéb, mint a Gond, csak az időiségből, Zeitlichkeit érthető meg. A Dasein egzisztencialitásának eredeti, ontológiai alapja ezek szerint az időiség. Az időiségnek és időnek a halálhoz való viszonya lényegi viszony s a Dasein lehetőségjellemé legélesebben éppen a halálon tűnik fel. Sőt a meghalás, a maga ontológiai lehetőségét tekintve, egyenesen a Gondon alapul. Megint leghelyesebb magát Heideggert idéznünk: »Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende« (59. l.).

Az időiség tárgyalásának keretében nyernek megoldást a lekiismeret egzisztenciális-ontológiai alapja is. A lekiismeret mindig valamit tudtul ad valakinek s ezért az egzisztenciális jelenségek közé tartozik, mint a létet magát kostituáló. A lekiismeret szava által megszólított u.i. éppen maga a Dasein, s arra a magát megértő mindennapi aggódásában viszonyul. A lekiismeret mindig hallgatagon – im Modus des Schweigens – beszél, de mindig magához a Daseinhoz szól. A lekiismeretben a Dasein mindig önmagát hívja. A dolog tehát úgy áll, hogy a Dasein a hívó, kiáltó, de egyszersmind a kiáltott és hívott is, és pedig hív, kiált minden várakozás és akarat ellenére. A lekiismeret megnyilatkozik, mint a Gond hívása és kiáltása.

Heidegger művének I. kötetéből iparkodtunk kihámozni és lehetőleg világosan, legalább is érhetően előadni azokat a pontokat, amelyek a lét problémájának fejtegetésére némi fontossággal bírnak. Nem hízelgünk magunknak azzal, hogy az elképzeltetlenül egyéni stílus köpenyegéből sikerült a rejtett holmikát teljes világosságra hozni, de talán mégis elértük azt, hogy a fejtegetések jelleme tisztán áll előttünk. A kihámozott részek világosan mutatják, hogy itt valóban nincs semmiféle ismeretelméleti erőlködés a fogalmak és tételek megállapításában, hanem valami sajátos intuición végzi hosszadalmas és tekervényes munkáját. Az egyéni lét intuitív meglátásán és megvilágosításán át kell eljutnunk a lét egyetemes fogalmának tisztázásáig. Heidegger szerint nincs semmiféle út, amelyen a létnek, mint létnek fogalmára szert lehetne tenni, csak az egyéni lét létezése. Ez világos. Ha mindent csak magamon keresztül érthetek meg, miért kelljen éppen csak az egyetemes lét fogalmának kivételt képeznie. De nézetünk szerint nem is e ponton van a baj. A baj ott van, hogy a Heidegger pusztá intuición segítségével igyekezik célját elérni és legtöbbször éppen ezért kénytelen csupa állításokkal megelégedni. Tagadhatatlanul sokat tanult a Husserl fenomenológiai tanításából s módszere is nehezen tagathatná meg egykori mesterének módszerét. De amit mestere módszere sem tudott a bölcseleti problémák mélyébe vezetni, nem is szólva arról, hogy »exakt« filozófiát nem eredményezett, éppenúgy nem vezetett – legalább művének első kötetében – nevezetes és döntő eredményekre Heidegger eljárása sem. Senki sem tagadhatja, hogy Heidegger éles elmével és sok türelemmel igyekezik a Dasein lényegelemzése által a lét egyetemes fogalmához közelebb férkőzni, de senki sem szabadulhat attól a benyomástól sem, hogy Heidegger Kierkegaardhoz oly erős szálakkal tapad, hogy tartalmilag alig jutott túl azokon a magasságokon vagy mélységeken, amelyekre már a nagy kételkedőnek eljutnia sikerült.

Mert egy pillanatig sem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy Heidegger merőben Kierkegaard alapjaira épít. Teljesen Kierkegaardé már a kiindulási pont is, mely azután az egész metafizikai építménynek alapjait képezi. Mit mond u.i. Kierkegaard? Kierkegaard azt mondja, hogy az egyetemes léthez csak az egyéni léten keresztül juthatunk el s ez az egyéni lét tele van bajjal, nyomorúsággal, félelemmel, aggódással. És ez érthető is, hiszen egyedül az ember az, akit Isten öntudattal ajándékozott meg. Ezáltal kiemelte ugyan Isten az embert a többi teremtmények közül s azok fölé is emelte; ámde másfelől ismét lealacsonyította. A tudat által jutott u.i. osztályrészéül az embernek a jövőért való aggódás és félelem, amellyel a többi teremtmények sorában nem találkozunk. A madár csak a pillanatnak él – úgymond Kierkegaard a mezők liliomáról és az égi madarokról szóló elmélkedésében – és az örökkévalónak még sejtelmével sem bír. A gond pedig az örökkévalónak és az időnek a tudatban való érintkezéséből fakad. Az ember az örökkévalóság tudatával bírva, tud az időről is és tud a holnapról. Tudata által megismeri a jövő világot és amely pillanatban megjelenik előtte a jövő, abban a pillanatban megjelenik a gond is. Ez a gond ismeretlen a madár előtt, mert azt szárnyai, bárhová és bármily messze is repül, soha a jövő felé nem viszik. A tudat által az örökkévaló tör be az időlegesbe s a gond lesz az ember öröksége.

Kierkegaardnak ez az alapfelfogása dominálja azután egész gondolkozását s ez lesz domináló Heidegger tanában is, amelynek kialakításában nem kevés szerepet játszott Barthnak, a német református teológusnak egzisztenciális teológiája is. Ennek a teológiának nyomait azonban nem feladatunk nyomozni, de reá kell még mutatnunk egy pontra, amely közelebből a Gond szerepét illeti Heidegger bölcseletében. A Gondnak u.i. nem ez az első szereplése a mai bölcselet mezején. A gazdasági érték elméletének egyik legkiemelkedőbb munkása, *Wieser Frigyes* u.i. azt tanítja, hogy a dolgok megbecslésére és értékelésére a

Gond vezet minket. Gond nélkül az érték nem áll elő. Ha én gondot fordítok valamire, azt a dolgot értékessége miatt teszem. Nem lehetetlen, hogy Heidegger éppen Wieser tanát tartotta szem előtt, amikor szükségesnek vélte kijelenteni, hogy ő a Besorgen kifejezést nem a Dasein nagy mértékben ökonomikus és »praktikus« jellege miatt használja, hanem, mert Dasein léte majd mint Sorge tétetik láthatóvá.

Ha már most mindezeket szem előtt tartva, vizsgáljuk Heidegger tanát, akkor kétségtelen annak pszichologisztikus eredete s bizonyos tekintetben etikai jellege. Az az emberi lét, amelyen keresztül kell eljutni a lét egyetemességéhez, végső elemzésben éppenséggel nem más, mint maga az egyéni Én, amelynek létstruktúrája vezet el minket a lét, mint lét fogalmához. Azaz: egyelőre az egyéni Énben, annak létezésében áll előtűnk a lét, mert az egyéni létező léte kalauzol a lét általános fogalmához. Mi nem tudjuk a létet másképpen megvalósítani, csak a saját létezésünk létének fogalmából, vagy ha így jobban tetszik, ontikus szerkezetéből. Így egészen következetes Heidegger tanításának azon pontja, amely szerint az ismerés a létező létének létmódja s ezen létmód az, amely minket elvezet a lét egyetemes fogalmához. Vagyis, akárhogy forgatjuk is a dolgot, az ismerés az az út, amely elvezet a lét, mint lét fogalmához s mi a létet csak a magunk ismerési létmódja által tudjuk megérteni. Az az ontológiai elemzés is, amely sokban egyenesen az intuícóra épül, ez az elemzés sem lehet egyéb, mint ismerés, tehát az az ontikus analízis, amelyet Heidegger minden ontológia alapjául tekint, egy ismerési eljárás eredménye lehet csupán. Az ontikus elemzés, amely az ontikát teremti meg, azaz közvetlen kapcsolatot teremt a Dasein és a lét, mint lét között, bármennyire rokon is a Husserl fenomenológiai eljárásával és bármily erősen az intuición múve, mégis csak ismeret, vagy legalább is annak kellene lennie. Hol végződik Heidegger útja és miféle eredményekkel fogja megajándékozni a bölcséletet, azt ma megmondani nem lehet. Az az ontológiai egyoldalúság, amely kutatásait vezeti, nem sok jóval kecsegtet. Skolasztikus terjengése és intuitív fenomenológiája sokszor elvezet a dolog lényegétől és kevésbé fontos dolgok felé irányítja a különben is elfáradt figyelmet.

Nagyon csábító lenne az alkalom, hogy kitérjünk a Kierkegaardból kiinduló egzisztenciabölcsélet másik képviselőjének, Jaspersnek tanára, amely már óvatosan felhasználja a kritizmus eredményeit is. Ezúttal azonban sietnünk kell a lét-probléma művelőinek második csoportjához; azoknak a féfiaknak tanát kell röviden vázolnunk, akik a tapasztalat és a kritika útjait járva igyekeznek a lét fogalmának tisztázására.

II.

Az angol filozófiának egyik kiemelkedő alakja: *Taylor Elements of Metaphysics* című művében (9. kiadás, London, 1930) a metafizika feladatául azt tűzi ki, hogy állapítsa meg a realitás egyetemes jellegét és felvesse a kérdést, hogy mily mértékben összhangzanak a reális lét jellemvonásaival a világról szóló tudományos elméletek. Ő maga a kérdés közepébe vágva, a reálist így határozza meg: ami reális, az nem ön-ellentmondó s ami ellene mond önmagának, az nem reális. (19. l.). Az így értett realitás materiáléja más nem lehet, csak a tapasztalat adatai; tapasztalat pedig közvetlen érzet vagy megragadás, - feeling vagy apprehension. Ez a közvetlenség azután abban nyilatkozik meg, hogy a tapasztalatban, mint olyanban, a mi-nek – of-what-existenciája és tartalma értelmileg egymástól elkülönítve nincs (32. l.). Nincs tehát a közvetlen tapasztalatban semmi, csak a tapasztalat anyaga: ebben az anyagban minden külömbségétél már egy magasabb síkon történik. Itt hát nyilván a realitás a közvetlen tapasztalattal azonosíttatik.

E tapasztalat közvetlenségéből folyik, hogy az mindig egyéni, egyéni a célja és egyéni az érdek, amely vezeti; ebben az értelemben a hű tapasztalatnak egy egyéni alany tapasztalatának kell lennie. De nem lehet ez a tapasztalat csak pusztá értesülés és tudomásvétel sem, hanem egy szándék és cél által kell vezetettetnie.

A realitás ugyan az én közvetlen tapasztalatommal függ össze, de ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy valamely dolog ne lehetne reális a nélkül, hogy tudatosan jelen lenne az én tapasztalatomban. A dolog nem akkor kezd lenni, amikor én az ő létéről értesülök s nem szűnik meg lenni, mihelyt én már róla nem tudok. Sőt lehet valami saját életemnek is integráns része a nélkül, hogy én annak tudatával bírnék, amikor tudom, illetve tapasztalatom tartalmára reflektálok.

A Taylor által alkotott realitás-fogalom jellemző vonásai közé tartozik az is, hogy a reális világ tartalma egy rendszer, nem pedig függetlenül létező atomok rendetlen kaosza. Taylor a 94. sk. lapokon így nyilatkozik: ismeretünk világa kell, hogy rendezett egész vagy rendszer legyen. Rendszer azonban csak úgy lehet, hogy ha részeiben egyetlen elv fejjik ki és nyer kifejezést. Ismeretünk világának tehát egynek kell lennie s nem lehet egymástól független elemek zűrzavara, amely csak véletlenségből lett összefüggő kollektívóvá. De mivel rendszer, éppen azért nem lehet pusztá unitás, hanem benne egyetlen elv jelentkezik

és nyilvánul meg az alkotórészek sokaságában és sokasága által. Nemcsak kell tehát lenni egynek és soknak, hanem egyenesen kell soknak lennie, mert igazán egy, és egynek kell lennie, mert igazán sok. Miután a világ-rendszer tökéletesen szisztematikus egység, nemcsak sokaság szükséges egységéhez, hanem a sokaságban levő minden partikuláris elem szükséges éppen ezen egység jelleménél fogva. Egy teljes rendszerben egyetlen tag sem nélkülözhető, vagy nem lehet más mint ami, a nélkül, hogy az egész lét konstrukciójának fundamentális törvénye meg ne változzék.

Ebben a rendszerben úgy az egység, mint a sokaság egyformán reális és pedig reális egyik a másik által. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy ha az egész rendszer egyetlen tapasztalat, és ismét az alkotó tényezők szintén egyes tapasztalatok. Ezért a világ egysége nem lehet pusztán kollektív, vagy aggregátum, mert az ilyen aggregátumban az elemek az egyiknek a másikhoz való viszonya nélkül reálisak. De nem lehet ez a rendszer csak részek pusztán egésze – a mere whole of parts (96. l.) – még pedig azért, mert itt az egység és varietás nem egyformán reálisak, hiszen itt a részek létezhetnek magán az Egészen kívül is.

De továbbá, Taylor fogalmazása szerint ez a realitás-rendszer nem lehet organizmus sem, a valóság egysége. Mert az organizmusban, mint a gépben, nem valósul meg az Egy és a Sok tökéletesen szisztematikus egysége. Kettő között a különbség csak az, hogy a gépben a sokaság aspektusa inkább reális, mint az egység aspektusa, a teljesen kifejlett organizmusban azonban az egység tökéletesebben reálisnak látszik, mint a sokaság. A legmagasabb organizmusban az egység olyan relatíve független, hogy valamely tagjának elveszése nem is érinti. Az Egész élete szempontjából nem minden tag bír vitális jelentőséggel. Egy olyan teljesen rendszeres Egészben azonban, amilyenről Taylor beszél, az egység és sokaság egyformán reális és egyformán interdependens. Ez pedig csak abban az esetben lehetséges, ha az Egész a tagokért van s a tagok az Egészért. Ez pedig ismét csak akkor lehetséges, ha a realitás mindent átölelő Egésze tapasztalat s az Egésznek minden tagja is tapasztalat. Ezt a felfogást Taylor joggal nevezi szisztematikus idealizmusnak.

Közelebb jutunk a realitás fogalmához, ha figyelembe vesszük Taylornak azt a másik megállapítását, hogy a realitás egy olyan egyéni valami, amelyek elemi és egyéni valamik, de kisebb, egyéni valamik. Egyéni pedig valamely dolog, ha egyetlen, és egyetlen, ha egyes szándéknak, vagy érdeknek megtestesülése. A tapasztalás tehát a realitást konstituálja s a maga módja szerint egy tökéletes egyéniség azaz tökéletesen egyéni. És a kisebb tapasztalások, amelyek a realitás elemeit vagy materiális tartalmát képezik, mindenik ugyanolyan értelemben individuális, mint maga az egész tapasztalat. Mi jellemzi már most azt, amit egyéninek mondunk? Az egyéninek nem az jellemzője, hogy numerikus egység, hanem az, hogy kvalitatív egység; az egyéni u.i. mindig valamely koherens eszmének vagy szándéknak kifejezése. Egyéni tehát az a tapasztalat, amely szellemi vonásokat tüntet fel. Szellemi pedig az a tapasztalat vagy az az egzisztencia, amelyben a *mi* és a *hogyan* egy közvetlen érzés egységében vannak kombinálva. Közvetlennek azt az érzést nevezi Taylor, amelynek jellege merőben teleologiai. Így hát ha azt mondjuk, hogy a realitás individualitások individualitása, akkor ez annyi, mintha azt mondanánk, hogy a realitás egy szellemi rendszer, amelynek elemei a maguk részéről szintén szellemi rendszerek. A legközelebbi analógia ehhez a szisztematikus Egészhez az a viszony, amely vagy a mi egész »Magunk« - Self - és a parciális mentális rendszer, vagy a kisebb Self-ek között. Azaz: a totális »Magam« és a részleges »Magam« egyformán reálisak.

Az eddig szerzett eredmény így foglalható össze: a realitás egy szisztematikus Egész, amely egyetlen individuális tapasztalatot képez; ez a tapasztalat olyan elemekből, konstituensekből áll, melyek ismét egyéni tapasztalatok s amely elemekben az egész Rendszer természete nyilatkozik meg speciális úton-módon. Mindenik elem a maga sajátos tartalmával járul az egész rendszerhez s valamelyik változásával változik az egész rendszer; és viszont az Egész természete határozza meg konstituenseinek mindenikét.

Ha a teljes rendszert nevezzük főként realitásnak, akkor a részleges tapasztalatokról, mint jelenségekről beszélhetünk, amelyek tehát nem illúziók vagy unreálisak, hanem csupán parciális aspektusai vagy manifesztációi az Egésznek, amelynek tartalmát ezen részek egyike sem meríti ki adequat módon. (104–5. l.).

Ha a realitás egyéni voltával tisztában vagyunk, akkor a realitás faja és az egyéni faja egyet jelent, és a dolog abban a mértékben reális, amely mértékben egyéni. Ami pedig azt jelenti, hogy valami minél inkább egyéni Egész, annál inkább foglal helyet a realitás skálájában. Valamely dolog pedig annál nagyobb mértékben individuális, 1. minél nagyobb az átölelő Egész tökélye, -- completeness, -- és 2. minél nagyobb az általa átölelt tartalom gazdagsága.

Íme, egészen változatos képe annak a felfogásnak, amelyet Taylor a realitás fogalmáról vall. Nem szorul semmiféle különösebb magyarázatra, hogy itt alapjában véve az idealizmus talaján állunk. Taylor a realitás fogalmának magyarázatában adja egyszersmind a lét fogalmának magyarázatát is. A tőlünk független és minden ismeretet megelőző lét fogalmával pillanatig sem foglalkozik, hanem a valóság végtelen gazdagságát akarja egyetlen átfogó felfogásban megértetni. Nála a realitás az egységes tapasztalat egyéni rendszerével azonosul s ez a rendszer minden ízében szellemi-teleológiai jellemű. Meg van győződve arról, hogy ami az emberi tapasztalat számára a legjobb, a legnagyobb és legfenségesebb, az a nagy világegyetemben a legtökéletesebben reális. A realitásnak ez az egyetemes fogalma átöleli a világegyetemes minden alkotó részecskéjét s minden tudósnak, amely a valóság valamelyik részletével foglalkozik, ehhez az általános és egyetemes realitás-fogalomhoz kell tartania magát és ezen kell mérnie a maga alkotta realitás-fogalmat. Taylor fejtegetéseiben mindenütt az ismerettan alapján állunk, amint későbbi fejtegetéseiben az ismerettan alapfogalmait az őt jellemző világossággal fejti ki és jelentésüket mély pillantással tárja fel. A realitás fogalmát nem egy-két önkéntesen felvett fogalom alapján konstruálja, hanem a tapasztalat egész gazdagságát és az emberi ismeret széles birodalmát tartja szem előtt, hogy a realitásról életteljes és színes képet tudjon adni. Nem lehet ebben az átölelő felfogásban egyetlen részlet, amely ellene mondjon a tapasztalatnak, mert maga a realitás is tapasztalat, de tapasztalat minden kis részlet is, amely a realitás Egészét konstituálja. A realitás a közvetlen tapasztalat lévén, a közvetlen tapasztalat minden vonása ebben a realitásban ott lelhető, azaz a realitáshoz az emberi elme útján érkezünk el.

Hogy ez a realitás-fogalom nem jelenti a realitás alanyi eredetét, azaz a dolgok realitása valóban nem az alany felfogásával tétetik egyenlővé s a dolognak az alanyon kívül való létezése igazán nem tagadatik, - ez talán nem is képezheti a vita tárgyát. Taylor maga óv ezen félremagyarázás ellen, amikor arra figyelmeztet, hogy a dolog realitása nem függ attól, hogy vajon tudatomba jutott-e, vagy sem az illető dolog léte. De jelenti ez a realitás-fogalom azt, hogy a realitásról csak annyit tudok, amennyit nekem róla az én tapasztalatom megmond. Ez a realitás-fogalom nem érinti tehát a dolgok létét vagy nem-létét; csak annyit mond, hogy én csupán azzal a realitással számolhatok s a tudományban csak azzal kell számolnom, amely az én közvetlen tapasztalatom által az enyém lett. Hogy azután ez a realitás tőlem függetlenül mi, az immár nem tartozik reám. Mert ha volna is valamiféle realitás ezen a realitáson kívül, vagy ezen realitás mögött, én ennek a realitásnak semmiféle fogalmazásáig el nem juthatok, mert az odajutásra semmiféle eszköz rendelkezésemre nem áll. Én a realitást a magam közvetlen tapasztalatának képében ismerem s nekem ez éppen elég, hogy megismerjem azt a realitást, amelyhez gyarló emberi eszközeimmel hozzáférni képes vagyok.

Ha a realitás ekként a közvetlen tapasztalattal azonosul, akkor érthető minden további jellemvonás, amelyet Taylor a realitás-fogalom megértésére kielemez. A realitás rendszer, a realitás egység, a realitás egyéni és pedig individualitások individualitása, mert benne minden konstituens rész szintén egyéni. Ebből következik a realitás szellemi jellege: a realitás egy szellemi rendszer. Ez a megállapítás, amely nagy kritikai elmélyedés gyümölcse, egészen közel hozza Taylort a theistikus metafizika álláspontjához a nélkül azonban, hogy ennek a theizmusnak hangsúlyozásával ontológiai vizsgálataiban találkoznánk. Ontológiai fejtegetésekben egyelőre megmarad a tapasztalat mezején s egyetlen törekvése a realitásnak, mint összefüggő, rendszeres Egésznek, amely minden részletet magában foglal, kritikai megértése. Tartozkodó és kissé skeptikus álláspontja megőrizte a spekuláció fellengéseitől; kritikai magatartása pedig távol tartotta minden spekulatív konstrukciótól.

Az ontológiai probléma legújabb s minden esetre egyik legmélyebb fejtegetője, Nicolai *Hartmann* Zur Grundlegung der Ontologie c. művében (megjelent 1935-ben) azt a kijelentést teszi, hogy a kritikai iskola gondolkozása nyomán egy új, kritikai ontológia lett lehetséges. Ő tehát azoknak a csoportjában tartozik, akik a lét kérdésének újabb tárgyalását szükségesnek tartják, de arról is meg vannak győződve, hogy ez a tárgyalás a kritikai bölcselet eredményeinek elhanyagolásával sikerre nem vezet (v.ö. a Bevezetés fejtegetéseit III. I.). Nagy hálával veszi ugyan Aristoteles tanítását, de kijelenti azt is, hogy az Aristoteles értelmében vett ontológia ma éppen olyan lehetetlen, mint a Wolff-féle ontológia (IX. I.). Ő egyébként úgy véli, hogy nem látott helyesen Kant, amikor azt tanította, hogy csak a jelenség ismerhető meg, de az önmagában vett létező megismerhetetlen. Hartmann meggyőződése szerint éppen ellenkezőleg áll a dolog: ha egyáltalában van ismeret, akkor csak éppen a magában vett létező ismerhető meg. A jelenség ellenben nem egyéb, mint maga az ismeret, csakhogy az objektum felől tekintve. »Megismerek valamit« és »valami megjelenik előttem«, ez a két kifejezés valójában egy és ugyanazt jelentik: egy létezőnek objektivitását egy alany számára (18. I.). Hogy én egy létezőt csak annyiban ismerem meg, amennyiben az előttem és nekem megjelenik – erscheint -, tökéletesen igaz, - úgy mond Hartmann. De tautológia. És azonnal nem-igaz lesz, mihelyt azt negatívvá alakítjuk: az önmagában véve létező nem megismerhető. Sőt úgy áll a dolog, hogy

éppen az önmagában vett létező - an sich Seiendes – az, ami a jelenségben megjelenik. Ellenkező esetben a jelenség üres látszat lenne.

Ezeknek előrebocsátásával éles különbséget tesz Hartmann lét és létező – Sein und Seiendes – között s a kettő között azt a viszonyt állapítja meg, amely van az igazság és az igaz – Wahrheit und Wahres –, a valóság és a való – Wirklichkeit und Wirkliches –, realitás és reális között (40. l.) Majd visszautasítja Heidegger álláspontját, amely szerint a Sein kérdése voltképpen a Sein jelentésének kérdése. Ha u.i. a lét jelentését akarjuk megállapítani, akkor ismét felmerül a jelentés létének kérdése s így azután megint csak a lét kérdéséhez jutunk el egészen a végtelenségig. Heidegger probléma-megállapítása nem helyes. A lét u.i. a legutolsó, amit probléma tárgyává lehet tenni s mint ilyen utolsó, sohasem definiálható. Valamit meghatározni csak egy más valami alapján lehet, és pedig olyan valami más alapján, ami a meghatározandó mögött van. Amit utolsóknak nevezünk, az nem olyan valami, ami mögött még mást is kereshetünk. Ilyen utolsó és végső: a szellem, a tudat, az anyag stb. (46. l.).

Ha a létet közvetlenül vizsgáljuk, akkor Hartmann tana szerint két mozzanatot különböztethetünk meg abban: az egyik mozzanat a »*hogy ...*« »*dass ...*«, ez a *Dasein*; másik mozzanat a »*mi*«, »*was*«, ez a *Sosein* (92. l.). Ami a két mozzanat viszonyát illeti, a *Sosein* rajta van a létezőn a *Dasein*-on s tehát a *Dasein* a *Sosein*-nak a *Dasein*-ja. Tehát éppen nem igaz az, hogy a *Sosein* nem bír egzisztenciával, mint nem igaz az sem, hogy a *Dasein* annyi, mint az önmagában vett lét, *Sein*. Ebből önként következik az is, hogy a *Dasein*-nak nincs semmiféle elsőbbsége a *Sosein* felett. Világos továbbá az is, hogy a *Sosein*, amelyhez nem járul semmiféle dolgon való *Dasein*, éppenséggel nem *Sosein*-ja az illető Valaminek (101. l.). Nagyon érdekesek azok a megállapítások, amelyeket Hartmann a *Dasein* és a *Sosein* viszonyának kérdésére vonatkozóan tesz és amelynek egyik eredménye az, hogy a *Dasein*-ban éppen maga a létmód rejlik, de ez a létmód minden létezőn az ontikus alapmozzanat. Ez a létmód azonban jól megkülönböztetendő a létmomentumoktól. A létmomentumok, amint láttuk a *Dasein* és a *Sosein*, amelyek minden létben egyformán benne vannak. A létmódok pedig a reális és az ideális létezés, amely már a létező tartalmától függ. Ebből világos, hogy minden létező létében benne van úgy a *Dasein*, mint a *Sosein*; a kettő egymás nélkül el nem lehet. Míg ellenben minden létező léte vagy reális vagy ideális lét. Ha a létmódok és a létmozzanatok között levő viszonyt is ki akarjuk fejezni, akkor azt mondjuk, hogy a létmozzanatok között konjunktív viszony áll fenn, míg a létmódok között való viszony diszjunktív. A lét tehát vagy reális vagy ideális, ami a létmódot, illeti; a lét pedig a maga mozzanatait tekintve éppen úgy *Dasein*, mint ahogy *Sosein*. A létmozzanatok összetartanak, a létmódok szétvetődnek. De a konjunkció és a diszjunkció egybefonódnak: »Dieses Ineinander von Konjunktion und Disjunktion ist das ontische Grundschema im Aufbau der Welt« - mondja Hartmann (123. l.). Ami pedig a létmód és a létmozzanatoknak a létezőn magán való viszonyát illeti, tény az, hogy nincs létező, amely ne lenne vagy reális, vagy ideális, azaz »neutrális«, »semleges« létező nincs; valamely létező neutrális csak a maga létmozzanatai szempontjából lehet, mert a létmozzanatok egymással a konjunktív viszonyában állván, önmagában egyik sem fordul elő.

Ezekből a fejtegetésekből, amelyeket itt igazán csak érintettünk, mindenekelett azt kell megtanulnunk, hogy a lét problémájának tárgyalásánál és a létezők kérdésének fejtegetésénél a létmódok és a létmozzanatok összecserélése vagy szem elől való elvesztése a problémák megoldásánál a legnagyobb zavarok és félreértések oka lehet. Így, hogy csak egy példát említsünk, nem lehet a dolgok léthatározmányait ideális létezők világából eredtetni; de nem lehet az sem, hogy az egzisztenciát tekintsük a reális létező egyetlen mozzanatának.

Ha tisztán látjuk azt a viszonyt, amely van a létmozzanatok között, további feladata az ontológiai kutatásnak a létmódok, a reális és az ideális lét kérdésének megvizsgálása. Nem lehet u.i. azt állítanunk, hogy akár a reális, akár az ideális ismerete tekintetében egészen biztos eredményekkel dicsekedhetnénk. Hartmann szerint tehát az ontológia köteles még erre a három kérdésre keresni feleletet: 1. a reális és az ideális lét adottságának problémája, 2. mindkét fajta lét jellemének kérdése, 3. a kétfajta lét között levő viszony belső struktúrájának vizsgálata. Mi nem szándékozunk e három kérdésre vonatkozó vizsgálatokat részletesen előadni. Csak az utat szeretnők bemutatni, amelyen e vizsgálatok haladnak céljuk felé és azt a szellemet éreztetni, amely e vizsgálatokat élteti.

Arról, hogy vajon van-e reális lét és vajon van-e ideális lét, nincs miért sokat vitatkoznunk, mert az ismeret egész mezeje nyilván mutatja, hogy ez a kétfajta létmód valóban van. Az sem szorul magyarázatra, - úgymond szerzőnk, - hogy van egy önmagában tétező, egy *Ansichsein* (158. l.). Itt csak ennek az *Ansichseinnak* a lehetőségéről van szó. Van pedig az adottságoknak három csoportja, amelyben ez a magában vett lét feltalálható, tehát ezt a három jelenségcsoportot kell türelemmel elemeznünk. E három csoport a következő: 1. az ismerés jelensége a maga rész-jelenségeivel, 2. az emocionális-transzcendens

aktusok jelensége, 3. az életösszefüggés jelensége. Mi ezeket a csoportokat csak egészen vázlatosan fogjuk megtekinteni, mindenütt magát az elemzés eljárását tartva szem előtt.

Ami az ismerés aktusát illeti, Hartmann felfogása szerint az ismerés nem áll meg a tudat határainál, hanem merőben transzcendens aktus, ami azt jelenti, hogy az ismerés magán túlra, a tudat határain kívül fekvő független valamire utal s azt magával a tudattal egybefűzi. Az ismerési aktusok tehát olyan aktusok, amelyek viszonyt létesítenek az alany és egy oly létező között, amely nem az aktusok által létesül, hanem már azokat megelőzően és azoktól függetlenül létezett (159. l.). Ez a tétel, amely szerint az ismerés aktusa transzcendens aktus, az ontológiára nézve - úgymond Hartmann - alapvető fontossággal bír. A transzcendens aktus u.i. önmagában létező tárgyakra irányul s azokat közli a tudattal. Ez a közlés tulajdonképpen azt jelenti, hogy a transzcendens aktus által a tudatra nézve a létező létel - Dasein - mint »megadott« jelentkezik. Ezen transzcendens aktusok nélkül a tudat annak a világnak létéről, amelyben áll, semmiféle tudással nem bírna. Az ismerés tehát nem azonosítható sem a gondolkozással, sem az ítélettel. Mert gondolhatunk mindent; olyan valamit is, ami nem lehetséges és nem létező. Ismerni azonban csak olyan tárgyat lehet, ami »van«. Az ítélet pedig pusztán logikai forma, amely által az ismert vagy a tárgygyá lettet elfogadjuk vagy elvetjük. Ha azt mondjuk, hogy a tudat törvénye az intencionalitás egyetemes törvénye, akkor azt kell állítanunk, hogy a tudat-transzcendencia törvénye a magában-lét törvénye. Az ismerés ezek szerint nem egyenlő sem a gondolkozással, sem a képalkotással, sem a fantáziaműködéssel, hanem egy önmagában vett létező megragadásával.

