

ÉRTEKEZÉSEK

A BÖLCSELETI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL.

Első kötet. 1867—1869.

| | |
|---|-----------------|
| I. Szám. A philosophiai módszerek jelen állapotjáról. Horváth Cyrill r. tagtól | — kor. 30 fill. |
| II. Szám. Kísérlet felelni lélektani alapon az ismeretlen főkör- désre. Mihályi Károly l. tagtól | — * 40 * |
| III. Szám. Aristoteles és befolyása az új bölesészetre és az életre. Haberern Jonathán l. tagtól | — * 30 * |
| IV. Szám. A módszerről. I. rész. Mit tanítsunk. Brassai Sámuel r. tagtól | — * 60 * |
| V. Szám. Az ő emberek haladása. Rónay Jácint r. tagtól. | — * 60 * |
| VI. Szám. A gyermek fokozatos fejlődése. Nagy Márton l. tagtól. | — * 30 * |
| VII. Szám. A philosophia, mint külön tudomány. Molnár Aladár l. tagtól | — * 30 * |
| VIII. Szám. A philosophiai módszerek akadályairól. Horváth Cyrill t. tagtól | — * 20 * |
| IX. Szám. A philosophiai módszerek akadályairól. II. közlemény. Horváth Cyrill t. tagtól | — * 30 * |
| X. Szám. Módszer és némi alkalmazásai. II. Értekezés. Brassai Sámuel r. tagtól | 1 * — * |
| XI. Szám. Módszer és némi alkalmazásai. III. Értekezés. Brassai Sámuel r. tagtól | — * 50 * |

Második kötet. 1871—1888.

| | |
|---|----------|
| I. Szám. A közép-tanodai tanárok pedagogiai képzéséről. Fuhrer Ágost l. tagtól | — * 30 * |
| II. Szám. A bölesészet szükségképeni tudomány. Domanovszki Endre l. tagtól | — * 50 * |
| III. Szám. Edvi Illés Pál emléke. Haberern Jonathán l. tagtól. | — * 32 * |
| IV. Szám. A logica fogalma. Domanovszki Endre l. tagtól. | 1 * — * |
| V. Szám. Logikai tanulmányok. Brassai Sámuel r. tagtól. | — * 40 * |
| VI. Szám. Emlékbeszéd Haberern Jonathán fölött. Hunfalvy Pál r. tagtól | — * 20 * |
| VII. Szám. A lényeg formaisága. Böhm Károlytól | — * 80 * |

Harmadik kötet.

| | |
|--|----------|
| I. Szám. A normatív elvek jelentősége az ethikában. Med- vezky Frigyes l. tagtól | — * 60 * |
| II. Szám. Új álláspont, módszer és irányelvek az ethikában. Székfoglaló értekezés. Pauer Imre r. tagtól | — * 60 * |
| III. Szám. Az igazi pozitív philosophia. Brassai Sámuel t. tagtól. | 1 * — * |

Budapest, 1900. Az Athenaeum v. társ. könyvnyomdája.

ÉRTEKEZÉSEK

A BÖLCSELETI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL.

KIADJA A MAGYAR TUD. AKADEMIA.

A II. OSZTÁLY RENDELETÉBŐL

SZERKESZTI

PAUER IMRE

OSZTÁLYTITKÁR.

III. KÖTET. 5. SZÁM.

AZ

ISMERETELMÉLETI KATEGORIÁK

PROBLEMÁJA.

DR. PAULER ÁKOSTÓL.

(Olvastatott a M. Tud. Akadémia II. osztályának 1903. február 9-én tartott ülésén.)

Ára 2 kor. 40 fill.

BUDAPEST, 1904.

AZ
ISMERETELMÉLETI KATEGORIÁK
PROBLÉMÁJA.

DR. PAULER ÁKOSTÓL.

(Olvastatott a M. Tud. Akadémia II. osztályának 1903. február 9-én tartott ülésén.)



BUDAPEST.
KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.
1903.

MAGY AKADEMIA
KÖNYVTÁRA



AZ ISMERETELMÉLETI KATEGORIÁK PROBLEMÁJA.

Bevezetés.

1. Miután jelen tanulmány feladata egy részben új fogalmat s vele egy új szempont kifejtését megkísérteni az ismeretelméleti kutatásban, különös fontossággal bír, hogy mindenekelőtt tisztába jöjjünk bizonyos fogalmak értelmével, a melyek fejtegetéseink kiindulópontjául fognak szolgálni.

Kategoriáknak a szó legáltalánosabb értelmében azon általános fogalmakat nevezzük, a melyek szerint ismerési tárgyainkat csoportosítjuk és rendszerezük. Kategoriák tehát minden tudományban vannak, sőt kell is hogy legyenek, mert épp az által vagyunk képesek a tüneményeket áttekinteni, hogy bizonyos szempont szerint osztályozzuk őket.

Azon kategoriákat, a melyeket valamely határozott tüneménycsoport vizsgálata közben alkotunk, *positív kategoriáknak* nevezzük, tekintettel arra, hogy ily kategoriák mindig valamely pozitív tudomány területén merülnek föl. Ilyen kategoriák a matematikában: az egész és törtszám, a vonal és idom, a physikában a szilárd és folyékony valamint a gáznemű test fogalma, a chemiában az elem, keverék és vegyület stb., a melyek mind ismerési tárgyaink bizonyos csoportosításának szolgálatában álló fogalmak.

E pozitív kategoriákkal szemben *philosophiai kategoriák* azok, a melyek nem concret tüneményeket, hanem a tüneményekről, illetve ismereti tárgyainkról alkotott legáltalánosabb fogalmainkat osztályozzák. A bölcsészeti kategoriák tehát a pozitív kategoriák kategoriái s rendszerök alatt azon

legáltalánosabb fogalmak összességét értjük, a melyek alá *összes* ismereti tárgyaink sorozhatók. Miután pedig a bölcészeti kategóriák úgy keletkeznek, hogy egymásra visszavezetjük mindazon általános fogalmakat (positív kategoriákat), a melyek ily visszavezetést egyáltalán megengednek — világos, hogy a bölcészeti kategóriák rendszere azon fogalmakat fogja tartalmazni, a melyek egymástól már gyökeresen különböznek, egymás által nem definiálhatók, egymásból le nem vezethetők. Mindegyikük tehát sajátos tartalommal bír, a mely csak önmagából érthető, illetve azon ismereti tárgycsoport közvetlen megismeréséből, a mely csoportot a kategória képviseli. A bölcészeti kategóriák jól összeállított rendszere tehát azon *fogalmakat* fogja tartalmazni, a melyek a legáltalánosabbak *s éppen ezért* már nem definiálhatók, vagyis nem sorolhatók valamely náluk általánosabb genus proximum alá; csak a nekik megfelelő ismerési tartalomnak a tudatosítása által érthetők. E kategóriák szükségképen felbonthatatlanok metaphysikai szempontból s ennyiben irrationalis fogalmaknak nevezhetők, mert ha ismernénk oly magasabb (metaphysikai) fogalmakat, a melyekből e kategóriák le volnának vezethetők, akkor már nem lehetnének az elménk által alkotható *legáltalánosabb* fogalmak.

A kategóriák tehát az emberi ismerés elemi kiindulópontjait fogják jelezni, de *nem lélektani*, hanem *ismeretelméleti* szempontból. Ez azt jelenti, hogy miután kétségtelen, hogy az ismerés egyéni lélektani fejlődésében nem a legelvontabb és a legáltalánosabb fogalmakból indul ki, mint a minők a kategóriák, hanem egyes concret adatokból, s ezektől emelkedik a legáltalánosabb eszméig, a kategóriák e tekintetben nem mondhatók az ismerés elemi kiindulópontjainak. Ha ellenben ez utóbbi alatt nem az ismerés psychogeneticus folyamatának időbeli gyökereit értjük, hanem azon fogalmakat, a melyekre a rendszeres, tudományos ismerés épít, akkor állításunk igaz; mert a pozitív tudomány, mint ezt e tanulmány folyamán mindjobban fel fogjuk ismerni, mindig bizonyos praesuppositiókból vagyis előre föltett általános fogalmakból indul ki s épp ezek a már tudományosan nem felbontható és levezethetlen kiinduló-

pontjait a tudományos gondolkodásnak jelölik a bölcészeti kategóriák.

Mindez rávezet bennünket annak a fölismerésére, hogy a bölcészeti kategoriákat több szempontból állíthatjuk össze és vizsgálhatjuk természetüket. Már a mondottakból kitűnik, hogy a bölcészeti kategoriák elmélete sohasem ignorálhatja teljesen a lélektani szempontot, mert hisz a legelvontabb fogalom is a valóságban mindig bizonyos concret lélektani területen burjánzik fel. De az is kiviláglik a fentiekből, hogy a tisztán lélektani szempontból folytatott vizsgálat nem képes a kategoriák teljes philosophiai jelentőségét kideríteni, mert azok logikai szerepét, vagyis a tudományos ismerés szempontjából való méltatását, ily alapon nem lehet eszközölni. Ha ugyanis *lélektani* szempontból állítjuk össze a kérdéses kategoriákat, akkor pusztán arra törekszünk, hogy azon legáltalánosabb fogalmakat derítsük ki, a melyek egész ismereti világunkat behálózzák, kiindulva a kategoriák keletkezésének psychogeneticus vizsgálatából. Ha ellenben a kategoriák problémáját *ismeretelméleti* szempontból vizsgáljuk, akkor a kategoriákat azon czélből állítjuk össze, hogy ne csak az ismereti világunkban fellépő legáltalánosabb fogalmakat képviseljék; de hogy egyúttal a *tudományos ismerés elemi, már metaphysikailag felbonthatatlan kiindulópontjait* tüntessék fel. Az e szempontból összeállított bölcészeti kategoriákat nevezzük *ismeretelméleti kategoriáknak* s ezentúl a »kategorias« szót mindig *ez* értelemben fogjuk használni.

Teljesség kedvéért meg kell még említenünk, hogy a kategoriákat *logikai* szempontból is vizsgálhatjuk, midőn is arra törekszünk, hogy a kategoriák és logikai mechanizmusunk közti összefüggést derítsük ki, mint erre Kant törekedett. E szempontot jelen tanulmányunkban azonban egészen figyelmen kívül hagyjuk s figyelmünket egyedül a kategoriák említett ismeretelméleti jelentőségére fordítjuk. Legközelebbi feladatunk már most az volna, hogy azon módszert körvonalozzuk, a mely szerint az ismeretelméleti kategoriák vizsgálatában eljárni szándékozunk; előbb azonban a categoria fogalom történeti fejlődéséről kell egyet-mást kiemelnünk.

2. Mint a philosophia történetében általában, úgy jelen esetben is két fő korszakot: a dogmatismus és a kriticismus korát kell megkülönböztetnünk, melyek határán szempontunkból is Kant korszakalkotó rendszere áll. Kant kategoriantánát az jellemzi az összes régiebb hasonló dogmaticus conceptiókkal szemben, hogy *ezéjja* nemesak *összeállítani* ismerésünk legáltalánosabb fogalmait, hanem *fölveti* a kategoriák *érvényének* a kérdését is s ezzel kapcsolatban azt kutatja, hogy a kategoriák *micsoda jogcímen s mely határig* szolgálhatnak az ismerés alapjául.

A dogmaticus korszak elméletei¹ a kategoriákról a dolog érdemére nézve egy böleselőnél sem haladták túl Aristotelest, ki legelsőb vetette föl a kategoriák problémáját, mert *ezéjju* mindig a régi maradt, t. i. összeállítani legáltalánosabb fogalmainkat vagyis lehető állítmányainkat: a praedicamentumokat. A kategoria-fogalom Kant előtti conceptiója tehát mindig lélektani szempontból állítottatott fel, s ezen mitsem változtatott azok törekvése, kik Aristoteles kategoria-táblázatát tartalmilag javították és tökéletesítették. A kategoriák *érvényének* a problémáját senki sem vetette fel s ezért a kategoriák ontologiai használata nélkülözött minden kritikát: azoknak korlátlan érvény tulajdonított a lehető tapasztalat körén túl is határtalanul. Csak a kriticismus eszméjének derengésével Locke és Humenál kezdenek a viszonyok e tekintetben javulni. De csak kezdenek; mert Locke ugyan már ismereteink eredete után tudakozódik, de azért nem veti fel azt a kérdést, vajjon például a substantia fogalma alkalmazható-e, bír-e érvénnyel a lehető tapasztalat körén túl? Egész dogmaticusan okoskodik például isten létéről s nem jut eszébe vizsgálni, vajjon képesek vagyunk-e a mi ismerésünk kategoriáival az érzékfölötti dolgokról ismereteket szerezni? Locke, mialatt ismereteink eredetét nyomozta, elmulasztotta ezzel kapcsolatban *fölvetni* egész rendszeresen ismereteink érvényének és határainak kérdését. Ezzel szemben Humenál erős és

¹ V. ö. A. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre. Berlin 1846. 217–268. l.

őszinte kételyek merülnek fel e tekintetben, a melyek azonban nem a kritikai ismerés: a pozitív tudomány fogalmának kikristályosodására, hanem skepticismusra vezetnek, mert e böleselő a kategoriák és az ismerési formák érvényét a lehető tapasztalat körében sem tartotta kimutathatónak. A transcendens ismerés sírba szállván, magával rántotta Humenál a kritikai ismeretelmélet által megalapított pozitív ismerés lehetőségének reményét is.

Kantnál merül fel először a kategoria logikai érvényének problémája úgy a lehető tapasztalat körére, mint az érzékfölötti ismerés területére vonatkozólag s nyer kifejezést a tiszta matematika, a tiszta természettudomány és az érzékfölötti metaphysika lehetőségére irányuló kérdésekben. Hogy Kant e problémát egész mélységében fölismerte, ennek oka nem egyedül a kritikai törekvés nagyobb öntudatossága, hanem e tekintetben osztjuk Riehl nézetét, ki főleg Kant *új módszerében* látja a lényeges haladást.¹ E methodus, a melyet Kant transcendentalisnak nevez, Locke tisztán lélektani módszerétől abban különbözik, hogy egyedül az ismeretek *érvényét* vizsgálja függetlenül azok psychogeneticus fejlődésétől. A kérdés azonban, mely e ponton rögtön fölmerül, az: vajjon lehetséges-e ily módon teljesen elszigetelni valamely ismeret *érvényének* kérdését *eredetének* problémájától? Lehet-e egyáltalán az ismerés érvényét kutató disciplinákat, vagyis az ismerettant és a logikát, teljesen függetleníteni a lélektantól? Lehetséges-e a kategoriák ismeretelméleti méltatásánál teljesen elzárkózni annak a kutatásából, hogy e kategoriák mikép kristályosodtak ki egyrészt az egyéni tudatban, másrészt az emberi gondolkodás történetében? E kérdések *fölvetésével* oly problémát érintettünk, a mely napjainkban mindnagyobb érdeklődést kelt: a psychologiai és a logikai szempont viszonyának a kérdését. E problémával szemben való álláspontunkat röviden ki kell fejtenünk, hogy a következő fejtegetésekben követett módszerünket igazolhassuk.

¹ A. Riehl, Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. I. k. Leipzig 1876. 8. l.

Bármely ismerési folyamat és logikai képlet tagadhatatlanul mint concret lélektani mozzanat lép tudatunkba. Ennyiben maga a logika is a lélektannak egy része s abból soha el nem szakítható; ez annál kevésbé lehetséges, mert a logika feladata ép a *tényleges* ismerést vezetni, a mit csak úgy érhet el, ha annak concret lélektani mozzanatait is tekintetbe veszi. Épp ebben különbözik az újabb logika a régi formális logikai elméletektől. Említettük azonban, hogy valamely ismeret, pl. egy fogalom, lélektani genesisének és természetének leírása még nem nyújtja annak minden tekintetben való, kimerítő jellemzését, mert az ismeretben van logikai érvény vagy érvénytelenség, vagyis igazság vagy tévedés kifejezve, a mely *mint ilyen* független az illető ismeret lélektani genesisétől, úgy hogy joggal mondhatja problémánk egyik érdemes tárgyalója, hogy: »a szellem életének formája a lélektanra nézve transcendens.«¹ Mert az, hogy a következő itélet: kétszer kettő négy *igaz*, ez nem lélektani mozzanata ez itéletnek, hanem annak logikai jellegéhez tartozik. Az itélet igazsága nem vezethető le az itélet lélektani mozzanataiból, mint erre alább részletesen visszatérünk.

Bármily különböző is azonban az ismeret, illetve az ismerési folyamat vizsgálatának lélektani és érvényességi vagyis tiszta logikai, ha tetszik transcendentalis szempontja, tagadhatatlan, hogy e kettő mindig együtt merül fel: a logikai érvényt csak annyiban ismerjük meg, a mennyiben az bizonyos lélektani folyamatokkal kapcsolatban jelenik meg, vagyis az igazságot, a mely nem egyéb mint ép az ismeret érvényességi mozzanata, csak annyiban ismerjük meg, a mennyiben mi azt *itélleteinkben megformulázzuk*. Az itélet pedig lélektani folyamat. És ennyiben bizonyos megszorítással kell élnünk az idézett tétellel szemben, mert az érvényességi mozzanat csak annyiban transcendens a lélektanra nézve, a mennyiben annak belső értéke nem vezethető le az itélet időbeli feltételeiből, míg ellenben immanens a

¹ M. F. Scheler. Die transcendentale und die psychologische Methode. Leipzig 1900. 163. l.

psychológiára nézve, a mennyiben fölmerülése bizonyos lélektani mozzanatokhoz van kötve. Az igazságot meg kell hódítanunk és nem készen száll alá deus ex machina módjára: minden igazság voltaképp a *mi igazságunk* és hosszas történeti és lélektani evolutio terméke.¹ Bármennyire is különböznek tehát az ismerés lélektani folyamata annak logikai, érvényességi mozzanatától, e kettőt nem lehet elválasztani, mert oly igazság, a mely önmagában léteznék, függetlenül minden ismeréstől, mely azt megformulálná, voltaképp mystikus föltevés, a mely nem magyaráz semmit, sőt ellenmond mindannak, a mit az igazság megismeréséről tudunk. Mert bizonyos, hogy miután az igazságot csak az általunk adott formulázásban ismerhetjük, minden igazság, a melyet megismerhetünk, szükségképen viszonylagos és szigorúan véve az abszolút igazság fogalma ellenmondást zár magába.

A pszichológiai és a logikai álláspont küzdelme tehát voltaképpen a relatív és az abszolút igazság fogalmainak harcza. Alább e kérdésre részletesen fogunk visszatérni s azért itt csak a legfőbb mozzanatot óhajtjuk kiemelni. Nézetünk szerint a filozófiai vizsgálat nem deríthet ki egyebet — s azért kell e ponton megállapodnia, mert, mint később látni fogjuk, a tudatosság felbonthatatlan — mintbogy minden ismerésben *két egymásra vissza nem vezethető szempontot kell megkülönböztetnünk: a lélektanit és a logikaiit*. Ezek viszonyát pedig úgy tehetjük leginkább szemlélhetővé, ha a lélektani és a logikai mozzanatot az egységes ismerési folyamat *különböző dimenzióinak* nevezzük, a melyek valamint a tér méretei, jóllehet egymásra nem vezethetők vissza, a valóságban el sem választhatók s csupán heuristics czélből alkotott elvonásokkal tehetjük őket külön-külön tanulmány tárgyává. Nézzük csak közelebbről ez analogiát és iparkodjunk az ismerés e két dimenziójának különböző természetét megállapítani.

Mindaz, a mi valamely ismeretben, legyen az fogalom, itélet vagy következtetés, az által magyarázható, hogy vala-

¹ V. ö. M. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig 1902. 42—49. ll.

mely időbelileg megelőző mozzanattól való függését mutatjuk ki, az ismerés lélektani dimenziójához tartozik. De ugyan-ezen ismeretben illetve ismerési processusban az, a minek magyarázatára nem elég a megelőző lélektani mozzanatokra mutatnunk, a melyek azt időbelileg megelőzték, az ismeret logikai dimenzióját képviseli. Mindkét esetben folyamatokkal van dolgunk, csak hogy természetük különböző és ez ép azon módon nyilvánul, a mely szerint létrejövésüket magyarázhatjuk. Hogy a lélektani mozzanat fölmerülését megértem az ismeretben, elég ha azon, időbelileg megelőző pszichikai momentumokra utalok, a melyeket a magyarázandó mozzanat okának ismerem föl; de arra, hogy ugyanez ismeret érvényét, a benne kifejezett igazságot vagy tévedést fölismerjem, nem az ismeret időbeli (lélektani), hanem logikai praecedensének az ismeretére van szükségem. A lélektani magyarázat tehát abban áll, hogy okviszonyt derítünk ki az ismerési mozzanatok és a megelőző pszichikai tünetek között, míg ellenben a logikai folyamatok sajátlag logikai szempontból történő magyarázata csak úgy eszközölhető, ha annak kellő logikai alapot mutatunk ki, szóval ha logikai kapcsolatot derítünk ki közte s bizonyos logikai praecedens között. E logikai kapcsolatot pedig, a melylyel ismereteinket ily módon megalapítjuk, az elégséges ok elve (principium rationis sufficientis) fejezi ki.

E belátással elértünk arra a pontra, hogy tisztán látjuk az ismerés lélektani és logikai dimenziója természetének különbségét. Azt találtuk ugyanis, hogy e kettő s így lélektan és logika között az a különbség, hogy a lélektan az okság elvével, a logika a principium rationis sufficientis segítségével magyaráz. Itt látjuk e két mozzanat igazi különbségét s így nem érthetünk egyet Palágyival, ki, ha jól értjük, lélektan és logika különbségét úgy véli legjobban jellemezni, hogy a lélektan a nem reflektált tudaton épül fel, a logika pedig a reflektált tudaton (i. m. 81. l.). Nem látjuk, hogy ez alapon mi különbség állapítható meg a logika és pl. az ethika között, mert hiszen ez utóbbi is a reflektált, az önmagára irányított tudattal foglalkozik, midőn az erkölcsi élet alapmozzanatát: az értékelést vizs-

gálja. A mi álláspontunk ellenben ebből a szempontból is körülhatárolja a logikát, mert az ethikai reflexio, midőn az erkölcsi értékek kifejlését állapítja meg, nem támaszkodhatik egyedül a principium rationis sufficientisre, hanem az erkölcsi sanctióra (lássa ezt akár az érzelemben, akár az akarat valamely inhaerens sajátságában vagy a vágyban) alapítja az értékek meghatározását. Az erkölcsi intellectualismus szemében természetesen az ethika teljesen a logikára vezethető vissza, de ez irány nem is akar különbséget elismerni e két disciplina között.

Az ismerési folyamat lélektani dimenziójának magyarázó elve tehát az okság törvénye: valamely pszichológiai processus mint ilyen teljesen meg van magyarázva, ha kiderítjük azon okokat és törvényeket, a melyek azt létrehozták, illetve a melyek szerint lefolynak. A lélektani magyarázat mással nem törődik, mint hogy a tudatéletet s benne az ismerési folyamatot is ekilag összefüggő processusnak mutassa be s teljesen hidegen hagyja, vajjon az ily módon magyarázott ismerési folyamat logikai értékkel bír-e vagy sem, vagyis igazságot vagy tévedést tartalmaz-e? Mert hiszen lehet valamely ismerési mozzanat, pl. egy ítélet, fogalom vagy következtetés lélektanilag, vagyis az okság elvével fogva, szükségképi, a tiszta logika szempontjából azonban nem, épp mert lehet valamely ismerési folyamat lélektani valóság, de logikai képtelenség. Ilyenek az összes tévedések, a melyek lélektanilag mind szükségképiek vagyis a tévedő egyén, nép vagy kor szervezete, szellemi fejlettsége stb. által vannak determinálva, mert ha ez nem így volna, nem is jöhettek volna létre; de logikai szempontból mégis képtelenek, vagyis nem tartalmaznak igazságot. Más szóval: csupán a causalitás elve alapján magyarázhatók s csak ebből a lélektani szempontból »érthetők«, míg ellenben a principium rationis sufficientis alapján nem igazolhatók s ebből a szempontból »érthetetlenek«. És ezt tévesztik mindazok szem elől, a kik abból, hogy valamely nézet általános vagy modern, azt következtetik, hogy az egyúttal igazságot is tartalmaz, vagyis helyes. Hasonló ehhez a régi dogmaticusok tévedése, melynél fogva a »consensus gentium« logikai érvül szolgált,

holott vannak nézetek, mint pl. a geocentrismus, a melyek minden népnél megtalálhatók, ép mert physiologiai és lélektani okokból *szükségképen* kell a tanulatlan embernek azon nézetet vallania, hogy a nap forog a föld körül, holott épp az ellenkezője igaz és helyes. A lélektanilag szükségképi nézet csak akkor volna eo ipso helyes is, ha az emberek csalhatatlanok volnának.

3. Mindez csak látszólag térített el voltaképi tárgyunktól, mert csak e szempontok tisztázása vezethet annak a fölismerésére, hogy az ismeretelméleti kategoriák megállapításában nem ignorálhatjuk teljesen a lélektani és történeti (voltaképen sociologiai) szempontot. Ebből folyólag kiderül, hogy midőn tudományos ismerésünknek már metaphysikailag feloldhatlan kiindulópontjait jelző fogalmakat állítjuk össze, akkor nem gondolhatunk arra, hogy ezzel bizonyos abszolút érvényű igazságokat hirdetünk. Maga az ismeretelmélet sem emelkedhet joggal a relativismus fölé, mint teszik azon bölcselők, kik az emberi ismerés örök és változhatatlan természetéről beszélnek. Mert ha »minden lehető tapasztalat illetve ismerés« feltételeiről szólnak, ez mindig csak annyiban érvényes, a mennyiben fölteszszük ismerési mechanizmusunk változatlanságát. E változatlanság azonban nem konstatalható tény — mert hiszen abból, hogy az ismerési mechanizmus eddig nem változott, semmi sem következik, még pedig annál kevésbbé, mert az általunk áttekinthető idő nagyon rövid — hanem *postulatuma* minden ismerésnek. A valószínűség végtelen nagy, hogy e mechanizmus nem fog változni, jóllehet az emberi szellem folytonos fejlődésnek van alávetve. Sőt közelebbről szemügyre véve, a logikai mechanizmus változása gondolhatatlan, mert hiszen e változás konstatalása maga is csak mostani logikai eszközeink segítségével volna lehetséges, vagyis a logikai mechanizmus változásának a megállapítása ugyanezen mechanizmus változatlanságát és érvényét tenné fel. Ezért képezi az ismerés postulatumát azon logikai értelmi szerkezet változatlansága, a mely szerint az ismerés történik; de egyebet, mint hogy e postulatum magából az ismerésből folyik, nem állapíthatunk meg, s a dogmatismus hibájába esnénk, ha e postula-

tumból annak abszolút, örök érvényét akarnók következtetni. De a pozitív tudománynak ez utóbbira nincs is szüksége, mert hiszen józanul nem is törekedhet egyébire, mint a mi jelenlegi ismerési mechanizmusunkhoz viszonyított, szóval végelemzésben relatív igazságokra. Sőt az a tény, hogy tudományos ismerés *fejlődik* vagyis hogy igazságai csak hosszas, sok nemzedék szellemi erejét igénybe vevő munka által érhetőek el, a pozitív tudomány postulatumává teszi másrészt a *fejlődésképes igazságot*, melynek az abszolút igazság nem képezheti realis elérhető célját, hanem csak eszményét, a melyet folyton megközelíthetünk. Az igazság fejlődésképes volta azonban csak annak tartalmára vonatkozik, tehát ez újabb postulatum nem mond ellen az előbbinek, mely az ismerési mechanizmus változatlanságát állította fel. Szóval a pozitív tudomány formailag változhatatlan feltételekhez kötött, de tartalmilag fejlődésképes igazságokat keres és egyenlőképtávol áll tőle oly ismeretek fölvevése, a melyek pl. az ellenmondás vagy az okság elvét megdöntenék, mint viszont oly igazságokat felfedezni, a melyekről lehetetlen volna föltenni, hogy újabb kutatások azt módosítani fogják. Ez utóbbi tétel azonban természetesen csak az inductív tudományokra érvényes, míg azon disciplinákban, melyek nem tárgyakkal és tapasztalati adatokkal, hanem közvetve vagy közvetlenül magával a logikai mechanizmussal foglalkoznak mint a matematika és logika, az igazságok változhatatlanságának postulatuma uralkodik.

A másik fontos következmény, mely abból folyik, hogy az ismeretelméleti kutatás egyaránt tekintetbe kell hogy vegye a lélektani (s vele a történeti illetve sociologiai) mint a logikai szempontot az, hogy az ismeretelméleti kategoriák kiderítésében nem járhatunk el tiszta logikai deductióval, mint Fichte, ki az Én actusaiból akarta azokat levezetni, hanem a *tényleges, a történetileg kifejlett* tapasztalati ismeretek elemzéséből kell kiindulnunk. A kérdés azonban, mely e ponton fölmerül, az, hogy szűkebb értelemben mikép állapítjuk meg ama »tényleges, történetileg kifejlett« tapasztalat fogalmát, a melynek révén az ismeretelméleti kategoriákat összeállíthatjuk és elemezhetjük.

Nagyjában két eshetőség között választhatunk: vagy a szó legteljesebb értelmében vett concret egyéni tapasztalásból indulunk ki, a mint az mindegyikünk tudatában kifejlődik, s ez esetben a psychogeneticus módszert és vizsgálatot kellene kiindulópontul használnunk, vagy pedig az általános emberi tapasztalást teszszük fejtegetéseink alapjává: azon tapasztalást, mely a positiv tudományban szűrődik le. Mi ez utóbbi utat fogjuk választani; itt is azonban még némi megkülönböztetéssel kell a fogalmakat tisztázni.

A tapasztalás azon fogalma, a melyet a lélektani szempontot teljesen figyelmen kívül hagyó s a tiszta transcendentalis módszer szerint dolgozó ismeretelmélet használt, büszkén nevezte magát *tiszta tapasztalásnak*. E fogalom a tapasztalat azon conceptióját jelenti, melyet a tapasztalat tisztán transcendentalis lehetőségének vizsgálata szerkeszt meg. Ha azonban meggondoljuk, hogy a tiszta transcendentalis módszer használata teljesen eltekint az ismerés lélektani dimenziójától s annak csupán érvényét vizsgálja, csakhamar rájönnek annak a fölismerésre, a mit e methodus bírálata közben már Fries fölismeret,¹ hogy a tiszta tapasztalás fogalma voltaképen léghen függ, vagyis nélkülöz minden kapcsolatot a realis ismerési folyamatokkal, a melyeket pedig criticismusával bírálni és vezetni akar. Újabban rámutattak arra, hogy ha a tiszta tapasztalat alapfogalmai a valóságban nem realis ismerési erők, vagyis lélektani mozzanatok, akkor a tiszta tapasztalás fogalma csupán az ismerési folyamat fölösleges megkettőztetését jelenti. Ha pedig valóságos ismerési erőket jelent, akkor nem egyéb mint a realis, a szó lélektani értelmében vett ismerési folyamatokból levont tanulságok összessége; csak hogy ez esetben nincs joga a lélektantól teljesen függetleníteni magát, sőt azt lenézni.² Nem tartozik jelen tanulmány keretébe azon történeli kérdés bolygatása, hogy e vádak memyiben érhetik joggal Kant criticismusát s vajjon a Tiszta Ész kritikája egységes és tiszta transcenden-

¹ Neue Kritik der Vernunft. Heidelberg 1807. I. k. Einleitung.

² Scheler, Die transcendentalé und die psych. Methode. 59 l.

talis módszert követ-e mindenütt vizsgálataiban, csak azt kell kiemelniünk, hogy Kant eljárása, a mely nézetünk szerint abban áll, hogy a tudományos ismerés föltételeinek kiderítése céljából a tapasztalás egy schemáját alkotja meg, hogy azon feltüntesse a tapasztalat alapformáit és alapelveit — nélkülözhetetlen az ismeretelméletben. Ily elvont schemákra minden philosophiai kutatásnak szüksége van, mert csak ily módon egyesítheti és hozhatja viszonyba különböző utakon nyert abstract fogalmait; e módszerrel való visszaélés azonban ott kezdődik, midőn az ily elvont schemát valóságnak veszik s vele a realis tapasztalati folyamatokat helyettesíteni akarják. Ezt tették esetiünkben Kant azon követői, a kik a Tiszta Ész kritikája által kifejtett a priori elemőit az ismerésnek mint lélektani, időbeli a priori-t fogták föl s azt szembeállították a psychogeneticus szemponttal. Hasonló hibába estek viszont azok, a kik Kant ismeretelméletét annak a kimutatásával vélték megdönthetni, hogy tér, idő és kategoriák a lélektan tanulságai szerint »nem velünkszülettek«, hanem későbbi és lassú fejlődés eredményein. Kant tapasztalásfogalma nézetünk szerint egy heuristicus schema s olyan szerepet játszik az ismeretelméletben, mint a természet fogalma a természettudományban: ez utóbbi sem valamely realis entitás vagy folyamat, hanem *tudományos fictio*, melynek feladata a természeti folyamatokról való ismereteinket egy eszményi tárgy köré csoportosítani, mert hiszen természet mint ilyen nem létezik, csak különböző természeti tárgyak és folyamatok. Épűgy a criticismus tapasztalásfogalmának csupán azon magyarázata állja ki, — nem mondom a philologiai — hanem a bölcsészeti kritikát, a mely a »tapasztalás« ismeretelméleti fogalmában hasonló tudományos fictiót lát, a melynek feladata a tudományos ismerés föltételeit egy elvont schemában feltüntetni. Ezért nem szabad a criticismus sem lélektanilag, sem metaphysikailag magyarázunk, mint Fichte, a ki a tiszta tapasztalatban valamely absolut Én functióját vélte megpillantani, hanem tisztán az ismeretelméleti kritika szempontjából kell tekintenünk, a mely szerint a tapasztalás fogalma nem az emberi szellem valamely mysticus műveletét

jelentí, hanem heuristicus schemát, mely *eszközül* szolgál a tudományos ismerés feltételeinek és így határainak feltüntetésére.