Az ekként magyarázott ismerési aktus által magában az önmagában létezőn nem változik semmi. Változás csak az alanyban történik, mert benne az illető önmagában létező tárgyról való tudás keletkezik. Az önmagában vett tárgy »önmagában vettsége« éppen abban nyilatkozik meg, hogy reá nézve az objektiválás merőben külsőleges marad; lényegét nem érinti. Megismerés által a tárgy semmiféle módon nem kebeleztetik be az alanyba, hanem megmarad ott vele szemben, mint önmagában vett létező. Hogy az ismerés tárgya az objektiválás nem oldódik fel, ez nagy fontossággal bír az ontológiai probléma szempontjából. Ha az ismerés tárgya feloldódna az objektiválásban, akkor azt hihetnők, hogy nem is egyéb, mint tárgy az alany számára. Mivel pedig ez nem történik meg, ezért azt kell mondanunk, hogy az ismerés tárgya a maga önmagalétében megmarad az ismerés aktusa után is. Azt állíthatjuk ezek szerint, hogy a létező az objektivációval szemben közönyös. A dolog lényegén azután semmit sem változtat az, hogy vajon van-e ennek az önmagában vett létezőnek olyan része, amely az ismerési aktus számára hozzáférhető nem lévén, megismerhetetlen. Ennek a »megismerhetetlen«-nek létezése legfennebb csak megerősíti azt az állítást, hogy van egy önmagában vett létező, amely az objektiváció után is megmarad ebben a maga létezésében. Ha elismerjük, hogy van megismerhetetlen, irracionális oldala az ismeret tárgyának, akkor eo ipso el kell ismernünk azt is, hogy az ismeret tárgya egy önmagában vett létező.

Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy az a bizonyosság, amelyet az ismeret transzcendens aktusai tesznek az önmagában létező mellett, a legerősebb bizonyíték. Sokkal erősebb az a bizonyosság, amelyet az emocionális-transzcendens aktusok tesznek az önmagában vett létező léte mellett. A dolog ugyanis úgy áll, hogy a transzcendens aktusok között csak az ismeret az, amely nem emocionális jellemű. A többi transzcendens aktus jelleme merőben emocionális, mert mindenikben energia, aktivitás, küzdés, valaminek elszenvedése, érdekltség stb. jut kifejezésre. Más személyekkel való érintkezés, a világ dolgaival való foglalkozás, minden élménytörekvés, vágy, cselekvés, akarás, érzés, minden siker és minden sikertelenség, elszenvedés, elviselés, várakozás, reménykedés, valamitől való féls mind ebbe a körbe tartoznak és az ismeretnek határozottan emocionális jelleget adnak (177. l.). Sőt ide tartozik a belső állásfoglalás, az értékreakció maga is.

Ha ezt a nagy és kiterjedt aktuscsoportot vizsgáljuk, itt is az aktusok transzcendenciáját és a tárgy önmagában vett létezését kell szem előtt tartanunk, mert ez a kettő közös a csoport minden fajtájában. És ebben a tekintetben van ez a csoport az ismerés felett óriási előnyben. A világ önmagában vett létezéséről való tökéletes meggyőződés, amelyben mi élünk, - úgymond Hartmann - nem annyira az érzékelésen és az észrevételen alapul, mint inkább azon a megélt ellenálláson, amelyet a reálisan létező az alany aktivitására gyakorol, azaz annak az élettapasztalatnak széles bázisán, amelyet éppen az emocionális aktusok szolgáltatnak az alany számára.

Minden transzcendens aktus a létező alany és a létező tárgy viszonyának formájával bír. Ezek az aktusok tehát ugyanannak az alanynak aktusai, amely megismer és ugyanarra a létező tárgyra vonatkoznak, amely egyszersmind az ismerésnek is tárgya. Ámde más az ismerés transzcendens aktusainak aktusstruktúrája és más az emocionális aktusoké. Az ismerés viszonyában, amint láttuk, a tárgy érintetlen és változatlan marad; az alany sem érintetik, legalább is élethabitusában nem. Csupán tudattartalma módosul.

A transzcendens aktusok aktusstrukturája merőben más az emocionális aktusokban, a tárgy pedig legerőteljesebb azokban az emocionális aktusokban, amelyek receptív jellemmel bírnak. Az emocionális-receptív aktusokat az jellemzi, hogy bennük az alany valamit elfogad, valami őt egy más oldalról éri. Pl. egy más személy részéről egy olyan tapasztalatra teszek szert, amely elől csak akkor tudtam volna kitérni, ha arról a tapasztalatról már előre tudok. Amiből az következik, hogy az a valami, aminek részéről engem ez a tapasztalat ért, önmagában vett létező és pedig reális létező. Egy engem ért ütés egészen drasztikus módon értesít arról, hogy az ütést adó valami, vagy valaki reális létezéssel bír. Hogy erről értesülhessek, nincs szükségem sem oki következtetésre, sem reflexióra, vagy kombinációra. Minél inkább érint minket ez a más részről jövő tapasztalat, annál erősebb és átütőbb a realitás tudata, amely bennünk minden reflexió, vagy más ismereti aktus közbejötté nélkül létesül. Nem tőlem függ, hogy »ér«-e engem ez a tapasztalat, vagy nem, s hogy ért, azt közvetlenül veszem észre. Itt kétségtelenül bizonyos sorsszerűség forog fenn. A világ realitása, amely világban az ismeret végbemegy és amelyet az ismeret megismer, mindenképp az által van adva, hogy én a történés folyama által akaratom ellenére tovább ragadtatom. Ezen tovaragadtatás által mindennél jobban nyerek bizonyosságot a reális létezésről és az önmagában vett létről. A reális világ birodalmába természetesen beletartozik úgy az anyag, mint a szellem.

Az ember azonban - folytatja elmélkedését szerzőnk. (187. l.) - nem csak benne él a történés folyamában, hanem az eljövendőt előre látja, hogy jön, s ehhez képest tud felkészülni arra, amit előre lát. Ámde ez »a jönni-látás« semmiképpen sem ismeret. Éppen olyan kevésbé ismeret ez, mint a jelenről való tudatunk. Arról, hogy valami érni fog minket, bizonyosak lehetünk, akkor is, ha nem tudjuk, hogy mi az, ami érni fog. Azok az aktusok, amelyekben ez a várakozás jut kifejezésre, az ú.n. emocionális-prospektív vagy anticipáló aktusok szintén transzcendens jellemmel bírnak s általuk is kifejezésre jut az önmagában vett létezőnek a léte. Általuk mintegy bele nyúlunk a jövőbe, amelyet ugyan még nem tapasztaltunk és nem éltünk meg, de amelyet biztosan várunk, előre látunk, előre megérzünk. Ez az előre látás, megérzés, felkészülés az eljövendőre mutatja azt, hogy mi bele vagyunk ágyazva a történés folyamába, ahonnan kimenekülni nem lehet. Jönni fog, aminek jönnie kell. A várakozásnak bizonytalansága pedig egyenesen a realitás tudatát szolgáltatja nekünk. Mert ez a bizonytalanság csak tartalmi bizonytalanság. Mert valójában ezt a bizonytalanságot nyomon követi egy annál erősebb bizonyosság, amely arról tesz minket bizonyossákká, hogy az események folyása a teljes és tökéletes bizonyosságot fogja szolgáltatni. A várakozás prospektív aktusában tehát a realitásnak egy egészen sajátos súlyú bizonyítéka áll előttünk.

Az ember azonban nemcsak az eljövendőnek várakozásában él, hanem aktíve is belenyúl a jövőbe vágyai, akarata, cselekvése, tevékenysége által, sőt maga a belső állásfoglalás, az érzület is a jövőbe való belenyúlást, a jövőnek mintegy előlegezését jelenti (198. l.). A vágy, az akarat, a cselekvés hatalmak, amelyeket az ember önmagából és önmagától támaszt a saját tehetetlenségével szemben, amellyel a jövendőt néznie kell. Ezeknek az aktusoknak a transzcendenciája ismét más fajtájú. Itt a transzcendencia nem a reális lét adottságában áll, hanem abban a tendenciában, hogy azt a realitást létre hozzuk. Ezeknél az aktusoknál u.i. a cél realizálásáról van szó s nincs olyan akarat, amely olyan valamit akarna megvalósítani, aminek megvalósítása nem áll hatalmában. Ezért azt kell mondanunk, hogy az akaratban az aktus reális transzcendenciája már előre végre van hajtva. Ezen aktusok fontossága az önmagában vett lét problémája szempontjából annyival nagyobb, mert általuk az ember akarata és cselekvése s minden velük rokon aktus homogén módon sorozódik be az események reális összefüggésébe s egyúttal a belesorozódásnak tudását is jelenti azok. A cselekvő cselekvése a világban való részvételét jelenti s a cselekvő el sem tudná képzelni, hogy ő részt ne venne ebben a világban és ez a világ nem léteznék, amelyre ő éppen cselekedete által hatni akar.

Hasonló transzcendenciával bírnak az érzelmi aktusok is. E tény bővebb magyarázatra nem szorul, ha belátjuk, hogy senki sem szeret úgy, hogy ne szeretne »valakit« és senki sem gyűlöli úgy, hogy ne »valakit« gyűlöljön.

A transzcendens emocionális aktusok sorozata azonban az eddig felsoroltakkal nem zárul. Ezekkel a többé-kevésbé izolálható és elemezhető aktusokkal még összefügg szorosan egy sereg nehezen differenciálható aktus, mely beleszővődik az ember egész életfolyamába és mintegy földalatti folyam hatja át az emberek a világhoz való viszonyát. Ezekben az aktusokban a tudat reális folyama és a világ reális folyama találkoznak egymással. Szférájukban a realitás minden faja találkozik. Az egyes aktusok itt eltűnnek az aktusok végtelen szövedékében, nem tűnik el azonban a transzcendenciájuk és az önmagában vett lét, amelyre vonatkoznak. És ami a realitás problémája szempontjából nagyon fontos, ez a transzcendencia az egész szövedéken átvonul és mindenütt azonos. Ezt a szövedéket végigkutatnunk nincs miert. Elég egypár ilyen aktust szemügyre venni, és pedig a következőket: az értékérzést az élményben, a személyekkel való érintkezést, a dolgokkal való bánást, a szociális, kulturális, történelmi viszonyokban való benneélést, valamint

a nagy kozmikus összefüggésben való betagozódottságunkat.

Ami az értékérés reakcióját illeti, az távolról sincs magához az érző személyhez kötve csupán. Bármire vonatkozzék ez az értékérés, jellemzője az, hogy egy teljes mértékben transzcendens aktusmozzanat, amelynek tehát tárgyai reális önmagukban vett adottságok. Hogy egy példát említsünk: csak a reális igazságtalanság és jogtalanság költi fel lelkünkben az elítélés érzését. Csak valamely reális létezőnek értékellenessége vagy értékteltsége idézheti fel lelkemben az értékelő feleletet. Ugyanez az eset a dolgokkal való bánásunk és érintkezésünk tekintetében is. Én a dolgokat felhasználom, élvezem stb. Ezek a dolgok ugyan az én számomra eszközök és az én számomra hasznosak és az én számomra értékesek vagy élvezetesek, de mielőtt »az én számomra« lennének, azelőtt már önmagukban »vannak«. Röviden: minden reális összefüggésben, amelybe az ember állítva van, az önmagában vett létező léte nyilvánvalóvá lesz a vonatkozó aktusok által. Akár jogi, akár szociális, akár kulturális, vagy politikai viszonyokról legyen is szó, ezeknek a viszonyoknak realitását az ember a maga aktusai által megéli. A jogi viszonyok realitását például erőteljesen megmutatják neki azok a korlátok, amely alá cselekvési és elhatározási szabadsága van vetve. A kozmikus összefüggés pedig, amelybe belenőtünk, egy olyan realitást tár fel előttünk, amely a mi létünk és életünk egész szövevényes szituációjában gyökerezik s ennek az összefüggésnek realitása és közvetlen adottsága némelykor oly elemi erővel lép eléink, hogy intenzitásának foka minden más tapasztalat intenzitásának fokát mérhetetlenül felülmúlja. Földrengés, tűzhányó kitörése, árvíz stb. elegendő példák erre.

Mindezek után felvetheti valaki a kérdést, hogy vajon hát az az »erősebb« realitás, amelyet nekünk az elsorolt emocionális aktusok nyújtanak, vajon támogatja-e az ismeretet, megerősíti-e az ismeret bizonyosságtételét? A kérdés könnyen megoldható, ha meggyőződünk arról, hogy az emocionális eljárás és az objektív ismeret alapjukban véve két különböző dolog, de az emocionális eljárás tárgyai és a lehetséges ismeret tárgyai azonosak. Nincs két reális világ, hanem csak egy, s az emocionális eljárás világa nem más, mint az a világ, amelyre az emberi ismeret vonatkozik (221. l.). Az emberi élet telve van olyan tartalmilag sötét és szétfolyó adottságokkal, amelyeknek ténylegessége minden vitán felül áll. Az emberben azután meg van a tendencia arra, hogy ezt a sötétséget, ezt a bizonytalanságot megszüntesse és éppen az a célja minden ismeretnek. Az ismeretnek mindenféle emocionális aktus felett való előnye főként abban áll, hogy ő az általa felfogott dolgoknak határozottságát nemcsak sejtésekben adja, hanem a dolgokat tartalmilag is át meg áthatja és azokat a kép, vagy a gondolat, vagy a fogalom tudatos formáiba emeli fel. Minden transzcendens aktus, az ismerés is, a megélt életösszefüggés komplex szövedékébe elrejtettek is, mindazon különbségek ellenére, amely közöttük struktúrájuk és teljesítményük szempontjából van, mégis merőben homogének; mindenikben egy és ugyanaz a realitás - azaz egy és ugyanazon reális világ léte - tapasztaltatik, jóllehet más módon és más oldalról; emellett az alany oldaláról tekintve, a tapasztaló tudat maga is egy, de ez a tudat a sokféle tapasztalat egységéről is tud, s azt az egységet együtt tapasztalja, úgy hogy az egyes aktusok különfélesége előtte az egész tapasztalat egysége mellett eltűnik (236. l.).

A reális lét problémájának ezen vázlatos előadása után rátérünk annak vázolására, hogy Hartmann mely úton tör az ideális lét kérdésének megoldására.

Az emocionális-transzcendens aktusok tárgya csak a reális volt; kivételt csupán az értékérés képezett, amely kétségtelenül ideális. Ami (ezen) a reális léten felül még megmarad s amit ideális létnek szoktunk nevezni, az emocionális aktusok számára nem hozzáférhető, ami arra vezet, hogy amint Hartmann megállapítja, az ideális létről természetes tudatunk nincs is. Csak másodlagos tudatunk van, amely az ismeretben van adva, és pedig a tudományá emelt, kifejlett, kidolgozott ismeretben. Az ideális lét mintegy átfonja csendesen és elrejtőzve a reális létet s belőle semmiféle aktualitás nem árad szét az életben, legalább közvetlenül semmi sem függ tőle.

Az így értett ideális lét legelőször a matematikában tűnt fel a gondolkozók előtt: a számok »létéről« tudtak már a pythagoreusok. A helyett azonban, hogy e fejtegetések során nyomon követhetők Hartmann fejtegetéseit, egyenesen a reális és ideális lét viszonyának tárgyalására térünk át s mikor Hartmann idevágó magyarázatait vázlatosan közöljük, egyszerűsre közelebb férközünk az ideális lét fogalmához is.

Hartmann idevágó megjegyzései arra a megállapításra fundáltak, hogy a szám ugyan a tudomány tárgya, de nem a tudomány produktuma. Mint minden igazi ismeret tárgyai, úgy a matematika tárgyai sem olvadnak fel a tárgyálélelben, hanem tárgyfeletti, önmagában vett léttel bírnak s törvényességük éppenúgy sajátja a természeti viszonyoknak, mint a matematikai gondolkodásnak. A természet nem új tudományt, de nem is vár arra, míg az ember megalkotja a maga matematikai tudományát, hanem ő maga matematikailag »van« rendezve. A tudomány az ember dolga s csak a természet után kullog. A természetet már előzőleg matematikailag rendezettnek találjuk. Azaz: a reális létező adva van s mi ezt a létezőt ismerjük, amennyiben ez a reális létező az ideális létstruktúrákat, mint a sajátjait

már felteszi és tartalmazza. A matematika tehát világosan mutatja, hogy a reális lét mellett van még egy sui generis létező lét, amely a reális létben mintegy hozzátapadva, abba bele fonódva van. Látni fogjuk itt azonban azt is, hogy van olyan ideális létező is, amely függetlenül a reális léthez való tapadástól létezik és van.

A matematikai ismeret fonalán megállapíthatjuk mindenekelőtt azt a különbséget, amely van a reális tárgy és az ideális tárgy között (268. l.). A reális tárgy követelőző, s reánk erőszakolja magát. Nem csak az ismerésben jut tudomásunkra, hanem az élményben is. Reárohan az emberre s ezen reárohanás által meggyőzi őt létezéséről. Nem vár sem fogalomra, sem ítéletre, hanem ezek előtt már ott »van« minden ismeretét megelőzve. A tudományos ismeret és fogalomképzés csak utána ballag. Az ideális tárgy ellenben nem erőszakolja reánk magát. A tiszta tér- és nagyságviszonyok, mint olyanok, előttünk észrevétlenül maradnak, mintegy elmerülve a reális létben, amelyhez tapadnak. S ha az ismeret felemeli őket oly magasra, hogy a maguk tisztaságában meglássuk őket, ezt tudományos formában teszi. Ebben az esetben pedig tudatossá lévén, logikus struktúrát nyernek. Azaz: fogalom és ítélet formájában jutnak tudatunkba. Ha pedig ideális és reális tárgyak ismeretét hasonlítjuk össze, akkor az eredmény az, hogy az ideális tárgyak ismereténél a tárgynak erős a tendenciája, hogy eltűnjék, s a kép tolul előtérbe; a reális tárgy ismereténél ellenben a kép eltűnik, s a tudatnak csak a tárggyal van dolga. Az ideális ismeretnél ezek szerint a kép fogalmi formája fedi el magának a tárgynak létmódját, miután a tárgy csak a tudományos ismeret fokán fogható fel s nem az emocionális aktusok által is. A kép által tehát, amely pedig éppen a tárgy létmódját teszi foghatóvá, eltűnik maga a lét karakter.

A reális megismerés is fogalommal történik ugyan, de csak a magasabb fokozaton s itt a létmód elég erős arra, hogy ne fedessék el a fogalmi feldolgozás által. Hogy így fejezzük ki magunkat, a reális lét távolabb áll a tudattól s attól idegenebb, mint az ideális lét, amely a tudathoz »közelebb« áll. Ezért a reális lét, az ideális léttel ellentétben, tisztán benső szemlélés számára hozzáférhetetlen.

Ha a két létfajtának, a reális és az ideális lét összefonódásának tényét megértettük, akkor világos lesz előttünk az is, hogy míg az ideális lét merőben közönyös a reális léttel szemben, nem törődve azzal, hogy vajon realizáltak-e a világban vagy sem, addig a reális lét nem lehet közönyös az ideális léttel szemben, mert már feltételezi az ideális struktúrát, önmagában hordozza és át van hatva általa. Ezt a matematika világosan mutatja. Az ideális lét szempontjából tekintve, szükségszerű éppen azért csak ideális lét lehet és soha sem reális. Tévednénk azonban, ha azt hinnők, hogy az ideális létnek ez a differenciája a reális léttel szemben azt jelentené, hogy a reális lét az ideális létre nézve merőben közönyös lenne. Ezt a közönyösséget a végletekig vinni nem lehet, mert hiszen az a tény, hogy az ideális lét a reális léthez van tapadva, mutatja, hogy a reális lét önmagában vett léte az ideális létre nézve is fontos.

Az ideális létre bukkanunk ott is, ahol a lényegkutatásról és az egyetemes fogalmának megállapításáról van szó. Ha az egyes reális esetben Husserl módszere szerint zárjelbe teszünk mindent, ami éppen ennek az egyes esetnek különös jellegéhez tartozik, reábukkanunk az egyetemesre a maga idealitásában. A csodálatos dolog itt az - mondja Hartmann -, hogy az egyes esetből valójában többet lehet meglátni, mint amennyi benne tényleg van. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy az egyes esetben nemcsak beletekintünk az egyes esetbe, hanem attól el is tekintünk, azaz rajta keresztül pillantjuk meg az ideális lényegét. Az az egyetemes, az a lényegbeli, amit ekként az egyes reális eseten látok meg, de ennek az egyes esetnek minden különösségétől és határozottságától látok meg, ez az ideális magában vett lét (292. l.). Azt mondhatnók tehát, hogy az ideális magában vett létet úgy kapjuk meg, hogy ha realizáltságától eltekintünk. A lényegvizsgálat a reálisan át fér hozzá az ideális léthez.

Hátra van még rövid pillantást vetnünk az ideális létezőnek két területére: a logikára és az értékek birodalmára (298. sk. l.). Az első - úgymond szerzőnk - a matematikai ismeret területéhez csatlakozik, a második a lényegiségek területéhez. A logika területén, ha annak van sajátos magában vett léte, ez a magában vett lét más nem lehet, mint ideális lét. Az a törvényszerűség, amely a logika területén uralkodik, tökéletesen ontológiai jellegű és pedig éppen ideál-ontológiai. Ez azt jelenti, hogy a logikai törvények nem pusztán a gondolkodás törvényei, hanem ontológiai törvények is, mert különben ezek a törvények nem lennének alkalmazhatók a matematika egész területén és ez semmi esetre sem lehetne az az eszköz, amelynek segítségével a gondolkodás ezeket a tárgyakat a maga hatalma alá hajtja. E gondolatmenet során Hartmann arra a megállapításra jut, hogy a logikai törvények már eredetüknél fogva a matematikai lét sajátjai és azt hatalmukban tartják, mint éppen ennek a létnek a törvényei. De mivel maguk mégsem matematikai törvények, hanem sokkal egyetemesebbek mint azok, ezért azt kell állítanunk, hogy a logikai törvények magának az ideális létnek törvényei. Ez azután megmagyarázza azt is, hogy a logikai törvények a matematikai »gondolkodás«-nak is törvényei, amennyiben ez a gondolkodás nem pusztán gondolkodás,

hanem a matematikai létnek is megragadása és felfogása. Ez a helyzet nemcsak a matematikai gondolkozásnál, hanem a komplex lényegiségeknél is, pl. a syllogistika következtetési módjainál, ez a helyzet pl. az ellentmondás elvénél is, amely csak akkor lehet valóban érvényes, hogy ha egyszersmind léttörvény is. Mindezek alapján Hartmann arra az eredményre jut, hogy a logikai törvények teljesen az ideális lét törvényei; az, hogy a gondolkodás is bizonyos határok között ezen törvények szerint igazodik, ezekre a törvényekre nézve merőben külsőleges. Mindezekből pedig az a nagyfontosságú tény következik, hogy a gondolat amikor a logikai törvényszerűséget követi, nem a saját törvényszerűségét, hanem egy ontikus lényegtörvényszerűséget követ, amelynek önmagában vett létezése éppen abban bizonyul, hogy ez a törvényszerűség úgy a reális lét, mint a gondolatnak közös alapja (303. l.).

Ez a tény abból is következik, hogy ha ez a törvényszerűség csak a gondolat törvényszerűsége lenne, akkor reális viszonyokra alkalmazva, csak a realitás meghamisítására vezetne. A reális tudományok lehetősége éppen azon alapul, hogy a logikai törvények egyszersmind az ideális lét törvényei, amelyek alapul szolgálnak úgy a realitásnak, mint a gondolkozásnak.

Az ideális lét másik területe az értékek birodalma. Az értékek is lényegiségek, Wesenheiten. Megkülönböztető vonásuk azonban, hogy amíg a lényegiségek területén minden alájuk tartozó reális eset szerintük igazodik, addig az értékek birodalmában az egyes esetek vagy megfelelnek az értékeknek, vagy nem. Első esetben az esetek értékesek, a második esetben nem értékesek. Az értékek tehát a realitásra való minden tekintet nélkül vannak. E tekintetben önállóságuk nagyobb, mint a lényegiséké. Ez pedig ontológiailag azt jelenti, hogy az értékek valami módon ott lebegnek a reális létező felett; az értéktudat apriorizmusa is szigorúbb s abszolútabb, mint a lényegszemléleté. De továbbá, az értékek és a realitás egymásra nézve kölcsönösen közönyösek. Létüket a másik léte vagy nem-léte nem érinti.

És mégis mi az értékeket nem a reálístól eltekintve fogjuk fel, hanem éppen a reális értékvoltára vagy nem-értékvoltára tekintve. Az értékérzést a reális kelti fel. Az értékérzés mindig az aktuálisra és a reálisra vonatkozik, de - és itt ez a fontos - nemcsak a reálisat és az aktuálisat érzi meg, hanem a reálisban az értékeset vagy nem-értékeset. Tehát az érték is a reálisból »emeltetik ki«, csak hogy nem az emberi magatartás reális eseteiből, hanem az értékreakció, a tényleges értékérzés, az »értékfelelet«, a belső állásfoglalás eseteiből. Az érték megragadása az értékérzésben éppen annak jelzője, hogy a tudatban érték van jelen. Az értékreakciók tarka sokasága az életben, az életnek áthatottsága ezen reakciók által az a reális szféra, amelyből az értéklényegiségek tudatára jutunk redukció útján. Az értékreakciók önmagukban vett léte tesz bizonyossá minket az értékstruktúrák ideális létéről éppen úgy, amint a matematikai képletek ideális létéről azoknak a folyamatoknak realitása, amelyekben ezek a képletek bennefoglaltatnak.

Ha már most a két létfajta viszonyát még egyszer megtekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy sem az ideális lét lényege nem követeli meg, hogy egy reális létezőt tartson hatalmában, sem a reális lét lényege nem követeli meg, hogy ideális lét struktúrái által uraltassék. Azaz: éppenúgy létezik ideális lét, amelynek nem felel meg reális, mint ahogy nem reális lét, amelynek nem felelnek meg ideális struktúrák. Az elsőre találhatók példák a matematika területén, a másodikra a logikum és az értékek birodalmában. Az ideális lét tehát nem merül ki abban, hogy reális struktúra, hanem létezik a reális létől külön és függetlenül is. Tartalmilag a reális lét felé nyúlik ki (matematikai lét). De a reális lét is tartalmilag az ideális lét fölött áll: az ideális lét határain kívül esik mindaz, ami a reális létben alogikus.

Az ideális lét természetéből következik egy fontos tény az »egyéni« fogalmára nézve. Az ideális lét területén csak az egyéni »eszméje« lehetséges, de maga az egyéni, az individuum nem. Az egyéni ideája u.i. nem egyéni idea, hanem ellenkezőleg, általános idea. Az egyéni és az egyén csak a reális lét területén kereshető. Így tekintve a dolgot, igazat kell adnunk Hartmannnak, hogy az ideális lét a csekélyebb lét, mert hiszen benne az általános uralkodván, az egyéninek teljes konkréciónak soha sem jut el. Ezért jellemzi az ideális ismeretét bizonyos absztrakció. Ezért - mondja Hartmann - a matematika, amely kizárólag az ideális léttel foglalkozik, nem a legmagasabb, hanem a legalacsonyabb tudomány, de egyszersmind olyan tökéletes tudomány, amilyen a magasabb és teljesebb létről soha sem lehetséges. Az exakt természettudomány módszerének előnyét tárgyi területének korlátosságával fizeti meg.

A reális lét már magában véve is a magasabb létmód. Tele a konkrét egyének tarkaságával és gazdagságával. A reális lét közelebb van az alanyhoz, mint az ideális lét. Az ideális lét szublimis, »vékony« lét; a reális lét megteljesedett, »kézzel fogható«, közvetlenül érintő lét.

Szükségesnek tartottuk Hartmann fejtegetéseit kissé tüzetesebben venni szemügyre, mert műve, minden kétség nélkül legjelentékenyebb munka azoknak sorozatában, amelyek az ontológia problémájával foglalkoznak. Fejtegetéseinek világossága és mélysége, összevetéseinek sokszor egészen meglepő volta,

eljárásának kritikai óvatossága, módszerének biztossága messzire kiemelik ezt a művet, a többiek közül.

Hartmann fejtegetései merőben letértek arról az útról, amelyen a hagyományos ontológia járt és az Aristoteles által megindított metafizikai iránytól is egészen távol esik úgy módszere, mint bölcsészetének egész iránya. Nem vitatható kritikai álláspontja, ami nem jelenti azt, hogy Hartmann Kant kritikizmusának útját járja és ragaszkodik azokhoz az eredményekhez, amelyeket akár Kant tárt elénk kritikai műveiben, akár az ú.n. neokantiánizmus ért el mindenképpen megbecsülendő munkássága által. Hartman Kant iskoláján ment keresztül, de iránya a criticizmustól egészen az ontologismus felé tolódott el s ma már éppen állásfoglalását illetően Hegelhez sokkal közelebb áll, mint Kanthoz. Az ismeretelmélet megbecsülését bizonyosan Kanttól tanulta, de elemzései és egész követett módszere lépten-nyomon Husserlre emlékeztetnek. Fejtegetéseinek kiváló érdeme, hogy nem a spekuláció távolából szemléli a lét kérdését, hanem benne áll a világösszefüggés és az élet valóságában s az ismeret által teremtett fogalmak mögött ott érzi a realitás gazdagságát és kimeríthetetlen bőségét. A valósághoz való ezen ragaszkodás és a kritikus óvatosság teszik modernné az ő ontológiáját, amely a lét problémáját nem egy ponton tette világosabbá és határozottabbá. Minden metafizikai konstruálás távol áll tőle, s a valóság és ismeretadat tömegében egy született bölcselő biztosságával találja meg azt az utat, amely út határozottan vezet a kérdések megoldásához, vagy legalább is - esetleg éppen negatív jelleme által - közelebb visz a probléma megértéséhez, ha nem is megoldásához.

Azt mondhatnók, hogy az ő ontológiája valóban kritikai alapon felépülő ontológia, amely biztos alapot nyújt a továbbfejlődés számára. Hartmann mindenekelőtt visszautasítja azt a tételt, amely szerint a tőlem független lét nem volna megismerhető. Sőt ellenkezőleg - mondja Hartmann Herbarttal - éppen az önmagában véve létező jelenik meg előttem, mint az ismerés tárgya. Nemcsak azt ismerjük el tehát, hogy van egy tőlünk független lét, hanem el kell ismernünk azt is, hogy ez a tőlünk független lét megismerhető. Ez az alaptétel az, amelyből azután Hartmann minden fejtegetése megérthető. Ezzel az alapmeggyőződésével szorosan összefügg ontológiai álláspontja, amelyen a reális lét és az ideális lét törvényei egyformán magának a tőlünk független létnek törvényei. Sőt a matematika terén egyenesen úgy áll a dolog, hogy a matematika törvényei elsősorban és eredetüknél fogva az ideális lét törvényei. Egyébként ugyanez az eset a logikai törvényeknél is, amelyek elsősorban nem a gondolkozás, hanem az ideális lét törvényei.

Bármint is tekintsük azonban Hartmann fejtegetéseit, az tagadhatatlan, hogy ő is csak az ismerés és a mindennapi életben szaporán tevékeny emocionális aktusokon át látja s keresi az önmagában vett létezőt, amelynek léteben különben józan ésszel senki sem kételkedhetik. A kérdés pedig éppen ezen a ponton fordul meg. Az ismerés és az emocionális aktusokon át tör felénk a létező, amely természetesen létezik; létezik még akkor is, ha arról mi tudomást nem veszünk. De másfelől ebből a magában vett létből reánk nézve és számunkra csak annyi létezik, amennyiről minket ismereti és emocionális aktusaink értesítenek. A hagyományos metafizika azt szeretné megtudni, hogy vajon ez az önmagában vett lét, ez a független lét, ez a lét, önmagában tekintve mi és milyen a struktúrája. Erre a kérdésre maga Hartmann sem tud feleletet adni, de nem is akar, mert már eleve látta, hogy az Aristoteles által mutatott úton ma már haladni nem lehet.

Ha Hartmann ontologisztikus álláspontjától eltekintünk s megállapításait a criticizmus szemüvegén át nézzük, bizonyára azt kell mondanunk, hogy elemzése és lényegszemlélete sok olyan vonást tartalmaz, amely a lét kérdésének megoldásánál figyelmen kívül nem hagyható.

Mindezekon felül egy nagyon fontos dologra is felhívja figyelmünket Hartmann. Arra, hogy a fejlődés eredményeit megvetve, a filozófia előbbrevitelén munkálni nem lehet. Elmúlt korokba hiába járogatunk vissza; azoknak megfajlásait túlhaladta az idő, amely újat teremt s a régit is új aspektus alatt mutatja. Abban a nagy dialektikai folyamatban, amelyben a filozófia története hömpölyög tova, ugyanazok a törzsprblémák bukkannak fel minduntalan, de ezeknek a problémáknak megoldásában is újabb és újabb mozzanatok jelentkeznek, amelyek mind tovább viszik a kérdést a megoldás felé. Ezeknek a mozzanatoknak elhanyagolása nem válik a problémák megoldási kísérleteinek javára.

III.

A metafizika célja s útjai című tanulmányunkban (megjelent a M. T. Akadémia kiadásában, 1935.) azt mondtuk, hogy a tudomány előtt csak a szellem által megértett lét létezik s tehát az ismereten át jutunk el a léthez és nem a lét fogalmán az ismeret fogalmához. Röviden reámutattunk arra is; hogy az ismerésnek immanens tárgya az, amit mi voltaképpen megismerünk s ezt az immanens tárgyat mindenestől a szellem alkotásának kell tartanunk. Ámde hangsúlyoztuk azt is, hogy ezen immanens tárgy mellett ott találjuk az ú.n.

transzcendens tárgyat, amely a maga létében teljesen független az immanens tárgytól s tehát az ismerettől is. Ennek a független tárgynak létezéséről vagy nem létezéséről teljesen felesleges vitatkoznunk, mert ez a tőlünk független valóság ott érezteti magát velünk mindennapi életünk folyamában, vagy, hogy most már a Hartmann terminusát használjuk, emocionális aktusaink kellőleg meggyőznek arról, hogy ez a tőlünk merőben független valóság a transzcendens tárgy igazán létezik. Azt is mondtuk, hogy ez a független lét szükségszerűleg lesz forrása a mi ismereti tárgyunknak, azaz a mi ismereti tárgyunk ennek a tőlünk független létnek köszönheti létezését. Ha nem lenne ez a magában vett létező, akkor nem lehetne ismeretünk sem, mert nem lenne, ami megindítsa ismerési apparátusunkat, amely pedig azonnal működésbe lép, mihelyt a nagy valósággal a legcsekélyebb érintkezésbe jutunk. Érzékeink azonnal felfogják a maguk módján mindazokat az ingereket, amelyek ellenállhatatlan erővel és kényszerűen ragadják meg őket, hogy magukról értesítsék. Az érzékelés leghalványabb tevékenysége sem lehetne lehetséges, ha ezek a kívülről ható ingerek nem léteznének. Ha nem lenne érzékletünk, nem tudnánk semmit sem megismerni s ha nem volna valami, amit megismerünk, akkor mire való lenne az érzékelés egész nagy mechanizmusa? Mit csinálna az eszes lény, ha nem lennének nem-eszes létezők és mire gondolna az eszes lény, ha nem lenne sem mozgás, sem anyag? - kérdezhetnők Leibniz-zel. És jól lehet egyetlen tudomány nem várt arra, hogy a lét, mint lét kérdése megoldassék, sőt még arra sem, hogy felvettessék, azért minden tudomány célja és feladata már kezdettől fogva az, hogy megmutassa: mi a létező és mi a valóság. Erre egyenesen magának az ismerőnek és tudónak léte kényszerítette. Ezen csodálkoznunk nincs miért, mert hiszen a lét a legegyetemesebb és legáltalánosabb kategória, a legvégső állítmány, amelyet minden konkrét létezőről mondunk és állítunk. Ezzel a legegyetemesebb és legáltalánosabb vonással szükségszerűen jár együtt a homogeneitás vonása: amíg az egyes konkrét létezők, vagy röviden: létezők, az ellentétek beláthatatlan viszonyában állanak egymással, addig ez az egyetemes lét valóban coincidentia oppositorum, amelyből hiányzik minden ellentét. Innen érthető nemcsak Cusanus tana, hanem Plotinos gondolata is, amely szerint mindennek végső alapja az Egy, amelyből kiáramlik a sok egyes létező.

Mindezen vonások alapján bátran elmondhatjuk, hogy az önmagában vett lét fogalma merőben »üres«; legtágabb terjedelme mellett elvész belőle merőben a tartalom. Így érthető meg ismét Hegel gondolata, aki a létet a Semmivel azonosította ebből a szempontból. Minden, amit én a magam szemlélete számára szegzek s magammal szembe, vagy magam elé állítok, a lét kategóriájában áll s ezen kategória által, amely ismeretem szempontjából mégis csak az enyém, az illető dologról semmi egyebet nem tudok állítani, csupán annyit, hogy »van«. Minden, ami reám hat, »van«, tekintet nélkül miségére, milyenségére stb. Azt kell mondanunk tehát, hogy a »lét« első felbukkanása ismerete*lőtti*, kényszerű és tudattalan, mert hiszen minden, ami hat reám, létezik, van.

Ha ezen az úton tovább haladunk, akkor világossá lesz az is, hogy maga a »lét« sohasem eshetik érzékszerveink alá és soha azt észre nem vehetjük, mert nem egyéb az, mint puszta *viszony* az alany és a tárgy között. Hogy a lét »van«, ezt tudjuk, mert ennek tudására a reánk ható által kényszerítve vagyunk s mi a hatást kényszerítette tudattalanul elfogadjuk. És pedig elfogadjuk létezőkül nemcsak azokat a vonásokat, amelyeket reánk a reális világ kényszerít, hanem azokat is, amelyek a szellem szerkezetéből lényegszerűen következnek. Ezen kényszerítés következtében, amely tudatunkba jut, tudunk arról, hogy a lét van, de többet róla, mint tőlünk független létezőről mondani nem tudunk. Más úton ehhez a léthez, mint kényszerítő viszonyulás útján, el nem juthatunk. A »Semmi« a »van«-hoz el nem vezethet, bármilyen kacskaringós ösvényeken is haladjon gondolkozásunk. Azt azonban, hogy ez a kényszerítő valóság van, el nem tagadhatom, mert elfogadására kényszerít az élet és a végtelen világösszefüggés, amelybe az ember állítva van.

Ha tehát az ismerés folyamatát tekinteten kívül nem hagyva, nézzük a lét fogalmát, akkor bátran állíthatjuk, hogy azt józan ésszel senki sem tarthatja az alanyból eredőnek, sőt mindenki kényszerítve van a tőle független létezőnek elismerésére. Ahol ez az elismerés hiányzik, az ismerés minden alap nélkül van. Mi is tehát minden ellenvetés nélkül fogadjuk el Hartmann nézetét, amely az ismerési és az emocionális aktusokon át egy független létező létét bizonyítja. Mi azonban azt is hozzátesszük, hogy ennek a tőlünk függetlenül létezőnek létét, mint önmagában vett létet soha megismerni képesek nem leszünk, mert mindennemű érzékelésünkön kívül esik. Ez a független való igazán független és igazán önmagában vett lét, mert a maga létezésében másra nem szorul és mástól nem függ: mihelyt velünk viszonyba lépett, azonnal létezik is reánk nézve s nekünk nincs semmi szükségünk arra, hogy ezt a létet valami más létezőből vezessük le, vagy azt keressük, hogy vajon ez a létező ott a mi ismerésünk »mögött« miféle léttel és lényeggel bír. Ez a tőlünk függetlenül létező hat reánk, vagy éppen cselekvése által a mi létünket lényegében érinti, s mi ezen hatás vagy cselekvés által kétségtelen tudomást veszünk róla. Az így értett független létező a maga egészében tekintve is merőben homogén és minden pontjában egyformán

lényeges. Reám nézve minden egyformán »van« ami velem viszonyba lépett s ha lehet is a létezés fokairól beszélni, amint ezt Taylor teszi, nem lehet beszélni a lényegesség fokairól. Azaz: a tőlem független lét, mint a legegységesebb kategória nem teremt semmiféle lényegi különbséget a létnek egyetlen pontján sem.

Ha így fogjuk fel a létnek fogalmát és nem akarjuk a létet előrefelvett metafizikai tényezők segítségével konstruálni, akkor egészen világossá lesz előttünk Böhm Károly azon tana is, amely szerint a közönyös projekció, amelyben megtörténik az Én és a Más megválása, tartalmilag nem egyéb, mint létezés. Minden tapasztalatnak, már a »legelső« tapasztalatnak kezdetén megtörténik ez a megválás, mert különben ismerés lehetséges nem lenne. Az Én és a Más megválásában pedig éppen ez a Más lesz tőlem függetlenül létező és én éppen abban látom vagy tapasztalom ezt az ő létezését, hogy tőlem és velem szemben függetlenül »van«. Ezt az ősi tapasztalatot kifejező ősi, vagy létítélet nem is tartalmaz egyebet, mint ennek a létnek a kimondását. De már most éppen az a tény, hogy én ezt az ősi tapasztalatot egy ítéletben, az ősi ítéletben, vagy a létítéletben fejezem ki, már maga ez a tény azt mutatja, hogy a legelső, és legősibb közvetlen tapasztalatomban is ott van a gondolkodásnak egy egészen leheletnyi formája, amely által a tőlem független lét azonnal tőlem függővé válik: azaz ez a lét rám nézve »van« s ennek a »van«-nak ítéletében való megállapítása a tőlem függetlenül létező létet már formálja.

Böhmnek ezzel a tanával egészen megegyezik Rickert tanítása (Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, Heidelberg, 1930.). Rickert is az ítéleten keresztül jut el a lét taglalásához s ő is úgy találja, hogy minden ítéletben ott van őszállítványként a »való«, a létező, - wirklich (70. s köv. l.). Ez az őszállítvány, amely tehát minden ítéletben benne van, alapjául szolgál annak, hogy valamit igaznak mondhassunk. Minden értelmi képletben benne foglaltatik bizonyos logikai minimum, amely ezen mondat által fejezhető ki: »valami reálisan létező« vagy: »valami ideálisan létező«. Mindebből már most szükségképpen következik az a magától értetődő igazság, hogy mielőtt én valamit megismerem, előbb annak »lennie« kell. Semmi sem lehet az én ismeretem tárgya, amit én előbb létezőül el nem ismertem. A létnek vagy valóságnak ez a függetlensége az idealizmus hívei által mindig készségesen elismertetett. Brunó *Bauch* (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. 1923.) nagy nyomatékkal hívja fel arra a figyelmet, hogy a valónak valósága teljesen független attól, hogy én azon változtatásokat eszközölök, és mint alany bármily módon is reá hatással vagyok (95. sk. l.). A való, mint valóságos, merőben független az alanytól s ami a valóságosan az alanytól függhet, az nem az ő valósága, mint olyan, hanem valóságának valamely állapota, mint olyan változás, amelyet rajta az alany létesíthetett. Vagy más szavakkal: a valóság, mint valóság, az alany gondolkodásától független s nem olyan valami, ami a maga létezését csupán az alany gondolkodásának köszönheti. »Sie ist jedem Denkinhalte des Subjekts gegenüber ein selbständiges Plus« (100. l.). Az érzékiség által nekünk megadott valóság ezen érzékiség által meg van nekünk visszautasíthatatlanul adva, és pedig, mint egy probléma van megadva, amelyet meg kell ismernünk a magunk értelmének formái által.

Nem lehet hát kételkednünk abban, hogy minden ismeret kiinduló pontja s tehát minden bölcseletnek alapmeggyőződése a közvetlenül adott lét abszolút létezése. Ezt a tételt minden ismerettannak el kell ismernie, ha a valóságban akar járni és a valóságot akarja megismerni. Egészen más kérdés azonban az, hogy mi is voltaképpen ez a közvetlenül megadott valóság? Erre a kérdésre mi egyebet nem felelhetünk, csak azt, hogy nekünk közvetlenül a tudattartalmak vannak megadva s mi tehát csupán ezeket a tudattartalmakat vagyunk képesek megismerni. Hogy a nekünk közvetlenül megadott valóság a mi ismerésünkön kívül, vagy a mi megismerésünk »mögött« mi? - erre a kérdésre a kritikai alapon álló idealizmus feleletet adni nem tud, de nem is akar. Az idealizmus számára csak a tudat tartalmi hozzáférhető, elemezhető, viszonyíthatók stb. A tudaton kívül létező lét a maga meglétében meg nem ismerhető. Az idealizmusnak ezt az álláspontját különös világossággal képviseli Taylor a maga szisztematikai idealizmusával, amely a valóságot a jól rendezett és rendszerbe formált tapasztalattal azonosítja. De a dolgot közelebbről tekintve, az idealizmus álláspontja jut kifejezésre a Hartmann tanában is, csak hogy ebbe a tanba egy ontológisztikus vonás is belecsúszik: Hartmann szerint mi a tőlünk független valóságot éppen úgy ismerjük meg, mint ahogyan az valóban van és létezik. Szigorúan kritikai állásponton Hartmann erre vonatkozó tana éppen olyan kevésbé helytálló, mint amilyen kevésbé helyt álló Kant tanítása. Mi nem állíthatjuk sem azt, hogy a tőlünk független valóságot úgy ismerjük meg, amint az tőlünk függetlenül létezik, de nem állíthatjuk azt sem, hogy mi nem ismerhetjük meg úgy a tőlünk függetlenül létező valóságot, amint az tőlünk függetlenül létezik. Nekünk ugyanis nincs semmiféle kanonunk annak megmérésére, hogy vajjon úgy ismerjük-e meg a tőlünk független valóságot, amiként az tőlünk függetlenül, a mi gondolkodásunk formái számára létezik, vagy nem úgy ismerjük meg. Ha pedig nincs ilyen kanonunk, akkor felesleges kockázat bármelyik felelet. Meg kell elégednünk azzal, ami nekünk világosan megadva van, azaz tudatunk közvetlen tartalmával.

Ha a lét fogalmát ekként megértettük, akkor elmondhatjuk a létről mindazt, amit a skolasztika

legmélyebb elméje: Duns Scotus, a létre nézve megállapított. A lét - ens - valóban a legáltalánosabb és legegységesebb tárgy, amelyre az ismeret vonatkozhatik, mert minden tárgyban, amely nekünk jelentkezik, közös, - *primum objectum intellectus est ens, ut commune omnibus*. Még nem is tudjuk, hogy a nekünk jelentkező tárgy tulajdonképpen mi, de azt már tudjuk, hogy van. A lét tehát minden tárgyban benne van, bármily gazdagon legyen is tartalmilag differenciálódva az illető tárgy. Vagy más szavakkal és más terminológiai vonatkozásban: az ens a maxime scibiliákhoz tartozik, amelyeket az jellemez, hogy nincs fölöttük több vagy más genus, amelybe tartoznának. Ezen a ponton azonban túl mennünk nem lehet. Hogy ez a lét, mint önmagában vett lét, mi önmagában - azt nincs miért kutatnunk; ha kutatjuk, már a metafizikai ontológia területére lépve, elhagyjuk a kritikai ismeretelmélet talaját.

A lét filozófiai vizsgálatában másik nagy kérdés a lét fajainak problémája. Hogy ilyen fajok vannak, arról nincs miért vitatkoznunk, mert a tapasztalat és tudomány e fajták mellett világos bizonyosságot szolgáltat. A kérdés csak az, hogy melyek ezek a fajok és mi által lehetségesek azok. A kérdés tüzetes fejtegetésére itt helyünk nincs. Azt az állításunkat azonban, hogy a létezőknek két fajtát, az ú.n. reális és az ideális létet szokta úgy a tudomány, mint a bölcelet megkülönböztetni, senki kétségbe nem vonhatja. Az sem tagadható, hogy e kétfajta lét lényege s egymástól elütő jelleme mai nap sincs teljesen tisztázva. A lehetőség kérdése pedig úgyszólván nem is szerepel a filozófia problémái között: mindenki magátólértetődőnek tartja, hogy a legegységesebb fogalomnak megkülönböztethető fajai vannak. Pedig a dolog nem ilyen egyszerű.

A fennebbi fejtegetések folyamán rámutattunk arra, hogy a lét homogén valami: ami velem viszonyba lép, az egyformán »van«. Mégis miért beszélünk hát a létezők fajairól? Mi nyújt nekünk arra alapot, hogy ezen fajták között különbségeket tegyünk? Akár az ismerés transzcendens aktusait tekintsük, akár az emocionális aktusokat, akár a léleknek a világösszefüggéseket feltáró aktusait, mindenütt egyformán egy »van«-ról van szó; ezért mondjuk, hogy a lét a legáltalánosabb állítmány, mert minden tárgyban közös. Vajjon megengedhető egy ilyen legegységesebb és legáltalánosabb állítmánynak fajairól beszélni? Lehet-e azt mondanunk, hogy a legáltalánosabbnak is vannak fajai? Ha azt mondjuk valamiről, hogy az a legáltalánosabb, nem azt akarjuk-e ez által kifejezni, hogy minden faj, ami csak lehetséges és minden nem és minden egyén ezen legáltalánosabb fogalom alá tartozik, mert annak éppen legáltalánosabb jellegénél fogva már nincsenek további fajai? Ezek mind olyan kérdések, amelyek a lét fajainak lehetőségét problematikussá tehetik.

E kérdések szorítására mindenek előtt azt kell bevallanunk, hogy a létezők között való faji különböztetés a reflexiónak igen magas fokán állott elő csupán. Az őstapasztalat kétségtelen csak a lét kényszerítését érzi s a létező létezését ismeri el akarva-akaratlan. Annak lényege, jelentése, természete, fajai között nem különböztet s annak fogalmi megismerésére nem vállalkozik, mert nem érzi ennek a vállalkozásnak szükségét. Ha már egyáltalán medítál ezen fogalom felett, akkor is előbb azt a kérdést veti fel, hogy van-e egyáltalában lét s mem a látszat-e az, ami igazán létezik. Az ember, amíg a külső természet és a történelmi hatalmak túlnyomó szorítását félelemmel vette tudomásul, addig nem is jutott eszébe megvizsgálni azt a valamit, amely őt a maga hatalmával feltétlenül kényszeríti. És amint az Herakleitos és Parmenides példája mutatja, a lét fogalma immár az elmékedés középpontjába kerülhetett a nélkül, hogy különbséget tettek volna annak esetleges fajai között. Azt hiszem, hogy a reális és az ideális létező világos megkülönböztetése csak akkor vált lehetségessé, amikor a szellem sajátos természete már egészen tudatosá lett a gondolkozás számára.

Az érzékelő tevékenységek és az ész illetve az értelem tevékenységeinek világos megkülönböztetése és a kettő között kétségtelenül fennálló lényegbeli eltérések pontos megállapítása képezi azt az alapot, amelyben a létezők fajai között való megkülönböztetés folyamata megindult. A reális létező a maga konkrétságában és az értelmi létező a maga szubtilis mivoltában mihelyt világosan állott a gondolkozás előtt, abban a pillanatban meg is indult a lét két fajának megkülönböztetésére vonatkozó törekvés. A reális létező a maga konkrét egyediségében bizonyára »erősebben« létező, mint a logikai képletek a maguk színtelenségükben, tapinthatatlanságukban, hangtalanságukban, a maguk szétfolyó és légies jellemükben. Nagyon tanulságos dolog lenne ezt a különbségtételt a maga lassú kifejlésében nyomon követni. Meg kell azonban itt elégednünk a különbségtétel bölcseleti vonásainak kiemelésével.

Ha az érzékiség szolgáltatja reális létet kissé közelebből vesszük szemügyre, azt fogjuk találni, hogy itt tagadhatatlanul fennáll a kényszernek bizonyos érzése, amely kényszer már önmagában véve is arra figyelmeztet, hogy itt valami rajtunk kívülálló, független lét van velünk szemben s követeli elismertetését. Azt is mondhatnók, hogy a reális lét reánk kényszeríti magát s minden egyes vonása, amelyet rajta észreveszünk és megismerünk ilyen kényszerű vonás. Ez a kényszer-érzet az Énen túlra utal és a Más

létezését jelzi a lélek számára. Ez a kényszerítés visszautasíthatatlanul értesíti a lelket azokról az életmezőkről, amelyek a nagy világösszefüggésbe állított emberre nézve mint egzisztenciális feltételek bírnak nagy jelentőséggel. A reális lét tehát az a nagy életmező, amelybe az embernek elsősorban kell belenőnie, ha életéről lemondani nem akar, és a reális valóság nyújtja az embernek azokat az életmezőket, amelyek a magasabb életmezőkben való élés számára az elengedhetetlen alapot szolgáltatják.

A reális életben való kényszerű részvétel magyarázza meg azt, hogy erről a reális létről mindenkinek közvetlen tudata van, amely tudat friss természetességgel értesíti a lelket ennek a tőle független reális létnek meglétéről. A lélek ezután a maga ösztönei segítségével kapaszkodik és kapcsolódik bele ebbe a tőle függetlenül létező valóságba, melynek életmezői nélkül a maga életét kifejtteni egyetlen pillanattig sem tudná. Innen reánk nézve a reális lét »vaskossága«, amely lépten-nyomon figyelmeztet arra, hogy mi nem vagyunk elszigetelt lények egy nagy univerzumban, hanem sokkal inkább tagjai vagyunk egy nagy világösszefüggésnek, amely összefüggés a mi életünk nagy szövedékében mutatja meg a maga ellenállhatatlan erejét.

Mit jelent a reális létnek a »vaskossága«? A reális létnek ez a »vaskossága« azt jelenti, hogy a reális valóságban a kiteljesült egyéni és konkrét dolgok összesége mered felénk s ezek az egyéni, konkrét dolgok a maguk jelentésével, de kialakultságával is az emberi életnek sorsszerű jelleget adnak. Bennem lakozik ugyan a daimon, amelynek belső emberként engedelmeskednem kell, de rajtam kívül ott van a megváltozhatatlan heimarmené, amely összetör, ha ellene szegülök. Minden, ami a reális létből velem bármi úton-módon viszonyba lép, egyszersmind az életembe is belép és alakítja ezt az életet gyakran csak tudattalanul ugyan, de annál erőteljesebben és állhatatlanabban.

A reális létnek »vaskossága« megnyilatkozik abban is, hogy az ember nem választhat, vajjon a reális lét meredő reális létezőt lelkébe fogadja-e vagy sem. Mihelyt az egyén viszonyba lépett a reális léttel, ennek a létezőnek kényszerű képe alakul ki lelkében s neki nem áll hatalmában, hogy ezt a képet kialakítsa vagy ne alakítsa ki. Ha a reális lét életmezőibe kapcsolódni akar, akkor nem zárkozhatik el a reális létező elől s ha a reális létezővel viszonyba lép, akkor ezt a reális létet a maga hatalma alá hajtani csak képei segítségével képes. A reális lét önmagát az én lelkemben aktualizálja akár akarom, akár nem. Az ekként aktualizált reális lét kényszere alatt alakul ki számomra az az életmező, amelyben életemet kifejthetem s amelyben életemet kifejtenem kell. Ezen reánk kényszerítettség által lesz immanenssé az, ami transzcendens a lélekre nézve, azaz ami a reális lét. Ismeretani terminussal azt is mondhatjuk, hogy a reális lét kényszere által a tőlünk független, transzcendens lét a lélekben a reális lét képe által immanens tárggyá válik.

Minden antinómiának gyökere és örök alapja éppen az, hogy az ismerés, amely által magunkat nemcsak kifejtjük, hanem amely által a minket körülvevő reális léten uralkodunk is, merőben immanens folyamat és mégis egy merőben transzcendens létezőre van utalva, amely nélkül nincs ismeret. Az ismeret immanens folyamat, mert csak azt képes megismerni, ami a tudat tartalmát teszi; de az ismerés mégis transzcendens, mert a tudattartalom ismeret által azt ismeri meg, ami a tudattól függetlenül, azaz transzcendens módon létezik. A transzcendencia minden ízében a reális létezőre utal; az immanens ismeret minden ízében az ideális lét felé fordítja figyelmünket. Az ismeret transzcendens tárgyainak összesége az, amit reális létnek nevezünk; a tudat immanens tárgya a kép maga is merőben ideális alkotás. Ebben az örök antinómiában benne van a reális lét és az ideális lét; a realizmus és az idealizmus, a szabadság és a szükségszerűség, a tény és az érték a természet és a szellem ellentéte. Ezeknek az ellentéteknek minden tagja önálló, de egyszersmind mind a két tag, egymásra viszonyuló, egymásra utaló, egymást kiegészítő, egymás által létező. A transzcendens tárgy független és kényszerű adottságából fakad a reális lét minden kényszerítő ereje és »vaskossága«; az immanens tárgy képi természetéből fakad a lét minden ideális vonása.

Ennek az örök és alapvető antinómiának kapcsán most már tüzetesebben megvizsgálhatjuk az ú.n. ideális létet is, hogy azután világosabban lássuk a kettőnek egymáshoz való viszonyát.

Előbb már reámutattunk arra, hogy az ideális lét, a maga meglétében szubtilis, »fínom« lét, amely az élet aktualitásaiba az életmezők alsó fokain alig jut szóhoz. Az ideális létnek ezt a természetét éles szemmel látta meg N. Hartmann, aki reá mutat arra, hogy az ideális lét területén és megbizonyításában az emocionális aktusok semmiféle jelentőséggel nem bírnak, ami azután arra vezet, hogy az ideális létről nincs is »természetes« tudatunk. Nekünk elsősleges és természetes tudatunk csak a reális létről van; az ideális létről való tudatunk csupán másodlagos tudat. Innen van, hogy az ideális létezőnek az életre közvetlen befolyása nincs. Amit itt Hartmann megállapít, az egészen világos és természetes: az ideális lét a tudat tartalmát képező immanens ismereti tárggyhoz van horgonyozva és ettől a kép alakjában megjelenő tárggytól függ.

Az ideális lét a tudat immanens tartalmától függ. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy ezen a tartalom valósul meg a lét. Ez ellen a félreértés ellen már most nyomatékosan kell óvni. Az ideális lét gyakran tapad a reális létezőhöz, de a maga létezésének forrása mindig csak az lehet, ami már a tudatnak immanens tartalma lett. Itt azért a külső kényszernek még csak árnyékával sem találkozunk. Amiből azután az következik, hogy az ideális lét birodalma a szabadság birodalma. A reális lét mezején minden, ami történik, az októrvény szerint történik s kivétel ezen törvény alól nem létezik: az okság vasigája tart a maga hatalmában mindent. A gondolkodás csak akkor tudja a tőle függetlenül létező dolgok között levő viszonyokat megérteni, hogyha a dolgok között az okság láthatatlan szárait vonja meg. Az ideális létre nézve is érvényes az okság törvénye, de ott már a »van« kategóriája mellett érvényre jut a »kell« parancsa is. E tény pedig azonnal láthatóvá lesz, ha meggondoljuk, hogy az ideális létet mi teremtjük a magunk szellemének erejével. Az ideális lét a szellem birodalma. Ennek a birodalomnak törvényei a szellem törvényei s mivel a szellem lényege a szabadság, ezért az ideális lét birodalmának is éltető levegője a szabadság. Az ideális lét minden területén, a tudomány, az erkölcs, a művészet, a vallás alkotásaiban mindenütt ez a szabadság érvényesül s a tudomány, erkölcs, vallás alkotásairól csak ott lehet szó, ahol ezen szabadság elé korlátok nem vettettek. A szellem és a szabadság növekedésével nő az ideális lét és gyarapodik az ismerő, alkotó, cselekvő alany belső tartalma, létet fakasztó ereje. Az ideális lét egyetlen forrása a szellem és egyetlen munkálója a szellemi lényeggel bíró ember. Mindenki abban a mértékben érti meg az ideális létet, azaz mindenkire nézve abban a mértékben létezik az ideális lét, amilyen mértékben valósult meg benne és általa a szellem. Mivel pedig a szellem az immanens képalkotás által uralkodik az emberben és képalkotás által köti magához az egyéni lelket, azért a képalkotás gazdagsága a szellemi, ideális lét gazdagságának forrása is az egyénre nézve. Én csak azt tudom az ideális lét végtelen gazdagságáról meggyőzni, aki erről az ideális létről magának képeket alkotni tud és ezen képeken keresztül az ideális alkotások lényegéhez képes férközni. Az ideális alkotás ugyan mindig a reális valón alakul ki, de megragadásához nem elégséges ennek a reális létnek érzéki tapasztalása, hanem szükség van arra is, hogy az alkotás egészének jelentése, mint ideális kép csendüljön fel a szellem mélyéről. Ellenkező esetben csak adatok halmaza fog előttünk feltűnni, de magának az ideális létnek lényege fedve marad szemünk előtt. Hogy ennek a jelentésnek kicsillanása is önkénytelen de szabad alkotás, ez természetes. Az ideális létben a szellem egy új életmezőt teremt a maga számára, hogy ebben az életmezőben, amely a tudathoz valóban sokkal »közelebb« áll, mint a reális lét, a fejlődés folyamán alakot öltson és lényege szerint szabadon megvalósulhasson. A szellem feladata éppen az, hogy örökkétartó működése által az emberi lét számára új életmezőket teremtsen, amely életmezők reánézve egy magasabb és felsőbb életet jelentenek (v.ö. A »szellem« filozófiai vizsgálata c. akadémiai értekezésemet. Budapest, 1934. 32. l.).¹ A szellem, amikor ezeket az új életmezőket teremti, akkor voltaképpen önmagát fejti ki és maga kifejtése által gazdagítja az ideális lét s általában az ember birodalmát. Innen van, hogy az ideális lét ugyan csak a fejlődésnek igen magas fokán létesül, de ebben az ideális létben az ember sokkal otthonosabban érzi magát, szabadabban, nagyobb örömmel mozog, mint a reakényszerített reális világban, amely sokszor fájdalmaknak, kínoknak, szenvedéseknek forrása reá nézve. Innen van, hogy az ember, ezt az ideális létet mintegy önmagában hordozza, mert a kép, amely ezeket a létezőket áthatja és visszatükrözi, bármely percben és bármiféle körülmények között rendelkezésre áll. Innen az ideális létezők vígasztaló, erőt kölcsönző, üdítő, megacélozó ereje.

Az előbb mondottak magyarázzák azt az állításunkat, hogy az ideális lét világa magasabb, mint a reális lét világa. A szellemre és a szellemet megvalósító tudatra nézve mégis csak magasabb világ az, amelyben önmagát teremti meg szabadon a maga erejéből, és a maga gyönyörűségére. Az önmagában vett létező világa reánk kényszeríti magát s mi akarva-akaratlan elfogadjuk s megismerjük azt. Az ideális lét világa azonban a mi teremtésünk s mi ezzel a léttel a létezők végtelen birodalmát tesszük gazdagabbá. Ennek az ideális létnek fényében a reális világ is felmagasztosul, s aki az ideális lét szemléletén lett gazdagabbá, az előtt a reális létnek is másnemű gazdagságai fognak feltárulni. A logika ideális törvényei, a matematika ideális alkotásai, az erkölcs szabad és önértékű cselekedetei, a művészet örök alkotásai mind egy magasabb lét szférába emelnek fel, ahol a nagy világösszefüggés bámulatos erővel bontakozik ki szemünk előtt. Nincs igaza Hartmannak: bármiként is tekintjük a dolgot, a logikánál és matematikánál magasabb tudomány nincs, mert mindkettő tér és idő felett állva, örökérvényű törvényeket tesz előttünk érthetőkké. Mindkettőben a szellem szabadsága tetőfokát éri el s autonómiája korlátlan érvényre jut.

Az ideális lét »magasabbrendűsége« azonban éppen nem jelenti azt, hogy az ideális lét a reális léttől merőben független és elválasztható. Olyan lényekre nézve, akik tisztán szellemi lények, minden

¹ Jelen kiadásban lásd az 54. lapot. [Mikes International Szerk.]

bizonyval csak az ideális lét bírna fontossággal. Az ember azonban a maga alkotásait kénytelen a reális lét szemmeltartásával, a reális lét törvényeinek engedve, a reális lét segítségével és a reális léten hozni létre. Ha az ideális létet önmagában tekintjük és belső szerkezetét vizsgáljuk, azt kell mondanunk, hogy ebből a szempontból az ideális létre nézve a reális lét valóban közönyös. Hogy mi az igaz, mi a jó, mi a szép, mi a szentséges, ezek mind olyan kérdések, amelyekre adandó feleletnél semmit sem nyom a latban, hogy milyen mértékben, mikor és kik által valósított meg az igaz, a jó, a szép. Az igaz, a jó, a szép marad igaznak, jónak, szépnek akkor is, ha senki által sem valósítatik meg, mert a szellem örökké szellem marad. A logika és a matematika törvényei is érvényesek önmagukban a valóságra való minden tekintet nélkül. A kör törvényei megmaradnak érvényükben akkor is, ha a reális világban tökéletes körrel nem is találkozunk. Az ellentmondás törvénye igaz minden helyen és minden időben. A jóság, szépség, szentség törvénye minden időben és minden helyen érvényes volt, és érvényes fog lenni. Az ideális lét törvényeire nézve megvalósultságuk másodrangú kérdés. A szellem sajátos vonása az, hogy egy követendő »kell«-t állít elénk s ennek a »kell«-nek megvalósítása örök követelmény.