Az ismeretelméleti kutatásnak tehát szüksége van a tapasztalás fogalmának kifejtésénél a tapasztalás valamely fictív schemájára, a melynek azonban óvakodnia kell egyrészt attól, hogy realis ismerési folyamatokat akarjon helyettesíteni, de másrészt élő kapcsolatot kell fentartania a realis, a szó lélektani és sociológiai értelmében vett, ismerési folyamatokkal. Ez utóbbi szükségességét főntebb iparkodtunk kimutatni, midőn úgy találtuk, hogy az ismerésben a lélektani és a tiszta logikai mozzanatok nem választhatók el teljesen egymástól. Mi is a tapasztalás ily fictiójával fogunk a következőkben élni, hogy az ismeretelméleti kategóriák jelentőségét fölismerjük s azt félreértések elkerülése végett új névvel: *organikus tapasztalásnak* fogjuk mondani.

Az organikus tapasztalás hivatva van Kant tapasztalásfogalmának minden előnyét egyesíteni magában annak hátrányai nélkül. Épen úgy mint az előbbi vagyis a tiszta tapasztalás heuristicus schemául szolgál az ismeretelméleti kutatásnak, de különbözik tőle abban, hogy nem a légben függ, hanem öntudatosan tartja fenn a realis ismerési folyamatokkal való élő kapcsolatot. Nem is akar egyéb lenni a realis positiv ismerés legáltalánosabb feltételeinek vizsgálatából levont tanulságok összességénél. Másrészt azonban fogalmunk elkerüli az egyoldalú psychologismus szirtjét is, mert nem az *egyéni* tapasztalatot vizsgálja, nem is abból indul ki, hanem azon tapasztalatból, mely *a mai positiv tudományban* kristályosodott ki, helyesebben: épp ezt a tapasztalatot jelentí. Mindezt az organikus tapasztalat fogalmának genesisé világítja meg.

Hogy az organikus tapasztalat conceptiójának kifejlődését megérthessük s annak philosophiai szempontból való szükségességét belássuk, a köznapi és a tudományos tapasztalat viszonyából kell kiindulnunk. Bizonyos, hogy mind-egyikünk egyéni tapasztalata, a mint az a köznapi életben tudatunkban lejátszódik, nem mutatja rendszerint sem a valóság legelemibb folyamatait, sem nem tünteti fel e pro-

cessusok legelemibb kapcsolatait, hanem ellenkezőleg majdnem mindig a legbonyolultabb tüneménycomplexusokat hozza tudatunkba. Ámde a positiv tudomány feladata ép az, hogy a valóság elemi folyamatait kihüvelyezze, kapcsolataikat, illetve ezek törvényszerűségét megállapítsa s ily módon fényt derítsen a bonyolultabb jelenségek genesisére s lefolyásuk törvényszerűségére. Világos tehát, hogy midőn valamely positiv tudomány, pl. a physika, az általa vizsgált tünemények okszerű kapcsolatait tünteti fel s azt állítja, hogy a tapasztalásból meríti tétéleit, nem a köznapi, rendszertelen, hanem a tudományos és módszeres tapasztalásról beszél s midőn tanait rendszerbe szedi, ez nem is a physikai tüneményekről való köznapi tapasztalást, hanem a positiv tudományos tapasztalást érti, a melynek rendszerét positiv ismereteinkből *megszerkesztjük*, de nem kapjuk készen a köznapi empiriában. És ennyiben, mint erre még lesz alkalmunk visszatérni, a positiv tudomány rendszere is mindig bizonyos elvonásokon épül fel: maga a tudományos rendszer ily heuristicus tudományos fictio.

Épen így állunk, ha már most a positiv tudományok összefüggéséből meg akarjuk ismerni a tudományos ismerés illetve tapasztalás legelemibb logikai folyamatait és legáltalánosabb feltételeit. Valamint a concret köznapi egyéni tapasztalásból a positiv tudomány egy bizonyos elvont schemát alkot az alapfogalmakból és a már megismert törvényekből, s ezen legegyszerűbb képleteken és folyamatokon, a melyek a valóságban csak elvétre vagy szándékos elszigetelés által (*experimentum*) jelennek meg, demonstrálja igazságait, épen úgy a tudományos tapasztalás philosophiai elemzője a positiv tudományok legáltalánosabb alapelveiből és praesuppositióiból kénytelen ily elvont schemát alkotni, a mely azután a positiv ismerés illetve a tudományos tapasztalás alaprajzát és feltételeit fogja feltüntetni. Az így megszerkesztett, az ismeretelméleti kutatást szolgáló elvont és fictív schema épp a mi organikus tapasztalatunk. E tapasztalás tehát, s ezt nem győzzük eléggé hangsúlyozni, nem egy új, valamely mysticus művelete az emberi szellemnek, hanem csak a tudományos tapasztalás feltételeinek és már metaphysikailag felbontha-

tatlan törzsfogalmainak megismerése céljából felállított schema. Az organikus tapasztalás tehát *mint ilyen* a valóságban nincsen sehol, mert nem egyéb mint a tudományos tapasztalás organismusát feltüntető vázlat; nevét is innen nyerte. Ezt a tapasztalásfogalmat fogjuk a következő fejtegetésekben használni, hogy kinyomozzuk az ismeretelméleti kategóriákat s azok jelentőségét a tudományos ismerésre nézve megállapítsuk.

I. Az alapkategóriák.

4. Az ismeretelméleti kategóriák két nagy osztályát kell mindenekelőtt megkülönböztetnünk: az alapkategóriákat, a melyek a tudományos ismerés legáltalánosabb kiindulópontjai illetve előfeltételei és a szűkebbkörű kategóriákat. Első tekintetre ellenmondásnak látszik a kategóriák között osztályokat állítani általánosság tekintetében, mert hisz a kategóriákat éppen mint a legáltalánosabb fogalmakat definiáltuk. Közlelebről szemügyre véve azonban itt csak arról van szó, hogy kategóriáinkat néhány főbb conceptio köré csoportosítsuk: e főbb fogalmak az alapkategóriák, az alája sorolt gondolatképletek pedig a szűkebbkörű kategóriákat képviselik.

Három ismeretelméleti alapkategóriát különböztetünk meg, úgymint a *tudat*, a *lét* és a *változás* fogalmait. Legközelebbi feladatunk ismeretelméleti természetüket közelebből meghatározni.

5. Hogy a *tudat* fogalmát méltán tartjuk alapkategóriának vagyis olyan conceptiónak, mely a lehető legáltalánosabb és egyúttal metaphysikailag felbonthatatlan, ezt a philosophiai gondolkodás mai fejlődési fokán már nem nehéz bizonyítani. Hiszen az újabb bölcészet összes eredményei dióhéjban úgy fejezhetők ki, hogy a *tudat* praesuppositiója bennfoglaltatik minden lehető ismeretünkben, a melyet a valóságról egyáltalán alkothatunk. Az ismereti tárgy ugyanis eo ipso *tudattartalom* s így a *tudat* természetének kell megfelelnie, ha ismerésünk tárgyát képezi. A *tudat* fogalmának praesuppositiója nélkül tehát semmiféle ismerés sem lehet-

séges és innen van, hogy maga a *tudat* lényege, létrejöttének metaphysikája nem képezheti ismerés tárgyát. A ki a *tudatot* valami tőle különbözőből akarja levezetni, akár az »anyagból«, akár valami »absolutumból«, az mindig és szükségkép a petitio principii hibájába esik, vagyis már előre fölteszi azt, a mit le akar vezetni, mert hiszen a *tudat* által akarja levezetni a *tudatot*. Kant criticismusának maradandó érdeme ép az, a mi nézetünk szerint elvülhetetlen lényegét is képezi, hogy a *tudatot* *kiindulóponttá* tette minden lehető ismerésre nézve s *ebben az értelemben* változtatta meg Copernicus módjára a philosophiai gondolkodás egész módszerét. Míg előtte és utána is sokan a *tudatban* csupán a mindenség egy futó mozzamatát látták, addig Kant kimutatta, hogy a *tudat* a világgép *alapját* képezi s *eznyíben* valóban körülötte forog a mindenség. Ezért lehetetlen a *tudat* absolut genesisét akár positiv tudományval, akár metaphysikai speculatióval megismernünk, mert az ily ismerés valóságos filius ante patrem volna. Az ily speculatiók nemcsak mind tarthatatlanok és végelemzésben semmitmondók, támaszkodjanak akár a spiritualismusra, a materialismusra vagy az absolut idealismusra, hanem teljesen közömbözösek is a positiv tudományra nézve, mint minden speculatio, mely a dolgok »lényegére« vonatkozik.

A *tudat* azonban nemcsak praesuppositiója s így kiindulópontja minden ismerésnek, hanem egyúttal *táncmény* is, vagyis, a mellett hogy a világgép *alapja*, egyúttal annak részjelensége is. De vajjon nem tartalmaz-e e tétel ellenmondást? Ha a »*tudat*« fogalmát mindkét esetben ugyanazon értelemben használjuk, akkor ez ellenmondás tagadhatatlan, mert nem lehet a világ részjelensége az, a mi egyúttal legáltalánosabb praesuppositiója. Vagy tagadásba kell tehát vennünk azt, hogy a *tudat* mint az organikus élet egy jelensége jelenik meg a világban, vagy pedig téves azon állításunk, mely a *tudatnak* központi szerepet ad minden lehető tapasztalatra nézve. E nehezségeket azonban egyszeriben feloldja azon megkülönböztetés, melyet a bevezetésben a *tudat* psychologiai és logikai dimenziójára nézve tettünk.

Azt mondtuk, hogy az ismerés, a mennyiben időbeli folyamatok által magyarázható, a psychologia tárgya és magyarázó elve az okság principiuma; a mennyiben azonban mint az ismerés érvényének hordozója szerepel, a logika körébe tartozik s az elégséges ok elve által magyarázható. Nos, e megkülönböztetést kiterjeszthetjük a *tudatra általában* s ebből a szempontból azt mondhatjuk, hogy a tudat, a mennyiben a lélektan tárgya vagyis a mennyiben az okviszony által magyarázható egyes mozzanatai, *tünetény*, s ennyiben igenis részjelenségét képezi a világnak, illetve a szerves életnek; a mennyiben azonban a tudat nem ily időbeli folyamatok összessége, hanem magát a *tudatosságot* jelenti, nem tünetény, de nem is képezheti további elemzés tárgyát.

A tudatot mint tünetényt a tapasztalati lélektan vizsgálja vagyis jelenségeit leírja, törvényszerűségüket és fejlődésüket meghatározza. A tudatról szóló e tudomány tehát teljesen a posteriori: minden ízében a tapasztaláson épül fel. Épp ez mutatja, hogy abban a mozzanatban, a melyet minden lehető ismeret már föltesz, nem foglaltatik a concret lelki élet ismerete, mert különben a lélektani ismerés nem volna hosszas és módszeres tapasztalati vizsgálódás eredménye, hanem a priori tudomány, mely a tudatosság ismeretével eo ipso adva volna. Daczára annak, hogy a concret lelki élet ily módon nem azonos a tudat azon fogalmával, a mely minden ismerés praesuppositióját képezi, magától értetődő, hogy a tudat metaphysikai levezetlensége azért a lélektani kutatásnak is kiindulópontját képezi.

A tudattal, mint psychikai tünetények összességével szemben a *tudatosság* a világkép szükségképi előfeltévesét képezi, a melynek ismerete nem függ valamely pozitív tudománytól, épp mert azt már mindegyikünk ismeri az által, hogy egyáltalán tudata van. Ha nem félünk, hogy félreértetünk, a német idealismus nyelvén azt mondanók, hogy a »tisza öntudat« minden ismerés előfeltévesét keresi s hogy e tisza öntudat a priori ismeret, mely teljesen független a tapasztalat tartalmától. E helyett azonban inkább

úgy fejezzük ki álláspontunkat, hogy a tudatosság maga nem külön tapasztalati tartalom, nem egy sajátos empirikus folyamat, hanem minden tapasztalatban bennfoglaltatik, annak keretét, mintegy *formáját* képezi. Voltaképen tehát róla is csak a tapasztalat által értesülünk, mert minden tapasztalati tartalom nélküli tisza tudatosság nem ismeretes előttünk s nem is juthatna tudomásunkra, ép mert tartalom nélküli gondolkodásra nem vagyunk képesek.

Ez a mozzanat: a tudatosság képezi a már valóban felbonthatatlan, irrationalis elemet minden ismerésben s így ez képezi a valódi ismeretelméleti kategóriát. Szabatosabban szólva tehát: nem a tudat mint lelkitünetény, mint különböző közvetlen tapasztalati tények összessége képezi minden lehető ismerés praesuppositióját s már felbonthatatlan kiindulópontját, hanem maga a tudatosság, vagyis az *ismerés nem psychologiai dimenziója*, a melyen az ismerés érvénye: logikai szerepe nyugszik.

6. A *lét* minden tudományos ismerésünk praesuppositiója, a mely úgy aránylik a tudatossághoz, mint tartalom a formához. Létező a szó legáltalánosabb értelmében az, a mi lehető tapasztalat tárgyát képezi. E tétel első tekintetre paradoxnak látszik, de közelebről vizsgálva helyesnek bizonyul. Mert valami létezőről nem tudunk másképp fogalmat alkotni, mint hogy azt mint lehető tapasztalatunk tárgyát gondoljuk, épp mert csak azon elemekkel tudunk a valóságra vonatkozó fogalmainknak egyáltalán tartalmat adni, a melyeket a tapasztalásból merítünk. Így ha valamely természetfölötti lény létét állítjuk, itt is voltaképen mindig empirikus elemek alkotják a fogalom tartalmát; ha azt lelkinek tartjuk, akkor a saját belső tapasztalatunk adatai szerint kell azt gondolnunk s az istenségnek tulajdonított attributumok mind csak nagyított emberi sajátosságok. Ha pedig az ily lényt anyaginak gondoljuk, akkor eo ipso csak azon adatokból építhetjük fel fogalmát, a melyeket tapasztalásunkból meríthetünk. Mindez voltaképen azt jelenti, hogy minden »lényt« csak mint a lehető tapasztalat tárgyát gondolhatjuk, ép mert csak tapasztalati elemekből vagyunk képesek fogalmát megalkotni.

Ismerésünk *e* sajátja abban gyökerezik, hogy, mint Kant mondotta: a létezési ítélet *syntheticus*, vagyis hogy valamiféle létezőt megismerjünk, erre *synthesis* vagyis *szemlélet* kell. Ámde mi csak kétféle szemlélettel rendelkezünk: a tér és idő szemléletével, a melynek segítségével azonban csak formális matematikai fogalmakat alkothatunk, de soha új, a lehető tapasztalat körébe nem zárható lényeket nem határozhatunk meg, továbbá érzéki szemlélettel, mely a tapasztalatban adott tárgyakhoz van kötve. Érzék fölötti szemléletünk tehát nincs s ezért minden oly gondolatképlet, a melynek valamiféle valóságra vonatkozó tartalma van, szükségképen a (külső vagy belső) tapasztalatból táplálkozik. Innen van, hogy realitást csak a lehető tapasztalat körében ismerhetünk meg s azon túl semmiféle speculatív erőlködés sem eredményezhet valamely valóságra vonatkozó ismerést.

Valóságra vonatkozó ismerésről tehát csak a lehető tapasztalat körében lehet szó; Kant ismeretelméletének ez eredménye kétségtelennek látszik. Ez, mint fejtegetéseinkből kiviláglik, azt jelenti, hogy létezni és lehető tapasztalat tárgyának lenni voltaképen ugyanazt jelenti, vagyis hogy bármily speculatív erőlködéssel sem emelkedhetünk túl e relatív létfogalmon. Szerencsére a pozitív tudomány nem is szorul ily metaphysikai kiegészítésre, mert hiszen a tényeken s azok törvényein mit sem változtat, ha azokat akár »magánvalók« nyilvánulatáinak tartjuk, akár csak tüneményeknek nevezzük. Ez utóbbi elnevezés azonban ajánlatosabb, mert kifejezésre jut benne, hogy a pozitív tudomány nem is törekszik egyébre, mint a tünemények törvényeinek ismeretére s így nem szorul metaphysikai toldalékokra.