Helyesen figyelmeztet azonban Hartmann arra, hogy ezt a közönyösséget túlságba vinni nem lehet. Az ideális lét a reális létező által a reális létben, a reális létezőn valósul meg. Az ideális létet megvalósító ember maga is reális összefüggésbe állítatva, alája van vetve mindazoknak a törvényeknek és szükségszerűségeknek, amelyek a reális létezőkre nézve kivétel nélkül érvényesek. Hogy az emberi lényeknek ezen reális, világhoz való tartozásuk az ideális lét kialakulására nagy befolyással van még akkor is, hogy ha a reális létezés törvényeiül tekintjük is az ideális lét törvényeit, tagadni nem lehet. Éppen ilyen befolyással van az ideális lét kialakulására az a körülmény is, hogy az ideális létnek a reális létben kell kialakulnia, mert nincsen más terület, ahol ez a kialakulás végbemehetne. A reális lét törvényei és kényszere módosítólag hat az ideális lét kialakulására s aki ezzel a módosító hatással nem számít, az voltaképpen jámbor ábrándozás rabja, akit álmaiból a reális lét folytonosan szorító ereje fog felébreszteni. És végül, minden ideális lét a reális léten valósul meg. Az ideális létnek, ha az emberek számára is létező akar lenni, azonnal a realitással kell érintkezésbe jönnie, azaz valami úton-módon »realizáltatnia kell«. Tudomásom, művészetem, erkölcsi meghatározottságom mind a realitás bizonyos eszközeit veszik igénybe, hogy láthatóvá, hallhatóvá, tapinthatóvá, érezhetővé stb. válhassanak.

A reális lét tehát és az ideális lét bizonyos jellegű összefonódásban jelentkeznek előttünk, és sokszor valóban a reális létezőről kell az ideális létet »lefejtünk«, amikor pl. valaminek lényegét állapítjuk meg. Azt u.i. nem lehet tagadni, hogy a lényegesség magának a létezőnek a tartalmához semmit hozzá nem tesz, s amikor valaminek lényegét megállapítom, akkor merőben alanyi természetű szemlélet által és logikai értékelés gyümölcseképpen állapítom meg a reális létezőn ezt a lényegét. A lényegszemlélet tehát mindig értékelő szemlélet, amelynek célja éppen az, hogy a reális létezőn annak ideális alkatát mutassa ki. Hogy már most ennek a reális létezőnek kell bírnia bizonyos olyan vonásokkal, amelyek ezt a lényegét képezik a maguk összefüggésükben, ez kétségtelen. Ámde ez mégsem jelenti azt, hogy a lényeg egy olyan kategória lenne, amely a magában létezőnek megkülönböztető ontológiai vonása. A reális létezőnek minden vonása ontológiai, de ezen ontológiai vonások némelyikének lényegességét az ideális létet konstruáló értékelés állapítja meg. A reális és ideális lét egybefonódása éppen a lényegszemléletnél látszik meg talán a legélesebben és a lényeg megállapítása mutatja legegyszerűbben azt, hogy az ideális lét a reális léttel szemben merőben közömbös nem lehet, ami t.i. az ideális lét megvalósultságát illeti. Ha azonban a megvalósultságtól egészen eltekintünk s az ideális létet éppen a maga idealitásban vizsgáljuk, akkor ez a közömbösség teljes mértékben fennáll. Az ideális lét, amely a szellemből fakad, egy egészen sui generis létezés, amely ugyan a reális világ segítségével valósul meg, de a reális világtól független.

A reális lét is független a maga létében az ideális léttől. Akár megvalósul a reális léten az ideális lét, akár nem, a reális lét »van« és a maga kényszerét mindentől függetlenül érvényesíti az emberrel szemben. Mihelyt azonban az ember ezt a függetlenül létező létet a maga tudatának tartalmává teszi, hogy azt megismerhesse, a reális lét azonnal az ideális léttől függővé válik, mert hiszen jelentésének és értelmének megállapítása már az ismerő alany részéről történő szellemi tevékenység eredménye. Az bizonyos, hogy az értelem már benne van a realiter létező dolgokban oly módon, hogy ha ezekből a dolgokból hiányoznának bizonyos vonás, amelyből a jelentés felénk feszül, akkor a dolgok jelentésének megállapítására mi soha képesek nem lennénk. Talán nem metafizika, ha azt állítjuk, hogy ilyen vonás vagy vonások meglétele a jelentés megállapításához nélkülözhetetlen. Az azonban kétségtelenül bizonyos, hogy a jelentés megállapítása tisztán az alany szellemi tevékenységének eredménye s az alany amikor ezt a jelentést megállapítja, akkor tulajdonképpen a szellem idealitásával hatja át és fényesíti meg az önmagában sötét és fénytelen konkrét létezőt.

Hasonló az eset az érték és a realitás között is. A reális létező önmagában vett létező, de az érték a

realitáson valósul meg s van a reális létezőnek mindig olyan vonása, mely által az reánk nézve értékessé lehet, mihelyt mi ezt a vonást a magunk számára az értékelés segítségével kiemeljük, s a tárgyat értékesnek ismerjük el. Azaz: a transzcendens tárgy és az immanens tárgy viszonya itt is antinómiát szül, - a reális lét az ideális léttől éppen olyan független a maga meglétében, mint a transzcendens tárgy az idealiter létező immanens tárgytól, de a reális lét éppenúgy csak az ideális lét által lesz reánk nézve jelentéssel és értékkel bíró, amiként a transzcendens tárgy reánk nézve hangzóvá, jelentővé csak az idealiter létező immanens tárgy közvetítésével lehet. Ez az őstantinómia, egész szellemiségünkön érezteti a maga hatását. Az ideális lét és a reális lét különbözősége és egybefonódása is ezen az antinómián alapul és lehetőségének magyarázata is ebben az antinómiában lelhető fel.

A lét filozófiai problémájának ez a vázlatos tárgyalása talán elég világosan mutatja az utat, amelyen szerző szerint a kérdés sikeres megoldása némi reménnyel kecsegtet. E probléma kapcsán számtalan olyan kérdés merül fel, amelyet itt nem is említettünk (pl. a logikai törvények szerepe az ideális létben: a logikai törvények és a realitás). Ezeknek a kérdéseknek tárgyalása azonban már messzire vezetett volna. Nekünk pedig e tanulmány keretei szabtak szoros határt.

Das philosophische Problem des Seins

Im Mittelpunkt der neu aufblühenden Metaphysik steht die Untersuchung der Frage nach dem Sein. Es sind solche (Wust, Heidegger), die diese Frage auf dem Wege der alten Metaphysik zu lösen versuchen, daneben aber auch solche (N. Hartmann, Taylor), die mit Hilfe der kritischen Philosophie eine neue Metaphysik konstruieren wollen. Der alte Weg führt zu keinen ernstern Ergebnissen, die Errungenschaften der kritischen Philosophie dürfen nicht ausser acht gelassen werden; das Problem des Seins kann auf dem Wege der Ontologie um keinen Schritt der Lösung nähergebracht werden. Das Buch Wusts zeigt es ganz klar, dass man den Begriff des Seins mit Hilfe einiger Begriffe nicht zu konstruieren vermag. Heideggers Werk macht aber darauf aufmerksam, dass die blosser Spekulation ohne erkenntnistheoretische Überlegungen keine reifen Früchte zeitigt. Den rechten Weg zur Lösung der Frage des Seins zeigen Taylors klares Buch und der Versuch Hartmanns. Der systematische Idealismus Taylors führt zu vielen und reichen Resultaten und die Ausführungen N. Hartmanns - obwohl wir mit seinem ontologischen Standpunkte gar nicht einverstanden sind - geben in mancher Richtung fruchtbare Anregungen.

Bei der Behandlung des Problems des Seins müssen wir vor allem beachten, dass der Gegenstand unserer Erkenntnis durch und durch die Schöpfung unseres Geistes ist. Von diesem immanenten Gegenstand muss der transzendente Gegenstand unterschieden werden, welcher letzterer in seinem Sein von uns unabhängig und dessen, mit unbewusster Notwendigkeit erzeugtes Bild der immanente Gegenstand ist. Wäre kein unabhängig existierender Gegenstand, so könnte es auch keinen immanenten Gegenstand geben. Jeder von mir unabhängig also in sich existierender Gegenstand steht, wenn ich ihn fixiere, unter dem allgemeinen Kategorie des Seins. Vorläufig kann ich von diesem Gegenstand nur behaupten, dass er »ist«. Daher kann das »Sein« nicht Gegenstand unserer Sinnesauffassung sein, denn als eine allgemeine Kategorie besitzt er keinen Inhalt. Zur Anerkennung dieses von mir unabhängigen Seins zwingt mich aber die Erkenntnis selbst; denn wenn dieses Sein nicht wäre, so könnte auch Erkenntnis nicht sein. Das Sein des von uns unabhängig Seienden wird aber für uns nie erkennbar werden, denn dieses Sein liegt ausserhalb unserer Erfahrung. Kurz: wir erfahren und kennen das Seiende, aber nicht dessen von uns unabhängige »Sein«.

Wird uns also die Frage nach dem von uns unabhängigen Sein aufgegeben, so sind wir gezwungen zu antworten, dass uns unmittelbar einzig und allein der Inhalt des Bewusstseins gegeben ist. Wir sind nur fähig diese Bewusstseinsinhalte zu erkennen. Ob nun hinter diesen Bewusstseinsinhalten und in der Erfahrung gegebenen Seienden noch ein anderes Sein sei und ob wir dasselbe zu erkennen fähig sind - diese Frage können wir nicht beantworten. Es kann sogar gar nicht behauptet werden, dass wir die von uns unabhängig existierende Wirklichkeit wirklich so erkennen, wie sie von uns unabhängig existiert, aber auch das nicht, dass wir sie nicht so erkennen, wie sie wirklich existiert.

Halten wir den Unterschied zwischen dem transzendenten und immanenten Gegenstand vor Augen, so können wir auch das Problem der sog. Arten des Seins beantworten. Dass es solche Arten gibt, steht ausser Zweifel, denn Erfahrung und Erkenntnis kennen solche Arten. Es ist das sog. reale und ideale Sein,

und es kann auch das nicht bezweifelt werden, dass diese beiden Arten des Seins von verschiedenem Charakter sind. Es fragt sich nur, wie diese zwei Arten und warum gerade nur diese zwei möglich sind. Wollen wir das Problem der Möglichkeit der Seinsarten lösen, dann müssen wir darauf achten, dass obwohl die Erkenntnis ein vollständig immanenter Vorgang ist, sie doch auf einen von ihr unabhängigen also transzendenten Gegenstand angewiesen ist. Das ist die Grundantinomie der Erkenntnis und der Ursprung jeder weiteren Antinomie. Die Erkenntnis ist ein immanenter Vorgang, denn sie kann nur erkennen, was den Inhalt unseres Bewusstseins ausmacht; sie ist dabei auch transzendent, denn sie erkennt, was von ihr unabhängig auf transzendenten Weise existiert. Diese Transzendenz weist im vollsten Masse auf, das reale Sein; die Immanenz aber wendet unsere Aufmerksamkeit auf das ideale Sein. Die Gesamtheit der transzendenten Gegenstände ist es, was wir reale Welt nennen. Die Gesamtheit der immanenten Gegenstände aber wird die ideale Welt genahnt. In diesem Widerstreit wurzeln alle jene Entgegensetzungen, die in der Welt des realen und idealen Seins aufzufinden sind (Tatsache und Wert; Freiheit und Gesetzmässigkeit; Gesetz und Norm; Sein und Geltung usw.)

Das ideale Sein unterscheidet sich vom realen besonders dadurch, dass jenes in seiner subtilen Idealität auf den niedrigeren Stufen der Lebensfelder, in den Aktualitäten des Lebens gar nicht zu Worte kommt. Hartmann hat recht; primäres und natürliches Bewusstsein haben wir nur vom realen Sein. Und das ist auch ganz natürlich, denn das ideale Sein ist die Welt des vom transzendenten Gegenstand unabhängigen, immanenten Gegenstandes. Daher kommt es, dass die idealen Seienden auf das Leben nur von unmittelbarem Einflusse sind. Das ideale Sein hängt von dem immanenten Inhalt des Bewusstseins ab. Es ist zweifellos, dass das ideale Sein immer an dem realen Sein haftet, aber ebenso zweifellos ist es, dass es seinen Ursprung in dem immanenten Inhalt des Bewusstseins hat. Auf diesem Gebiete stossen wir auf keine Spur, des äusseren Zwanges. Das ideale Sein ist das Reich der Freiheit, im realen Sein herrscht die Notwendigkeit. Im realen Sein »ist« nur alles, im idealen ist das »Sollen« das Hauptsächliche. Im idealen Sein ist dieses »Sollen« etwas ganz Natürliches und Wesenhaftes, denn das ideale Sein ist ebenso wie schon der immanente Gegenstand unsere, des Geistes Schöpfung; ideale Sein ist das Reich des Geistes, seine Gesetze sind die Gesetze des Geistes. Mit dem Wachsen des Geistes und der Freiheit wächst das ideale Sein, das mit seinem Lichte das reale Sein durchdringt und es durchleuchtet. In dem idealen Sein schafft sich der Geist eine neue Lebenssphäre, um sich in dieser Sphäre, die dem Bewusstsein viel näher steht als das reale Sein im Laufe seiner Entfaltung sich entwickeln zu können.

Das ideale Sein entsteht zwar erst auf einer sehr hohen Stufe der Entfaltung, aber in diesem Sein fühlt sich der Mensch mehr heim, als in der ihm aufgezwungenen, realen Welt, die sehr oft eine Welt der Qual, des Schmerzes und der Enttäuschungen ist. Daher ist die Welt des idealen Seins höher als die des realen. Diese Welt ist ganz unsere Schöpfung, und mit dieser unseren Schöpfung bereichern wir das ganze Universum. Dieses höhere Sein ist aber von dem realen Sein nicht ganz unabhängig und ist von diesem durchaus nicht zu trennen. Der Mensch ist nämlich gezwungen seine Schöpfungen am realen Sein und mit dessen Hilfe zu erzeugen. Betrachten wir das ideale Sein in sich, so sind wir geneigt zu sagen, dass das ideale Sein in bezug auf das reale indifferent ist. Das Wahre, das Gute, das Schöne bleibt wahr, gut und schön selbst wenn es vom niemanden verwirklicht wird. In bezug auf die Gesetze des idealen Seins ist ihre Verwirklichung eine Sache zweiten Ranges. Der Mensch aber, durch den das ideale Sein verwirklicht werden »soll«, ist nicht nur Geist sondern auch Glied der Welt der Natur und schon diese Tatsache selbst macht uns darauf aufmerksam, dass das blosses Idealisieren nicht anderes als leere Schwärmererei ist. Der ideale Wert wird auch für den Menschen nur dann sichtbar, wenn er in dem realen Sein sich verwirklicht und es mit seinem Licht durchdringt. Wir müssen also sagen: das ideale Sein ist eine Welt sui generis, das zwar mit Hilfe des realen Seins sich verwirklicht, aber in seinem Wesen vom realen Sein unabhängig ist. Auch das reale Sein ist in seiner Existenz von dem idealen Sein unabhängig. Gleichgültig, ob sich das ideale Sein im realen sich verwirklicht oder nicht, das reale Sein »ist«, und zwingt seine Existenz auf uns. Sobald aber das reale Sein zum Bewusstseinsinhalt des Menschen wird; wird es sofort abhängig von ihm, und abhängig vom idealen Sein, den die Feststellung seiner Bedeutung und seines Sinnes ist das Ergebnis der geistigen Tätigkeit des Menschen. Es ist sicher, dass der Sinn sich von den Zügen des Gegenstandes aus gegen das Subjekt stemmt, aber ohne die wertende Tätigkeit des Subjekts bleibt dieser Sinn tot. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen dem Wert und der Realität. Der Wert verwirklicht sich an der Realität und durch ihre Hilfe und das reale Ding selbst muss Züge aufweisen, durch welche es für uns einen Wert bedeutet. Die Antinomie des transzendenten und immanenten Gegenstandes erzeugt auch hier eine Antinomie: das reale Sein ist vom idealen ebenso unabhängig wie der transzendenten Gegenstand vom immanenten, aber das reale Sein wird für uns ebenso nur durch das ideale Sein mit Bedeutung und Sinn behaftet, wie der transzendenten Gegenstand nur durch den immanenten sinnhaft wird.

Die Urantinomie des transzendenten und immanenten Gegenstandes lässt ihre Wirkung in unserem ganzen geistigen Leben spüren. Darauf gründet sich auch die Verschiedenheit und Verschränktheit des idealen und realen Seins und selbst ihre Möglichkeit findet darin ihre Erklärung.

ÖSZTÖN, TUDAT, ÖNTUDAT

Forrás: Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1937.

E fejtegetések azokat a gondolatokat fejtik tovább amelyeket A „szellem” filozófiai vizsgálata c. akadémiai értekezésemben jeleztem, vagy bizonyos irányban kifejtteni is iparkodtam. Érdeklődésünk középpontjában itt is az ember áll a maga széttéphetetlen egységében; itt is arra törekedünk, hogy a lélek és a szellem nagy kérdéseire adjunk némi feleletet; itt is azt szeretnők, hogy azoknak a tevékenységeknek ismeretéhez jussunk közelebb, amelyek nélkül az embernek a világban való tájékozódása éppen olyan lehetetlen és érthetetlen, mint ahogy lehetetlen és érthetetlen mindennemű alkotás, amely az emberi kultúra teremtéséhez és gazdagításához hozzájárul. Ettől az óhajtól vezetettve mind jobban és jobban merülünk alá a valóság gazdag mélységeiben, hogy elérjük azt a pontot, amelynél tovább haladnunk nem lehet és megértsük azt, ami csekély erőnkkel a valóság végtelen gazdagságából megérthető. Nem metafizikát űzünk, hanem a tapasztalat termékeny talaján járunk, hogy a tapasztalat által nyújtott adatokból hasznunkra fordítsuk azt, ami használható. Az ember egységének, az ember organikus belső alkatának legmélyére szeretnénk alászállani, hátha innen sikerülne megpillantanunk azokat az alapokat, amelyeken az ember egész élete, lelkisége, szellemi tevékenységei nyugodnak. Nem áztatjuk magunkat azzal, hogy kísérletünket siker koronázza, de azt is tudjuk, hogy annak, aki az ember egységét megérteni, annak lényegéhez közelebb jutni akar, erre az útra kell lépnie, mert erre az útra kényszerít a tapasztalat minden adata. Abban a csalódásban sem ringatjuk magunkat, hogy az alapfelfogás, amelyből kiindulunk, merőben új volna; de állítjuk azt is, hogy a már mások által is megpillantott úton igyekezünk önállóan haladni a magunk célja felé.

I.

Az alaptétel, amelyből kiindulunk, ez: *az ember egység.* Ez a tétel ellentmond mindazon lélektani irányoknak, amelyek a természettudomány módszereibe vetett törhetetlen bizalommal és a természettudományok által elért eredmények iránt való elfogultsággal, a lelket is a természettudományok módszereivel akarták vagy akarják vizsgálni és azon az úton szeretnének eredményekhez jutni, amelyen a természettudományok szerencsés felfedezéseiket tették. Értjük azokat a régi lélektanokat, amelyek a lelki élet terén mindenütt csak szükségszerű mechanizmus működését látták és a mechanisztikus felfogáshoz híven a lelket elemekből akarták megszerkeszteni, hogy ezen elemek összetételéből értsék meg a lélek mindennemű tevékenységét. Ez a mechanizáló és atomizáló lélektan úgy vélte, hogy az érzet vagy érzéklet az a „nyers anyag”, amelyből az asszociáció törvényeinek segítségével a lelki élet éppen úgy megszerkeszthető, amiként atomokból megszerkeszthető a testi világ. Ezért az asszociációs lélektan némely művelője az asszociáció törvényeit egyenest Newton törvényeivel állítja párhuzamba: amit azok a testi világ területén jelentenek, azt jelentik az asszociáció törvényei a lelki élet terén. Hogy a régi lélektan egyik legnagyobb művelőjére, *Wundtra* mutassunk rá, ő is mélységesen meg volt győződve arról, hogy az érzetet a lelki élet eleméül kell tekintenünk s ő is elismerte az asszociáció törvényeinek érvényességét a lelki élet jelenségeinek magyarázatában. Ő is azt vallotta, hogy a természettudomány és a lélektan egy és ugyanazon tapasztalattal foglalkoznak s csak a szempont különböző, amelyből ezt a tapasztalatot vizsgálat alá vetik. De - s ezt nyomtatékosan ki kell emelnünk - *Wundt* volt az első, aki belátta, hogy az asszociáció törvényei azonnal elégtelenné válnak, mihamar a lélek magasabbrendű tevékenységeit akarjuk megérteni. Felállította tehát az ú.n. *teremtő szinthezis* elvét, amely voltaképpen az új lélektan megszületésére vezetett. Ez az elv azt mondja ki, hogy minden lelki jelenség a maga elemeiből érthető ugyan meg, de mégsem tekinthető ezen elemek és elemi tulajdonságok pusztá *összegének*. Kell hát minden lelki képletben valami újnak lennie (v.ö. a tudományos és művészeti alkotásokkal) ami magukban az elemekben benne nem volt. Ez az „új” tehát nem kerülhetett az asszociációk segítségével a lélekbe, hanem ellenkezőleg, a lélekből került a magasabb lelki jelenségekbe és alkotásokba.

Amint tudjuk, *Wundt* ennek a helyes megállapításnak következményeit nem vonta le, hanem tanítványa, *Külpe* és a *Külpe* köré csoportosuló *würzburgi iskola* tárta fel egész világossággal és módszeresen azt a tényt, hogy azok a kapcsolások, amelyek az alsóbbrendű lelki jelenségek

magyarázatánál talán elégséges alapot nyújtanak az alsóbbrendű lelki tények megértésére és magyarázására, a felsőbbrendű jelenségek megértésére merőben elégtelenek. A teremtő *Én* felvétele immár visszautasíthatatlan követelmény lőn, és Külpe ezt az *Én*-t valóban a lelki élet középpontjába állította, azt tanítván, hogy a lelki birodalom trónján ez a hatalmas és erőteljes *Én* ül, osztogatva a maga parancsolatait és szabályozván a lelki élet minden tevékenységét. Kép nélkül szólva: a lélek felsőbbrendű jelenségei a lélek szabályozó és irányító tevékenységére szorulnak. És ez a szabályozó, ez az irányító tevékenység a dolog természete szerint más nem lehet, csak célszerű tevékenység. Így tehát az atómkok, azaz az érzetek helyét már itt a Külpe jól végig gondolt felfogásában az organikus *Én* foglalja el és a kényszerű mechanizmust, amellyel az asszociáció végezte a maga működését, a *teleológia* váltotta fel. A régi lélektan helyébe egy új lélektan született.

A régi lélektan merev mechanisztikus állásfoglalásának elítélésében és bírálataiban a francia lélektan kiemelkedő alakjai vezető szerepet vittek. Itt elég, ha röviden *Paulhan, P. Janet* és *Bergson* nevét említjük. Közismert, hogy Bergson a merev intellektualizmus túlzásai ellen küzdve, arra hívja fel a figyelmet, hogy az élet és a lélek mélységeibe nem az értelem, hanem az intuíció vezet el, amely pedig nem egyéb, mint a magáról megfelelő, pártatlan, részre nem hajló ösztön. Az intuíció mutatja meg, hogy a lélek egy folytonosan tovahömpölygő folyam, amely szüntelen alakul. változik, létesül. Ebben a folyton áramló lelki életben az *Én* a végső realitás, amely szabad cselekedetei által önmagát valósítja meg. Ez a szabadság, a léleknek veleszületett jellemzője és ellentétben áll mindennemű mechanizmussal.

Mélyebb filozófiai és tudományos alapról tekinti a lélek életét *Paulhan*, aki *Activité mentale* c. művében (Párizs, 1889) éles kritika tárgyává teszi az asszociációs lélektant s azt tanítja, hogy az asszociáció törvényei kiegészítésre szorulnak, ha azt akarjuk, hogy a lelket a maga igazi lényegében értsük meg. Az asszociáció törvényei mellé fel kell vennünk a *szisztematizálás egyetemes törvényét* is, amelyben a lélek célra-törekvése nyer kifejezést. E törvény értelmében a lélek minden jelensége rendszereződésre törekszik és arra, hogy az asszociálódás által új lelki tények szülessenek, hogy azután egy közös cél felé haladva harmonikus és egyetemes rendszer keletkezzen. A szisztematizáló asszociációnak ellenpárja a szisztematizáló akadályozás, amely azt a tényt juttatja kifejezésre, hogy minden lelki jelenség megakadályozni igyekszik olyan lelki jelenségek kifejlődését, amelyek vele a szisztematizáló asszociáció törvénye szerint nem egyesülhetnek. A lélek tehát szívesen fogad be minden olyan jelenséget, amely rendszerének keretébe beleillik, de határozottan visszautasít minden olyan lelki történést, amely ennek a rendszernek megzavarására alkalmas. Ekként a lélek és szellem a maga elemeinek szintézise, amely elemeket egy nagy rendszerező törvény szabályoz közös cél felé. A rendszerezés törvénye által a teleológia jut szóhoz és a lélek rendszer-volta nyer kifejezést. A teleológiai jelleg a lélek harmóniáját biztosítja - úgymond *Paulhan* - s alapja az ember fiziológiai organizmusának állandó és szerves tendenciáiban keresendő, amely tendenciákhoz járulnak a faj életére, a szociális életre, az esztétikai, tudományos és etikai életre vonatkozó relatív tendenciák. És végül metafizikai magasságokba emelkedik *Paulhan*, amikor olyan világrendszert tételez fel, amelyben a rendszerezés törvénye uralkodik és valósul meg.

Paulhan művével egy időben jelent meg *Pierre Janet* munkája *L'Automatisme psychologique* címen.¹ *Janet* bizonyos patológikus lelki jelenségek vizsgálata juttatta arra a meggyőződésre, hogy a lelki jelenségek megértésére az asszociáció törvényei elégtelenek. Ő is hangsúlyozza a lélek szintetizáló tevékenységét, amely egyenest a lélek mélyéből fakad. A tudat valóságos teremtő hatalom, amely többé-kevésbé számos megadott elemből merőben új lelki jelenséget teremt. A tudatnak ez a szintetizáló tevékenysége - úgymond *Janet* - valóságos teremtés, mert az elemek sokaságában még nincs benne az egység alapja s az az aktus, amely a megadott elemeket új alakban egyesíti, nincs megadva magukban ezekben az elemekben.

A tudat e teremtő tevékenysége mellett azonban van még egy másik alapvető tevékenysége is a léleknek, amelyet leghelyesebben konzerváló, megtartó tevékenységnek nevezhetünk. Azok a szintézisek, amelyeket a tudat egyszer megteremtett, nem pusztulnak el, hanem megőrzik egységüket és alkotó elemeik is megmaradnak abban a helyzetben, amelybe a tudat egységesítő tevékenysége által eredetileg soroztattak. Innen érthető meg az a jelenség, hogyha az illető szintézis nincs is megadva a maga teljességében, a lélek konzerváló ereje a távollevő elemeket beleállítja a megadott rendbe, hogy ezáltal ismét helyre álljon maga az eredeti szintézis. Az első tevékenység célja tehát a teremtés, a másodiké a megtartás és konzerválás. Az első tevékenység legjellemzőbb megnyilatkozása a szintézis, a másodiké az asszociáció és emlékezés. A lélek teremtő és megtartó tevékenységétől függ a lélek egészsége és

¹ Azóta sok kiadásban látott napvilágot. *Én* a 9-ik kiadást használtam, amely 1921-ben jelent meg Párisban.

harmóniája. A lélek teremtő aktivitásának, amely új szintéziseket teremt, egyensúlyban kell lennie azzal az *automatikus* erővel, amely változatlanul megőrzi a múlt emócióit és képeit.

A léleknek ugyanezt az egységét és organikus teremtő erejét hangsúlyozzák azok a lélektani irányok, amelyek az újabb időben a német gondolkodás talaján sarjadtak. Az a lélektani irány, amelyet leghelyesebben *alkatlélektannak* nevezhetünk, kétségkívül a würzburgi iskola hatásaként jött létre s tulajdonképpen arra igyekszik, hogy a lélek egységét és célszerűség jellemével bíró organikus teremtői erejét állítsa előtérbe. Wertheimer, Köhler, Koffka – ennek az iránynak főképviselői – mind abból az alapmeggyőződésből indulnak ki, hogy a mechanisztikus és atomizáló lélektan segítségével a lélek lényegét megérteni nem lehet. Ennek a lélektannak eljárásával megszerkesztett lélekfogalom csak szétszört darabkákat tárt a szemlélő elé s a felsőbbrendű lelki jelenségek magyarázatánál teljesen csődött mondott. Az alkatlélektan ezzel szemben éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a lélek jelenségei és ú.n. elemei a maguk értelmét és jelentését attól az Egésztől nyerik, amelynek alkotórészeit és elemeit képezik. Azaz: az Egésznek alkotó, strukturális törvényei határozzák meg az Egészet alkotó Részek jelentését és értelmét. Nem a Részek jelleme döntő az Egészre nézve, hanem az Egész jelleme a Részek jellemére nézve. Az *alkat* és az *alkatszerű* egyenest ellentéte annak, ami külső, részszzerű, mechanikus. Az alkat tervszerűen, belsőleg tagolt Egész, tehát nem darabkák, részek, történések eredménye. Mindebből pedig az következik, hogy az Egész megértése megelőzi a Részek megértését.

E lélektani felfogás értelmében tehát a lélek csupa organizáló tevékenység s Köhler igen világosan mutat rá nem egy helyen, hogy ez az organizáció milyen nélkülözhetetlen már szemléleteink keletkezésénél is. Alakító, organizáló tevékenység nélkül nincs lelki élet: maga a lélek alakító és organizáló tevékenység. Mutatja ezt többek között pl. a reprodukálás folyamata is. A reprodukciónál mindig az a fontos, hogy vajjon a lélekben megmaradtak-e azok a tulajdonságok, amelyek az eredetileg organizált alkatra nézve jellemzőek, az ú.n. alkattulajdonságok? Asszociációk is csak ott keletkeznek, ahol már erőteljes organizációk keletkeztek. Ahol erőteljes organizációkkal találkozunk, ott az asszociáció minden valószínűség szerint előáll önmagától. Ahol azonban ez az organizáció hiányzik, ott asszociáció csak akkor keletkezik, ha alkalom és lehetőség nyílik az alakításra.

Ugyanebből a lélektani alapmeggyőződésből sarjad az a lélektani felfogás is, amelynek megalapítása *Spranger* nevéhez fűződik és amelyet maga *Spranger* *strukturárlélektannak* nevez. A strukturárlélektan megértő lélektan, amely nem elégedik meg annak megállapításával, hogy a lelki jelenségek miként folynak le, hanem figyelembe veszi e jelenségek tartalmát is. Ezért *Spranger* lélektanában az érték és jelentés fogalma középponti helyet foglal el. Magát a lelket úgy kell tekintenünk, mint olyan lelki képletet, amely értékeket valósít meg. Az ilyen lelki képletet nevezi *Spranger* tágabb értelemben vett strukturának. Strukturúra a valóság olyan képlete, amelyben minden rész és részlettevékenység az Egész szempontjából jelentéssel bír, és pedig akként, hogy minden rész teljesítménye magától az Egésztől függ s ennek következtében csak az Egészből érthető meg. Maga a lélek is ilyen strukturúra, amely merőben teleológiai összefüggést mutat: az egyes részek csak az Egészből érthetők és az Egész egysége a Részek szerves összefüggésén nyugszik. A strukturárlélektan ezek szerint az egyes lelki jelenségeket az egyes Egészben értékük szerint elfoglalt helyzetükből és a totális teljesítményösszefüggésekre vonatkozó jelentésükből érti meg.

Ha ezeket a megállapításokat szem előtt tartjuk, világos, hogy *Spranger* lélektanában a lélek úgy jelenik meg, mint organizált Egész, amely Egésztől függ minden Résznek értéke és jelentése. Minden személyiség lelki strukturájára pedig attól függ, hogy miféle értékre irányulnak lelki tevékenységei és miféle értékdiszpozíciók rétegeződnek fel lelkében. A régi közmondást *Spranger* így variálja: „mond meg nekem mit tartasz értékesnek és megmondom ki vagy”. A lélek minden értékirányra be van ugyan állítva, de ezek közül mégis egy meghatározott irány áll előtérben s ez alkotja a lelki strukturúra középpontját, amely belülről az egész lelki életet organizálja.