Ha nem is vagyunk képesek a lét conceptiójának a tapasztalattól függetlenül tartalmat adni, vagyis ismerésünkkel túllépni a lehető tapasztalat körét és azon túl új valóságokat megismerni, mindazonáltal alkothatunk és alkotunk is tisztán egy oly *formai* gondolatképletet a létről, a melyet a dogmatikus gondolkodás a tudomány által elérhető létfogalommal összezavar: az abszolút létnek, a létnek mint »abszolút positio«-nak gondolatát. E gondolat

nyilván *nem fogalom*, mert tartalmat neki a mindig viszonylagos tapasztalás sohasem adhat. De neki megfelelő valóság sem képezi ismeretünk tárgyát, lévén a valóságra vonatkozó pozitív tudomány tárgya — mint erre alább részletesen visszatérünk, — mindig tünemények összesége, de itt sem a tünemények »lényegét« vagyis létök abszolút alapját, hanem változásaikat vizsgálja. Az abszolút lét gondolatát tehát, átvéve Kant terminológiáját, *eszmének* fogjuk nevezni, mely részben eltér a fogalomtól, de részben megegyezik vele természetére nézve. A különbség abban áll, hogy az eszmének sohasem adhatunk ismerési tartalmat, a minővel fogalmaink bírnak, ép mert olyan valamit jelölnek, a mit az empirikus tartalom, a melyből egyedül meríthetünk a létre nézve ismereteket, sohasem tud adaequat módon betölteni. Miután azonban abszolút üres és formális gondolatképlet lehetetlen, az eszmének is lélektanai szempontból van tartalma, így pl. ha az abszolút létezőt gondoljuk, csak az empirikus lét valamiféle adatai alapján képezhetünk róla bizonyos határozott képzeleti képet, mint erre épp az istenfogalom szolgál találó példaul. Csakhogy az ily tartalom nem adaequat kifejezése az eszme által postulált jelentésnek, s ennyiben minden eszme ép úgy, mint a vele rokon alakulatú eszmény, ha realizálni próbáljuk, ellenmondást zár magába. Az eszmének, ép úgy mint az eszménynek nem is az a hivatása, hogy ismerési tárgyakat jelöljön, mert hisz épp abban különbözik a fogalmaktól, hogy erre képtelen, hanem hogy *regulatív elvül*, illetve vezéreszményül szolgáljon. És itt érünk az eszme azon ismeretelméleti vonásához, a mely által az, daczára a nagy eltérésnek, mégis hasonlít a fogalomhoz. Az abszolút lét eszméje ugyanis *megegyezik* a fogalommal, a mennyiben, ha nem is jelent ismereti *tárgyat*, de az ismeretek rendszerezésének egy *formája*, a melyre szükségünk van, hogy a pozitív tudomány által kiderített és törvényszerűségükben megvizsgált tünemények fogalmait egységes *syntheticus* világképbe egyesítsük. Hogy azonban az abszolút lét eszméjének eme heuristikus szerepét tisztán lássuk, előbb közelebbről meg kell állapítanunk, hogy a valóság mely főbb elemekből szövődik össze.

Általánosságban már láttuk, hogy a valóság mindig a lehető tapasztalat tartalmát jelenti. Tapasztalatunk pedig két nagy áramot tartalmaz: a belső és a külső empiriát. Az előbbi saját tudatállapotainról értesít közvetlenül, vagyis a *psychikai létről*, ez utóbbi pedig a külvilágról, az érzéki tüneményekről, vagyis a szó legtágabb értelmében vett természeti, *physikai létről*.

A belső tapasztalat alapeleme az *érzés*: érezzük, hogy bizonyos folyamatok mennek végbe tudatunkban, s erre alapítjuk azon ítéletünket, hogy e mozzanatok bennünk *léteznek*, vagyis valósággal helyet foglalnak, megvannak. Ennyiben bátran mondhatjuk, hogy az öntudat legfontosabb segédeszköze és föltétele egy affectív mozzanat: a saját lelki folyamataink közvetlen tudata, a melyet jobb kifejezés híján *érzésnek* nevezünk.

A külső tapasztalás tartalmának eleme az *érzet* s érzetekből épül fel, ismerési mechanismusunk rendezési formuláiban, a külvilág képe előttünk. Érzet és érzés lélektanilag talán sohasem választhatók el egymástól teljesen s valószínű, hogy az érzet alapját és ősfarmáját az érzés képezi: a külvilágot a gyermek talán először csak érzi, mielőtt érzékelné, vagyis percipiálná. Mindez azonban a lélektan mai fejlődési fokán, midőn ép csak kezdjük fölismerni az érzés, vagyis az elemi érzelem és egyéb lelki tünemények viszonyát, még nem dönthető el. De bármily feleletet is adjunk azon kérdésre, mely érzés és érzet, az érzelem és egyéb lelki folyamatok közti viszonyra vonatkozik, bizonyos, hogy úgy az érzés mint az érzet elemi kiindulópontjai az ismerésnek, vagyis felbonthatatlan képletek, melyekről csak tapasztalás, de nem elvont speculatio által szerezhethünk tudomást. Minden egyes érzést és érzetet *tapasztalni kell*, ha meg akarjuk őket ismerni, s nem lehet mérhetetlen gazdagságukat, mely a valóság tarka és kimeríthetetlen képét tárja eléink, egy-két elvont formulából levezetni vagy megértetni. A vörös színt a vak nem ismerheti, a c hangról a süketnek nem lehet fogalma, már pedig ha valamiféle dialektívával a lét, vagyis az előttünk elterülő valóság le volna vezethető, akkor egyúttal a valóság képének ez elemei:

úgy az érzetek mint az érzések a priori meg volnának határozhatók. Ez esetben az érzékek hiányosságát, vagy a lelki élmények szegénységét és sivárságát, melynél fogva némely ember a physikai vagy a lelki valóságról fogvatékos fogalommal bír, metapsyikai speculatioval könnyen lehetne pótolni, mert hiszen a valóság épp ez elemekből épül fel. Ezt a köznapi, csaknem banális igazságot feleli a bölcselők azon, ma már kihaltó félben lévő osztálya, mely az előttünk elterülő végtelen színgazdag valóságot, a mint azt a haladó tudomány lassan és folyton csak új tapasztalatok által tudatosítja, egy-két üres formulából mint a »gondolat dialecticus mozgása« »absolut Én actus« stb. le akarja vezetni. A ki erre vállalkozik, az ép az érzet és érzés végtelen gazdag változatainak a priori meghatározására törekszik, tehát oly nyilvánvaló képtelenséget akar, mint pl. a kék szín- vagy az édes íznek valami gondolati formulából való levezetését. A létező tartalmáról épp csak adatás, vagyis tapasztalás által értesülhetünk, épp mert a létező tartalmát mindig érzés- és érzetekből alkothatjuk csak meg. Láttuk, hogy a létezés fogalma, a mennyiben az ismereti tárgyat jelöl, nem is jelent egrebet, mint az empirikus adatás lehetőségét. Ez »adatás« pedig az adott tárgy tartalmára nézve nem egyéb, mint az érzet és érzés által való tudatosítás. Miután pedig kifejtettük, hogy az embernek nem adatott megismerni, hogy mikép jött létre egyáltalán a tudatosság, hogy miben is áll voltaképen azon folyamat, midőn valami tudatossá válik, e »valami,« a melyet mint az érzet keletkezésének okát fölveszünk, hogy annak hirtelen és váratlan fölmerülését némikép megmagyarázzuk, üres fictio marad. E »valaminek«, a mit érzeteink objectív alpjának tartunk, sohasem adhatunk tartalmat, s fölvevése nem is magyaráz voltaképen semmit, épp mert róla csak a már *meglevő érzeteink* alapján tudunk egyáltalán valamiféle képet alkotni. Ezért a »realismus,« mely az érzetet, vagyis végelemzésben a valóság képének kialakulását az által akarja megmagyarázni, hogy bizonyos absolut létező tárgyakat nem vesz föl, a melyek reánk »hatnak«, ép oly semmitmondó metaphysikai föltevés, mint az »idealismus« álláspontja, mely a minden-

séget valamely abszolút Én rejtelmes projectív műveleteivel akarja tartalmában levezetni.¹

Mindez elméletek a petitio principii hibájában szenvednek; a realismus, a mennyiben az abszolút tárgyat, a melynek «afficiálása» által akarja érzeteinket megmagyarázni, csak érzetek alapján képes gondolni, tehát már előre fölteszi a tárgyban azt, a mit le akar belőle vezetni. Az idealismus pedig ugyancsak e hibában szenved, mert a puszta gondolatból akarja a tapasztalat szemléleti tartalmát levezetni, miközben azonban mindig kénytelen már föltenni a gondolatban a levezetendő szemléleti tartalmat, mert hisz ettől nem vonatkozhatunk sohasem el. Formális gondolatképletekből nem lehet szemléleti tartalmat levezetni. Az eddigiek alapján már azt is tudjuk, hogy miért *kell* a teoriáknak mind e hibába esniök; azért, mert voltaképen mindnyájan a tudatosság levezetésére törekszenek, azt szeretnék ellenszárni, hogy mikép alakul ki a valóság tudatunkban, mikép válik valami, a mi még nem tudatos, azzá. Láttuk azonban, hogy a tudatosság minden ismerés szükségképi előföltévése, a melyet tehát már nem lehet levezetni és lényegét érthetővé tenni. Az ismeretelmélet ép ezért a világgép végső alapjának fölfedezésére nem vállalkozhat; célját csak annak a kiderítése képezheti, hogy érzeteink és ismerési mechanismusunk alapján, — a melyek miképen és honnan való fölmerülése örök rejtély marad, — miképen alkothatunk objectív világgépet. Bizonyos tehát, hogy a valóság, a mint tapasztalatunkban adva van, vagyis a lét azon conceptiója, mely számunkra ismereti tárgyat jelent, metaphysikailag már nem magyarázható. Létező az, a mi tapasztalatilag adott és adható. További magyarázatot már nem adhatunk, mert hiszen a létre vonatkozó minden ítéletünk már *föltessz* ily adott tapasztalati tartalmat s így petitio principii veszélye nélkül nem vállalkozhatunk a lét fogalmának levezetésére. A lét tehát valóságos ismeretelméleti kategória, mely a tudományos ismerésnek csak elemi kiindulópontul szolgálhat. A kritikai bölcsészetnek le

¹ V. ö. Szerző értekezését: »Ismeretelméleti tanulmányok«. Athenaeum, szerk. Pauer Imre. XII. évf. 546—553. ll.

kell mondania a valóság levezetéséről, vagyis a mi világunk metaphysikai igazolásáról és a pozitív tudomány is csak a tapasztalatilag már *adott* létezőket vizsgálhatja. És ép ez teszi szükségessé a tapasztalást a pozitív tudományban, mert ha a lét, vagyis az előttünk elterülő valóság, le volna vezethető valamely elvont dialecticával, maga a pozitív tudomány abszolút deductióvá válnék, mely Hegel módjára merő speculatióval fejthetné ki a mindenség fogalmát, s így a tapasztalás nehéz és hosszadalmas munkája, illetőleg az összes inductív műveletek fölöslegessé válnának. Már most láthatjuk, hogy a tapasztalást s magát az inductív tudományt az igazolja, hogy a pozitív ismerésnek *vannak* már elemi, speculative felbonthatatlan kiindulópontjai, vagyis hogy *vannak ismeretelméleti kategóriák*.

7. Az előzőekben kimerítően jellemeztük a létezés kategóriáját, a mennyiben az a pozitív tudomány *kiindulópontját* képezi; hátra van még annak a rövid jellemzése, mily szerepe van a létezés conceptiójának mint a pozitív tudomány *betetőzésének*, vagyis a létezés *fogalmának* tárgyalása után még meg kell állapítanunk a már érintett *abszolút lét eszméjének* szerepét a pozitív tudományban.

A pozitív tudomány, mint erre mi is már rámutattunk,¹ voltaképen elvonásban látja a valóságot. Egyes tüneménycsoportokat gondolatokban elválasztunk a többitől azon czélból, hogy annak sajátos természetét annál zavartalanabban vizsgálhassuk. Így keletkezik például a physika vagy a chemia, a melyek mindegyike csupán bizonyos természetű jelenségeket vizsgál s így elvonásokra épít, mert az általa tárgyalt tünemények elszigetelve sohasem fordulnak elő a valóságban. A tudományos vizsgálódás által mesterségesen, illetve elvonásban, mintegy szétdaraboljuk a valóságot, hogy azt egyes részeiben annál könnyebben vizsgálhassuk. És ez szükségképi ismerési fogás részünkről, mert nem volnánk képesek a heterogén tünemények mindegyikének sajátos természetét meghatározni, ha azon, a legellentétesebb jellegű tünemények végtelenül bonyolult conglomeratumában

¹ 17. l.

tekintenek a jelenségeket, a hogy a mindennapi tapasztalás azokat élénk tárja.

A legheterogénebb természetű tünemények, a melyekkel a valóságban találkozunk, a *lelki* és a legtágabb értelemben vett *physikai* tünemények. Az előbbieket csak a közvetlen, belső tapasztalásban merülnek fel, úgy hogy mindenkinek végelemzésben csak a saját tudatvilágáról lehet adequat ismerete, az utóbbiak pedig a külső, a közvetett tapasztalásban játszódnak le. További különbségek: az előbbieket csak a változás és *functio* kategóriáival apperceptiálhatók, az utóbbiak a változáson kívül még a *substantia* kategóriája által is, mint erre alább részletesen visszatérünk. Daczára azonban e nagy eltéréseknek, a tünemények a *concret* valóságban elválaszthatatlanok, illetőleg *psychikai* jelenséget sehol sem találunk megfelelő *psychikai* (szervezeti) alap nélkül: a tudatélet az alapjául szolgáló *organismussal* keletkezik, fejlődik, változik és tűnik el.

A *psychikai* és a *physikai* tünemények tehát egyrészt teljesen különböző természetűek, másrészt a valóságban el nem választhatók. Ez azt jelenti, hogy oly különböző természetűek ismeretelméleti szempontból, miszerint nem vagyunk képesek őket egységes apperceptióban egyesíteni, hisz ezért kényszerülünk a *psychophysiológiai* parallelismus tételéhez folyamodni, mindazonáltal a *psychikai* tünemény tudományosan nem concipiálható megfelelő *organikus* alap nélkül. Daczára ennek, csak párhuzamosságot vagyunk képesek köztük fölismerni, de nem azt, hogy *miért* felel meg *a* tudatfolyamatnak *a* idegprocessus vagy *β* idegmozzanatnak, *b* lelki tünemény. Ez a tudatosság felbonthatatlanságából önként következik; mert csak úgy volnánk képesek e kapcsolatot fölismerni vagy apperceptiálni s így a tudat- és idegfolyamatot mint egyazon processus különböző mozzanatait felfogni, ha a tudatosság abszolút eredetébe betekintésünk volna.

Hogy e különböző és egymásra vissza nem vezethető tünemények mindegyikét a maga körében és sajátos természetének megfelelően vizsgálhassuk, a pozitív tudománynak itt is azon fogáshoz kell nyúlania, a melyet már több ízben

észleltünk. A heterogén tüneményeket ugyanis elvonásban el kell szakítani egymástól s a homogén jelenségesoportok mindegyikét, ignorálva hogy a valóságban csak más, heterogén tüneményekkel kapcsolatban lép föl, külön tanulmány tárgyává kell tennie. Ebből a heuristikus fogásból, vagyis végelemzésben ismerésünk: apperceptiónk természetéből és feltételeiből keletkezik a *szellemi* és a *természettudományok* két nagy osztálya, melyek elseje a *psychikai* tünemények mesterséges elszigetelésén, ez utóbbi a *physikai* jelenségek elvonásban való izolálásán alapszik. Így keletkezik a pozitív tudomány szemében is a »természet« és a »szellemi világ« mint két nagy ismereti ág. E kettőt egymástól külön és független létezőnek gondoljuk abból folyólag, hogy teljesen heterogének, vagyis közös *causalis* sorba nem tudjuk őket foglalni s így *kell* őket a tudományos kutatás érdekében külön, önmagukban befejezett tünemény-complexusoknak tekintenünk. Így keletkezik a tudattól függetlenül létező természetnek a gondolata, s viszont a természeti erőktől függetlenül létező szellemi világ *conceptiója*. Ime, miképen lép föl a pozitív tudomány és ismerés feltételeiből folyólag az *absolut lét eszméje*, mint ismereti világunk rendezési formulája, s miképen születik meg az abszolút természet és az abszolút szellemi világ *ileája*. Mert hogy ezek *nem fogalmak*, azt az előzők után nem kell bizonyítanunk; ha ugyanis fogalmaknak tekintjük őket, vagyis oly gondolatképleteknek, a melyek valami valóságra utalnak, s a melyek tehát bizonyos *ismerést* tartalmaznak, akkor teljesen rosszak és tarthatatlanok, mert abszolút létező természeti jelenséget, vagyis olyat, mely végelemzésben nem objectivált érzetcomplexus volna, épp oly kevéssé van a valóságban, s ilyet ép oly kevéssé *ismerünk* mint absolute létező szellemi jelenséget. Ha tehát a tudományos kutatásban külön tekintjük s könnyebbség okáért egymástól függetlenül concipiáljuk őket, úgy ez nem egyéb mint a pozitív tudomány érdekében eszközölt heuristikus fogás, hasonló azon elvonási folyamathoz, mely a pozitív tudománynak mindig alapját képezi. Az *eszmék*, a melyeket e célból segítségül hívunk, csak *összefoglalják* a tünemények bizonyos osztályait s képviselik

a természet és a szellem ideáit, a melyeket ha még magasabb synthesisben egyesítünk, a *mindenség eszméjét* nyerjük. Ez eszmék nem tartalmaznak többet, mint a memyit az alájuk foglalt tüneményekre nézve a pozitív tudomány kiderített, tehát mítsem adnak az empirikus tartalomhoz, hanem azt csak egységbe fűzik. A dogmatikus metaphysika hibája épp az volt, hogy az eszméket fogalmaknak vette, a melyek által valamely transcendens lét meghatározható, s így új, a tapasztalásban nem foglalt transcendens tartalommal bírnak, minek következtében speculativ boncsolásuk által a tapasztalattól függetlenül transcendens ismeretekre tehetünk szert. Holott ez eszmék, a *mennyiben összefoglalások*, nem tartalmaznak többet, mint ép azon tüneményeket, a melyek összességét jelzik, a mennyiben pedig a még nem ismert tüneményekre vagy a tapasztalatunkban nem adható valamire utalnak, csak formális jelentésűek, mert új tüneményekről csak új tapasztalás által értesülhetünk, nem pedig a »természet«, »szellem« vagy a »világ« eszméinek speculativ elemzése által.

Az által, hogy az abszolút lét eszméjét mint a pozitív tudományos ismerés rendezési formuláját mutattuk be, nem merítettük ki annak philosophiai jelentőségét s a fenti magyarázatot már azért is ki kell egészítenünk, mert nem mellőzhetjük az abszolút lét eszméjének méltatásánál a történeti szempontokat, vagyis azon sokféle jelentéssel szemben való álláspontunk rövid kifejtését, a melyet az eszmének tulajdonítottak és tulajdonítanak napjainkban.

Az abszolút lét eszméjét a metaphysikai gondolkodás, mint említettük, fogalomnak tartja, vagyis oly gondolatképletnek, a mely ismeretet tartalmaz s kimutat a lehető tapasztalat köréből, illetve bizonyos tekintetben többet tartalmaz ennél. Persze a metaphysikus nem veszi észre, hogy realitást kifejező fogalmainknak a lehető tapasztalat körében valamely realis tárgyra vagy folyamatra kell vonatkoznok, mert hisz minden fogalom épp ily tárgy vagy folyamat apperceptiója alapján keletkezik s más úton nem adhatunk valóságra vonatkozó fogalmainknak tartalmat. Ennyiben a metaphysikai gondolkodás a tapasztalat ismeretelméleti jelentőségének

félreismerésén alapszik, s a mai philosophus is, midőn e tévedés ellen küzd, csak úgy érhet célt, ha ugyanazon úton jár mint Kant, vagyis ha a kritikai tapasztalás fogalmának és feltételeinek minél szabatosabb meghatározására törekszik.

A metaphysika fejlődésében nagyjában *négy* álláspontot különböztethetünk meg az abszolút lét eszméje szemponjából: elsőben azon tant, a mely az abszolút létezőben vagy röviden: az absolutumban valamely *substantiát* lát. Ide tartozik a materialismus, a substantialis pantheismus különböző formái és a theismus. Ezek a metaphysikai gondolkodás legprimitívebb productumai. Már fejlettebb a *második* álláspont és úgyszólván csak a közelmúltban jelenik meg az emberi gondolkodás történetében, a mely az abszolút létezőt valami *abszolút functionban* látja; ide tartozik a Fichte-léle idealismus, Schelling rendszere s részben Schopenhauer és Hartmann tanai. Legfejlettebb e nemben azonban a *harmadik* álláspont, mely az abszolút léte már semmiképen sem választja el a tapasztalati valóságtól, hanem azt teljesen azonosítja a világprocessussal. Ez Hegel rendszere, mely mindannyi között a leghatalmasabb és a legkövetkezetesebb metaphysika. Ép ezért vezet e bölesészet ad absurdum a tiszta speculativ módszert és »ismerést«, mely mindig abból a rejtett vagy nyíltan kimondott előfeltevésből indult ki, hogy a gondolat önmaga képes speculatio, vagyis fogalmainak elvont elemzése és synthesise által a valóságra vonatkozó új ismerési tartalomra szert tenni. Hegel tisztán fölismerete, hogy ha az abszolút lét fogalmát a mi gondolkodásunkkal egyáltalán megalkothatjuk, vagyis ha az abszolút lét ismerés tárgya lehet, ez csak úgy képzelhető, ha a gondolatnak nincs szüksége tapasztalati tartalomra, hogy megtermékenyítették, hanem önmaga teremti tartalmát, önmagából varázsolja elő az absolutum fogalmát, szóval *ha lét és gondolat azonosak*. Önként következik ebből, hogy ha már képesek vagyunk ily módon, saját gondolataink speculativ elemzése által, az abszolút létről fogalmat alkotni, akkor azon processust is tisztán kell látnunk, a mely által az abszolút gondolat, illetve maga az absolutum, a mi adott empirikus világunkká alakul. A következetes metaphysikai gondolkodásnak tehát,

ha nem áll meg fele úton, már az által, hogy az abszolút lét eszméjének fogalmi, vagyis ismereti jellegét tulajdonít, eo ipso a Hegel »dialectikus módszerére« kell jutnia, mely az elvont gondolatból akarja a mi világunkat minden ízében levezetni. Mert ha nem veszi fel a gondolat vagyis a lehető tapasztalat körét túlszárnyaló speculatio öntermékenyítő funkcióját, a mi viszont csak lét és gondolat abszolút azonossága alapján lehetséges, akkor sohasem juthat ki a lehető tapasztalat köréből, miután e föltevés nélkül a gondolat a tapasztalásból kénytelen a valóságra vonatkozó tartalmát meríteni; ez pedig csak viszonylagos tüneményeket tartalmaz. Szigorúan véve minden metaphysikus kötelezhető arra, mielőtt azt hirdeti, hogy többet ismerhet meg a valóságból, mint a mennyi a lehető tapasztalat körében adható, hogy absolutumából levezesse szemünk előtt magát a tapasztalati realitást. A metaphysikusok azonban minden időben ösztönszerűleg érezték, hogy itt van egész módszerök Achilles-sarka s az egy Hegelen kívül senkinek sem volt bátorsága e feladat megoldására vállalkozni. A régi substantialis metaphysika még csak homályosan érezte e nehézséget: az antik materialismus és pantheismus különféle »emanatiók« fölvevéssel iparkodott a relativ valóság és az abszolút lét közötti űrt áthidalni és kapcsolatukat megérteni. A theismus álláspontja pedig, mely a teremtés vallásilag kinyilatkoztatott mystikus fogalmával akarta e nehézséget megoldani, nem egyéb mint a philosophiai magyarázat lehetetlenségének euphemistikus bevallása, a mely legalább azon őszinté vallomást tartalmazza, hogy az ész egymaga képtelen transcendens metaphysikát alkotni. Csak a metaphysikai gondolkodás azon korában, midőn az abszolút létezőt valami abszolút functióban kezdik keresni, tehát a német idealismus rendszereiben kezdik érezni, hogy azon gondolkozóra nézve, ki arra vállalkozik, hogy a tapasztalatiilag adott valóságot az abszolút lét valamelyes productumának mutassa be, voltaképen kötelező az előbbinek az utóbbiból való deductióját bemutatni. Fichte már meg is kísérti levezetni az Én projectióiból az adott valóságot; de még gondolkodását nagyon is áthatja Kant szelleme, semhogy nem

érezte volna e vállalkozás lehetetlen voltát; úgy vélt tehát segíteni magán, hogy csupán az empirikus világ *kategoriáit* vezette le s azt vitatja, hogy többre nem is kötelezhető.¹ Levezetéseiben a petitio principii azonban mindenütt szembezőkö s hiába iparkodik speculatióját a tapasztalati tartalomtól emancipálni, mert hiszen minden a realitásra vonatkozó kategoria, mint láttuk, csak a tapasztalatból nyerhet tartalmat és értelmet, a melytől a kategoria gondolásánál sohasem vonatkozhatunk teljesen el, s így a »tisztá gondolatban« már mindig előre fel kell tennünk azon empirikus tartalmat, melyet belőle le akarunk vonni. Még szembetűnőbb e botlás Schelling deductióiban, ki már kevésbbé óvatos s nemesak a kategoriák, hanem olyan szemléleti conceptióknak a tisztá gondolatból való levezetésére törekszik »System des transcendentalen Idealismus« czímű művében mint: hosszúság, szélesség stb. E vállalkozás azonban, mely annál merészebbé válik, mentül inkább fogy a criticismus szelleme s növekszik a metaphysikai speculatio varázsa, tetőpontját Hegelben éri el, ki már az egész világot a formalis gondolat dialectikus mozgásából akarja levezetni, kiindulva lét és gondolat abszolút azonosságából. Láttuk, hogy ez álláspont nem egyéb, mint következetes kifejtése a metaphysikai gondolkodásnak s Hegel érdemét ép azon bátorság képezi, a melylyel levonta e módszer minden, még legképtelenebb következményeit is. Levezetései természetesen mindannyian a petitio principii hibájában szenvednek; s metaphysikai merészség nem változtatja meg ismerésünk természetét, melynél fogva elvont fogalmakból nem tudunk szemléleti tartalmat levezetni, vagyis fogalmaink elvont bonczolgálása által speculatióink nem szerezhet a valóságra vonatkozó új ismereteket; nem vonatkozhat realitásokra. Ez alól a matematika csak látszólag képez kivételt, mert fogalmai nem valóságokra, de formalis értelmi fictiókra irányul, mint erre alább visszatérünk. A német idealismusból levonható legnagyobb tanulság az, hogy az abszolút lét gondolatát ugyan

¹ Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Fichte's sämmtl. Werke. 1845. I. k. 443. l.

megalkothatjuk, de az sohasem lehet egyéb mint heurisztikus összefoglaló eszme, mely önmagában üres és formalis, a miből önként következik, hogy semmiféle speculatív erőlködéssel sem sikerül azt fogalommá átváltoztatnunk, illetve belőle ismereti tartalmat származtatnunk.

Eme tanulságokból, kapcsolatban a positivizmus más oldalról kiépített világnézetével született meg az abszolút lét *negyedik*, s dacára az ellenkező látszatnak, még mindig metafizikai elmélete. Ez állásponttal az új-kantianusoknál találkozunk, de legelterjedtebb formulázása Herbert Spencertől származik.¹ Tanának lényege az, hogy úgy a szellemi, mint a természeti világ egyazon nagy Ismerhetetlenek (Unknowable) megnyilatkozásai, s mi csupán ez utóbbiakat, vagyis a tüneményeket ismerhetjük meg, de soha azok abszolút alapját. Nehéz ugyan megállapítani, hogy a nagy angol böleselő mikép érti az abszolút Alapismeretlen létébe vetett meggyőződést, de bizonyosnak látszik, hogy az Alapismeretlent mint valami *abszolút létezőt* gondolja, a mit az is bizonyít, hogy a tüneményeket mint e valami *nyilvánulatait* (manifestations) fogja föl. Spencer álláspontja tehát az, hogy *létezik* valami absolutum, melynek mibenléte azonban mindig ismeretlen marad. Annyit azonban tudunk róla, hogy nem substantia, hanem valami energiatípus *«unknowable power»*; szempontunkból azonban ez nem sokat változtat az elméleten. Mert mihelyt az ismeretlent abszolút létezőnek gondoljuk s egyúttal a tüneményvilágot mint e realis absolutum nyilvánulatát magyarázzuk, akkor voltaképen már átléptük a lehető tapasztalat körét, s ha ismeretlennek is nevezzük ez abszolút létezőt, egyet már megismertünk róla, t. i. hogy létezik s a tüneményvilág alapja. Ezért számítjuk Spencer ez elméletét is a metafizikai teoriák közé, jóllehet böleselőnk tagadja a transcendens ismerés lehetőségét, mert elköveti minden metafizikai gondolkodás ontologiai *πρόσῳρον ψιῶδος*-át, t. i. abból, hogy abszolút tapasztalat fölötti létet *kell* gondolnunk, azt következteti, hogy ily abszolút lét *van* is, vagyis tényleg létezik és létét megismerjük; holott az

¹ V. ö. First principles § 45.

csak azt bizonyítja, hogy még kell alkotnunk ismerésünk természetéből folyólag az abszolút lét eszméjét. Mert valamely valóságra vonatkozó gondolati postulatum csak akkor tartalmazhat ismerést, vagyis van objectív érvénye, ha a lehető tapasztalat körére vonatkozik, épp csak e körön belül lehet a postulált conceptionnak adequat tartalma, míg azon túl csak üres formalis eszme jellegével bír, a mely által semmiféle valóság sem határozható meg. Annál inkább érheti Spencert az ontologizmus vádja, mert bármennyire is hirdeti az abszolút létező megismerhetetlenségét, gondolkodása nagy mértékben befolyásolva van általa; innen monizmusra való hajlama, mely ellen még lesz alkalmunk küzdeni e tanulmány keretében. Hogy e veszélyeket kikerüljük, nem kell az Ismeretlen gondolatát száműznünk a tudományból, mert hisz mint ismerésünk határait feltüntető eszme jó regulatív szolgálatozat tesz. Mindig szem előtt kell tartanunk azonban, hogy e kifejezést csak a kritikai bölesészet értelmében használhatjuk, vagyis nem mint valami *abszolút létező* és a tüneményvilág mögött bujkáló valamit, hanem mint a *megoldhatatlan problémák összességét*; szóval e kifejezést nem metafizikai és ontologiai, hanem tisztán ismeretelméleti értelemben kell vennünk. Többre nem is vagyunk feljogosítva, mert valami abszolút létező ismeretlenről valójában semmit sem tudunk, még azt sem, hogy létezik-e, s ha létezne is, nem szerezhetnénk létéről tudomást. A mennyiben pedig az *«ismeretlen»* szóval a még ismeretlen tüneményeket jelöljük, szintén óvakodnunk kell e gondolat substantializálásától, mert itt nem jelenthet egyebet, mint azon *tünemények* képzelti anticipációját (a mennyire ez egyáltalán lehet), a melyek tapasztalatunkban még nem merültek fel, vagy a melyek értelmezésére a pozitív tudomány még képtelen. Az *«ismeretlen»* tehát minden esetben csak formalis és vezető eszme szerepét játszhatja s mint ilyen a pozitív tudomány rendező eszméi közé sorozható, de sohasem szabad azt concretizálnunk, mert ezzel a dogmatikus metafizika hibájába esünk és a pozitív tudomány munkáját akaratlanul is veszélyeztetjük monistikus vagy más-nemü anticipációkkal. Az abszolút lét tehát sohasem lehet

egyéb formális eszménél, s még azon szerény formában, a mint Spencernél jelenik meg, sem vezethet ki a lehető tapasztalat körén túl, s nem egészítheti ki ontologialag a tüneményvilágot.

8. Világunk harmadik főmozzanata s egyúttal ismerésünk felbonthatatlan kiinduló pontja a *változás*. A változás fogalma ép oly irrationalis, vagyis valami tőle különbözőből már levezethetetlen, mint akár a tudatosság vagy a lét. A változás eredeti fogalom, a melyet nem lehet sem a tudatosságból, sem a létből levezetni, hanem csak tapasztalás alapján alkothatjuk meg; szóval ismeretelméleti kategória. Látni fogjuk, hogy az ismerés tartalmát mindig változások képezik, tehát már ezért ez világunk oly vonása, a melyet minden pozitív tudomány már előre föltesz. A természetben és a szelleméletben észlelhető bonyolult változásokat ugyan elemibb változásokra vezethetjük vissza, de magának a változásnak a punctum salientet csak közvetlen tapasztalás vagy szemlélet által tudatosíthatjuk. Ezért a változást nem is lehet definiálni, azt minden ismerés már előre fölteszi.

Legszebben ezt a változás legegyszerűbb fogalmánál: a mozgásnál látjuk. Ha a mozgást valami tőle különböző állapothól akarjuk származtatni, csak a nyugalmat választhatjuk kiinduló pontul. Ámde a nyugalomból a mozgás soha meg nem érhető, legföljebb, mint látni fogjuk, a mozgásból lehet a relatív nyugalmat levezetni. A mozgás fogalmának boncsolása közben fölmerülő azon nehézségek, a melyeket eleai Zeno híres példái mutatnak, ép azt bizonyítják, hogy az egymás mellé rakott nyugvó pontok sohasem képesek a *térbeli haladás* sajátos szemléletét létrehozni, vagyis hogy ennek az ismerete föltétlenül elemi kiindulópontot képvisel, a melyet nem lehet elvont deductiókkal valami más állapothól levezetni. A mozgást csak oly elemekből származtathatjuk, a melyek mindegyike, bár végtelen kicsi, de mégis *már mozgás*; ezért a mozgást csak *mathematikailag* bonthatjuk elemeire, a differenciál fogalom segítségével végtelen kis mozgásokra, *de nem metaphysikailag*. Szóval a mozgás képzete s így fogalma is csak önmagából,

vagyis a neki megfelelő szemléleti tartalomból érthető meg, s így azt önálló, elemi, felbonthatatlan fogalomnak kell tartanunk.