Ezeket az előljáró fejtegetéseinket, amelyeknek célja az, hogy a következő tárgyalás számára kedvező talajt készítsenek elő és az új lélektan szellemét megidézzék, *Böhm Károly* lélektani felfogásának rövid vázolásával zárjuk. *Böhm Károly* már nagy művének, az *Ember és Világának* II. kötetében (megjelent 1892-ben) ezeket a sorokat írta: „a szellem nem minimális részecskék gépezete, hanem komoly jelentések organizmusa.” Ebben a mondatban minden szó elvi ellenkezést foglal magában az akkor divatozó lélektannal szemben. *A szellem komoly jelentések organizmusa* - ez a tétel pedig mintha a mai lélektani irányok egyetemes jellemzésére állítottatott volna fel. E tömör jellemzés kapcsán: kemény kritikát mond *Böhm* „a kísérleti lélektan apró pizsmogásai felett” és arra hívja fel a figyelmet - erre a felhívásra is jó lesz legalább most figyelmet fordítani a hazai bölcselekedőknek! -, hogy „a részecskéknek csak az egészben van értelmük”

s éppen ezért a részletek kutatása mellett „az egészet átfogó egység” szem elől tévesztése az uralkodó és magukat „pozitíveknek” hirdető lélektanoknak eredendő és legnagyobb hibája. Ezért Böhm már akkor nagyon erőteljesen emelte ki az Én végtelen fontosságát, amit az újabb lélektanok csak most kezdenek felismerni. Az Én - úgymond Böhm - nem *eredmény*, hanem *forrás*, nem *üres kép*, hanem *valóság*. Az egységes és teremtő Én által valósul meg a szellem, amely nem egyéb, mint értékek és jelentések rendszere. A lélek tehát Böhmnél már 1892-ben a jelentések és értékek kialakítója éppen úgy, mint most az Sprangernél. Böhmnél is különböző értékek kerülnek kifejlés folyamán a lélek középpontjába, hogy az egész lelket organizálják.

Böhm nagy művének III. kötetében, amely az általános értékelméletet adja elő, mintaszerűek azok a fejtegetések, amelyekben éppen az ifjúkor lelki alkata tárul elénk. Ezekben a fejtegetésekben Böhm Sprangert évtizedekkel megelőzve, az értékelés kifejlődését a lélek fejlődésével hozza szoros és felbonthatatlan kapcsolatba, kimondván a tételt, amely szinte szóról-szóra egyezik Spranger tételével: „mond meg nekem: mit preferálsz? és én megmondom neked: ki vagy!” A lélek egységének ismerete itt is az értékelés fokától függ.

A lélek organikus egységét és jelentésteremtő erejét juttatja kifejezésre Böhmnek az *intellektuális* vagy a *belső alkatról* szóló nevezetes tana, amely rendszerének legmélyebb és következményekben leggazdagabb tana. (Ember és Világa IV. kötet, I. könyv, I. fejezet). A forma - úgymond Böhm - sohasem üres forma, hanem mindig valamely tartalomnak formája. Azaz: a forma nem különálló, üres valóság, hanem mindig valamely tartalomnak mozzanata. Egyetlen tartalom pedig, amely közvetlenül ismeretes, a lelki élmény, amelyben, mint mozzanat ott van a formai is. Ha pedig tudjuk, hogy minden lelki élménynek tartalma a jelentés, amelynek a forma a létezési módja, akkor azt mondhatjuk, hogy a tartalom, azaz a jelentés a lényeg s a lényeg, azaz a jelentés létezése az, amit formának mondunk. Így értvén a forma és a tartalom viszonyát, világos lesz előttünk, hogy a „belső alkat” vagy „értelmi alkat” a dolog valóságának törvénye, azaz az a valami, ami a dolognak valóságot biztosít. A belső forma, az értelmi alkat a dolgoknak valóságát jelenti. A belső formában mindig a dolognak valósága jelentkezik előttünk, ez az a belső szükségszerűség, amely által a dolog van és létezik. Ezen a belső formán épül fel a dolgok külső, látható formája, a konkrét és érzékelhető forma, a látható és tapasztalható alak. A dolog igazi valósága azonban, a dolog lényege a belső, nem-látható, intellektuális forma. Ehhez a belső formához, azaz a dolog lényegéhez, csak az intuíció segítségével juthatunk el, amely az illető dolgot a nagy világösszefüggésből mintegy kiragadja s a többi dologtól elszigeteli.

A dolognak ilymódon elszigetelt belső alkatától függ a dolog értéke s ez az értékesség függ viszont a lélek fejlettségétől. Minél nagyobb a lélek fejlettsége, annál nagyobb az értékelési foka is, s minél nagyobb az értékelés foka, annál magasabb a belső forma, amelynek tehát legmagasabb tökélye a lélek legmagasabb fokán jelentkezik.

A lélek különböző fejlettségi fokain ezek szerint különböző az értékelés és különböző a belső forma, amelyben a valóság nyer kifejezést. Az alapjelentés lehet a különböző fejlettségű lelkekben ugyanaz, pl. az érzéki emberben a táplálkozás jelentése ugyanaz, mint a lángésznel. De ennek a jelentésnek formáltsága egészen különböző a fejlettség különböző fokozatain. Azaz: a különböző jelentéseket, amelyek a lélek számára adva vannak, a lélek a maga tevékenységei által a reflexió fejlettségének fokai szerint igen különböző módon formálja, alakítja, organizálja bele az Én-Egész stuktúrájába s ad azoknak egészen sajátos, az Én-Egész stuktúrájának megfelelő értéket. A jelentéseknek ezen különböző formáltságában látja Böhm a *karakterológiának* is szilárd alapját, mert a belső alkatban a dolog teljes valósága jelenik meg s éppen ezért ez a belső forma vagy értelmi alkat az a fogalom, amelynek segítségével fokozatos rendbe állíthatjuk a világegyetem minden tárgyát, a maga értéke és tökéletességi foka szerint, a szervesetlen ásványtól a legmagasabb szellemű emberig.

Ez a sűrített vázlat is talán elég világosan mutatja, hogy Böhm filozófiájában az értelmi alkat, vagy belső forma a lélek organizáltsága az értékek és jelentések irányában. De általában a dolgok belső organizáltsága. Ezért a belső forma dönt egysesek és nemzetek jelleme felett. Sőt egyes korszakok és korok értékessége és jelleme is azon fordul meg, hogy milyen annak a kornak vagy korszaknak belső alkata, melyik az az érték, amely a kor vagy korszak egységét teremtette. Ilymódon az ember legszorosabban tagolódik a nagy világösszefüggésbe és a jelentések, értékek nagy organizáltsága által abba a nagy folyamba, amelyet történelemnek nevezünk s amely éppen ilyen organizáltsága által lesz az egyénre és a népekre nézve az életnek visszautasíthatatlan formálója.

II.

Értekezésünk első részében vázolt lélektani irányok mind a lélek egységének gondolatára épülnek. A lélek organikus egész, amelyben a részek ettől az Egészről nyerik jelentőségüket és értéküket. Az egység fogalma előtt tehát háttérbe kerülnek az ú.n. lelki elemek és az organizálás gondolata elől meghátrál a mechanisztikus felfogás, hogy helyét a teleológiai szemlélet foglalja el. A szubsztanciális lélek-fogalom helyét a tevékeny lélek fogalma foglalja el s ezek a tevékenységek mindenütt és minden mozzanatukban célra törekvést árulnak el.

A lélek organikus egységének fogalma a mi felfogásunkban az *ember organikus egységének fogalmává bővül ki*. Mi ugyanis meg vagyunk győződve arról, hogy, amint már ezt a Szellem problémájáról szóló értekezésünkben kifejtteni igyekeztünk, a lélek lényegét teljesen megérteni csak akkor fogjuk, hogyha azt az emberi organikus egység organikus részéül tekintjük. A lélek az élettől elszakítottan a mi számunkra nézve semmit sem jelent. A számunkra hozzáférhető lélek az élet végtelen folyamába van ágyazva s míg neki a test tevékenysége szolgáltat szilárd alapot, addig viszont ő a szellemnek szolgál erős és nélkülözhetetlen fundamentumul. Mi tehát az ember egységét a test, lélek, szellem tevékenységeinek szerves összefüggésében szemléljük. Jól tudjuk, hogy e tevékenységek bármelyikének megbomlása az egész egység fennállását fenyegeti veszéllyel s e tevékenységek jelentése és értéke sem érthető meg az ember organikus egységének értelme nélkül. Ha szenved az egyik tag, szenvednek a többiek mind s ha elvész valamelyik tagnak jelentése, értéke, megszűnik jelentése és értéke az Egésznek is.

Az emberi egységre vonatkozó ezen nézetünket A „szellem” filozófia vizsgálata c. akadémiai értekezésünkben (Bp. 1934. 24 sk. II. 1. §.)¹ így fejeztük ki: „az ember a maga szervezetében egy tökéletes egység képét mutatja”. E tételben főként az egység fogalmát hangsúlyoztuk. Ugyanitt azt is érintettük, hogy a test egysége az *ösztönök* szigorú egységének megvalósítója. A test az ösztönök rendszeres egységének megjelenése a látható világban. Az ösztönöket pedig úgy tekintetem, mint olyan adottságokat, amelyek által az egész világot átható egyetemes élet, fogjuk azt fel bármiféle módon, megvalósulásra tör. Ez pedig ismét azt jelenti, hogy az ösztönök működése nélkül az ember soha sem lenne képes abba a nagy életmezőbe bekapcsolódni, amely az egész világmindenséget áthatja a maga végtelen folyamával. Az ösztön fogalmának további taglalásába azonban ezen értekezésemben nem bocsátkoztam, habár az ott elejtett néhány mondatból is kellőképpen kivilágosodott az ösztön rendkívüli fontossága nemcsak a testi egység és az emberi élet, hanem immár az egész emberi organikus egység fennállása és megértése szempontjából is. Most tehát kötelességünk az ösztön fogalmának tüzetes vizsgálatával feltüntetni ezt a nagy fontosságot s ezáltal az emberi egységet a maga mélységeiben lehetőleg megérteni.

Fel kell tehát vetnünk a kérdést, *hogy mit értünk ösztönön?* Erre a kérdésre feleletet adni nem olyan könnyű dolog, mint azt első látásra hinnénk. Az ösztön szó is azok közé a szavak közé tartozik, amelyet természettudósok, biológusok, fizikusok, pszichológusok, szociológusok s a közember szerte használ, a nélkül azonban, hogy a szó által jelölt fogalmat kellőképpen tisztázná. Innen van azután, hogy az újabb irodalomban majdnem mindenki, aki ezt a szót használja, egy előzetes értelmet igyekezik ahhoz kötni, hogy ezáltal a maga egyéni szóhasználatának egyenletességét biztosítsa. Nekünk azonban nem lehet a szóhasználat egyenletességének biztosításával megelégednünk, hanem szükséges magát a *fogalmat* és a fogalom által jelölt, illetve kifejezésre juttatott *valóságot a maga részleteiben és lényegében megérteni*. Ha ezt nem tesszük, akkor el kell lennünk készülve arra, hogy a lélek és az emberi organikus egység ismeretéhez sem leszünk képesek közelebb férközni. Eljárásunkban azonban a legnagyobb óvatosságra van szükség, mert a kérdést, amelyre feleletet keresünk, évtizedek során a helytelen irányban haladó megfajtási kísérletek meglehetősen összezavarták és homályossá tették. Igazat kell adnunk *Klages* kissé kiélezett megállapításának: ha ösztönök lélektana egyáltalában nem léteznék, sokkal kedvezőbb helyzetben lennénk, mint amilyenben most vagyunk, amikor egy sereg ösztön-lélektan nem egyéb, mint az ösztönélet alapos meghamisítása.² Az óvatosság és türelem itt is a módszeres eljárás első feltétele.

Ha azokat a nevezetesebb kísérleteket tekintjük, amelyek tudós higgadtsággal iparkodtak a kérdés megoldására s ezek közül is csak az újabb időben keletkezetteket vesszük figyelembe, akkor legelső sorban *Lotze* tanulmányát kell szemügyre vennünk.³ Lotze ebben a mesteri elemzésben az ösztönyszerű mozgások

¹ Jelen kiadásban az idézet az 51. lapon található. [Mikes International Szerk.]

² V.ö. *Klages*: Der Geist als Widersacher der Seele, Leipzig, 1929. II. köt. 566. l.

³ Újabbban a leipzig Meiner cég adta ki évszám nélkül *Der Instinkt. Eine psychologische Analyse* c. alatt.

vizsgálatából indulva ki, úgy találja, hogy ezek a mozgások és tevékenységek középhelyet foglalnak el azon mozgások között, amelyek élettelen masszákat hoznak létre vagy szenvednek el a bennük rejlő mechanikus erők által, s azon mozgások között, amelyeket öntudatos lények világosan felismert célok szerint önként hoznak létre: az ösztönszerű mozgások és tevékenységek sajátos módon egyesítik magukban a két ellentétes fajta mozgás jellemző vonásait. Nem tekinthetők úgy, mint egy tevékeny alany szabad cselekedetei, de nem tekinthetők úgy sem, mint olyan történések, amelyek passzíve engednek valamely egyetemes törvény kényszerének.¹ Ezen fejtegetések során Lotze jól látja, hogy tulajdonképpen hol a kérdés legkényesebb pontja. Az ösztön elméletének minden kísérletét – úgymond – az a meggyőződés vezette, hogy minden eszköz, amelyet a lelki tevékenységek egy cél elérésére nyújthatnak, az ösztönös mozgásoknál fel is használnak, ámde egy olyan cél érdekében, amely már minden kezdet előtt meg volt adva és meg volt határozva s amely célon épp ezért semmiféle módon senki sem változtathat semmit. A kényes kérdés itt bukkan fel: honnan származnak az egyes egyének azon képsorai, amelyek az organizációnak már előre készen megadott eszközeit egy meghatározott és szintén megadott cél felé irányítják? Ez a kérdés Lotze szerint a lélektan akkori álláspontján semmiképpen sem oldható meg s nekünk kötelességünk elismerni, hogy nem oldható meg e kérdés a lélektan mai álláspontján sem. Mert hangsúlyoznunk kell azt is, mondja tovább Lotze, hogy nem csupán az állatok kénytelenek lelkük megadott ösztöneit követni, hanem az ember belső életében is vannak célok, tendenciák, amelyeket követnünk kell, és vannak eszközök ezen célok megvalósítására, amelyek nem mindenütt függenek a mi egyéni akarattunk szabadságától, hanem mi is hasonlóképpen igen jelentékeny szempontokból lelkünknek egy természetes kvalitására vagyunk utalva, amelyen túl haladni képesek nem vagyunk. A mi lelkünkben is van valami, „was gar nicht *wir selbst* sind”, ami éppen úgy, mint az állatok tevékenységeiben, az ember lelkében is adva és azzal együtt teremtve van, és ami rendkívül nagy hatást gyakorol egész fejlődésünkre. Az ösztönszerű tehát az ember lelkében nincs megsemmisítve, hanem csak egy lépéssel hátrább van szorítva, mivel az ember a megadott és veleteremtett kvalitást, amelyről fentebb szó volt, egy magasabb ideális összefüggésbe emeli. Hogy a léleknek ez az őskvalitása mi is tulajdonképpen, ezt megmondani képesek nem vagyunk, mert a tapasztalat által hozzá közelebb férkőzni lehetetlen. Annyit azonban az ösztönről meg tudunk még állapítani, hogy az ösztön az olyan cselekedeteket jellemzi, amelyek nem az egyének sajátos cselekedetei, amelyek a megadott viszonyokhoz és a környezethez alkalmazkodnak, hanem a faj cselekedetei.

Lotze ezen elemzéséből kiviláglik az, hogy az ösztön végső magyarázatát adni alig lehet. A lélek őskvalitásához kell folyamodnunk, hogy némi magyarázatot nyerjünk erre a sok tekintetben misztikus fogalomra, amelyet a tapasztalat eszközeivel teljesen megmagyarázni nem tudunk. Ez a megállapítás érvényes mai nap is: az ösztön legmélyére hatolni nem tudunk: csak bennünk való megnyilatkozásaiból ismerjük. Megállapítható továbbá az is, hogy az ösztön nemcsak az állat tevékenységeit jellemzi, hanem áthatja a maga elementáris hatalmával az egész emberi lelket s annak fejlődése felett emberfölötti hatalmat gyakorol. És harmadszor, fontos és ma is érvényes megállapítás, amely az ösztön egyik legelhatározóbb vonását emeli ki: az ösztönszerűség a faj cselekedeteit jellemzi.

Az ösztönnek ezt az óriási fontosságát és az emberi lélek fejlődésében való elengedhetetlen szerepét meglepő világossággal látta *Böhm Károly* is. Az ösztön fogalmának rendszeres tárgyalásával először 1882-ben foglalkozik „*Az ösztön és kielégedése*” c. dolgozatában.² Böhm is annak megállapításával kezdi fejtegetéseit, hogy az ösztön fogalma oly sokféle módon határozott meg, hogy végül maguk a lélektanok sem tudják, hogy mit kelljen érteni ezen sokféle elcsavart, ki-befordított fogalmon. Az ösztön fogalma Böhmnél voltaképpen nem is lélektani, hanem *metafizikai* fogalom, amelyben a léleknek lényege nyer kifejezést. Az ösztön az egyedüli cselekvő erő, amelyről nekünk közvetlen tudomásunk van. Az „öztön egy sajátos határozott tartalommal, jelentéssel bíró létező, amely kifejlésre azaz térszerzésre törekszik”.³ Az ösztönnek legmélyebb jellemvonása tehát az, hogy mindig saját magát fejti, saját magát alakítja ki a térben s ezért mindig kifelé irányul. Önmagában véve nem-tudatos, hanem csak bizonyos körülmények között válik tudatossá. Böhm itt a következő ösztönöket különbözteti meg: 1. emésztő (vegetatív). 2. mozgató (izomrendszer), 3. nemi, 4. érzési (az érzékekben), 5. szellemi (logikai, nyelvképző, esztétikai, etikai) ösztönök. Mindezeket pedig, mint alapöztön, egybetartja az öntudat s valamennyinek változását az öntudat (das Selbst) változata kíséri. Az egyes ösztönök u.i. mind beleterjednek az Én-be, az öntudat ösztönébe, s

¹ Amint Lotze maga hangsúlyozottan kiemeli: „Die Instinktbewegungen können weder in vollem Sinne *Handlungen eines Subjekts*, noch auch *Wirkungen von Ursachen sein*”. I. m. 3. l.

² Megjelent a budapesti ág. ev. főgymnasium Értesítőjében, majd Böhm Károly Összegyűjtött Művei I. kötetében.

³ Összegyűjtött Művek I. k. 135. sk. II.

az öntudat ezt a maga változásának érzi. Minden ösztön végső alapja ekként az Én, amely magát éppen ezen ösztönök által fejti ki s a kifejlett ösztönökben az Én mutatkozik meg előttünk. Az egyes szervek mind az ösztönök szolgálatában állanak s tevékenységüket valamely inger indítja meg. Az ösztön ezt az ingert a maga reakciójával eltávoztatja, de egyszerűsége önmagát is megvalósítja ezen visszahatás által. Az inger támadása az ösztön megkötésével s tehát sérülésével jár együtt, objektíve tekintve a dolgot; szubjektíve azonban mindig az öntudat megkötése és az öntudat fájdalma. Így pl. az éhség a vegetatív ösztön megkötése s tehát annak objektív hiánya; ezt a hiányt magyarázza az öntudat éhségének s érzi fájdalomnak. Az öntudat keserves sorsa éppen az, hogy csak e megkötés által ébred fel s az öntudatra ébredés az első fájdalom, amely azután állandó tényezője az emberi életnek. Tény az, hogy az öntudatra mindig csak az ösztön hiánya jut, „az ösztön olyan, mint a hálátlan gyerek, - mondja Böhm - csak rongyosan tér meg szülői házába” (i.m. 147. l.). Miután pedig az ösztön hiánya az öntudat fájdalma, az öntudat, amikor a hiányt megszünteti, tulajdonképpen a maga fájdalmát szünteti meg.

A fejlődés folyamán az öntudat mind nagyobb mértékben keríti hatalmába az ösztönt, mert az öntudat által bélyegzett ösztön mindinkább elveszti ösztöni erejét és az Én sajátja lesz. Az öntudat a hatalma alá kerülő ösztönök játékát képes észszerűen berendezni: középpontba állítja a gondolkodás ösztönét s ennek kedve szerint intézi a többi ösztön tevékenységét. Azokat az ösztönöket, amelyek csak a kifejezés eszközei (vegetatív, mozgási és nemi ösztönt) féken tartja, és erősíti azokat, amelyek az embernek, *mint egyéniségnek*, lényeges jelenségét teszik. „Egy szóval az eszes szellem az alogikus, öntudatlan ösztönöket a maga céljainak rendeli alá” (i.m. 163. l.).

Böhm Károly többi művei, az Ember és Világa, ennek az alapkoncepciónak megőrzését mutatják. Későbbi műveiben is úgy jelenik meg az ösztön, mint a potencialitásnak valamely inger útján való felszabadulása. De itt már kiemeli az ösztönnek egy olyan jellemvonását, amelyről az alapkoncepcióban nem volt szó. Megállapítja, hogy az ösztönben, mint reflexben, nincs értelem vagy észszerűség, de azonnal értelmes lesz, mihelyt a szervezet egységes szempontjából tekintjük azt. És továbbá: minden ösztön mint reflex, célt ér és kénytelen is célt érni, mert ha ez nem történne, akkor megszűnnék az egységes organizmus fennállása. Az organikus egység egyetemes ösztöne u.i. az egész egységnek fenntartása és kifejlése; a részösztönöknek pedig az a feladatuk, hogy általuk az egység részei tartassanak fenn. Ezért azután minden ösztön formailag nem egyéb, mint törekvés és tartalma csak az, amit az öntudat előtt tesz, ez pedig ismét az öntudat előtt mint *kép* jelentkezik. Az Ember és Világának második kötetében az egyetemes ösztönnek és az egyes ösztönöknek természetete, jelentése tüzetesen és részletesen ki van fejtve. Ez a részletezés azonban minket ezúttal nem érdekel. Mi csak az ösztön egyetemes fogalmával és jelentésével szeretnénk tisztába jönni.

Ha megértettük Böhm ösztönelméletét és ezt az elméletet összevetjük az ösztön újabb elméleteivel, azt fogjuk találni, hogy ezek az újabb elméletek voltaképpen csak részletezik az ösztön fogalmát és itt-ott tapasztalati úton világosítják s erősítik meg az itt elmondottakat.

Az ösztön újabb irodalmából említsük meg először az állatvilág egyik nagyon kiváló ismerőjét, az angol *Hingston*-nak tanát.¹ Hingston minden habozás nélkül ismeri el azt, amit már Lotze is jól látott, hogy t.i. az ösztön meghatározhatatlan. Amint nem tudjuk közelebbről meghatározni, mit kell értenünk a fajon, éppen úgy nem tudjuk közelebbről meghatározni az ösztön fogalmát sem. Da vannak az ösztönös cselekedetekben olyan elemek, amelyek megkülönböztetik azt az intelligens cselekedetektől. Az ösztönös cselekedet mindenképp teljesen független mindennemű instrukciótól: a pók fonja hálóját a nélkül, hogy valaha hálót látott volna. Másodsor: az ösztönös cselekedet soha sem asszociálódik valamelyes következtetéssel: a pók nem gondolkozik azon, hogy miként fonja hálóját. Harmadsor: minden ösztönös cselekedetnek van célja, de ez a cél a maga egyéni jellegében a cselekvő előtt ismeretlen: a pók fon, de nem tudja, hogy bogár-fogó apparátust készít. Vagy amint a kiváló francia zoológus és megfigyelő, Fabre mondotta, az ösztönnél nincs számítás és nincs premeditáció, hanem csak egyszerű, vak engedelmesség a harmónia egyetemes törvénye iránt.

Ezzel szemben az intelligencia mindig tudatos ismeretet produkál: az intelligens cselekvő ismeri az ok és az okozat viszonyát, az „azért”-et is összeköti a „mert”-tel. Hingston felfogása szerint az az előrelátás, amellyel a káposztapillangó a maga tojásait káposztába rakja, hogy hernyója azonnal táplálékhoz jusson, nem intelligenciából fakad, hanem csak ösztönös. Itt egy *kell-ről* van szó, amely nem tudja és nem kérdezi a *miért-et*. A káposztapillangó a maga természetének szükségszerűségéből cselekszik. Ez a pillangó nem

¹ V.ö. ezeket a fejtegetéseket R. W. G. Hingston: Problems of Instinct and Intelligence c. művével, amely 1928-ban jelent meg Londonban.

rakhatja máshová tozásait. Az ösztön könyörtelen: a vándorsáskák milliói pusztulnak el – amint ezt szerző megfigyelte - az Eufrates hullámaiban, de a többi mégis folytatja útját észak felé. Igaz ugyan, hogy ezzel szemben azután van a bogaraknak olyan érzékszervük, amilyen az embernek nincs. A bogarak pl. amint mondják, érzékenyek az ultraviola sugarak iránt, amelyek iránt az ember vak. A vándorsáska bír impulzussal arra, hogy különböző időkben és különböző irányban induljon útra a tengeren, hegyen, folyón stb.

Az ösztönös cselekedetek keletkezését is igyekszik Hingston megmagyarázni, mégpedig a következőképpen. Azok a tevékenységeink, amelyek az ösztönös cselekedetekhez legközelebb állanak, úgy keletkeztek, hogy előbb megfontolt cselekedetek voltak s azután váltak automatikusakká. Pl. a jól bicikliző biciklista automatikus már ugyan, de előbb igen megfontolt és tudatos volt. (i.m. 267. sk. II.) Ennek az egyéni automatizmusnak fejlődése mutatja, hogy miként fejlődött ki a faji automatizmus. Úgy fejlődött ki, hogy az egyéni megfontolt cselekedet a faji fejlődés folyamán mindig hasznosnak bizonyulván, végre tudattalanná, azaz ösztönössé vált. A bogarak kevés intelligenciájú tevékenysége lett forrása ösztöneiknek. Mert az kétségtelen, hogy a bogarak cselekedeteiben vagy mondjuk helyesebben, tevékenységeiben van egy nagyon kis adag intelligencia, de még ezt sem örököli az egyes, hanem maga szerzi meg; de ez az intelligencia sokkal ködösebb és tökéletlenebb, mint maga az ösztön.¹

Hingston ezekben a fejtegetésekben igen jól emeli ki az ösztönös tevékenységek jellemvonásait és sejteti, hogy az ösztön és intelligencia nem alkotnak olyan ellentétet, mint azt rendszeren a pszichológusok is gondolni szokták. Az ösztönös tevékenység alapja magában az állati organizmusban van s éppen ezért az ilyen tevékenységekben benne van a kényszer vonása is, a nélkül azonban, hogy a kényszer kizárná a cél fogalmát. Ámde az a viszony, amely van az ilyenemű tevékenységek és a cél között, nem jut világos kifejezésre ezekben a fejtegetésekben, habár az intelligencia nyomai elég világosan tárulnak fel azokban a megfigyelésekben, amelyet Hingston mindenképpen értékes könyvében közöl.

Az ösztön fogalma világos kifejezést nyer *William James* nagy lélektani munkájában is.² W. James az ösztönös cselekedetek fogalmát a többi lelki jelenségek sorába állítva a maga egészében tekinti és így törekszik annak meghatározására. Megállapítása szerint ösztönön rendszeren azt a cselekvési képességet (the faculty of acting) értjük, amely bizonyos célokat teremt a nélkül, hogy előre látná ezeket a célokat és a nélkül, hogy erre vonatkozólag akármiféle oktatást nyert volna. Ezek az ösztönök bámulatos cselekvési tendenciák (admirably definite tendencies to act) s ezek közé odaszámítja pl. a nevetést, tüszentést, köhögést stb. is. Ezek az ösztönök az állattal és emberrel közös tendenciák s mi az állati ösztönöket csak a magunk ösztöneiből ismerhetjük meg.

James elmélete szerint az ösztöni tevékenységeknek nagyon jellemző vonása az, hogyha az ilyen aktus az emlékezettel bíró állatokban egyszer már megismételtetett, azonnal megszűnik „vak” ösztönnek lenni. És továbbá, az értelemnek nincs annyi ereje, hogy valamely ösztön tevékenységét meg tudja akadályozni; az ösztön tevékenységét csak egy másnemű ösztön neutralizálhatja. Ami az ösztönök különböző fajtáját illeti, errenézve James érdekes megjegyzéseket tesz s a különféle emberi ösztönök felsorolását és jellemzését is adja, a nélkül, hogy a teljességre igényt tartana. Ezek a fejtegetések azonban minket problémánk szempontjából nem érdekelnek s megbeszélésük igen messzire vezetne. Fejtegetéseire meg kell azonban jegyeznünk, hogy azok bármily finomak és világosak is, éppen a főkérdésre nézve hagynak teljes bizonytalanságban: azt nem tudjuk meg belőlük, hogy az ösztönöknek miféle jelentésük van az emberi lélek s még kevésbé az emberi egység szempontjából. Pedig e kérdésnek eldöntése magának az ösztönnek megértése szempontjából is nagyfontosságú, mert végső elemzésében úgy áll a dolog, hogy az ösztön nemcsak a léleknek, hanem az organikus és életes egységeknek is alapja és főbiztosítója, mint ezt talán fejtegetéseink folyamán sikerülni fog kimutatnunk.

Az ösztönnek az emberi lélek szempontjából való nagy fontosságát az újabb irodalomban talán senki sem látja oly tisztán és nem domborítja ki oly erőteljesen, mint a nagy angol pszichológus, *William Mc Dougall*. Az ő egész lélektana azon a meggyőződésen alapul, hogy az ösztönök nélkül sem az állati, sem az emberi lélek egyetlen jelensége sem érhető meg. Ő maga egyik művében „hormic psychology”-nak nevezi tanát. Ez a hormic psychology azt tanítja, hogy mindenfajta állati lény úgy van alkotva, hogy bizonyos természetes célokra törekszik, amelyeknek elérése kielégíti az állati lény megfelelő szükségleteit. Ezek a szükségletek és azoknak kielégítésére való törekvés együtt születik az állati lényvel és tovább plántálódik

¹ „If Instinct be compared to a vast river flowing in a steady and unchanging cours, then intelligence is like the ripples on its surface that alter with every breeze” (i.m. 282. I.).

² The Principles of Psychology. II. kötet 383. sk. II. Megjelent a könyv 1908-ban, Londonban.

nemzedékről-nemzedékre. Az ember minden törekvésének alapjai az ilyen veleszületett ösztönök, vagy amint később Dougall inkább szereti mondani: „propensity”-k, amely kifejezést talán legáltalában a „hajlam” szóval lehetne fordítani, habár bizonyos, hogy ez a szó sem fedi teljesen azt a jelentést, amely az angol szóban kifejezésre jut.¹ A szociális, lélektanról írt nagyon elterjedt művében Dougall az az egész szociális lélektant az ösztönök tanára építi föl.² Az emberi léleknek - úgymond szerzőnk - vannak bizonyos veleszületett és öröklött tendenciái, amelyek minden gondolkodásnak és cselekvésnek mozgató erői és lényegszerű forrásai; ezek az öröklött tendenciák azok az alapok is egyszersmind, amelyeken az intellektuális funkciók vezetése mellett az egyesek és nemzetek jelleme kifejlik. Ezek a veleszületett tendenciák igen különböző erejűek a különböző fajok egyéneinek született konstitúciója szerint és a kultúra különböző fázisaiban igen különböző módon és mértékben favorizáltak vagy vettek el a különböző szociális körülmények által. Ámde minden kor és minden faj közös kincsei. Sőt, ezekkel a tendenciákkal találkozunk már a magasabbrendű állatoknál is. Ezek a tendenciák nevezetnek Dougall által ösztönöknek s amint fentebb láttuk, később, minden félreértés elkerülése végett az angol propensity szóval.

Ha már most az ösztön nagy fontosságát beláttuk és szerepének nélkülözhetetlenségét elismertük, akkor jó lesz szemügyre vennünk azokat a fejtegetéseket, amelyeket Dougall különböző műveiben és különböző összefüggésben ad az ösztön fogalmáról. Az előbb említett szociális lélektani munkájában (25. l.) azt olvassuk, hogy az ösztön pszichofizikai diszpozíció, amely akként határozza meg birtokosát, hogy az észrevesz, megfigyel bizonyos tárgyakat, hogy tapasztal bizonyos emocionális ingerlést az így észrevett és megfigyelt tárgy kvalitása által s ezzel a tárggyal szemben egészen bizonyos módon cselekedik, vagy legalább indítatva érzi magát, hogy cselekedjék. E meghatározásból nyilván következik, hogy mindenki helytelen úton jár, aki az ösztönös tevékenységeket tudattalan tevékenységnek tekinti. Ha az ösztön lélektani aspektusát figyelmen kívül hagyjuk - úgymond Dougall - akkor nem leszünk képesek megérteni azt a szerepet, amelyet az ösztönös tevékenység az emberi szellem fejlődésében, az egyesek és népek társadalmi magaviseletének, viselkedésének meghatározásában visz.