A mozgás fogalma, bár szemléleten alapszik, de bizonyos fokig független a tapasztalástól, mint ezt a mechanikai ismerés elemzésénél látni fogjuk. A változás egyéb fogalmai azonban, a melyeket egyelőre a *qualitativ változások* neve alatt foglalunk össze, már nemcsak szemléletre, hanem határozott *tapasztalati kiinduló pontra* szorulnak minden egyes esetben, hogy megalkothatók legyenek. A qualitativ változás ismerete tehát a legnagyobb fokban a posteriori. Vegyük akár a természeti változásokat, a mint azokat a physika és chemia, vagy a concret tudományok közül például az állattan vagy növénytan vizsgálja, akár a szellemi változásokat, a mint azokat az egyéni vagy néplélektan kutatja: mindezen tudományok concret észleleteken alapulnak, vagyis érzetek (érzések) s azok apperceptív átalakításai révén szereznek tudomást a vizsgálandó tünemény természetéről. Teljesen lehetetlen minden tapasztalattól függetlenül a természet s általában a valóság végtelen gazdag qualitativ változásait a priori megismerni, vagyis lehetetlen azokat valamely elvont fogalomból levezetni s Hegel módjára a mindenség ismeretét abszolút deductióban föloldani. Már pedig ez lehetséges volna, ha a változás nem képezné az ismerésnek már felbonthatatlan elemi kiindulópontját, a melyről csak concret tapasztalás által értesülhetünk, vagyis ha a változás fogalma nem volna ismeretelméleti kategória. E fogalomnak megfelelő tények összességét csak *empirikus kiindulópontul* használhatjuk a pozitív tudományban, de e tények abszolút genesisé, vagyis metaphysikai levezetése nem képezheti ismeret tárgyát ép oly kevésbé, mint a tudatosság vagy a lét deductiója. A tapasztalati ismerés és az inductio létjogosultsága tehát itt is az alapfogalom metaphysikai felbonthatatlanságában gyökerezik.

Foglaljuk össze e szakasz fejtegetéseit. Három alapkategóriát, vagyis legáltalánosabb fogalmat találtunk, melyben világunkat megismerjük, n. m. a tudatosság, a lét és a változás kategóriáit. Mindhárman már metaphysikailag föl-

bonthatatlanok s így egyikök sem vezethető le valami töle különböző fogalomból. Ebből önként következik, hogy egymásból sem származtathatók, mert mindegyikben van valami sajátos mozzanat, mely csak önmagából érthető. Ezért neveztük ez alapkategoriákat a tudományos ismerés irracionális kiindulópontjainak, a melyeket minden ismerés már föltesz, a nélkül hogy lényegökbe hatolhatna. A tudat fogalmának ismeretelméletileg fontos mozzanatát a tudatosságban láttuk. A lét kategóriájáról kimutattuk, hogy a mennyiben az ismereti tárgyakra vonatkozik, mindig a lehető tapasztalat tartalmát jelöli, mert csak e körön belül alkothatunk a realitásra vonatkozó fogalmakat. Ettől eltekintve a lét kategóriája pusztán formális és üres eszme, a melynek ugyan nagy jelentősége van ismereti világunk rendezésében, de önmaga semmiféle ismerést nem tartalmaz; általa valami, a tüneményektől különböző valóság nem határozható meg. A változás kategóriája ugyancsak elemi kiindulópontot képvisel a pozitív tudományra nézve, a mely akár mozgást, akár kvalitatív változást jelent, már felbonthatatlan.

II. A szűkebb körű kategoriák.

9. Az előzőekben tárgyalt három alapcategoria: a tudatosság, a lét és a változás, mint említettük, csak a kategoriák *három főosztályát* képviselik, melyeken belül még több ismeretelméleti kategoriát mutathatunk ki. Ez újabb kategoriák természetesen kevésbé elvontak, de nem is oly általánosak, mint az előbb tárgyaltak, jóllehet éppoly felbonthatatlan fogalmaknak kell lenniök, mint amazoknak, mert csak így tekinthetők ismeretelméleti kategoriáknak. A következőkben sorra vesszük a tudatosság, a lét és változás fogalmait s arra törekszünk, hogy a mindegyik alá foglalható szűkebb körű ismeretelméleti kategoriákat összeállítsuk, és a mennyiben ez bennünket érdekel, természetüket meghatározzuk.

10. Bár a gondolat, érzelem és akarat, mint a lelki élet külön önálló tényezői, vagyis »tehetségei« letűntek a tudományos pszichológiából, sőt mint bizonyos lelki tünemé-

nyek összefoglaló fogalmai is nagyon hiányosaknak és durvának bizonyultak, más szempontból e fogalmak jó szolgálatot tehetnek. Mert ha nem is szabatos osztályozó fogalmak, de nézetünk szerint a *tudatosság három alapformáját* képviselik, vagyis a főbb lelki folyamatok főbb típusainak tekinthetők s ezért véleményünk szerint a lelkítünetmények újabb és megfelelőbb osztályozása, a mely a különböző folyamatok finomabb árnyalatait is tekintetbe veszi, nem e hármass felosztás teljes elhagyása, hanem részletesebb alosztályokra való bontása által lesz csak elérhető.

Mindez azonban csak közvetve érdekel bennünket, mert hiszen minket a tudatban csak a *tudatosság* mozzanata foglalkoztat, s nem maguk a lélektani folyamatok. És ebből a szempontból a gondolat, érzelem és akarat fogalmai jó szolgálatot tesznek, mert tagadhatatlan, hogy e három fogalom a *tudatosításnak három módját* jelenti s így méltán tekinthetők azon szűkebb körű kategoriáknak, a melyek a tudatosság fogalmában bennfoglaltatnak. Különösen ha sikerül kimutatnunk, hogy a tudatosság e különböző típusai egymásra nem vezethetők vissza, vagyis hogy mindegyikük a tudatosságnak egy-egy sajátos módját képviseli, a melyeket csak egységük közvetlen átélése által, tehát lélektanilag tudunk egyesíteni, de nem valamely közös fogalomból vagy egymásból származtatni. Lássuk először a *gondolkodás* által képviselt típusát a tudatosságnak.

11. A gondolkodás a tudatosság azon típusát képviseli, melyet méltán neveztek *discursivnek*. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás akként tudatosít, hogy *fogalmakat* alkot, vagyis mindig bizonyos *elvonások* alapján látja tárgyát, illetve a valóságot. A gondolkodás által fejlődik ki az *ismerésnek* nevezett sajátos folyamat. E ponton azonban több megszorítással kell élnünk, hogy a régi dogmatizmus már fölismert tévedéseit kikerülhessük, melyek épp az ismerés és gondolkodás abszolút azonosításában gyökereztek.

Valamint lélektani szempontból a gondolkodás sokat veszített régi fölényéből, mint a lelki tünemények magyarázó elve, úgy ismeretelméleti szempontból is fel kellett adnia régi monopóliumát. Sőt az intellectualizmus és a rationa-

lismus bukásának részben azonos okai vannak. Mindkettő egyenlőképen használhatatlannak bizonyult; valamint az intellectualizmus, mely a gondolkodásban látja a lelki élet alapfolyamatát s így azt tartja, hogy az akarat és affectív mozzanatok csak annak válfajai, csak a tényeken elkövetett nagy erőszakkal képes a lelki jelenségek lefolyását és törvényeit megállapítani, épígy a rationalizmus képtelen az egész ismerést maradék nélkül a gondolkodásban feloldani. A rationalizmus képtelen megérteni az empirikus tudomány létjogosultságát és szükségességét, vagyis nem tudja igazolni, hogy miért szükséges a tapasztalás, holott az elvont, az önmagába zárkózó gondolkodás is képes ismerést termelni. A rationalizmust a tapasztalati észlelet szükségességének fölismerése viszi sirba, vagyis azon körülmény, hogy a valóság qualitativ viszonyai és változásai soha a priori meg nem határozhatók, mert mindezt egyszálú álláspontjáról nem képes megmagyarázni. Még kevésbé képes természetesen megfejtetni azon, ma már alig kétségbe vonható igazságot, hogy az ismeréshez nemcsak gondolat és érzéki észreveszés szükséges, hanem az akarat és érzelmenek nevezett tudatosítási mozzanatoknak is nagy szerepet kell juttatni az ismerésben. Legnagyobb mértékben áll ez természetesen más emberek tudatvilágának megismerésénél, vagyis a szellemi tudományok körében, a hol kiderül, hogy csak oly embereket tudunk megérteni, a kiknek tudatvilágába mintegy beleérezzük magunkat s a kiknek akaratú mozzanataihoz hasonló akaratunk nekünk is van. Bizonyos fokú együttakarás és együttérzés a szellemi tudományokban föllépő ismerésnek egyik alapföltétele. Talán így van ez, ha kisebb mértékben is, a természettudományban is, a mennyiben vannak tünemények, melyeket csak úgy vagyunk képesek megérteni, ha bizonyos tekintetben utánképezzük őket képzeletünkben, ilyenek pl. a mozgás képzetei. Az ismerési functiók lélektana, úgy hisszük, épen úgy igazolni fogja a »beleérés« tényét, mint az aesthetikai szemlélet elmélete a saját terén ezt már megtette. Ez esetben igazolást nyerne Empedokles régi tétele, hogy »csak hasonlók ismerhetik meg egymást« s az ismerés lélektanilag is közelebbi viszonyba hozatnék a szemlélethez.

Bár mindez halálos csapást mér az ismerés racionalisztikus fogalmazványára, azért a gondolkodás megmarad a maga elvonásaival az ismerési folyamat legfontosabb szerveinek és teszi többek között az ismerés észleléből eszközlött szemléletes észleletté, szemben a szemlélet művészi formájával, mely az érzéki intuitióban való *érzelmi* elmerülésben áll. És ez a sajátos gondolati mozzanat époly felbonthatatlan mint maga a tudatosság: csak belső tapasztalásból, saját gondolati functióink érzéséből ismerjük meg egyáltalán, hogy mit tesz gondolkodni. Ugyanez a metaphysikai felbonthatatlanság áll a gondolatnak, mint ismerési functiónak sajátos tartalmára: az *igazságra*. Így jutunk amaz első tekintetre paradox tétel kimutatására, hogy az ismerés és igazság fogalmi már metaphysikailag felbonthatatlan, irrationalis gondolképletek. A pozitív ismerés *fölteszi* fogalmukat, de metaphysikailag nem szerkesztheti meg őket, vagyis valami fölött különböző mozzanathól le nem vezethetők.

Mindez voltaképen már a tudatosság és a lét felbonthatatlanságából következik. Az igazságot ugyanis nem vagyunk képesek találóbban definiálni, mint hogy az a gondolat megegyezése a tárgyával, nem mintha e meghatározás tökéletes volna, de mert csak ezt állithatjuk fel. Ha tehát az igazság nem egyéb mint gondolat és lét organikus egysége, akkor bizonyos, hogy ez éppoly irrationalis, már felbonthatatlan fogalom lesz, mint alkatrészei: a gondolat és lét. Vagyis az egyes concret igazságokat tudományosan megállapíthatjuk a gondolat és lét praesuppositiói alapján, de magának az igazságnak abszolút lényegét nem ismerhetjük meg. Ezért az igazságot csak viszonylagosan, kifejlődésének és létrejövésének feltételeiben határozhatjuk meg, de nem abszolút lényegében. Szóval az igazságot, illetve a különböző igazságokat *logikailag* magyarázhatjuk ugyan, de nem *metaphysikailag*, vagyis csak fölléptének *feltételeit* és *törvényeit* határozhatjuk meg, melyek már előre fölteszik, mint feloldhatlan praesuppositiót, az igazság fogalmát. Alkothatunk továbbá az igazságról *lélektani* és *sociológiai* elméletet s a szerint az igazság érzelmének és a meggyőződésnek a psychológiáját vagy társadalmi (történeti) evolúcióját vizsgáljuk,

vagy megállapíthatjuk a logikával az igazság kutatásának útjait, de mindezekben csak viszonylagos magyarázatot nyerhetünk az igazságról, a mely mindig az igazság általános fogalmán épül fel.

Az igazság a gondolat érvényességi: logikai mozzanatát fejezi ki. Tehát a gondolat igazsága, s maga az igazság fogalma a logikai képlet (fogalom, ítélet vagy következtetés) nem pszichológiai, vagyis *logikai dimenziójának*¹ sajátosságát fejezi ki. És innen van, hogy nem tudjuk valami tőle különbözőből levezetni, mert hiszen a tudatosság önmagából érthető: elemi kiindulópontja minden lehető magyarázatnak. Az általunk elérhető igazság pedig magától értetődőleg nem egyéb mint logikai mechanizmusunk által fölismerhető és formulázható igazság s így az igazság fogalmát metafizikailag levezetni annyit jelentene, mint magát logikai mechanizmusunkat valami tőle különbözőből megszerkesztetni; e vállalkozás pedig már *petitio principii*vel kezdene, mert szükségképpen előre föltenné azon logikai mechanizmust, a melyet le akar vezetni s ép a levezetendő mechanizmus segítségével akarná azt kifejteni. Tehát éppúgy, a mint az ember önmagát nem emelheti levegőbe, nem tudjuk a tudatosság s így az igazság és ismerés általános fogalmait metafizikailag fölbontani s valami tőlük különbözőből levezetni.

Mindebből két fontos következtetés vonható. Az a körülmény, hogy gondolataink igazsága vagyis érvénye a gondolat nem pszichológiai dimenziójához tartozik, érteti meg velünk, hogy a formai igazságot változatlanoknak kell gondolnunk, mert ez utóbbinak a pszichológiai szempontból való függetlensége azonos az időbeliségtől való emancipálásával.² Népszerűen ezt úgy fejezzük ki, hogy az igazság *érvénye* független annak formulázásától, jöllehet az igazságot csak azon alakban ismerjük, a melyet mi adunk neki. Láttuk, hogy az ismeret érvénye, ha nem is ismeretes a lélektani folyamatoktól függetlenül, de annak oly sajátos vonását, dimenzióját képezi, mely mint ilyen, nem függ a lélektani,

¹ V. 5. f. 9. l.

² V. 5. f. 9. l.

az időbeli mozzanatoktól s a causalitás elve által nem is magyarázható, csupán az elégséges ok elvének segítségével. Az igazságot tehát nem mi teremtjük, de mindig mi formulázuk, *vagyis mindig viszonylagos s ez fejezi ki a második következményt*, mely az igazság fogalmának metafizikai fölbonthatatlanságából folyik. Az ismerés viszonylagossága mindenekelőtt azt jelenti, hogy mindent csak hozzánk viszonyítva ismerhetünk meg: úgy a természeti, mint a szellemi világ csak annyiban képezheti ismerésünk tárgyát, a mennyiben psychophysiológiai szervezetünk a benyomásokat felfogja s a természetének megfelelőleg átalakítja, illetve a mennyiben mások szellemi életét képesek vagyunk bizonyos fokig önmagunkban utanképezni.¹ Az előbbi fejezi ki az érzeki minőségek subjectivitását, mely voltaképen nem jelent egyebet, mint hogy az inger különbözik az érzettől; az utóbbi pedig a pszichikai tünemények megismerésének viszonylagosságát jelenti. Mindez a tapasztalati tárgyak és folyamatok hozzánk való relativitását fejezi ki, tehát a tapasztalati *tartalom* viszonylagossága által fejezi ki az ismerés relativitását.

De ismerésünk nemcsak ebből a szempontból viszonylagos, hanem *formailag* is az, vagyis nemcsak a tapasztalásban vagyunk képesek kizárólag bizonyos viszonyok felismerésére, hanem képzeletünk és fogalmaink is mindig bizonyos viszonyokat fejeznek ki és minden *speculatio* voltaképen nem egyéb, a matematikát sem véve ki, mint a fogalmak egymás közti viszonyának a fölismerése. Az elméleti ismerés viszonylagosságát azonban legjobban azon tény mutatja, hogy az ismerésre törekvő gondolkodás alapelve a *principium rationis sufficientis*. Csakis ez elv segítségével hozzuk gondolatainkat egymással logikailag jogos összefüggésbe: csak azon fogalom, ítélet vagy következtetés *helyes*, a melynek fölvevésére elegendő *ratio* van, vagyis a melyik a *principium rationis sufficientis* szerint kapcsolódik logikai *praecedens*éhez. Szóval fogalmaink csak *egymással viszonyban* fejeznek ki igazságot. Már maga az a körülmény különben, hogy ismereteink első

¹ V. 5. f. 40. l.

sorban ítéletekben nyernek kifejezést s hogy ítéleteink alá vannak vetve a »dualismus törvényének« vagyis az alany-állítvány alakját öltik fel, bizonyítja, hogy ismerésünk már első csirájában mindenütt viszonyok fölismerésében áll, mert az ítélet nem egyéb mint az »alany« és az »állítvány« valamiféle viszonyának a kifejezése. Az igazság sem egyéb mint bizonyos viszonyok helyes, vagyis logikailag indokolt, fölismerése. Az ismerés viszonylagosságának e kettős conceptiója, melyek elseje az ismerés tartalmának, másika az ismerési mechanizmus természetének relativitását fejezi ki, közelebbről szemügyre véve egyazon, még elvontabb igazságnak különböző szempontokból való kifejezéseit tartalmazzák. Mindkettő ugyanis végelemzésben azt fejezi ki, hogy az ismerés mindig bizonyos, már felbonthatlan praesuppositiókból indul ki. E praesuppositio maga az adott valóság és ismerési mechanizmusunk, a melyet el kell fogadnunk úgy a mint van, a nélkül hogy őket metaphysikailag igazolni tudnók. Ez okozza, hogy az igazság általános fogalma szintén az ismerés előfeltételei közé tartozik, mert láttuk (69. l.), hogy e conceptio metaphysikai felbonthatatlansága ép annak a következménye, hogy tudatosság és lét szintén ily természetű fogalmazványok. Az igazság fogalma tehát felbonthatatlan, mert ismerésünk viszonylagos, vagyis mert kész, tovább már nem elemezhető adatokból kell kiindulnia. De viszont azt is mondhatjuk, hogy ismerésünk viszonylagos, mert az igazság conceptiója már felbonthatatlan, mert ennek oka is az, hogy minden ismerésnek bizonyos, általunk már tovább nem elemezhető előfeltételekből kell kiindulnia. Az ismerés viszonylagossága és az igazság fogalmának felbonthatatlansága tehát különbözőképen fejezi ki ismerésünk ugyanazon alapsajátságát, mely végelemzésben nem egyéb mint a gondolkodás és ismerés fogalmának ugyancsak metaphysikailag föl nem bontható és le nem vezethető volta. Ha ugyanis az ismerés fogalma metaphysikailag meg volna szerkeszthető a »lét« és »gondolat« fogalmaiból, akkor egyrészt tisztán látnók az igazság metaphysikai lényegét, de ez esetben megszűnne a kész ismerési mechanizmus praesuppositiójának szükségessége is, mert az ismerés fogalmának metaphysikai

deductiója ezt is megmagyarázná. Megszűnne tehát az ismerés viszonylagossága is, mely épp abban gyökerezik, hogy minden általunk elérhető igazságot csak a mi ismerési mechanizmusunkkal: hozzánk viszonyítva ismerhetünk meg. Miután azonban mindez lehetetlen, mert az ismerés tényleg viszonylagos és az ismerés tényleg metaphysikailag meg nem szerkeszthető, bátran mondhatjuk, hogy a *gondolat*, a melynek főképen functiója az ismerés és eredménye az igazság, már abszolte fölbonthatatlan valami és adott mechanizmusával elemi kiindulópontja minden tudományos ismerésnek. Így értve tehát a gondolat fogalma a tudatosság alapkategóriájában foglalt, szűkebbkörű ismeretelméleti categoria.

12. A tudatosítás második sajátos módja, vagyis a tudatprocessusnak második typusa, mely nézetünk szerint nem vezethető vissza a gondolatra, vagy egyáltalán valami tőle különböző mozzanatra, hanem csak önmagából érthető meg: az *érzelem*. Mintán nem lélektani, hanem ismeretelméleti vizsgálódással foglalkozunk, természetes, hogy az érzelmi tudatosítás sajátosságának kifejtését nem lélektani fejtegetésekkel fogjuk megkísérteni, kimutatván, hogy miképen keletkezik az az egyszerű érzésből, a melyek az intellectualismus tarthatatlanságát volnának hivatva demonstrálni, vagyis azt, hogy az érzelem nem tekinthető »homályos gondolatnak«. Az érzelemmel szemben is az *ismeretelméleti* álláspontot fogjuk elfoglalni s ebből a szempontból fogjuk a gondolattal összehasonlítani, hogy radikális különbségüket fölismerjük. De hogyan lehet az érzelmet ismeretelméletileg méltatni? Vállalkozásunk első tekintetre paradoxnak, sőt képtelennek látszik, de aggodalmaink szétfoszlanak, ha meggondoljuk, hogy az érzelem ha nem is a *megismerés*, de a *fölismerés* eszköze, a mennyiben általa bizonyos érzelmi kvalitásokat, illetve *értékeket* ismerünk fel. Ilyen érzelmi értékek: a kellemes, kellemetlen, gyönyörteljes, fájdalmas, legfelsőbb alakulataiban pedig az *aesztetikai* s nézetünk szerint az *ethikai* értékek is. Ezeket, mint ilyeneket, épp az érzelem által ismerjük fel: az érzelem képesít arra, hogy valamit kellemesnek vagy kellemetlennek, szépnek vagy jónak ismerjük fel, szóval, hogy bizonyos értékeket tudatosítsunk. Az érzelem

is tehát ennyiben az ismerésnek egy formája s valamint a gondolatnak, úgy a szívnek is megvan a maga logikája. A kérdés ép az, hogy miben áll e kétféle logika közti különbség; ezt iparkodunk megállapítani, midőn az érzelmet ismeretelméleti analysisnek vetjük alá.

A főkülönbség, melyet e szempontból rögtön észreveszünk, az, hogy míg a gondolat úgy a belső mint a külső tapasztalat világát felölelheti, az érzelem csak a saját tudatfolyamatainkról értesít, tehát tárgya csak subjectív lehet. Ezzel függ össze a második nagy különbség, mely gondolati és érzelmi ismerés között fennáll: hogy míg a gondolati ismerés *discursív*, vagyis bizonyos *elvonásokon* épül fel, addig az érzelmi ismerés teljesen közvetlen. E pontot legjobban feltünteteli, ha azon *eredményt* vesszük közelebbről szemügyre, a melyre mindegyik vezet.

A gondolati, a discursív ismerés eredménye mindig valami *igazság*, a mely lényegileg, mint láttuk, bizonyos viszonyok fölismerésében áll. Ezzel szemben az érzelmi ismerés eredménye valamely *értéknek* a fölismerése. Ez érték nem logikai, hanem specifikusan érzelmi. Az érzelmi értéket is gyakran ítéletben fejezzük ki s alkotunk ethikai, aethetikai vagy alsóbb értékeket kifejező ítéleteket, de ezek végelemzésben mindig bizonyos *érzelmi állapotot* fejeznek ki, a mely az értéket kimondó alany tudatában foglal helyet, bármily nagy qualitativ különbségek is álljanak fenn az egyes értékeknek megfelelő érzelmek között. Az igazság valami objectív; az ily érték azonban, miután érzelmi állapotból fakad, mindig *subjectív* marad. A különbség még szembeeszköbbs, ha meggondoljuk, hogy mily különböző módon alapítjuk meg, vagyis indokoljuk a logikai igazságot és az érzelmi értéket. A tiszta érzelmi érték igazolása mindig önmagában van, az igazságé önmagán kívül. Valamely gondolati igazságot, a míg csak lehet, indokolni vagyis igazolni kell valamely rajta kívül álló másik gondolathól vagy tényből, míg az érzelem igazsága mindig önmagában van igazolása nem lehet más, mint benső értékére való utalás. Ép ezért a gondolat élete a haladás, az önmagából való szüntelen kibontakozás és tökélesedés s innen van, hogy a

gondolat a legszembeeszköbbs módon relativ: sohasem elég önmagának, sohasem nyugszik meg. Egészen más az érzelem természete. Ha valamit kellemesnek, kellemetlennek, szépnek vagy jónak találunk, ez érzelmi fennállása nem kívánja az önmagából való kilépést s az ily módon való indokolást és sanctiót. Az *érzelem mindig önezel* s más sanctiót az általa kifejezett értékre nézve sohasem állíthatunk fel, mint magára az értékre való utalást. Az ethika, aethetika vagy a lélektan megkísérélheti ugyan a bonyolultabb érzelmi értékeléseket elemeikre visszavezetni, de ez teljesen theoretikus törekvés, mely nem befolyásolhatja valamely érzelem valódi becsét, benső értékét, a melyet mindig *önmagában* hord. A bonyolult értékelések is bizonyos elemi, már felbonthatatlan érzelmi értékeken nyugsznak, mint a hogy valamely festmény aethetikai hatása elemzésének végre az egyes színek elemi, már fölbonthatatlan érzelmi tonusának felmutatásánál kell megállapodnia, s itt derül ki legjobban, hogy az érzelmi érték igazolását saját benső értékében bírja. Ha ugyanis valami ily elemi módon szépnek tartunk és a mit így szeretünk, azt kizárólag önmagáért tartjuk szépnek, önmagáért szeretjük. Az *érték*, a melyet így tulajdonítunk bizonyos dolgoknak, teljesen független minden egyéb szempontból, a melyek szerint annak genesisét magyarázzuk. Akárhogy jött létre a görög művészet számos remekműve, akárki alkotta a milói Venust, az egyenlőkép szép marad. Mert az érzelem önmagának elég, teljes odaadással jár s ezért van benne valami örökkévaló és végtelen s úgy tűnik fel, mintha kívül állva minden relativitáson az embert egy szebb, eszményi világba emelné. Az érzelmi érték ép oly változhatatlanságot kíván önmaga számára, mint akár az igazság s ezt fejezi ki a nyelvhasználat, midőn a szív igazságáról beszél.

Más hasonlóság is van azonban érték és igazság között: az előbbi ugyanis benső lényegére nézve ép oly független a tudatfolyamat lélektani dimenziójától, mint akár a logikai érvény. Akármit is gondoljak az aethetikai vagy erkölcsi érzelmek időbeli létrejövéséről vagy azok lélektanáról, a szép és jó egyenlőkép szép és jó marad. Rafael képei szépek maradnak s *mitsém veszítenek benső értékükből*, ha az

aesthetikai gyönyört akár Darwinnal a nemi életből származtatom, vagy Platonnal égi eredetűnek is vallom. A szépbelső értéke, vagyis maga a szépség, époly független a szép értékének időbeli föltételeitől, vagy a róla alkotott elméletektől, a hogy, mint láttuk, a logikai igazság lényegére nézve független a lélektantól. Így vagyunk az erkölcsi értékekkel is. Az önfelüldozás nemes marad, vagyis valódi értéke nem érintetik az által ha a létért való küzdelemből származtatjuk mint azok, kik az erkölcsi élet eredetét itt keresik, akár isteni eredetűnek valljuk s csak az ember metaphysikai gögjét bizonyítja — mondja találón Höföding, — hogy némelyek bizonyos erkölcsi érzelmek és intézmények benső értékét attól teszik függővé, hogy azokat a tudomány miképen származtatja. Annak, ki előtt valamely erkölcsi vagy aesthetikai érték eltűnik, midőn fölismerte, hogy az biopsychikai és nem »érzékfölötti« eredetű, sohasem volt igazi érteke irántuk, mert hiszen a mit megtudott, az csak az érték történelmi genesisének módjáról táplált nézetét, nem pedig annak benső értékét érinti. Az, kinek szemében a tudomány képes »rombolólag« hatni az aesthetikai és erkölcsi értékek terén, az sohasem szerette ezeket igazán, sohasem érezte azok benső igazságát, mely fölül és kívül áll minden genetikus szemponton és elméleten: az nem is a szépet és jót mint ilyet, hanem azt a metaphysikát vagy theológiát szerette, a melyet hozzájuk fűzött. Bátran mondhatjuk tehát, hogy az érzelmi becslés mint ilyen, vagyis az *érték*, a mit az kifejez, a tudatfolyamatok nem lélektani demenziójához tartozik s az érzelen által képviselt érték úgy aránylik az érzelmi psychológiájához, mint a gondolat logikai érvénye vagyis igazsága a gondolati processusok lélektanához. Tehát egyrészt, empirikus fölléptük szempontjából, nem szakíthatók el egymástól, másrészt benső valójukra nézve függetlenek. Nem választhatók el, a mennyiben épügy, mint az igazság nem ismeretes előttünk önmagában, vagyis a lélektani talajtól s az ebből fakadó formulázástól függetlenül — hasonlóképen önmagában létező, tehát valami substantiális szépet, jót vagy értéket nem ismerünk, mert minden érték és minden igazság a *mí* értékünk, a *mí* igazságunk, a melyet a *mí* psychophysiologiai

szervezetünkhöz és a társadalmi evolutio azon pontjához viszonyítva tudunk formulázni, a melyben élünk. Az értéket is, valamint az igazságot is, lélektani szempontból *mí* alkotjuk meg: itt gyökerezik az erkölcsi élet autonómiaja, mely eny nyiben szervesen összefügg az érték viszonylagosságával. És valamint láttuk, hogy az önmagában való, tőlünk absolute független igazság fölvevése, mely plátói eszmék módjára lebegne realis tudatfolyamataink fölött, olyan mystikus állítás, mely nem magyaráz semmit, sőt ellenkezik mindazzal, a mit az igazság megismeréséről tudunk, a melyet elvégre is mindig *mí* alkotunk meg értelmi synthesisünkkel — épen úgy a magánvaló *szép* és *jó* eszméit hasonló bírálat érheti, mert e téren is az értékeket kifejező itéleteket *mí* alkotjuk meg, saját érzelemvilágunkból spontán módon mérítjük őket. A philosophiai elemzés mindkét részen csak azt mutathatja ki, hogy úgy az ismerésben, mint az érzelemvilágban két, egymásra már vissza nem vezethető, mert természetükre nézve g ökeresen különböző dimenziót kell megkülönböztetnünk: az ismerésben a psychologiai és logikai méretet, az érzelemvilágban a *lélektani* és az *értékbeli* dimenziót. E különböző dimenziók egymásra való visszavezethetlensége nyilván a tudatosság felbonthatatlanságában gyökerezik, melynek sajátosságait, illetve nyilvánulásának különböző módjait elemi, már metaphysikailag nem boncsolható kiinduló pontnak kell elfogadnunk.

Tanulságos példája a tudatosság e sajátos, egymásra már vissza nem vezethető dimenzióinak, illetve a tudatosság különböző típusainak félreismerésére a mysticizmus. A mystikus szívében véli fölismerni az istenséget, a mi által sajátosságos dogmatikus csalódásnak esik áldozatul, mert hiszen midőn az istenség valamiféle conceptióját az érzelemből származtatja, már értelmi kategoriákkal és tapasztalati tartalommal kénytelen azt gondolni. A »abszolút«, »relatív« sőt már a »lét« fogalma is értelmi termékek, melyeket a mystikus tehát érzelemvilágába belecsempész, de nem mérít onnan.⁵ Az érzelen sajátosága, mint láttuk, ép az, hogy

⁵ V. ö. H. Leuba, Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens. Revue philos. XXVII. évf. p. 481.

önmagából nem vezet ki, ezért belőle egyebet következtetni mint valamiféle értéket (vagy értéktelenséget) annyit tesz, mint összecarni az érzellem logikáját a gondolatéval, vagyis a legfelsőbb alakulatokat tekintve: *jót és szépet az igazsággal*. Már pedig az érzellem önmagában nem gyarapíthatja a logikai ismerést, valamint a logikai ismerés nem befolyásolhatja az érzellem értékét. Az igaz, szép és jó tudatunk szervezeténél fogva egymásra nem vezethetők vissza, egymásból nem származtathatók, sem valami közös »magasabb elv->ből, mert mindegyikük csak önmagából érthető: a tudatosság specifikusan különböző nyilváníatai. A platonismus tehát, melynek lényege ép e különböző mozzanatok egymásra vezetésének törekvése, ismeretelméleti dogmatismusán alapszik, mert nem látja, hogy érzelmi és gondolati ismerés toto coelo különböző nyilváníatok, melyek között csak a költészet építhet ragyogó szívárványt, hogy összekösse a két világot.

Mindezzel azonban még nem merítettük ki az érzelmi ismerés jellemzését szemben a gondolati tudatosítással: hátra van, hogy még az előbbi *individualis* jellegére mutassunk rá.