Az ösztön fogalmának ismeretéhez még közelebb visznek azok a fejtegetések, amelyekben szerzőnk azokat a különbségeket sorolja föl, amelyek az ösztönös tevékenységet az anorganikus világ mindennemű jelenségétől megkülönböztetik. Először: az ösztönös tevékenység megkülönböztető jegye a mozgásnak bizonyos önkényessége és a kezdeményezés ereje. Második megkülönböztető jegy a megmaradásra, a perzisztenciára való tendencia. Harmadik jegy a perzisztens mozgások vagy irányok variációja. Negyedik jegy a mozgások megszűnése, ha a cél eléretett (de előbb nem). Ötödik jegy az, hogy az ösztönös mozgások bizonyos módon anticipálják, előkészítik az új helyzeteket, amelyek teremtésére tulajdonképpen ők maguk törekednek. Hatodik jegy az, hogy a mozgások ismétlése, amelyet a mozgások láncolata idézett elő, a mozgásoknak ismét hasonló láncolatát idézi elő, csak hogy ezek a mozgások bizonyos tökéletesedést mutatnak hatékonyság tekintetében az előző mozgásokkal szemben, azaz gyorsabbak, gondosabbak, finomabbak stb. És végül a hetedik megkülönböztető jegy az, hogy az ösztönös (itt „purposiv”-nek is nevezi Dougall) tevékenység bizonyos értelemben teljes, totális reakció, azaz oly tevékenység, amelyben, amennyiben ez szükséges, az egész organizáció részt vesz s az egész organizáció erői egy cél felé törnek. Ez a hét jegy sem az anorganikus, sem a reflex mozdulatokban nem található meg. Az ösztönös cselekedetben mi egészen jól érezzük, hogy abban, mint cselekvő és aktív személyek részt veszünk, abban aktíve érdekelve vagyunk.

Mindezek a megkülönböztető jellemvonások feljogosítanak minket arra, hogy az ösztönös tevékenységet ne tekintsük történések pusztán mechanikus egymásrakövetkezésének, hanem oly cselekvési módnak, amely bizonyos fokig az organizáció mentális vagy lelki természetét fejezi ki.³ Különösen fontos a harmadik jegy kiemelése: a legalsóbbrendű állatoknál is látjuk, hogy az ösztönös tevékenység meglepő változatosságra képes. Az állat, ha első erőfeszítése nem sikerült, megváltoztatja tevékenysége vonalát és másik vonalat kísérel meg. A magasabbrendű állatoknál a mozdulatoknak ez a változatossága inkább szabály, mint kivétel. Ilyenek pl. azok a mozdulatok, amelyeket a galamb végez, amikor a nősténynek udvarol és magának megszerezni akarja. Az ösztönnek ez az alkalmazkodása a pillanat által adott körülményekhez az ösztön valódi lényege; és ez az alkalmazkodás abban nyilvánul meg, hogy először egy, azután más mozgató mechanizmust visz bele a cselekedetbe az ösztönös tevékenységet végző állat és pontosan azokhoz a körülményekhez alkalmazkodik, amelyekhez való alkalmazkodását a pillanat

¹ V.ö. *Energies of Men* c. művének 26. sk. lapjaival.

² *An Introduction to Social Psychology*. 22. kiadás, London, 1931. 16. sk. II.

³ V.ö. az egészet az *Introduction* stb. 400. sk. II. fejtegetéseivel.

megkívánja. Nem áll meg tehát az az ellenvetés, mintha az állatok ösztönös tevékenysége nem lenne egyébb, mint fizikai ingerekre adott mechanikus feleletek reflex akcióinak láncolata.

Az ösztön fogalmának meghatározása folyamán Dougall erőteljesen emeli ki azt a tényt, hogy az ösztön és az intelligencia nem ellentétesek.¹ Sőt ellenkezőleg. Az intelligens alkalmazkodás már az alsóbbrendű állatoknál is segítségére siet az ösztönös tevékenységnek, amely vele született. Minden bogárnak képessége van arra, hogy ösztönös magatartását hozzá alkalmazza az egyéni, speciális körülményekhez. Ilyen alkalmazkodás nélkül az ösztönös magatartás nem is éri el célját. Ha különbséget akarunk tenni az ösztönös és az értelmes cselekedet között, akkor azt mondhatjuk, hogy az ösztönös tevékenységben az állandó dominál, az értelmes cselekedetben pedig a változó. Ha az állandót C betűvel, a változót V betűvel jelöljük, akkor az ösztönös tevékenységben $C > V$, az értelmes cselekedetben ellenkezőleg $C < V$.

Ha közelebbről az emberi ösztönöket tekintjük, akkor reá kell jönnünk arra, hogy tökéletesen igaza van Dougallnak, amikor azt hangsúlyozza, hogy az emberi ösztön a fejlődés folyamán nagyon komplikálódott. Ezen komplikációnak négy fajtát különbözteti meg.² 1. Az emberi ösztönös reakciók nemcsak olyan tárgyak észrevételére történnek, amelyek közvetlenül ingerlik a velünk született diszpozíciókat, hanem a tárgyak képei (ideas) által is. 2. A testi mozgások is, amelyekben az ösztön kifejezést nyer, végtelenül módosulnak. 3. Megtörténik, hogy az emberi ösztönös tevékenységeknél egyszerre több ösztön is ingerletetik. 4. Az ösztöni tendenciák többé-kevésbé rendszeresen organizáltak bizonyos tárgyak vagy eszmék, képek köré.

Az ösztönnek ez az elmélete az *Energies of Men* újabb, 1935-i kiadásában bizonyos módosuláson ment át, a nélkül azonban, hogy maga az alapkonceptió megváltozott volna. E fejtegetések értelmében az állati energia irányított energia egy cél felé, azaz aktív energia. Minden ösztön organizált rendszere magában foglal egy úgynevezett propensityt, amely, ha aktívvá lesz, szül egy cél felé irányuló energiát. Az ösztönös tevékenységek sorozatának alapja ezek szerint a propensity, amely velünk született és bizonyos képességekre vezet. A dolog tehát így áll: az ösztön organizált rendszer, amelynek alapja a velünk született propensity, amely propensity szül energiákat és képességeket, amelyek által az ösztön a cél felé halad. Ahol az organizmusban öröklés ereje által ilyen komplexum megéri és erőre kap, ott előáll az ösztön. A propensity tehát bizonyos tekintetben azt a velünk született konstitúciót jelöli, amelynek természete és funkciója az, hogy alkalomadtán szüljön egy aktív tendenciát, amely ismét nem egyéb, mint egy cél felé irányított aktív energia. A propensity aktiválja a tendenciát, amely a maga részéről az állat képességeit (abilities) állítja akcióba. Ekként alakul ki ez az egyenlet: propensity + abilities együttevve az állat organizációjának funkcionális egységét alkotják, amelyet ösztönnek (instinct) nevezünk. A helyzet tisztázását szolgálják a következő megállapítások: A propensity kétségkívül tendencia, de nem cselekvő, aktív, hanem rejlő, latens energia. A propensity és az aktív energia között tett különbség analóg azzal a különbséggel, amelyet tenni szoktak a fizikában és kémiában a potenciális és a szabad vagy aktív energia között.

Az egy cél felé irányuló tendenciák együttevve teszik a conatic unityt, egy összefüggő és szukcesszív folyamatot. A lelki élet szempontjából fontos tudnunk azt, hogy ezek a tendenciák, ha már egyszer egy cél szolgálatába állítottak, akkor erővel bírnak arra, hogy minden akadállyal szemben egyenest a cél felé törjenek. Sőt, az egyszer akívvá tett tendencia a tudat alatt is tovább működik még akkor is, ha figyelmünket már elfordítottuk róla. Tény továbbá az is, hogy az egyik propensity erősebb tendenciát szül, mint a másik s a tendencia ereje mindig a prepotenciától függ: az őz félelmét legyőzi a nagy éhség, mikor élelmet keres.

Dougall ösztönelmélete elég világosan mutat reá arra a fontosságra, amellyel az ösztönök az ember és az állat lelki életének egysége szempontjából bírnak. Azt is jól látja Dougall, hogy az emberi organizmus s az organizmus általában, rejlő tendenciák szerves és komplikált egysége, amely egység ezen tendenciák aktiválódása által alakul ki és tartja fenn magát. A propensity gondolata metafizikai gondolat, amely nem mond semmivel sem többet, mint az ösztöné; legfeljebb csak arra jó, hogy az ösztön metafizikailag helyesen kialakított fogalmát zavarja és a tényállást feleslegesen bonyolítsa. Az ember rejlő tendenciái éppen az ösztönök tevékenysége során lesznek aktívvá és alakítják ki az emberi egységet mind tökéletesebben, amint ezt az emberi ösztönök komplikált volta és nagy száma elég világosan mutatja. Az egész ösztöni organizáció pusztán csak az ösztöni tevékenység által fejlődik ki és növekedik, amint ezt főként az értelmi

¹ *Energies of Men*. 30. sk. II.

² V.ö. *Introduction* 45. sk. II.

tevékenység példája mutatja. Minél nagyobb mértékben tevékeny értelmi ösztönünk, annál nagyobb mértékben növekednek és alakulnak ki értelmi képességeink.

Sajnálunk kell, hogy Dougall, aki az ösztönnek lelki vonatkozásait oly tisztán látja és oly élesen emeli ki a tény, amely szerint ösztön és intelligencia között ellentét nincs, nem tér ki sehol annak a problémának tisztázására, hogy miféle viszony van az ösztön és a tudat között. Az intelligencia tevékenysége természetesen a tevékenysége által kísértetik: nincs értelmes cselekedet, amely ne lenne tudatos cselekedet. Ámde az ösztön nem értelmes cselekedet, habár másfelől az ösztönös cselekedetekbe már a fejlődés igen korai szakában elvegyül az értelemnek homályos és bizonytalan fénye. Itt tehát jelen kell lennie a tudat bizonyos fokának is, ami felett nem is lehet kételkednünk, ha az ösztön természetével és lényegével kellőképpen tisztába jöttünk. Hogy az ösztön organikus egységének éppen legmélyebb alapját nem tudjuk a tapasztalat eszközeivel megmagyarázni és metafizikai feltevésekre vagyunk utalva, ezt nem tagadhatjuk. De éppen ezért még nyomatékosabban kell hangsúlyoznunk és lehetőleg kimutatnunk azt a szerepet, amely a tudatot ennek az alapvető egységnek magyarázatában megilleti. Ebben az organikus komplexumban, amely úgy jön létre, hogy az inger hatása folytán a rejlő tendencia aktív tendenciává lesz és igyekezik az ember veleszületett képességei segítségével megvalósulni, ebben a komplikált egységben ott van az emberi tudat is, amely nem kevésbé ösztön, mint a többi ösztönök bármelyike. A tudat és az öntudat fogalmainak s funkcióinak megvizsgálása által még nagyobb fény derül az ember lelki életére és az egész emberi organikus egység kialakulására, sőt éppen csak ezen vizsgálat tesz minket képesekké arra, hogy ezt az egységet a maga lényegében megértsük. Dougall lélektanának, amely iránt pedig nagy hálára vagyunk kötelezve különösen az ember szociális életének megismerése terén, fogatkozása éppen az, hogy ennek a két tevékenységnek lényegét megállapítani és köztük és az ösztönök között levő viszonyt megvizsgálni elmulasztotta. Ha a tudatnak és öntudatnak helye van az emberi lélekben - már pedig erről senki sem kételkedik -, akkor az ösztönös tevékenység kifejlése és gazdagodása során mindkettőnek fejlenie és gazdagodnia kell. Még akkor is, ha mindkettőt az ösztönök ellenségének fogjuk fel.

Az ösztön újabb elméletéről nem lehet szólnunk a nélkül, hogy meg ne emlékezzünk Klagesnek nagyszabású és sok tekintetben mélyhatású lélektanáról. A következő sorokban röviden vázolni akarjuk Klagesnek ösztönelméletét, amint az *Der Geist als Widersacher der Seele* című nagy művében fejlik ki előttünk. Ez az egész gondosan kidolgozott és mélyenjáró ösztönelmélet a legmélyebben függ össze Klagesnek a lelki élet lényegéről való felfogásával, de minket csak éppen a mi problémánkra való vonatkozásában érdekel. Minden ösztönzés (Antrieb) mozgásra való ösztönzés - kezdi fejtegetéseit Klages - és amilyen kevésbé képes ilyen ösztönzéseket megélni valamely test csak azért, mert test, éppen olyan kevésbé lenne képes valamely lélek ösztönzéseket érezni, ha nem tartoznék valamely mozgásra képes testhez. (I.m. 576. l.) Valamely megélt ösztönzésnek nem kell mindenképpen mozgásba átmennie és a mozgásban hatnia, de éppen olyan bizonyos az is, hogy minden ösztönzés mozgásban lesz hatóvá, ha a mozgás folyamatát nem keresztezik ellenöztönzések. Az ösztönt (Trieb) tehát nem úgy kell meghatározunk, mint ösztönzési élmények maradandó és állandó alapját, hanem röviden vitális mozgási oknak nevezendő az. Van pedig minden ösztönnek két egymással polárisan ellentétes vonása: az intenzitás vagy erő és a kvalitás vagy fajta (Artung). A szomjazás pl. kvalitatíve különbözik az éhségtől, de a heves szomjazás a gyenge szomjazástól intenzitás tekintetében.

Ami az ösztönök kvalitását illeti, tudnunk kell mindenekelőtt azt, hogy az ösztönök tárgyilag közelebről nem határozhatók meg, hacsak nem azon képek által, amelyekkel a teljesülés esetén az ösztönhordozó ösztönzéséhez mérten egyesül, vagy amelyektől ösztönzéséhez mérten menekül. Ebből különben az is meglátható, hogy a fogalommelelőző valóság-élmények számára miért szemlélhetők a képek azon vonásai, amelyek a fogalmakhoz mérten, az egyetemesség igen magas fokával bírnak. Ha pl. Aristoteles az éhséget a szárazzal és a szilárdal, a szomjat a folyékonytal és nedvessel való egyesülés ösztönének nevezi, akkor a száraz és a nedves, ez a két absztrakt tulajdonság úgy jelenik meg, mint ami a két ösztön céljának különbözősége által közvetlenül „alá van építve” (unterbaut), meg van alapozva. És amilyen bizonyos az, hogy az ösztönzések céljai közötti való különbségek csak a beteljesítő képek között levő kvalitatív különbségek által jellemezhetők, éppen olyan biztos az is, hogy a képeknek nincs olyan megélhető különbsége, amely az ösztönzésre képes lényben az ösztönzések kvalitatív változásaival ne járna együtt. Ezt a komplikált ténymegállapítást Klages a következő példával igyekezik megvilágítani. Így a szomjúság általános kvalitatív meghatározottságán belül, amely a folyékony dolog jellemének felel meg, éppen olyan sok válfaja van a szomjúságnak, mint ahány képileg különböző folyadék, amely a szomjúságot csillapítani képes. Tehát kvalitatíve nemcsak az éhség különbözik a szomjúságtól, hanem kvalitatíve különbözik a vízivás által okozott élvezet attól az élvezettől, amelyet a tejivás okoz, sőt továbbmenve, a bordeauxi bor ivása által okozott élvezet is különbözik attól, amelyet a rajnai vagy a tokaji bor ivása okozott.

De jelentőséggel bírhat az ösztön alakulására az is, hogy vajjon egy csészéből iszom-e a bort vagy pohárból. E fokon azután az egyesnek ösztönei is szinte határtalanul szaporodnak úgy, hogy ilyenformán az ösztönöknek nem százait, hanem ezreit lehetne felsorolni. A teljesen kifejlett emberiségre nézve a milliós számok sem lennének elegendők, hogy ösztöneinek alfajait felsoroljuk. Erre nagyon világos, nagyon tanulságos, de rendkívül komplikált például a szeretetet és annak végtelen válfaját hozza fel Klages. Itt kiderül, hogy nemcsak a nő szerelme egészen más minőségű a férfi iránt, hanem a férfi szerelme is más minőségű a nő iránt s a homoszexuális embernek egész világszerűje más, mint a nőszerető férfié. Ebből azt lehet megállapítani, hogy minél nagyobb valamely érzéki lény szükségleteinek minőségbeli ható tere, annál gazdagabban fejlik ki számára a jelenségek világa. Ennek a fejtegetésnek további tárgyalásába nincs miért bocsátkoznunk, mert az a problémánk szempontjából immár újat nem mond.

Ellenben figyelmet érdemelnek Klages további fejtegetései, amelyek az egész lelki élet ismerete szempontjából sok eszméletet nyújtanak. Kiindulnak ezek a fejtegetések a szemlélet lényegéből; a szemlélet mindig a szemlélő alany és a hatókép polaritásán alapul. Ugyanez a polaritás nyilvánul meg az ösztönzéseknél is. Az ösztönzés (Trieb-antrieb) a kiegészítő képpel összefügg és nemcsak viszonyul a képhez. Ha már most a lelki szemlélethez visszatérünk, azt fogjuk találni, hogy ez a szemlélet csak akkor állhat elő, ha bizonyos összefüggés és bizonyos idegenség van a szemlélet és a kép között. Ha a lélek a képet nem mint tőle idegent szemlélné, akkor reánézve nem léteznék kép. Ha pedig nem függne össze a képpel, akkor vége lenne a szemléletnek. De ha a képet is, a lelket is testtel látjuk el, akkor az idegenség megmarad, de lényegileg elváltozottnak tűnik fel az összefüggés. A megtestesített kép ugyanis oly messzire esik a testtől, hogy semmiképpen sem látjuk be, hogy ez a kettő hogyan függhet össze egymással. Ezért szemléletesség okából Klages ezt a tételt állítja fel: úgy az összefüggés, mint az összefüggés tökéletlensége most abban nyilvánul meg, hogy a képből egy vonzás (Zug) indul ki, amely a testtel ellátott lélekben ösztönzést okoz, hogy a lélek mozdulatokat hajtson végre a testtel ellátott kép érintése vagy éppen bekebelezése céljából. (l.m. 584. l.)

Ha azt kérjük tehát, hogy mi indítja az embert vagy állatot arra, hogy a szomjúság állapotában vizet keressen, mást nem mondhatunk, csak azt, hogy benne a víz képe hat a vízhez való vonzás által. Ezt a ható vonzást mindenképpen föl kell tennünk, mert különben sehogy sem tudjuk megmagyarázni, hogy a testben levő bármiféle benyomások miként lehetnek okai egy olyan mozgásnak, amelynek célja éppen a víz megtalálása. Azzal nem lehet itt érvelni, hogy a víz fantazmája indította az állatot vagy embert a víz megkeresésére, mert hiszen ilyen fantazma meglétele teljesen ki van zárva az alsóbbrendű állatoknál. Csak nem gondoljuk azt, hogy a polip, ha éhség támadja meg, minden két percben kinyújtja telltumulát a táplálék után, - az eledel fantazmája által indítva célszerű cselekedetre?! De ezenfelül, ha tudjuk, hogy a képek szükségszerűen élnek s élő valóságoknak kifejezői, akkor teljesen mindegy akár azt mondjuk, hogy a szomjúhozóban a folyékony dolog képének vonzása hat, akár azt, hogy benne a vízlényeg, a folyadék-lényeg működik. (Wasserwesen, Flüssigkeitswesen.)

Bármint tekintsük is a dolgot, annyit el kell ismernünk, hogy az ösztönt és az ösztön célját két olyan pólus egybetartozásából kell megértenünk, amely két pólust mindkettőt átfogó organizmus kerete tart egybe. A víz képe és a szomjúzó lélek között egy összekötő kapocsnak kell lennie.

Mindezek után azonban ismét egy új kérdés vetődik föl: miért van az, hogy az az elválasztottság, amely a táplálék folyadék és a szomjúhozó lélek két különböző testváltából adódik, a folyadéknak a lélekre való vonzásának formájában jelentkezik? Vajjon nem állhatna-e elő ez a vonzás egy testetlen lélekben? Nem. Mert a testetlen lélek egy hely nélkül való lélek is lenne, amelyre nézve ezért közte és a kép között, amellyel éppen most összefügg, nem lehetne semmiféle távolság.

Ennek a vonzásnak megértéséhez közelebb jutunk, ha eszünkbe vesszük még a következőket. Csak a lélek és kép összefüggésének megzavarására kell gondolnunk, hogy belássuk: a közvetlenül megélt szomjúhozóhoz tartozik, benne van egy minőségileg sajátos hiányérzet. Általában minden sóvárgás és vágy hiányérzettel, nélkülözéssel stb. jár. Az ösztönzés minőségileg jellemző hiányérzetnek nevezzük azt, ami az ösztön beteljesítő céljával való megélt összefüggéshez az egyén lelkében hozzájárult. Ezt a hiányérzetet az jellemzi, hogy mindig valamely határozott hiánynak az érzete. A szomjazás az ital hiányának, az éhség az étel hiányának érzése. Éppen így az ösztönzések nem pusztán intenzitások, mint a fizikai energia, hanem irányított erők és intenzitások. Ezt a hiányérzetet az is jellemzi, hogy jóllehet az ösztön minőségéhez tartozik, mégis átmenetet képez az ösztön intenzitásához: „erős éhség” egyjelentésű ezzel a kifejezéssel „erős ételhiány”. Az ösztön intenzitása azonban nem esik össze a hiány hevességével. Valaki egy sziklatetőn állva erős nyomást érezhet, hogy az alatta tomboló tengerbe vesse magát, de mégsem lesz hajlandó ezért valamely hiányérzetet tenni felelőssé, mint ahogy többórai járás után egy vizespohár kiürítéséért az ital

hiányérzetét tenné azzá.

A testbezárt lélekben ezek szerint az életfolyamat két oldalt mutat: az érzéki benyomásokat és az ösztönzést, amelynek van kvalitása, amely a kép vonzásából és a képelfogadó egyén hiányérzetéből folyik egybe, és van ereje, amely a szemlélés mélységével és a hiány nagyságával emelkedik. Ha pedig tudjuk, hogy az érzékelés a benyomás élményeivel jár együtt és a benyomások a jelen jellemével bírnak, akkor könnyen tehetünk különbséget ösztönzés és benyomás között. *A benyomásban a jelen szemléletes jelensége hat, az ösztönzésben egy nem jelenlévő kép nemszemléletes vonzása.* (I.m. 593. l.) Ezek a benyomások igen szemléletesen mutatják ezt a viszonyt, amely van a test és a lélek között. A testbe zárt test ugyanis nem közvetlenül nyeri a maga képeit, hanem a benyomások útján, amelyeket nekünk érzékszerveink közvetítenek. A belső, testi benyomások is igen nagy részben külső benyomásokat közölnek. Az összes benyomásokkal impulzusok járnak együtt s ezért „testbe zárt lélek” alatt egyformán értendő a benyomások és az ösztönzések felvételére és befogadására való képesség. Ekként a lélek passzivitásának ellenpólusa a test tevékenysége azzal a hozzátétellel, hogy a test ilyen módon közvetíti a képek vonzását. A test működése és a képek vonzása között tökéletes összefüggés van; ha ez az összefüggés nem lenne meg, akkor a vitális mozgási ok a mechanikus mozgási októl semmiben sem különböznék. Az állatra nézve, amely számtalan mozdulatot végez, amíg eljut a szomjúságcstillapító vízhez, ez a vízivás valóban vitális oka ezeknek a mozdulatoknak. Csak élmény bekapcsolása által vagyunk mi képesek okát adni oly tényállásban előforduló mozgásoknak, amely tényállás a mozgás megkezdésének pillanatában éppen úgy, mint egész lefolyásában *egyáltalában nem volt adva* (noch gar nicht gegenwartig ist), s az ilyen okokat csak az elszenvedett ösztönzés célmeghatározottságából tudjuk leolvasni. Ezért az ösztönöket „élő erők”-nek nevezhetnők, amelyeknek élömvolta a mechanikus erőkkel ellentétben abban keresendő, hogy ezek célszerűen működő erők s tehát meglelkesített (*beseelte*) erők. Igaz ugyan, hogy ilymódon egy még csak elkövetkezendő eseményt teszünk egy jelenlévő esemény alapjául, pl. a vízivást egy transzlatórikus kereső mozdulat okául, de mégis, ha figyelemmel vagyunk az ösztönösztönzés tudattalan voltára, akkor vissza kell utasítanunk azt a gondolatot, mintha az ösztönzés hordozója a jövőre viszonyulna; ehhez ugyanis a tárgyi idő lefolyásának tudására lenne szükség. Minden mozgás iránya s tehát annak a mozgásnak is, amely egy ösztönösztönzésnek köszönheti keletkezését, a térben való irány és a vitális idő, amely itt szerephez jut, nem jelent mérhető távolságot a most és a később között, hanem *létesítési alapja* annak amit mi tárgyiasítva jövőnek nevezünk.

Elérkeztünk immár ahhoz a ponthoz, amelyben maga Klages tanácsosnak tartja az ösztön fogalma határainak élesebb megvonását. Miként a fizikában a gyorsulás szó háromfélét jelent: a sebesség fokozódását, a sebesség csökkenését és az irány változását, éppen így az ösztönösztönzés is növelheti egy mozgás sebességét, illetve a nyugalom állapotát a mozgásába viheti át, vagy csökkenti ezt a sebességet, illetve a mozgás állapotát a nyugalom állapotába vezetheti és végül a mozgás irányát megváltoztathatja. Ha egy darab húst mutatok kutyámnak, felugrik és elkapja azt; ha a macskámat az ablakon kintartva, leakarom eresztetni, karomba kapaszkodik, hogy a fenyegető esés mozdulatát megakadályozza. Meg kell még azt is jegyeznünk, hogy nemcsak a valami felé való mozgás tartozik a cél által meghatározott mozgások sorába, hanem a valamitől igyekező mozgás is, amennyiben előállításának okaihoz a *kikerülés* tendenciája is hozzátartozik. Ha tehát bizonyos amőbák a vízben a fényhasábokat kikerülik, ezt életes ösztönzésből teszik.

De van lényeges hasonlóság is a mechanikus erők és az ösztönösztönzések között. Amiként a fizikai erők működésénél a „potenciális” és a „kinetikus” energiák állandó kicseréléséről van szó és megfordítva, éppen így az ösztönösztönzés kifejlésénél is a feszültségi és a mozgási folyamatok állandó kicserélése történik. Továbbá: miként az ösztön, miután célnak van alávetve, a tárgyi idő tekintetében egy eljövendő tényállás előidéző alapjának látszik, ekként a fizikai erőt azzal a sebességgel mérik, amelyet egy test mozgási állapotához hozzátesz, azaz annak a térnek a segítségével, amelyet ennek következtében megtenni fog.

Eddigi fejtegetéseink eredményét Klages a következő pontokban foglalja össze:

1. Az ösztönösztönzésben megjelenésre képes létezők működő vonása lesz élménnyé, s ezért a szükségképen fellépő mozgási nyomás (Drang) a maga irányát mindig az ösztönrel poláris képektől nyeri.
2. Az ösztönösztönzésben mindig ugyanazon tényállásnak két oldala létesül: a testben gyökerező szükséglet (vis atergo) és az enyhülést ígérő kép (vis a fronte) s ezért a képre irányuló mozgás amabból magától fejlődik ki.
3. Az ösztönösztönzés *intenzitásában* általában a szükséglet nagysága s a szemlélet mélysége egymással *ellennyomássá* olvadnak össze minden ellen, ami a kiegészítő képpel való egyesülést

megakadályozná.

4. A világfolyamat pulzusának megfelelően az ösztön a növekvés és eltűnés ritmusának van alávetve, amelyet az ösztönzés élménye pontosan követ.

5. Csak többszörös lények vannak; egyösztönű lény nincs. A megkülönböztethető ösztönök sokfélesége mindig egyenlő a szükséglet vagy hiány kvalitatíve megkülönböztethető állapotai sokféleségével, amely sokféleség ismét egyenlő a vonzást gyakorló képek kvalitatív sokféleségével. (I.m. 598-99. II.)

Mindezek után, ha Klages tanát a maga teljességében akarnók nyújtani, beszélünk kellene arról a viszonyról, amely az ösztön és az akaratösztönzés között van. Ezek a fejtegetések azonban nagyon messze vezetnének tárgyunktól és problémánk megfjtéséhez nem sokkal járulnának. Kötelességünk azonban még a fenti fejtegetések megértésének könnyítésére megjegyeznünk a következőket: Amikor Klages szemléletről beszél, akkor szemlélet alatt mindig az élménnyel bíró egyénnek azt a magától való elidegenülését érti, amely által a világ képeivel lépünk összeköttetésbe; az érzékelő elidegenedés ellenben a világ testiségével (Körperlichkeit) köt össze s ezért nevezhető lenne a képek megtestesítésének, mert hiszen, amint fennebb láttuk, a megtestesülés csak a már megvalósult képen mehet végbe.

Klagesenk itt vázolt ösztönelmélete, amely finom és rengeteg szállal szövődik bele egész lélektanába, igen nagy mértékben járult hozzá az ösztön természetének megvilágításához. Mindenekelőtt fontos kiemelni azt az elhatározó fontosságot, amelyet Klages az ösztönöknek az egész testi-lelki élet egységének megértése szempontjából tulajdonít. Az ösztön itt nemcsak amolyan másodrendű járuléka, amely inkább az ember állatiasságára emlékeztet, hanem egyenest alapvető és nélkülözhetetlen feltétel, amely egyfelől a test felé tekint, más arcával pedig a lelki élet síkjára néz. Az ösztön testi-lelki polaritása immár eltagadhatatlan ténye az ember organikus egységének. Éppen ilyen becses az a mély filozófiai pillantás, amellyel Klages az ösztönnek organikus struktúráját fölismerte és azt mélyreható elemzésekkel megmagyarázni is igyekszik. Nem kevésbé fontos a hiányinger szerepének felismerése; azonban úgy tetszik, hogy ezt a felismerést Klages nem aknázza ki eléggé és azt a viszonyt, amely az ösztön ezen szubjektív alkotórésze és az egész ösztön struktúrája, valamint a lelki élet egysége között fennáll, meg sem kísérelte kimutatni. Pedig az ösztön a maga szubjektív adottságában éppen ezen az érzenen fordul meg: ahol a hiányérzet nem jelentkezik, ott az ösztön sem lép működésbe. Az ösztön az ösztökére szubjektíve mindig a hiányérzetben reagál. Egészen nyomon járó okoskodás az, amikor Klages az ösztön kvalitását és az ösztön erejét megkülönböztetve, ezt arra használja fel, hogy az ösztön belső alkatába minél mélyebben hatoljon be és ezáltal annak lényegét minél világosabban tárja fel. Idevágó fejtegetései mintaszerűek. A kár csak az, hogy Klages a szellemre sanda szemmel tekintve, azt nem vonja be a fejtegetések körébe, hanem egyenest a lélek ellenlábásává teszi. Pedig egy türelmes és higgadt pillantás meggyőzhetné volna őt arról, hogy az ösztönök uralma éppen nem ér véget a lelki jelenségek birodalmában, hanem az ember organikus egységvoltából szükségszerűen következőleg, a szellem birodalmában is érvényre jut. Ennek a ténynek bővebb fejtegetése azonban már e dolgozat harmadik részének alkotja feladatát.

Ha ebben a II. részben előadott ösztönelméleteket egybevetjük és úgy tekintjük meg azokat, lehetetlen első pillantásra észre nem vennünk, hogy ezek az elméletek tudva vagy tudattalanul, de mindig feltételezik a lélek életének organikus egységét és ellene szólnak a lélekről való minden olyan felfogásnak, amely a lelket mechanikus úton elemekből összerakott halmaznak szeretné feltüntetni. Az ösztön célszerűsége már önmagában véve lehetlenné teszi a lélek mindennemű mechanisztikus felfogását és magyarázatát. De megfordítva is áll a tétel: az ösztön helyes és tökéletes elméletét csak a lélek teleológikus és organikus felfogása alapján lehet adni; a mechanisztikus és atomisztikus felfogás alapján az ösztönszerű tevékenységnek pusztán gépszerűséggé kell válnia, amikor azután az ösztön lényegének és természetének megértésétől olyan messze estünk, amilyen messze csak eshettünk.

Talán nem csalódunk, ha azt véljük, hogy dolgozatunk I. és II. része kellőképpen előkészítette a talajt a III. rész fejtegetései számára, amelyek minden vonalon az ember organikus egységének talaján állanak és abból a meggyőződésből táplálkoznak, hogy ezen egység tényének elismerése nélkül sem az ember megérthető éppen a maga egzisztenciális mivoltában, sem a lelki élet csodálatos harmóniája fel nem tárható a maga végtelen változatú színpompájában, amely az egyének millió és millió sokféleségében áll előttünk. A mechanisztikus lélektan talán megmagyarázhatná az egyének egyformaságát, de képtelen lenne még csak sejtetni is az egyének egyéni-voltát. A mechanisztikus alapon álló lélektannak tehát akarva-akaratlan „automatákról szóló teóriának” kell lennie, hogy W. James szellemes megjegyzését használjuk. De talán ma már túl vagyunk azon az állásponton, amelyen az ember nem egyéb, mint automaton spirituale. Az ember egy folyton létesülő egység, amely az ösztönök tevékenysége nélkül meg nem érthető.

III.

Amikor tehát az ösztönök megértését akarjuk megkísérteni, előre kell bocsátanunk azt a meggyőződésünket, hogy az emberi lélek egysége nem egyszersmindenkorra megadott szilárd s úgy formájában, mint tartalmában változhatatlan metafizikai egység, hanem folyton a fejlődés állapotában levő, létesülő, dinamikus egység. Ebben a folyton létesülő egységben azonban vannak eredettől fogva megadott, apriori természetű tendenciák, törekvések, amelyek a létesülő egységnek formáját és tartalmát nagyjában véve már eleve meghatározzák. Ezeknek a megadott tendenciáknak és törekvéseknek összeségét nevezhetjük a lélek belső alkatának, amely belső alkat a fejlődés folyamán valósággá és láthatóvá lesz. Ilymódon nyilvánvaló, hogy a személyiség vagy egyéniség tényleges egysége a személyiség belső alkatának részleges kifejlése és megvalósulása.

Ennek a lelki egységnek ismeretéhez és megértéséhez egészen közel visz annak a kérdésnek vizsgálata, hogy ez az egység voltaképpen minek az egysége. A lelki egység a lélek tevékenységeinek egységéből alakul ki és ezen tevékenységek összeműködésének eredménye. E ponton lesz nyilvánvaló az a szerep, amelyet nemcsak a lélek, hanem az egész ember organikus egységének kialakulásában az ösztönök visznek.

Bármiképpen fogalmazzuk u.i. az emberi egységet, amely a test, lélek és a szellem egysége, semmiképpen sem lehetséges kikerülnünk és elmellőznünk azt a gondolatot, hogy ebben az egységben eredettől fogva adva vannak bizonyos tendenciák, törekvési lehetőségek, amelyek a fejlődés folyamán rendre-re bontakoznak ki. Ezek a tendenciák már a fejlődés elején, mint lehetőségek vannak adva - talán ezeket nevezi Dougall propensity névvel - mert ha adva nem lennének, úgy nem lenne lehető az ember organikus egységének fenntartása sem. Ezeknek a tendenciáknak, mint lehető törekvéseknek összeségében ott szunnyad a kialakulandó egység, ezen lehető törekvések összesége az a csíra, amelyből az egész lelki élet kivirágzik organikus módon. A kialakulandó egység egész jelleme tehát ezektől a lehető tendenciáktól és törekvésektől függ. Ami ezeket a tendenciákat és törekvéseket illeti, alap-jellemvonásuk az, hogy magukat érvényre juttatni és kifejteni akarják minden körülmények között és minden felbukkanó akadály ellenére. Azaz: *az emberi egységnek apriori megadott tendenciái, amelyek által ez az organikus egység kifejlik, a maguk legbelsőbb lényege szerint ösztöni természetűek.*

Azt is mondhatjuk, hogy ezek a tendenciák a teljesen kifejlő ösztönnek alapját képezik. Nem lehet ösztön ezen velünk született tendenciák nélkül. Éppen ezen tendenciák ösztönzése vagy ingerlése indítja meg az ösztönszerű cselekedetet mind az állatoknál, mind az embereknél.

Ha már most az ösztönök természetével közelebbről akarunk megismerkedni, akkor azt kell mindenekelött figyelembe vennünk, hogy minden ösztön a maga lényege szerint törekvés lévén, ezért minden ösztönnek közös a formája, t.i. minden ösztön törekvés. A forma egyezése mellett azonban nagyon, végtelenül különböző az ösztönök tartalma, amely alapjában véve nem lehet más, mint jelentés, amely éppen megvalósulni akar az ösztönök tevékenysége által. A törekvés mint forma, minden kétségen kívül reflexjellemmel bír, ami azonban korántsem jelenti azt, hogy az ösztön a maga teljes struktúrájában reflexjelleggel bírna. Elég e tekintetben arra mutatnunk rá, hogy pl. a fészeképítés a maga számtalan mozdulatával, térben és időben való sokszor tekintélyes kiterjedésével egyenest ellene mond, hogy pusztán reflextevékenységnek tekintsük. Minden ösztönben van reflexelem, már azért is, mert az ösztönös cselekedetek véghezvitele mindig valamely szervhez van kötve, a szerv működése és minden szerves folyamat pedig - a kiváló biológus és fiziológus *G. Wolff* szerint - voltaképpen reflexmozgás, mert a reflex nem egyéb, mint tisztán testi reakció minden külső vagy belső ingerre.¹ Már pedig az organizmusban, legyen az emberi vagy állati organizmus, olyan mozgást el nem képzelhetünk, amely ne valamely ingerlésre jöjjön létre. Hogy ezek az organikus és biológiai reflexek azután a célszerűség jellegévei bírnak vagy sem, ez a kérdés minket itt nem érdekel. Az is más kérdés, hogy vajjon az így értett reflexben van-e helye valamely lelki tényező közreműködésének vagy nincs. Ez a kérdés a reflex szempontjából bír jelentőséggel. Hogy azonban az ösztön tisztán mechanikus úton az állatnál sem valósulhat meg, azt kellő világossággal kimutatta *Buytendijk* állatokon végzett kísérletek segítségével.²

Ha így tekintjük az ösztönök szerepét, akkor bátran mondhatjuk azt, hogy a lélek nem egyéb, mint

¹ V.ö. Lebensproblem. 353. I.

² V.ö. Psychologie des Animaux. Paris, 1928. 108. sk. II.

ösztönök rendszere, amely ösztönök egytől-egyig egyetlen és egyetemes ösztönnek, t.i. az öfenntartás ösztönének vannak alávetve és annak szolgálnak. Ha pedig azt mondjuk, hogy az embernek, mint organikus egységnek ösztöne nem egyéb, mint önmagának fenntartása és kialakítása minden ösztöne segítségével, akkor azt is kell mondanunk, hogy a lélek ösztöne önmagának kialakítása és fenntartása az őt egyénileg jellemző ösztönei segítségével. Ebben az állításban pedig két dolog foglaltatik: 1. minden ösztön egyénileg színezett ösztön, és 2. minden lelki egység, amely ezen ösztönök segítségével fejlik ki, merőben egyéni lélek.

Az ösztön közelebbi meghatározását és elemzését kell a következőkben megkísérelnünk. Az ösztön fogalma azonban teljes pontossággal éppoly kevésbé határozható meg, mint ahogyan nem határozható meg közelebből egyetlen végső alapvető fogalom sem. Ha mégis meg kell kísérelnünk meghatározását, akkor ezt talán így fejezhetnők ki: ösztön alatt értjük azt az őseredeti tendenciát, amely a maga formája szerint törekvés, tartalma szerint jelentés; ezen tendencia, amely az ösztönös cselekedetek által valósul meg, mindig célok szolgálatában áll a cél tudata nélkül, amint ezt *E. von Hartmann* találóan állapította meg. Mi tehát már magát az őstendenciát ösztönnek nevezzük, míg az egész organikus folyamatot, amelynek során az a tendencia, azaz az ösztön megvalósul, ösztönös cselekedetnek nevezzük.

Az így értett ösztönben már benne foglaltatik a lélek minden irányú működése, természetesen még határozatlan alakban: az ismerés, törekvés, érzés mozzanata. Mert elemzés során igen könnyen rájövünk arra, hogy az ösztönös cselekedetben benne van maga az egész lélek, mert az ösztön által voltaképpen maga a lélek tevékenykedik a test segítségével. Az ilyenfajta cselekedetek valóban világosan mutatják a test és a lélek polaritását és illusztrálják azt a viszonyt, amely a kettőt organikus egységgé teszi. Minden ösztön mozgását egy kívülről vagy belülről jövő ösztönzés, ingerlés indítja meg s tehát ezt a ingerlést észre kell vennie annak, aki az ösztönös cselekedetek végrehajtója. Az ösztönzés és inger valamilyen tudomásulvétele nélkül az ösztön a maga nyugalmi állapotából ki nem mozdul. Ebben a tudomásulvételen kell látnunk az ismerés csíráját, míg az akarat csírája kétségtelenül abban a törekvésben keresendő, amely a tudomásul vett inger eltávolítására törekedik a rendelkezésére álló mozgulatok segítségével. És végül azt sem lehet tagadni, hogy az ösztönzés nyomán és az inger visszautasítása után is bizonyos állapot létesül; az előbbi állapot kellemetlen, az utóbbi kellemes s tehát ez az állapot meghatározottság úgy tekinthető, mint az érzés csírája. Azaz: minden ösztön jelent valamit, törekedik valamire és érzi a maga állapotait. Minden ösztönös cselekedet kezdete valamely hiány érzése és vége a kielégedés érzése, legyen bár ez az érzés akármilyen határozatlan és homályos is. Az önmagát érzés éppen olyan elkerülhetetlen az öfenntartás szempontjából, mint amilyen elkerülhetetlen biológiai szempontból a támadó inger tudomásulvétele és az inger eltávolítására való spontán törekvés.

Az ember organikus egységének őstendenciáit tekintett ösztönök, amelyek tehát ennek az egységnek ideális képében már eredettől fogva benne vannak, a külvilág ösztönzésére azonnal működésbe lépnek s ezen ösztönzés nélkül nem lépnek működésbe. Az ösztönzés u.i. a hiányérzetet kelti az állati vagy emberi egységben és ez a hiányérzet kiküszöbölésre szorul, hogyha ez az egység magát fenntartani akarja. Ezért a hiányérzet, amelyet mindig a külvilág ingerlése hoz létre, az élet kialakításában nélkülözhetetlen tényező; nélküle az őstendenciák mindvégig lappangó állapotban maradnának és hiányzanék az ideális egységből az a tevékenység, amely nélkül az ideális egység valósággá nem válhatik. A Klages által idézett romantikus *Schubert* éppen olyan szépen, mint találóan mondja: azáltal, hogy minden egyes lényben a teljesség mellett hiány is található, Valami, ami lett, és Sok, ami nem lett, ezáltal illeszkedik be az egyes mint élő tag, az Egészbe, amelyet át meg áthatnak az élet erői.¹ Az egyesnek hiánya az az edény, amelybe az élet erői beleömlenek.

Az ösztön, hogy célhoz juthasson, tulajdonképpen az egész emberi egység szolgálatában áll, de elsősorban az idegrendszer és a mozgató mechanizmus az ösztönök segítője. Az idegrendszer segítségével szerzünk tudomást az idegen ingerről, amely az egységet támadja azáltal, hogy hiányára figyelmezteti, s ezáltal nyugalmában zavarja. Akire nézve ingerek nincsenek, az soha a maga erőinek kifejtésére nem jut, mert megmarad a maga ősi nyugalmában. Az éhség ingere pl. az egész emberi egység ellen intéz támadást s ezzel a támadással szemben a tápláló ösztön az egész egységet, ideg- és izomrendszert egyformán igénybe veszi, hogy a támadást visszaverje. E támadások visszaverése által az ösztön által jelentett tendencia folyton erősödik, az egység mind izmosabb lesz s így voltaképpen az egységnek és az őstendenciának nyugalmából való kizavartatása egyúttal az egység és az őstendencia növekedését is szolgálja. A visszavert támadással szemben kifejtett erő az egész szervezet erősödését is elősegíti s minél

¹ V.ö. Klages: *Der Geist* stb. 590. I.

nagyobb az ösztönző inger támadása, annál keményebb lesz az ellenhatás is.

Az ösztön ezen megtámadtatásából világos, hogy az emberi, de az állati organikus egység megtámadtatása az ösztönök megtámadtatása által történik, de az ösztönök saját maguk védelmeztetése által történik az egység megvédése is. Minden organikus egység struktúrájában a tényállás az, hogy minden ösztön összefügg minden más ösztönrel, mert másképpen semmiféle egység sem lenne megvalósítható. Ezen összefüggés azt is jelenti ugyan, hogy egyetlen ösztön megtámadtatása a többi ösztön megtámadtatásával jár együtt; de jelenti azt is, hogy minden ösztön mindig számíthat a többi ösztön által nyújtott azonnal való védelemre. A megtámadott ösztönt a többi ösztön mind védelmezi. Pl. az éhség ingerének támadását visszaverő ösztönös cselekedet védi a többi ösztönt mind, mert a többi ösztön és az egész organikus egység is pusztulásra van ítélve, ha az éhség támadása sikerrel jár. Ha egy ösztön szenved, szenved a többi ösztön is mind; ha egy ösztön sikerrel tartja fenn magát, ebben a sikerben részes a többi ösztön és az egész egység is, amely által az egyes ösztönök éppen úgy tartatnak fenn, mint az ösztönök által maga az egység. De az ösztönök között való ezen organikus összefüggés teszi érthetővé azt is, hogy miért kell minden ösztönnek tudomásvételi, törekvési és érzési mozzanatokkal bírnia. Ha u.i. ezek közül bármelyik mozzanat hiányzik az ösztönből, a strukturális összefüggés is lehetetlenné válik. Minden ösztönnek nyilván tudomást kell szereznie mind a maga, mind az egész organikus egység megtámadtatásáról, minden ösztönnek törekednie kell nemcsak a maga, hanem az egység ellen is irányuló támadás visszaverésére; és minden ösztönnek éreznie kell úgy a maga, mint a többi ösztön és az egész egység hiányát, valamint az ösztönös tevékenység esetén, kielégedését. Az éhség által intézett támadást elsősorban a tápláló ösztön köteles ugyan *sub poena non existantiae* tudomásul venni, mert ez a támadás őt közvetlenül éri, de kénytelen azt tudomásul venni a többi ösztön is, mert azoknak fennállását is veszélyezteti. Éppen ezért minden ösztön arra tör, hogy a veszélyeztetett ösztönnek segítségére legyen és minden ösztön részt vesz mind a hiány, mind a kielégedés érzésében.

Nincs a testnek egyetlen mozdulása és a léleknek egyetlen rezdülése, amely közvetlenül nem volna ösztönös jellegű. Még a legegyszerűbb reflex-mozdulatokban is ott van az ösztön közbelépése, jóllehet a reflex-mozdulatokban az egység fenntartását csak az organizmus kerületén támadt ingerek veszélyeztetik. Az ösztönök ezen természetében lesz legvilágosabbá az a szoros emberi egység, amelyet okvetlen két tehetetlen részre tép az, aki a testet a lélekkel szembe állítja, vagy a lelket, mint a test ellenlábását tünteti fel. Igaza van *Janet*-nek: nincs egyetlen mozdulása a testnek, amelyet ne kísérne a lélek bár oly kis rezdülése, és nincs a léleknek oly kis rezdülése, amelyet ne kísérne a testnek bár oly jelentéktelennek is látszó mozdulása. Az a kétfajta mozdulás - és azoknak korrelációja, tehetjük mi Janet megállapításához - éppen az ösztön megnyilatkozásában a legnyilvánvalóbb. Ahol valamely ösztönben ez az egység, a testi és lelki elemek korrelációja megszűnik, ott megakad teljesen az ösztön működése és megbomlik az organikus egység. Mihelyt az ösztönös tevékenységben a különböző elemek koordinációja lehetetlenné válik, lehetetlenné válik az ösztönös tevékenység, mint rendszer is, s következésképpen kárt vall az egész organikus egység mint zárt rendszer. Ha a kérdést elég türelemmel és behatóan vizsgáljuk, be kell látnunk, hogy minden személyiség és minden Én tulajdonképpen ezen ösztönök állandó korrelációjában áll, amely korreláció éppen ezért teremtő erővel is bír. Tehát éppen nem a fejlődés teremt, hanem a szoros és szilárd kölcsönviszonyba rendszereződött ösztönök, amelyek valamely kép vagy eszme köré szervezik a lélek jelenségeit. Ha tehát a lelket megtalálni akarjuk, csak itt kereshetjük azt: az östendenciák, az ösztönök állandó és szilárd rendszerében, amelybe csak olyan további elemek vétetnek fel, amelyek ezzel a rendszerrel összeférnek. Az oda nem tartozó elemet ez a szilárd s organikus rendszer kivetni magából, azaz már eleve visszautasítja, mint kvalitásaival ellenkezőt. *A léleknek ez a rendszer-volta az ösztönök rendszer-voltában nyer világos kifejezést.*

Itt vázolt felfogásunkhoz talán a *Dougall* tana áll a legközelebb, amelyben a lélek szintén úgy jelenik meg, mint rendszer, és pedig azoknak a képességeknek rendszere, amelyek latens-állapotban ott voltak már születése óta az egyén életében. Ezek a potencialitások azután olyan arányban lesznek aktuálisakká, amilyen mértékben növekedik és fejlik ki az agy mechanizmusa. Ezek a potencialitások - nálunk az ösztönök - változhatatlan rendszert alkotnak: az egyén egész életén át változhatatlan rendszert. Az állati világ egész fejlődése éppen ezen ösztönök differenciálódásában áll: minél nagyobb mértékben specializálódnak az ösztönök, annál több csatorna áll rendelkezésre, amelyen keresztül az életerő az egész organizmusban és az egyes szervekben szét ömlik. Az emberben is az egész nagyon összetett értelmi apparátus is voltaképp a dolgot tekintve az ösztönös tevékenység szolgálatában áll, elannyira, hogy az emberi organizmus is képtelen lesz minden cselekvésre, ha kivesszük vagy kiöljük belőle az ösztönt. Ezért valóban nem túloz *Dougall*. amikor az ösztönt az élet, az értelem, az akarat középponti misztériumának nevezi. (Soc. Psych. 44. l.)

Mielőtt azonban fejtegetéseinkben ezen az úton tovább haladnánk, szóljunk valamit az ösztönök osztályozásáról, arról a problémáról, amely az ösztön elméletével foglalkozókat mindenkor élénken foglalkoztatta a nélkül, hogy végleges eredményt elérni sikerült volna. A sikertelenség nem is csodálkozhatunk. Az emberi organikus egység u.i. rendkívül sok ösztön felett rendelkezik s ezek az ösztönök nemcsak a történelmi fejlődés folyamán különbözöttek igen nagy mértékben, hanem az egyének konstitúciója szerint is specializálódnak. Nietzsche éles szemmel állapítja meg, hogy valamely nép kultúrája éppen e nép ösztöneinek egységesre szelídítésében és megfékezésében nyilatkozik meg. És ő mondja azt is, hogy egy ember ereje ösztöneinek egy célra irányított összefogásában áll. Ezért egészen természetes, hogy filozófusok, pszichológusok, szociológusok, biológusok az ösztönöknek igen különböző fajtáit sorolják fel s természetes az is, hogy az ösztönök számának megállapításában is teljes az egyenlenség. Ezek a kísérletek minket nem érdekelnek, de érdekelnek azok a kutatások, amelyek az ösztönök fajtáiról a tudattalan kérdésével kapcsolatban beszélnek. Ezek a kutatások és megfigyelések nyilvánvalóvá teszik azt, hogy az ember organikus egységében van sok olyan ösztön, amely eddig csak latens állapotban van meg, de napfényre nem jutott, mivel aktiválódását csak a körülmények teszik szükségessé. Így, hogy egy példát említsünk a sok közül, az angol *Rivers*, aki a nagy háborúban mint ideg orvos vett részt, igen meggyőzően mutatja ki, hogy miután a háborúban állandóan a legnagyobb ösztön, az önfenntartás ösztöne forgott veszedelemben, a háború olyan folyamatokat és tendenciákat tett aktívvá, amelyek a háború nélkül latens, lappangó állapotban maradtak volna mindvégig. A háború hozta napfényre a veszély ösztönét, amely ösztön *Rivers* tapasztalatai szerint sokkal fundamentálisabb, mint akár a faj fenntartásának, akár a szociális harmónia megőrzésének ösztöne.¹ Ha csakugyan így áll a dolog - amint nincs is semmi okunk, hogy abban kételkedjünk -, akkor bizonyos igaz, hogy ezeknek a latens ösztönöknek száma soha meg nem tudható és fajtájuk sem vehető számba. *Rivers* tapasztalata azonban mindenesetre bizonyítja azt, hogy az emberi organikus egység valóban számtalan ösztön rendszerű tekintendő. Bizonyos ebből az is, hogy a fejlődés folyamán sokszámú és sokféle ösztön léphet működésbe, ha a körülmények úgy hozzák magukkal és igen sok ösztön, még a legmagasabbak is csak latens állapotban maradnak, legfeljebb, mint bizonytalan sóvárgás tesznek bizonyosságot maguk mellett, ha az alkalmas körülmények feléledésükhöz és aktívává lételeükhöz hiányzanak. Sok ember tragikumája éppen ebben rejlik.

Az ösztönök fajtájára vagy kvalitására nézve tehát azt kell mondanunk, hogy amíg vannak olyanok, akik az összes ösztönöket egy ösztönre vezetik vissza, mint pl. Böhm az önfenntartás ösztönére vagy Nietzsche a hatalomra való ösztönre, addig vannak olyanok is, akik az ösztönök számát végtelennek tartják, pl. Klages, aki, amint fentebb láttuk (v.ö. a II. résszel) még egy s ugyanazon ösztön keretén belül is igen sok, számtalan kvalitást és fajtát különböztet meg. Az ő felfogása szerint végeredményben annyi alfaja van az ösztönnek, ahányféle lehet a kép, amely közvetít a külső tárgy és az ösztön között. Ezen az alapon természetesen nem is lehet megkísérelni semmiféle felosztást sem, mert a teljesen kifejlett emberiség ösztönéletében ilyenformán millió számra lehetne az ösztönök alfajait megkülönböztetni. Sokkal figyelemre méltóbb az a kísérlet, amellyel *Pfänder* nagy művében találkozunk.² *Pfänder* azokat a lelki gerjedelmeket, - *Regungen* - amelyekben a lelki élet kifejlik, tranzitív ösztönök csoportjára osztja fel s ide számítja harmadikul a hangulatokat. A tranzitív-ösztönök csoportjában foglalnak helyet a saját testünkre vonatkozó kognitív és axiológiai ösztönök, de tartoznak ide érzések és praktikus mozgások is, pl. a fej, a test, a mell tartása, amelyekben a test bensejében lefolyó lelki mozgalmak jutnak kifejezésre. A reflexív ösztönök ellenben mind a saját lelkünkre és lelkünkben végbemenő folyamatokra vonatkoznak. Itt első helyen áll az önérték, a saját lelkünk jószágának ösztöne. Idetartozik a szépség, finomság, előkelőség, tisztaság, erkölcsi jószág stb. és ezek ellentéteinek ösztöne. Mindkét csoporthoz tartozik azonban egy-egy teljesítmény-ösztön is, amely az illető ösztönökben kifejezésre jutó értékek megvalósítására készlet. Mindezen ösztönök felett és ezek alapján ott van a legfőbb és egyetemes ösztön, amelyet *Pfänder* ösösztön névvel jelöl s amely azt mondja, hogy a lélek fejtse ki és juttassa kifejezésre mindazt, ami benne, mint csíra szunnyad. *Pfänder* tana szerint u.i. a lélek olyan élő lényeg (*Wesen*), amely azáltal tartja fenn létét, hogy élve állandóan megújítja magát. Ez a felfogás nagy rokonságot áruel úgy e sorok írója, valamint Böhm és Dougall felfogásával: a lélek a maga tevékenységei által tartja fenn önmagát és a benne lappangó tendenciák, erők, ösztönök kifejtése által alakul ki maga is. Az emberi lélek ösösztöne egyenest arra irányul, hogy meghatározott emberi lelket fejlesszen ki, és pedig olyan lelket, amely a csírában levő belső alkatnak mérőben megfelel. Ezek felett az ösztönök felett pedig uralkodik szabályozólag a szabad Én, amely a maga tevékenységével szabadon nyúl bele az ösösztön, a lelki gerjedelmek és ösztönök tevékenységének műhelyébe, hogy azokat a maga

¹ V.ö. *L'instinct et l'inconscience*. (Páris, 1931.) c. munkájának 5. sk. II.

² *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*. Halle. 1933.

uralma alá hajtja. Hogy Pfänder ezen Én alatt az öntudat tényét és funkcióját érti, ahhoz semmi kétség sem fér.

Mielőtt eddigi fejtegetéseink alapján megkísérelném vázlatos képet nyújtani a lélek egységének kifejléséről, legyen szabad még egy kérdést felvetnem. Mily úton-módon lehet nekünk az állati ösztönöket megismernünk, hogy ezen ismeret alapján az emberi ösztönök ismeretéhez is közelebb férközzünk? Nekünk az állati ösztönök megismerésére és megértésére egyetlen út áll rendelkezésre: a saját ösztöneink megismerése és megértése. Én csak azokat az ösztönöket tudom megismerni és megérteni, amely ösztönök nekem is rendelkezésemre állanak és ezen rendelkezésemre álló ösztönökön keresztül ismerek meg minden más ösztönt. Ezen a tényen változtatnunk nem lehet s tehát bele kell abba nyugodnunk. Minden kísérletezés és megfigyelés bővíti ugyan az állatok ösztöneinek ismeretét, amint ezt pl. a Hingston műve mutatja, de ezeknek a kísérleteknek és megfigyeléseknek eredményeit a magunk ösztönei megértése alapján magyarázzuk és értjük meg. A megértésnek ez az útja azután végzetszerűen húzódik végig az emberi ismeret és megértés birodalmán: mi mindent a magunk szelleme által ismervén meg, magunkból és a magunk megértése által értünk meg. A megértés forrását tehát nem kell magunkon kívül keresnünk; mi magunk megértése ez a forrás, amelyből végtelen gazdagságban buzog az életető erő, ha magát a megértő szellemet a fejlettség magas fokára emeljük. Ha megértettük a megértés ezen természetét, akkor talán könnyebb lesz számunkra a lelki egység kialakulásának megértése is.

Az emberi lélek egységének kialakulása pedig a következő módon megy végbe. Az ember organikus egységében lappangó, rejlő, latens állapotban ott vannak azok a törekvések és ösztönök mind, amelyek által ez az egység kifejlhető. A kifejlés itt is éppen olyan csíraszerű állapotból indul ki, mint a testi kifejlés és éppen olyan tervszerűséget mutat, mint emez. A kifejlés az ösztönnek bizonyos inger által való ösztönöztetésére indul meg és célra vivő mozdulatok egész sora által megy végbe. Az ösztön és az ösztönzés között pedig a kép a közvetítő, amit Böhm már kezdettől fogva jól látott és hangsúlyozott éppen úgy, amint azt napjainkban Klages teszi. Innen van, hogy az ösztön különösen a fejlettség magasabb fokán egészen a kép szerint tevékeny és az ösztönös tevékenység; mint az ösztönös mozdulatok organikus egysége, ennek a képnek kvalitásához igazodik. Ez a tényállás az állati világban is. Az állat ösztönös tevékenysége is képek uralma alatt áll, sőt meg kell állapítanunk azt is, hogy ezen állati ösztönös tevékenységekben az emlékezet is éppen úgy szerepet játszik, mint az ember ösztönös cselekedeteiben. Ha nem lennének képek, akkor nem lenne semmi összekötő kapocs az ösztön és az ösztönzés között, vagy pedig vissza kell térnünk az ösztön magyarázatában arra a mechanisztikus álláspontra, amely még a pusztán biológiai jelenségek magyarázatában is csődöt mondott. Ha nem volna emlékezés, akkor lehetetlenné válnék az ösztönös tevékenységnek kiterjedése időben és térben: a több napot igénybe vevő fészekrakás művelete mindjárt a kezdet kezdetén abba maradna. A képeknek az állati ösztönben való szerepe még korántsem jelenti azt, hogy az állat öntudatos gondolkozást végez ösztönös tevékenységei közben, mert hiszen a képalkotás a léleknek kognitív tevékenysége ugyan, de nem az öntudatos gondolkodás szülöttje: minden képalkotás tudattalan kényszerűséggel folyik le és azzal is kell lefolynia, mert különben a világban tájékozódni soha sem tudnánk. Hogy ez a képalkotás az egyes ösztönök és az egyes egyedek szerint egészen különböző, az is természetes. Nincs két olyan emberi organikus egység, amely egyformán reagáljon környezetének ösztönzésére s nincs két olyan organikus emberi egység, amelynek képe teljesen egyforma lenne. Éppen ezt jelenti az emberi egységek egyénisége. De Konfucius szerint a ló minősége is jellemétől és egyéniségétől függ.

A képalkotás és az emlékezés ösztöne és tendenciája tehát minden ösztönös tevékenység alkatában benne van s már a fejlődés kezdetein hatékony. De ugyanezt kell mondanunk, bármilyen különösnek is tessék első pillanatra, a *feledés*ről is: a feledés a lelki élet folyamán egyenest biológiai szükségszerűség s tehát nem tőlem függő jelenség, amelyet szabadon hozhatok létre vagy szabadon mellőzhetek. A lelki egység amilyen erővel igyekezik megtartani mindazt, ami fennállása szempontjából szükséges és hasznos, éppen olyan energiával felejt el azt, ami nem válik javára vagy fontosabb tendenciái kifejlését gátolja. Az embernek tehát nemcsak arra van tehetsége, hogy a dolgokra emlékezzék, hanem van „tehetsége” arra is, hogy dolgokat elfelejtsen.

Az ösztöni élet kifejlése folyamán természetesen azok az ösztönök fejlenek ki legelőször és legerőteljesebben, amelyek az egész emberi organikus egység szempontjából a legsürgetőbbek, azaz a test speciális ösztönei. De ezeknek az ösztönöknek kifejlése sem történhetik úgy, hogy a lelki egységre nézve ez a kifejlés közömbös lenne. Sőt, ellenkezőleg, a lelki egység kifejlése szempontjából erősen esik a latba az, hogy vajjon a testi tendenciák, azaz ösztönök erősebbek-e a csírában, amelyben a kifejlett egység már preformálva van, vagy pedig a lelki tendenciák ereje nagyobb. Ahol a testi tendenciák és ösztönök jutnak túlsúlyra, ott az érzékiség fog a lelki egység középpontjában állani; ahol ellenben a lelki ösztönök fejlenek ki,

ott a lelki egység jelleme a szellemiség uralma alatt áll.

Nagy tévedés lenne azonban azt hinni, hogy az ember organikus egységének kifejlésében egy-egy ösztön elkülönözten lehetne tevékeny és elszigetelve maradna ezen egység valamelyik síkjában, a testi vagy a lelki, vagy a szellemi síkban. Az ösztönök szinte kivétel nélkül áthatják a maguk tevékenységével az egész emberi organikus egységet. Hogy csak egy példát említsünk: a mozgató ösztön szétterjed ebben az egész egységben, lehetővé teszi a testnek minden mozdulatát, amely az önfenntartás szempontjából szükséges; segítségével történik minden szándék - jó vagy rossz, mindegy - végrehajtása; általa ölt testet minden elhatározás; nincs nélküle a beszédnek semmi lehetősége; minden tudományos, erkölcsi, művészi tevékenység reá szorul erre az ösztönre. Ennek az ösztönnek működési tere kinyúlik az emberi társadalom és műveltség legmagasabb síkjába is, ahol minden belső lelkeség a mozgató ösztön segítségével jelenik meg a külső, látható világban s lesz a többi lelkek számára ható valóság. Azért csak dicsérszünk lehet Pfänder eljárását, amikor a teljesítmény ösztönét minden ösztön mellé társul adta, hogy a mozgató ösztönt az illető ösztön kialakítására serkentse. Így minden ösztön áthatja az ember egész organikus egységét, sőt ezen áthatása által biztosítja magát ezt az egységet. Az ösztönök tökéletes együttműködése az egység minden síkján teszi az egység rendszeres jellegét és szilárd korrelációjuk alkotja magának a léleknek állandóságát. Az ösztönök ezen együttműködésében és az egység minden síkján való tevékenységben maga az élet nyilatkozik meg, az élet, amelynek az ember organikus egysége egyfelől teremtménye, másfelől eszköze.

A lelki egység kialakulására nézve fontos az a tény, hogy az ösztönök tevékenysége kapcsolja össze a belsőt a külsővel, azt, ami az egységben van, azzal, ami az egységen kívül létezik. Az ösztönök együttműködése és totális tevékenysége által az, ami külső volt belső lesz, azaz a lelki egység birtokává válik, és ami belső volt, az a külsőn lesz láthatóvá és hatékonnyá. Az ösztöni tevékenység éppen az által fejt ki az egész csírában levő egységet, hogy létrehozza a külsőnek alkalmazkodását a belsőhöz és a belsőnek alkalmazkodását a külsőhöz, ami által az is nyilvánvalóvá lesz, hogy az ember organikus egysége eltérhetetlen szálakkal van hozzáfűzve az őt körülvevő világegyetemhez, amely számára voltaképpen az az alap, amelyen elhelyezkednie kell, ha magát fenntartani akarja. Mintha az emberi organikus egység csírájában levő ezen ősi tendenciák legyőzhetetlen sóvárgást éreznének a világegyetem hasonló erői iránt s mintha egy nagy metafizikai világtér hordozói lennének!

Az ösztönök tevékenységének s tehát a lélek egysége kifejlésének áll szolgálatában minden, amit az ember *képességének* szoktunk nevezni. Ezek a képességek is velünk születtek s ott vannak az egység csírájában preformáltan; rendeltetésük az, hogy általuk az ősi tendenciák, ösztönök életre keljenek, kifejlődjenek, megnyilvánuljanak és céljukhoz eljussanak. Ilyen képességek az érzékelés minden fajtája, látás, hallás, ízlelés stb.; ilyen képesség az értelem a maga ítélő, fogalomalkotó, következtető funkcióival, amelyek mind az ösztöni tevékenységnek állanak szolgálatában. Ezek a képességek a fejlődés folyamán maguk is folytonosan izmosodnak és tökéletesednek s izmosodásuknak, tökéletesedésüknek nincs is más útja csak az, amelyet számukra az ösztönök szolgálatában való tevékenységük nyit. Valóban azt kell mondanunk, hogy minden cselekedetünk első mozgatója az ösztön, amelynek szolgálatában áll az ember egész értelmi és érzékelési apparátusa. Az ember ezt az apparátust nemzedékről-nemzedékre örökíti és ez az apparátus a szociális, művelődési, biológiai hatások alatt szüntelenül módosul, növekedik vagy csökken és végül elcsenevészedik, amint ezt a züllés útjára jutott családok és fajok sorsa mutatja.

Az így értett ösztönről Böhm Károly azt mondja, hogy önmagában véve nem-tudatos, csak bizonyos körülmények között lesz tudatossá. Ez valóban igaz: a latens ösztön, amely a csírában szunnyad, nem-tudatos ösztön; a felébresztett ösztön azonban tudatos tevékenységre sarkal s nincs egyetlen ösztön, amely a maga tevékenységével bele ne terjedjen a tudatba. Azt kell tehát megvizsgálnunk a következő IV. részben, hogy mit jelent a tudat és az öntudat az ösztöni tevékenységre nézve. Ennek a kérdésnek elhanyagolása teszi Dougall különben kitűnő lélektanát hiányossá.

IV.

A tudat azon szerepének tisztázása, amelyet az ösztönös cselekedetekben visz, az ösztön és tudat viszonyának megállapítása egészen könnyű feladat lenne, ha az ember az ösztön mechanikus felfogásának alapjára helyezkednék. Ezen az állásponton ugyanis az ösztönös tevékenységnek kialakulásában s létrejöttében is pusztán mechanikus erők visznek szerepet. Ha csak mechanikus erők játszanak közbe itt, akkor magától értetődik, hogy a tudatnak az ösztönök megnyilvánulásában semmiféle szerepe sincs. Ámde ez a mechanisztikus felfogás, amely ezelőtt szinte egyedül uralkodott a biológiai magyarázatok terén, ma

már szinte teljesen kiveszőben van. Hiszen, ha a reflexmozgásokat a lélektani jelenségek körére is alkalmazni akarjuk, már azokat sem tudjuk megérteni a tudat közbejötté nélkül. G. Wolff az ösztönös tevékenységek megértésére szükségesnek tartja a tudat jelenlétét ezekben a tevékenységekben, mert különben minden ilyen tevékenység csupa reflex lenne és az organizmus a maga egészében nem lenne egyéb, mint reflexmasina. Habár az is igaz, hogy a célszerűség még a reflexmozgásoktól sem tagadható meg; már pedig, ahol célszerűség van, ott kell lennie tudatnak is. A reflexmozdulat sem történhetik a maga tudta nélkül; a tudatnak valamilyen halvány fénye itt is megjelenik, de meg is kell jelennie, mert a tudomásulvétel aktusa nélkül reflexmozgás végbe nem mehet. De különben is, mihelyt elfogadjuk azt, hogy a reflexmozgás jellege lélektani, ebben már benne rejlik a reflexmozdulatok tudatos voltának elismerése is. Ha az inger nagyon csekély, akkor a reflexmozgás nem is áll elő, ami annak a jele, hogy reflexmozgásban mindig valamiről való tudomásulvétel is helyet foglal. Sőt, elengedhetetlen.

Ha a reflexmozdulatokban nem is tudnók meglátni a tudat szerepét s hajlandók is lennénk azt állítani, hogy itt egyszerű mechanikus történéstről van szó, amelyet a test felületére ható inger hoz mechanikus úton létre, az ösztönös cselekedetknél a tudat szerepe, hogy így mondjuk, valósággal szemmel látható. Amint fentebb láttuk, az ösztönös cselekedetknél a képkalkotás elkerülhetetlen; ez a képkalkotás lehet merőben tudattalan s a legtöbb esetben az is, de maga a kép azonnal tudatossá válik, mert ellenkező esetben az ösztönzés és az ösztön között semmiféle kapcsolat sem létesülhetne. Az ösztönök végső alapja mindig az Énben vagy a tudatban van, mert annak az ösztönkötésnek, amely az ösztön ingerlésével jár, az Énben is megfelelő visszhangja támad az úgynevezett hiányérzet által, amely a tudatban mindig, mint fájdalom jelenik meg. Ezért valósággal igaz az, hogy az organizmus tevékenységét az ösztönökben mindig az Énnek, a tudatnak valamely fájdalmas állapota indítja meg. Áll ez az alsóbbrendű állatokra is, amint ezt minden megfigyelés mutatja. Az ösztönhiány mindig a tudatos Én fájdalma s az Énnek tudata végigkíséri az ösztön egész tevékenységét. Az ösztönzés következtében az ösztön valami másról értesül, ami ő és ami neki kötöttséget okoz. Ebben a másról való értesülésben már ott kell látnunk a tudat világos szerepét, amely szerep mind erőteljesebb lesz, amint az Én ereje növekedik s ezáltal az ösztön felett való uralomra tesz szert. Ebből az is világos, hogy amily mértékben növekedik az Én ereje a fejlődés folyamán, olyan mértékben kerülnek az ösztönök az Én hatalmába, amely a maga tudatosságával az ösztönöket szabályozza, céljai szolgálatába állítja és a benne uralomra jutó értékeszme szerint irányítja. Az Én ezen tudatos munkája következtében az ösztönök vad ereje csökken, tartalmuk nemesedik, ezzel alkalmassá válván arra, hogy az erőteljes Én a maga tartalmának megfelelő rendszerbe állítsa őket. A kultúra haladása éppen ezen nemesítő és rendszerező munkától függ.

Ha ekként megértettük a tudat fontosságát az ösztönös tevékenységek kialakulásában, akkor megértjük Böhm azon állítását is, hogy a tudat ösztöne voltaképpen minden ösztön tevékenységét kíséri, és újabban a Pfänder tanát, amely azt mondja, hogy az emberi lélek személyes élőlényé akkor válik, amikor kifejlődik benne az az Én-pont, amely hatalommal bír önmaga felett és szabadon hajtja végre a maga cselekedeteit. És merőben kiteljesedik ez a személyes lélek akkor, amikor a tudatos Én uralma alatt erkölcsi, szociális és vallásos lényé fejlődik. Azaz: a tudatos Én fejlődésével fejlenek az ösztönök, amelyek a szociális környezetben végül is a kifejlés legmagasabb fokát érhetik el. A fejlődés a különböző fajok és egyének között igen különböző lehet, de ha ez a fejlődés elmarad, a tudat szerepe nem nő, mind az egyének, mind a fajok alig emelkedhetnek a pusztán vegetatív élet fölé.

A tudat folytonos fejlődése a lelki élet kifejlésének tehát elengedhetetlen feltétele. Ha nincsenek az ösztönök, ezek az ősi tendenciák és eredeti törekvések, amelyek segítségével jelentések valósulnak meg és a lélek tartalma fejlődik ki, az emberi organikus egység megszűnik mint egység létezni s lesz merő mechanikus halmaz. Az ösztön az alap, amelyen épül minden. Az ösztön tevékenységét azonban a tudat kíséri mindenütt, ez teszi lehetővé azt a percepciót is, amelyről Pierre Janet beszél, amikor az ösztönöket, mint perceptív tevékenységeket és mozgásokat jellemzi.¹ A tudat ezzel szemben az a funkció, amely nélkül az ösztöni tevékenység finomulása, nemesedése meg nem történhetik. Ha a tudat funkciója nem növekedik fokozatosan, akkor lehetetlenné válik az az alkalmazkodás, amely egyfelől a természetadta körülményekhez, másfelől a szociális és művelődési tényezőkhez való simulást teszi lehetővé az egyesek és nemzetek számára. Ahol tehát a tudat fénye nem hatja át a tevékenység egész mezejét, ott az ösztön megmarad a maga eredeti nyersségében s a lelki egység a maga merev, mozdulatlan állapotában. Haldokló fajok, elesett egyének élete ezt a képet mutatja. A tudatnak ezt a sorsdöntő szerepét tehát már a valóságban való olyan-amilyen tájékozódásunk is követeli. A tudat nyújtja számunkra már azokat a primitív eszközöket is,

¹ V.ö. Les débuts de l'intelligence c. művének 42. l.

amelyek nélkül nem is gondolhatunk arra, hogy a külvilág vad tülekedésében magunkat fenntartani tudjuk. A legrimitívebb ember ösztönös cselekedeteiben is ott van a tudat némi nyoma, tudat, amely azután fokról-fokra erősödve lesz a kultúra egyetlen szilárd fundamentuma.

A tudat első nevezetes lépését abban kell látnunk, hogy lehetővé teszi a primitív élőlény számára a külvilágot, mint számára megadott valamit. Amíg az egyén ugyanis magával szemben nem veszi észre az úgynevezett „külvilágot”, addig nincs is számára semmi lehetősége sem a továbbfejlődésnek, sem az ismeretnek. A tudat a maga eredeti adottságában valóban nem is egyéb, mint tudat valami másról, ami nem ő. Ezért, ha az ember lelki fejlődését tartjuk szem előtt, akkor azt kell mondanunk, hogy a tudat *őstény*, amelynek feltétele mellett alakul ki a lelki egység teljessége. De miután minden lelki tény egyszersmind élmény is, azt is mondhatjuk, hogy a tudat *őstélmény*, amely minden más élmény szükségszerű kísérője.

De talán még világosabb lesz a tudat szükségességének ténye, ha a tudatot egy más oldalról is megtekintjük. Az Én vagy a Maga a saját ösztönös tevékenységeivel a világ végtelen szövedékébe állítva, izoláltsága azonnal megszűnik, mert szünet nélkül ki van téve a világ részéről jövő ingerek támadásának. Azt mondhatnók, hogy éppen ez az örökös támadtatás ébreszti föl benne a tudatot. Az Én és a világ között így egy állandó feszültség áll elő: a világ a maga minden mozzanatával nekifeszül az Énnek, az Én pedig minden erejével feszül neki a világ részéről őt érő támadásoknak. A világ is fenn akarja tartani magát az Énnel szemben, az Én is a világgal szemben. Ez az állandó és kölcsönös feszülés a tudat.

Igyekeznünk kell a tudat szerepét még élesebben megvilágítani. Ezt csak azáltal tehetjük, ha ezen a ponton az öntudat funkcióját és fogalmát is belevonjuk vizsgálataink körébe.

Ha a tudat tevékenységét feszülés formájában szemléltettük, amely feszülés az Én és a Más között áll fenn, akkor könnyen megérthetjük, hogy a tudat feltételét az öntudat képezi. Fölmerül ugyanis a kérdés, hogy az Én, amely a Másról tud, honnan meríti ezt a Másról, mint Másról való tudatát? Honnan tudja az Én, hogy az a Más, amely vele szemben áll, csakugyan Más, azaz nem Ő, nem Én, hanem valami tőle különböző s tehát igazán Nem-Én! Nyilvánvaló dolog, hogy az Énnek, amely a Másról, mint Nem-Énről tud, előbb tudnia kell önmagáról, mint Énről. Azaz: az öntudat, mint az Énnek önmagáról való tudata, megelőzi a tudatot, amely mindig valami másnak tudata. Az öntudatnak ezt a jelentőségét már az indus bölcsélet jól látta, amikor a lét forrásául az öntudatot tekintette és azt tanította, hogy ha a világon minden fény kialszik, a bölcs számára akkor is világít az öntudat soha el nem múló fénye és világossága. A francia *Delacroix* nagyon tömören fejezi ki az öntudat szerepének fontosságát. azt tanítván, hogy az öntudat fejleszt ki mindent és az öntudat feltétele mindennek.¹ Az öntudat két tényezőt különböztet meg egymástól s helyez egyszersmind egymással szembe, az Ént és a Világot. E két tényező egyike a másikon fejlik ki s ha a kettő közül tehát valamelyik hiányzik, akkor számunkra nincs sem lét, sem ismerés. Az öntudat ekként szorosan tapad a lelki tevékenység minden alakjához és teszi az Énre nézve lehetővé a létezését és megismerést. Minden öntudat a világegyetem központja, de egyúttal a világegyetem egy töredéke is, amely a létezés feltétele ugyan, de viszont maga is feltételezi a létezők összességét, a dolgok és az öntudatok egyetemét. Az öntudaton - úgymond *Delacroix* -, ezen a darabka átvilágított filmen, áttetszik a személyiség minden mélysége és a világ ijesztő tömege: a dolgok virtualitása és a szellem mérhetetlensége. Az öntudatnak ezt a teremtő és mozgó tevékenységét *Delacroix* azáltal is kiemeli, hogy megtalálja azt szunnyadva még a növényi életben is s azt hangsúlyozza, hogy az organizmus a környezet komplikálódásával, az agyvelő architektúrájának kialakulásával, a tevékenység növekedésével nő és fejlik maga is. Ezért tiltakozik minden olyan felfogás ellen, amely azt állítja, hogy az öntudat csak epiphaenomen. Ellenkezőleg: igaza van *Leibniz*nek, aki szerint az organizmus a maga percepcióit és cselekedeteit organizáló szellem műve. Miként az Élet, úgy az öntudat is maga a funkcionálás.

Mi hát az öntudat szerepe az ösztönös tevékenységgel szemben? Az, hogy ezeket a cselekedetet mind a maga tárgyává teszi. Az ösztön megkötöttségét és megtámadtatását az inger által, mint a saját fájdalmát érzi és ettől a fájdalomtól csak akkor szabadul meg, ha az ösztön a maga tevékenysége által a megtámadtatást visszautasítja, a jelentkező hiányt pótolja s a maga épségét visszanyeri. Lehet, hogy ez az öntudat, amely az ösztön s tehát az ösztönön át az egész organizmus megtámadtatását fájdalomnak érzi, a legsúlyosabban nem egyéb, mint homályos önérzet, de hogy megvan és működik, mint a létezés feltétele, ebben kételkednünk nem lehet. Mindennemű tevékenységnek, amely célt valósít meg, habár a cél tudata nélkül, végső alapja az öntudat, amelyben benne szunnyad a szellem minden tevékenysége és szabályozó munkája.

¹ V.ö. *Les grandes formes de la vie mentale* (Paris, 1934.) c. művének fejtegetéseivel.

Ahol van tevékenység, ott van öntudat; ahol van ösztönös tevékenység, onnan nem hiányzik az öntudat sem; az öntudat sem egyéb, mint tevékenység, amely az ösztönök felett állva s azokat maga elé állítva, az ösztönös tevékenységekre szabályozólag hat. Azaz: az öntudat maga is ösztön, amelyet az jellemez, hogy minden ösztön felett állva, az ösztönök nemesedését egy öntudatos cél szolgálatába való állítását lehetővé teszi. Azt mondhatnók, hogy az öntudat az őszöztön, amelynek alapján az ösztönök tevékenységéről tudunk és értesülünk, s amelyben s amely által az alapöztön, önmagunk megvalósítása a legmélyebb alapját leli. Ha nem léteznék az öntudat, akkor nem lennének képesek arra, hogy ösztöneink tevékenységével a magunk kifejlését szolgáljuk s az ismeret terén egyetlen lépést sem tudnánk tenni.

Az öntudat ösztönének ebből a felfogásából önként következik az, hogy az öntudat minden ösztönhöz hozzájárul és azt kíséri. Mindenik ösztön átterjed másik ösztönökbe, de egyetlen ösztön van, amely mindenik ösztönbe átterjed, az öntudat ösztöne. Ha tehát az emberi organikus egység egyik felén ott látjuk a részöztönöket mind, amelyek egytől-egyig és egymással összeműködve az alapöztön megvalósításának eszközei, akkor a másik felén ott van az ösztönök állandó és nélkülözhetetlen kísérőjeként az öntudat ösztöne, amely éppen azáltal, hogy minden ösztön tevékenységét kíséri, ezen funkciója által létesíti az ösztönök egységét. Az öntudat ösztöne tehát ezek szerint minden részöztönt kísér és a részöztönöket organikus egységbe köti. Az öntudat, mint minden ösztönt s tehát az egész organizmust is átható ösztön, maga semmiféle tartalommal nem bír ugyan, de mégis nélküle az organizmus élete és fennállása lehetetlen, mert minden ösztön tevékenységét ő indítja meg, amikor a maga fájdalmát megszüntetni akarván az ösztönt hiányának pótlására készíti. De az öntudat ezen részöztönöket egyúttal szabályozza és irányítja is elannyira, hogy az ösztönök kvalitása is végeredményében tőle függ, mert hiszen a képek kvalitása is belőle ered; már pedig képek közbejötté nélkül nincs ösztöni tevékenység. Klages éles megfigyelése szerint pedig az ösztön kvalitása valóban a kép kvalitásától függ.

Ha a képek kvalitását tartjuk szem előtt, akkor az öntudat jelentésadó tevékenységének nagy fontossága fog kiderülni az ösztönös tevékenységek előállításában és finomodásában. Erről a kérdésről itt csak röviden akarunk megemlékezni, hogy azután értekezésünk eredményeit röviden egybefoglaljuk. Aki az öntudat problémájával behatóan foglalkozott, annak reá kellett jönnie arra, hogy a dolgok jelentése az öntudat mélyéről fakad. A dolgok mindig az öntudat számára és az öntudat előtt jelentenek valamit s nem is tudnak az öntudatban helyet foglalni csak úgy, mint jelentések. Hogy mit jelentenek a dolgok az öntudatra nézve, az mindig magától az öntudattól függ. Nagyon messzire vinne ennek a függésnek teljes kifejtése. Itt most elég lesz magát a függésnek tényét megállapítanunk. Minden ami van és létezik, a maga jelentése által különbözik egymástól, t.i. az öntudat előtt. Minden tehát ami az öntudat fényes terében megjelenik, az öntudat számára s tehát a mi számukra sem egyéb, mint jelentés és jelentések kapcsolata. Ami az érzékiség síkjában „dolog”, az az öntudat előtt „jelentés”. Mi következik ebből? Ebből az következik, hogy a jelentés a dolgokban meglévő vonások alapján az öntudat mélyéből villan elő s minden jelentés olyan, mint amilyen az öntudat, amelyből fakad. Álljon bár az öntudat a fejlődés bármilyen fokán, az érzékelt és az öntudat elé állított dolog megmarad dolognak úgy, ahogyan tőlünk függetlenül létezik. A dolog jelentése azonban mindig az öntudat fejlettségi fokától függ. Az Os intermaxillare bizonyosan mást jelent egy mészáros vagy egy utcagyerek számára, aki azzal pajtásait meghajigálja, mint amit jelentett Goethére nézve, aki e csont szemlélete alapján dolgozta ki az állatok metamorfózisáról szóló elméletét. Az öntudat ezen jelentésadó funkciójában az öntudat fejlettségi foka jelenik meg előttünk, azaz amilyen fejlett az öntudat, olyan fejlett az ő jelentése. Ha tudjuk, hogy az ösztön kvalitása a kép kvalitásától függ s a kép kvalitása a kép jelentésében nyilatkozik meg, és végül, hogy minden jelentés forrása az öntudat, akkor tudjuk azt is, hogy az ösztönök kvalitása végső fokon az öntudat fejlettségétől függ. Az öntudat tevékenysége az ösztönök funkciójában e szempontból tekintve is elengedhetetlen és dialektikai szükségszerűség.

Ha most a főbb eredményeket röviden számba vesszük, a következő megállapításokra jutunk.

1. Az ember organikus egysége megköveteli a lélek organikus egységének elismerését, amint ez a lélektan újabb irányainál meg is történik. Ebben az organikus egységben az Egész megelőzi a részeket, amelyek jelentésüket az Egésztől nyerik, míg az Egész ezen Részek által fejlik ki és áll fenn.

2. Az ember organikus egysége előtérbe állítja az ösztönök tevékenységének fontosságát: az ösztönök tevékenysége ezen egység elengedhetetlen feltétele. Ennek a ténynek sok újabban keletkezett felfogás a bizonyítója, amely mind az ösztönelmélet fontosságát emeli ki. E tekintetben is elsőség illeti Böhm Károly szellemi felfogását, amely az ösztönök ezen nagy fontosságát először hangsúlyozza s az ösztönelméletet először állítja a lélektan középpontjába. Újabban különösen az angol és amerikai lélektan indul ebben az irányban.

3. Az ember nem test, lélek, szellem kapcsolata, hanem organikus egység, amely mint testi, lelki,

szellemi tevékenység strukturális egysége jelenik meg előttünk. E háromfajta tevékenység szorosan egymásra van utalva: egyik a másik nélkül el nem lehet az emberi organikus egység felbomlásának veszélye nélkül. A testi tevékenység minden tevékenységnek alapja; a szellemi tevékenység mindegyik tevékenység szabályozója.

4. Ennek az organikus egységnek biztosítói azok a latens, természettől fogva megadott törekvések vagy tendenciák, amelyek az ösztönös tevékenység forrásai és amelyek által ez az egység, mint rendszer létesül s fennáll. Alapösztön az egység fenntartásának ösztöne, amelynek szolgálatában állanak a részösztönök, amelyek, amikor az inger részéről jövő támadásokkal szemben magukat fenntartják, fenntartják egyszersmind az ember organikus egységét is. Ösztön nélkül nincs organikus egység.

5. Az ösztönös tevékenységekben már benne van mind az ismerés, mind az akarat és érzés mozzanata, habár többé-kevésbé fejletlen formában. Az öntudat fejlődésével fejlődven az ösztönök, fejlenek egyszersmind a lélek alaptevékenységei is.

6. Az ösztön és az ösztönzés között a kép a közvetítő s a felébresztett hiányérzet serkent a hiány pótlására. Az egyéni ösztönök minősége a kép minőségétől függ; de megfordítva is áll a tétel, ami a kép és az ösztön között levő szoros viszonyra mutat. Minden ember a maga egyénisége által reagálván az ösztönzésekre, minden világgép egyéni.

7. Az ösztönök között a kölcsönös áthatás állapota áll fenn s az őket kísérő öntudat minden ösztönös tevékenység organikus kísérője, amiből az következik, hogy minden ösztön szükségszerűen bele terjed az öntudat egyetemes ösztönébe.

8. Az ösztönös tevékenységet mindig az öntudat tevékenysége kíséri, mert az öntudat fájdalom nélkül az ösztönös tevékenység meg nem indulhat, amint ez az ösztön dialektikai magyarázatából világos. Az öntudat és tudat minden ösztönös tevékenységet kísér s az öntudat erősödésével az ösztön nemesedése és finomodása jár együtt. Az öntudat minden ösztönt a maga tárgyává tévén, arra szabályozólag hat s a fejlődés magasabb fokán a maga céljai szolgálatába állítja. De ezen felül az ösztönök magasabb egységét s rendszerét az öntudat egysége biztosítja.

9. Az öntudat ösztöne a dolgokat jelentéssel látja el s a jelentés minősége mindig az öntudat fejlettségi fokától függ. Miután a jelentés a képben jelenik meg, a kép pedig összekötő kapocs az ösztön és az ösztönzés között, azért az ösztön jelentése az öntudat fejlettségétől függ.

Trieb. Bewusstsein. Selbstbewusstsein.

Der Ausgangspunkt dieser Ausführungen ist der Satz, dass der Mensch in seiner Gegebenheit eine Einheit ist. Dieser Satz steht in seiner Bestimmtheit im Gegensatze zur älteren atomistischen und Associationspsychologie, die im Leben der Seele nur die Tatsache der mechanistischen Verknüpfungen nachzuweisen bestrebt war. Diese Psychologie hatte nicht nur keine Einsicht in die Einheit der Seele, sondern sie entwarf auch ein falsches Bild davon. Diese Auffassung wurde schon von *Janet*, *Paulhan* und anderen bestritten, die wirkliche Wendung trat aber erst mit der neuen Psychologie ein, die in vollster Anerkennung der Geltung des Prinzips der Finalität statt der Teile und Elemente das Ganze in den Fordergrund ihrer Ausführungen stellte. Anfänge einer solchen Besinnung sind auch schon in der Psychologie Wundts zu finden; mit vollster Entschiedenheit meldet sie sich in der Auffassung *Külpes* und der Marburger Schule, dann in der Strukturpsychologie und besonders bei Spranger in dessen Strukturpsychologie der Begriff des Sinnes und des Wertes eine zentrale Stellung einnimmt, und wo der Sinn der Teile vom Sinn des Ganzen abhängig ist. Diese organische und verstehende Auffassung wird aber schon im Jahre 1892 mit einer besonderen Kraft und Deutlichkeit in der Lehre des ungarischen Philosophen *Karl Böhm* vertreten, nach welcher „die Seele kein Aggregat minimaler Teilchen, sondern ein Organismus von ernsten Bedeutungen ist.“ *Böhm* sah es mit einer überraschender Klarheit, dass „die Teilchen nur im Ganzen einen Sinn haben“. Das Ich.. behauptet er .. ist nicht Resultat, sondern Quelle, nicht ein leeres Bild, sondern eine Wirklichkeit. Die Erkenntnis der Einheit der Seele ist aber von der Qualität und vom Grade der Wertung abhängig.

Gegenwärtige Arbeit betrachtet die Seele als einen Teil der menschlichen organischen Einheit, die

ihren festen Grund im Körper hat, die aber ihrerseits das feste Fundament des Geistes bildet. Im Mittelpunkt dieser, nämlich der menschlichen organischen Einheit stehen die Triebe. Nach den Forschungen von Lotze, Böhm, Klages, Hingston, Mc Dougall ist es vollständig klar, dass schon die Finalität des Triebes in sich, die mechanistische Auffassung der Seele unmöglich macht. Die dialektische Behandlung der Triebe führt zur Betrachtung der Seele als eine sich fortwährend entwickelnde Einheit, deren Natur durch aprioristische Tendenzen und Strebungen im voraus bestimmt ist. Die Summe dieser a priori gegebenen Tendenzen und Strebungen wird die innere Struktur oder intellektuelle Form der Seele genannt; ihre vollständige Entfaltung geht im Lebenslaufe der Seele vor sich. In den Trieben, werden diese a priori gegebenen Tendenzen verwirklicht, in den verschiedenen Tätigkeiten der Seele gelangen diese Triebe zur Verwirklichung, So aufgefasst ist die Seele eigentlich das System der Triebe, die einzelnen Triebe stehen alle im Dienste des universalen Triebes, des Selbsterhaltungstriebes. Die Triebhandlung enthält den Keim aller Tätigkeiten der Seele: das Erkennen, das Fühlen und das Streben. In dem durch irgendein Mangel, gefühl zur Tätigkeit gereizten Trieb äussert sich eigentlich die ganze menschliche organische Einheit, die durch diese triebartige Tätigkeit sich mit der grossen Einheit der Welt in Verbindung setzt. Das menschliche Ich besteht in seinem weitesten Sinne in der beständigen und energischen Korrelation der Triebe. Die Triebe sind in fester Korrelation miteinander und durchdringen mit ihrer Tätigkeit den ganzen Körper. Die kräftige Wirksamkeit und Beständigkeit der Persönlichkeit des Ichs, des Geistes hängt gerade von der kräftigen, energischen und beständigen Korrelation dieser Triebe ab. In Beziehung auf die Tätigkeit der Triebe ist es wichtig zu wissen, dass diese Tätigkeit unter Mitwirkung des Bewusstseins vor sich geht und dass jeder Trieb mit seiner Tätigkeit in das Bewusstsein hineinragt. Die Mangelempfindung die den Trieb in Tätigkeit setzt, ist immer ein Mangelgefühl des Bewusstseins. Wo dieses Mangelgefühl nicht-bewusst ist, dort gibt es keine Tätigkeit. Der Mangel ist für das Bewusstsein ein Schmerz (eine Unlust) und diesen will jede Bewegung des Triebes aufheben. Man könnte sagen, dass das Bewusstsein selbst ein Trieb ist und zwar der mächtigste Trieb des Ichs, denn durch ihn gelangt das Ich zur Kraft und Macht. Mit der Enthaltung des bewussten Ichs entwickeln sich die Triebe und es bereichert sich die Seele. Ohne Bewusstsein kann die Kräftigung, Veredlung, Verfeinerung der Triebe nicht vor sich gehen und je wertvoller das Bewusstsein ist, desto entwickelter wird das Triebleben des Einzelnen. Verfallende Persönlichkeiten und dem Verfall nahe stehenden Völker zeigen das traurige Bild der Desagregation des Bewusstseins. Das Bewusstsein ist jene Urtatsache neben welcher sich die organische Einheit des Menschen entwickelt. In dem Bewusstsein äussert sich eine gegenseitige Spannung zwischen dem Ich und Nicht-Ich, ohne diese Spannung haben wir keine Kenntnis vom Aussenwelt und seinen Erscheinungen.

Zum Verstehen der Rolle und der Wichtigkeit des Bewusstseins ist die dialektische Erklärung des Selbstbewusstseins unentbehrlich. Es ist klar, dass ich vom Anderen nicht früher bewusst werden kann, als von Mich-selbst, im entgegengesetzten Falle wüsste ich es nämlich nicht, dass das Andere etwas anderes ist als Ich-selbst. Auf diese Weise ist das Selbstbewusstsein die Quelle des Seins und der Erkenntnis des Seins, in seinem Lichte erscheint alles, was ist. Die ganze Welt erscheint mir durch dieses Selbstbewusstsein und ich nehme soviel von dieser Welt wahr, ich erkenne soviel davon, wieviel davon im Lichte meines Selbstbewusstseins erscheint. Das Selbstbewusstsein macht also auch die Triebe zu seinem Gegenstände, bewertet, veredelt, reguliert, und benützt sie seinem Werte gemäss. Eine andere Bewertung erfährt der Trieb des Essens und Trinkens bei Falstaff als bei Goethe, obwohl die Wichtigkeit dieses Triebes vom Gesichtspunkte der Aufrechterhaltung der menschlichen organischen Einheit aus unleugbar ist. Das Selbstbewusstsein steht also über den Trieben und wertet sie nach seinem Wertgrade. Das Selbstbewusstsein ist ein über den Trieben stehender Trieb, das die Vorbedingung jeder seelischen Tätigkeit ist, Jeder Trieb übergreift in den anderen und in das Bewusstsein, aber nur das Bewusstsein bzw. das Selbstbewusstsein ist jene Tätigkeit, die in jeden Trieb übergreift. Was diese Triebe dem Individuum bedeuten, das hängt immer von dem Selbstbewusstsein desselben ab. Denn obwohl der Sinn in den Gegenständen ist, er blitzt aber aus diesen nur bei dem Lichte des Bewusstseins hervor.

Die hervorbringenden Faktoren der menschlichen organischen Einheit sind die Triebe, durch welche sich diese latente organische Einheit als System verwirklicht und sich auch in ihren Teilen entfaltet. Ohne Trieb gibt es keine organische Einheit und kein seelisches, psychisches System in dem und durch das die Schöpfungen des Geistes sich verwirklichen. Aber auch die Bedeutung der Triebe kann ohne das Verstehen der Tatsachen des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins nicht verstanden werden. Der dunkle und unbestimmte Keim des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins ist schon in dem Vorgang der rudimentärsten seelischen Erscheinungen zugegen. Trieb-Bewusstsein-Selbstbewusstsein, diese drei Faktoren sind ohne einander nicht zu verstehen.