Bár az igazság fogalma is, mint láttuk, végelemzésben irracionális, a melyet nem tudunk metaphysikailag származtatni és levezetni, s az érzelmi érték is az, vagyis mindkettő csak tapasztalat útján juthat tudatunkba — mégis nagy különbség van egyrészt az igazság, másrészt a szép és jó irracionálitása között. Mert az igazság, vagyis a logikai érvény, jóllehet végső elemeiben irracionális, de azért *általános*, addig az érzelmi érték nemesak hasonlóképen felbonthatatlan, hanem egyuttal *individualis*. Az igazság irracionálitása onnan van, mert a tudatosságot, sem a létet nem tudjuk levezetni, de azért az a mi igaz, az általános érvényű, ép mert valami objectivet s így mindenki által ellenőrizhető mozzanatot fejez ki. Az érzelmi érték irracionálitása azonban nemesak abban gyökerezik, hogy a tudatosság általában levezethetetlen, felbonthatatlan vagyis metaphysikailag nem, hanem eskis positive magyarázható — hanem mert az *érzellem által kifejezett érték lényegénél fogva egyéni*. Ezért lehet az igazságról vitatkozni, de »izlésről«, vonatkozzék az akár aesthetikai vagy erkölcsi dolgokra, csak annyiban lehet,

a mennyiben a felek mindegyike közös érzelmi világgal bír valamely értékre nézve s így a róla való vitatkozás volta-képen csak az érzelmek helyes kifejezésének és magyarázatának módja körül foroghat. Ellenben az erkölcsileg fejlett érzületű, vagy a nagyfokú finomodott műizlésű ember hiába vitatkozik a durva lelketű vagy épen a moral insanityben szenvedő emberrel arról, hogy mi a helyes vagy helytelen, valamint a magasztos eszmékkel és fejlett izléssel bíró aesthetikus vitája valamely műtárgyról, melyet műérzek nélküli emberrel folytat, egészen meddő. Mert a ki nem érzett valami érzelmi kvalitási, legyen az alsóbb rendű, mint a kellemes vagy kellemetlen, vagy felsőbb rendű, mint a szépnek és jónak a bámulata, az ezen értékek ismeretére semmiféle dialektikával sem lesz tanítható, míg ellenben értelmi igazságokat lehet közölni és tanítani. Érzelmeket csak *fejleszteni* lehet, a hol az egyén szervezetében megfelelő csirák mutatkoznak vagy feltehetőek, ép mert az érzelmi értéket mindenkinek *önmagában*, saját szívében kell felfedeznie. Az érzellem ismeretelméleti elemzése, a mennyiben erre jelen tanulmányunk kiterjeszkedhetett, tehát rávezetett bennünket arra, hogy az érzelmi ismerés, vagyis az érzelmi értékek fölismerése, toto coelo különböző jellegű tudatosítás mint a gondolkodás. A *szép és jó*, valamint az alsóbbrendű érzelmi értékek, mint a kellemes, kellemetlen stb. mindegyike csak önmagából, vagyis közvetlen átélés által érthető meg: sem egymásra vissza nem vezethetők, sem az igazságból nem származtathatók, sőt amlyira csak közvetlen tapasztalás által ismerhetők meg, hogy nem is közölhetők. Az érzelmi érték fölmerülése teljesen az egyéni autonomia alapján történik, ép mert az mindig és szükségkép *individualis* jellegű. Az értékek positiv tudományos és philosophiai vizsgálata tehát, irányuljon bár az kiválólag az erkölcsi becslésekre (ethika), vagy az aesthetikai értékek meghatározására (aesthetika), vagy az értékekre általában (általános értékelmélet), mindig már előre fölteszi azon értékek közvetlen érzelmi ismeretét, a melyekről tárgyal. A kifejlett érzelemvilág tehát épúgy praesuppositiója e philosophiai tudományágaknak, a melyek hivatása az emberi életről illetve annak jelentőségéről logi-

kailag összefüggő képet alkotni, mint a hogy az igazság általános fogalmának és mibenlétének ismeretét minden tudomány fölteszi. Valamint a tudományos kutatás nem vezetheti le az igazság fogalmát metaphysikailag, hanem abból mint már felbonthatlan elemi kiindulópontból kell fejtegetéseit fölépíteni, épígy az értékek pozitív tudományos és philosophiai (vagyis a világnézetre vonatkoztatott) vizsgálata már ez értékek közvetlen ismeretéből kell kiindulnia, s le kell mondania arról, hogy azokat metaphysikailag fölbontsa s valami »magasabb elvből« származtassa. E téren nem ismerhetünk meg egyebet mint a különböző értékek megjelenésének biológiai, lélektani és társadalmi föltételeit és törvényszerűségét, továbbá a bonyolultabb értékek alapjául szolgáló elemi értékeket s ezek egymással való *benső* összefüggését. Maga az érték, mint ilyen, az emberi szív rejtelmes igazsága, a melyet a tudomány a szó abszolút értelmében már nem magyarázhat. Az érzelem tehát mint a tudatosság egy sajátos módja, mely csak elemi kiindulópontul szolgálhat a pozitív tudományos kutatásnak, oly fogalmat fejez ki, a melyet méltán tartunk a tudatosság alapkategóriájában foglalt egyik szűkebb körü ismeretelméleti kategóriának.

13. A tudatosság harmadik sajátos nemét s így egyúttal a tudatosságban foglalt harmadik szűkebb körü kategóriát a régi *akarat* szóval jelölhetjük. Lélektani szabatsággal szólva az »akarat« már bonyolult terméke amaz elemi tudatmozzanatoknak, a mit psychikai *activitás tudatának* nevezhetünk. A psychikai activitás pedig akkor válik a lelki fejlődés magasabb fokán tulajdonképeni akarattá, midőn *szándékossá* válik s ebben tér el a tudatélet egyéb motorikus mozzanataitól (vágy, szenvedélyek). Az activitás tudata — melyet mi e tanulmányban általában akaratként nevezünk — nézetünk szerint a tudatélet elemi, már felbonthatatlan mozzanatai közé tartozik, a mely ép úgy sajátos tudatosítási mód, mint a »gondolat« és »érzelem« és ép oly kevésbé vezethető vissza valami tőle különböző elemibb mozzanatra vagy épen »magasabb elvre«, mint ezek. Hogy miben áll az »akarat« szóval jelölt tudatosítás sajátosága, legjobban úgy ismerhetjük fel, ha egybevetjük annak ter-

mészetét a gondolat és érzelem sajátoságaival. Itt is természetesen nem az akarat lélektani, hanem ismeretelméleti szempontból való vizsgálatáról van szó.

Kétségtelen — bármily paradoxnak is tűnik fel első pillanatra — hogy az akarás által is valamit *fölismerünk* épígy mint az érzelem útján. Bizonyos az is, hogy ha akarás által valami új mozzanat jó tudatunkba, ez nem lehet valami objectív tényálladék, hanem csak egyéni tudatunknak valamely sajátos mozzanata. E mozzanat ép a tudatos tevékenység (activitás), s a mit általa fölismerünk, nem egyéb, mint a saját cselekvési képességünk, a saját *erőnk*. A mi a gondolati tudatosításnál az *igazság*, a mi az érzelmi ismerésnél az *érték*, az az akaratként az *erő*. Az a körülmény, hogy fentebb¹ a saját tudatfolyamataink megismerését az érzés egy nemére vezettük vissza, természetesen nem mond ez utóbbi tételnek ellen, mert az említett érzés által csak arról szerzünk tudomást, hogy akaratként *van*, de annak specifikus activitási jellegét nem lehet semmiféle passív érzésből levezetni. A psychikai activitás tudatát csak kísérik bizonyos érzetek és érzések, de vele nem azonosíthatók. Nem is vezethető vissza az akarat érzelmi mozzanatokra sem, mert hiszen ha valamit akarunk, az egyebet is jelent, mint hogy bizonyos folyamatokat szenvedőlegesen *megérezzünk* vagy egyszerűen *fölismerünk* önmagunkban. A gondolati tudatosítás mint ilyen csak bizonyos tényálladék *belátásában* áll, a melytől teljesen különböző és vele össze nem téveszthető mozzanat, ha valamit akarunk. Ez utóbbi valami sokkal concentráltabb mint akár a szétfolyó érzelem, akár az objectív gondolat.

Az akaratként nyilvánuló s az általa fölismerett erő tudata tehát sem a gondolat, sem az érzelem specifikus sajátoságaiból nem vezethető le, hanem sui generis mozzanatként kell tartanunk, a mely, csak önmagából ismerhető és érthető meg. Az így értett akaratfogalom tehát szükségképen épígy elemi kiindulópont kell hogy legyen a pozitív tudományra nézve, mint a tudatosság általában s a gon-

dólat és érzelem. A miből önként következik, hogy valamint az érték, úgy az erő is csak a belső tapasztalás nyomán ismerhető meg, annál is inkább, mert az erő, épen úgy mint az érték, teljesen individualis és nem közölhető. A gyöngé embert nem lehet dialektikus úton ab ovo erőlyessé tenni, hanem csak akarati dispositióinak megfelelő fejlesztése által épügy, a mint teljesen izlés nélküli emberekben sem lehet műérzéklet, vagy föltétlenül erkölestelen egyénben moralitást létrehozni. Sőt az erőly és erőly mibenlétét sem lehet vele megértetni. Az akarati fogalma tehát metaphysikailag is felbonthatatlan, a melyről tudomást és fogalmat csak úgy szerezhethünk, ha képesek vagyunk azt *önmagunkban* megalkotni. Mindezeknél fogva az akarati fogalmát, úgy hiszszük, joggal soroljuk a tudatosságban foglalt szűkebb körű ismeretelméleti kategóriák közé.

A tudatosság alapkategóriája tehát három, egymásra már vissza nem vezethető szűkebbkörű kategóriát tartalmaz, a melyek mindegyikének megvan a maga sajátos fogalmi terméke. A gondolat az igazságot, az érzelem az értéket, az akarati az erőlyt hozza tudtunkba. Ismeretelméletileg ez azt jelenti, hogy a tudatosság három típusban jelenik meg, a melyeket benső, sajátos jellegükre nézve nem tudunk egymásból származtatni, jóllehet a gyakorlati életben összefolynak s alkotják az egységes lelki életet. Szóval fölismerjük, hogy a *tudategység metaphysikailag nem magyarázható*. Hogy miképen képeznek oly gyökeresen különböző tudatosítási típusok mint gondolat, érzelem és akarati mégis egységes tudatot, ezt csak *lélektanilag* magyarázhatjuk, vagyis annak kiderítése által, hogy mily, a tudati psychologiai dimenziójához tartozó functiók által szövődnek össze, miközben — mint az újabb lélektan kiderítette — különösen az akarati és az apperceptív functióknak jut fontos szerep. Csak lélektanilag magyarázhatjuk az így létrejövő empirikus vagyis lélektani tudategységet: a *lélektani Én* létrejövését, de magának a tudatosságnak az egységét, a mely a minden tudattartalmat önmagára vonatkozó ismeretelméleti *Én*-ben Kant nyelvén: a transcendentalis apperceptio synthetikus egységében nyer kifejezést, minden

ismerésünk már előre föltézi s így nem képezheti további magyarázat tárgyát. Minderre alább részletesen fogunk visszatérni, midőn az egység fogalmának ismeretelméleti analysiséről lesz szó; most csak arra mutatunk rá, hogy a tudategység metaphysikai felbonthatatlansága hiúsítja meg a rationalis psychologia minden törekvését, mely az egységet az által akarja magyarázni, hogy valami egységes substantiának tulajdonítja. Ha ezzel a lélektani *Én* akarjuk magyarázni, akkor már azért használhatatlan, mert a lélektani *Én* *functionalis egységet* mutat, a melyet tehát csak a sokféle tudatfolyamatot egybeszővő egységesítő *functionál* lehet megmagyarázni, de nem valamely substantiával. E magyarázat egyébként is helytelen, mert a tudományos lélektan tanúsága szerint az empirikus tudategység nem valamely kész és változatlan substantiális jellegű egység, hanem lassan fejlődik a gyermeki tudatban, folytonosan változik intenzitásában és terjedelemben nézve, sőt bizonyos esetekben föl is bomlik.¹ Az empirikus tudategység élete ép abban áll, hogy azt folyton újból megalapítjuk, s az így értett *Én* nem is egyéb mint egy folytonos *ráismerési processus*, a melynél fogva tudatfolyamatainkban ugyanazon tudatosság megnyilvánulásait ismerjük fel. Nem áll tehát, hogy a tudategység, a mint azt a lélektan vizsgálja, azon merev substantiális egység képét mutatja, melyet a rationalis psychologia a régi önmegfigyelő lélektantól vezetve tulajdonított neki. Sőt ha valamely transcendens hypothesisre volna szükségünk, hogy az empirikus tudategységet megmagyarázhassuk, valamely lelki substantia fölvevése volna a legkevésbé alkalmas arra, hogy némiképp megmagyarázza a lelkifolyamatainkban észlelhető egységet.

Ha pedig a rationalis psychologia segédeszközeivel a *tudatosság* egységét akarjuk megérteni, akkor nyilván petitio principii-be kell esnünk, mert minden lehető ismerésünk *föltézi* a tudatosságot s így annak *egységét* is, mely abban nyilvánul, hogy tapasztalatunkat mind *ugyanazon* tudatos-

¹ V. ö. Binet, Les altérations de la personnalité. Paris 1892. és Pierre Janet, L'automatisme psychologique. 3. ed. Paris 1899.

ságra, vagyis ugyanazon ismerő Én-re vonatkoztatjuk. A substantia fogalma pedig, mint alább látni fogjuk, a térbeli szemléletnek egy segédeszköze, a melynek megalkotása, mint minden fogalomalkotás, már fölteszi a tudatosság egységét, nem hogy azt levezethetné. Ezt fejezi ki Kant: »A tudat egysége, mely a kategoriáknak alapul szolgál, itt (t. i. a rationalis psychológiában) az alanynak mint tárgynak szemléletül vétetik s a substantia kategoriája erre alkalmaztatik. De ez nem egyéb mint *egység a gondolkodásban* s egyedül semmiféle tárgyat nem ad, a substantia kategoriája tehát, mint a mely mindig adott *szemléletet* tételez fel, reá nem alkalmazható, ennél fogva az alany meg sem ismerhető. A kategoriák alanya tehát azzal, hogy ezeket gondolja, önmagáról mint a kategoriák tárgyáról nem nyerhet fogalmat; mert hogy ezeket gondolhassa, alapul kell vetnie tiszta önismeretét, tehát azt, a mit ép meg kellett volna magyaráznia.«¹

14. Áttérhetünk ezután a *második alapkategorira*: a *lét szűkebbkörű kategoriáira*, a melyek az előbbiben foglaltatnak. Itt jóval több fogalommal lesz dolgunk mint a tudatosság hasonló tárgyalásánál mert hisz arról van szó, hogy a mérhetetlen gazdag létező világ, a mennyiben az előttünk ismeretes, bizonyos, egymásra már nem visszavezethető bölcsészeti kategoriában fejeztessék ki. Félreértés kikerülése czéljából azonban már fejtegetéseink elején ki kell emelnünk, hogy a mi szempontunkból nem kell különbséget tennünk az érzékelés alapformái és a kategoriák között, mert czélunk nem az, hogy a kategoriákat a mi gondolkodásunk logikai mechanizmusával kapcsolatban vizsgáljuk, mint Kant, hanem hogy kiderítsük azon elemi kiindulópontokat, illetve e kiindulópontokat jelző általános fogalmakat, a melyekre a pozitív tudománynak építenie kell. Miután pedig a pozitív tudomány mindig arra törekszik, hogy szemléleti előfeltevéseit is lehetőleg fogalmakba öltöztesse (gondoljunk a geometria axiómáira és definióira!), bátran mondhatjuk, hogy a tudomány, midőn rendszert épít, szemléleti előfeltevéseit is *mint fogal-*

¹ A tiszta ész kritikája. Ford. Alexander B. és Bánóczy J. 250. l.

makat veszi tekintetbe, a mi különben is önként folyik a tudomány elvont természetéből, melyre főnebb már rámutattunk.¹ Ezért nem szükséges a szemlélet formáit szempontunkból elválasztani a tulajdonképeni kategoriáktól, hanem az előbbieket is *mint fogalmakat* tekinthetjük. Így nyerjük a szűkebbkörű kategoriáknak következő sorát: *idő, tér (substantia), minőség, egység, többség, individualitás, socialitás*. Iparkodjunk ezeket ismeretelméleti analysisnek vetni alá abból a szempontból, hogy a pozitív tudomány elemi kiindulópontjait képviselik.

15. Mint már említettük, a létezés kategoriája egyaránt alkalmaztatik a belső mint a külső tapasztalásra. Saját lelki folyamataim épúgy *léteznek*, vagyis *valóságot* képeznek mint az úgynevezett anyagi világ. Ha tehát tudatosságról és létről mint külön alapkategoriákról beszélünk, nem a »szellemi« és »anyagi« világ szembeállításáról van szó, hanem azon különbségről, mely a tudatosság és a létező, vagyis a tapasztalat tartalma között áll fenn. Mondottuk azt is, hogy e kettő úgy aránylik egymáshoz mint forma a tartalomhoz, mert a tudatosság nem külön mozzanata, nem tüneménye a valóságnak, hanem annak fölfogási formája.

A valóság azon része, melyről közvetlen belső tapasztalásunk értesít, azon jellegzetes tulajdonsággal bír, hogy csak időben folyik le. De az idő az egész valóságra érvényes: a lét minden nyilvánulatát időben szemléljük. Az idő csak önmagából érthető, vagyis nem tudjuk valami tőle különbözőből levezetni s metaphysikailag igazolni. Az idő sajátos természetét leírhatjuk, törvényeit meghatározhatjuk, de mind-ent már az időszemlélet alapján tehetjük, melyet minden pozitív ismerés már előre föltesz. Nem is hisszük, hogy lehetséges volna az időt például a térre visszavezetni s azt »az egymásután föllépő térrészekből« származtatni, mert hiszen az ily »egymásután« már magába foglalja az idő tudatát és ellenkezik a tiszta térszemlélettel, a mely az egyidejű egymásmellettséget jelenti. Az idő egy dimenziójú, a térnek több mérete van s ez fejezi ki legjobban teljesen különböző

¹ V. ö. 17. l.

természetüket. Tér- és időre ismeretelméletileg általában az áll, hogy sajátos jellegük metaphysikailag nem igazolható, vagyis nem vezethető le, hogy *miért* terül el világunk tér- és időben s hogy miért bírnak ez utóbbiak ép azon határozmányokkal, a melyeket szemléletük mutat. Az időt tehát mint adott sajátosságait felölelő fogalmat méltán tartjuk a létre irányuló positiv tudomány elemi, már fölbonthatlan praesuppositiójának, vagyis a lét alapkategóriájában foglalt szűkebbkörű ismeretelméleti kategóriának.

16. A mennyiben a létet mint a külső tapasztalat tartalmát tekintjük, az a *tér* formájában jelenik meg. A tér fogalma époly eredeti és fölbonthatatlan, mint az időé; már maga az, hogy *szemléleti* formát jelent, azt mutatja, hogy dialectikus úton, valami tőle különböző conceptióból nem vezethető le, hanem csak intuitió által értesülhetünk róla. Tehát az időből sem származtatható: a kiterjedést már nem lehet egyidejű pontokból levezetni, mert ily pontok, ha egymáson *kívül* fekszenek, már fölteszik a térbeliség, a kiterjedés képzetét. A tér mint fogalom tehát fölbonthatatlan, elemi kiindulópontja minden tudományos fogalomalkotásnak, mert a létező tovább nem magyarázható mozzanatát jelenti s így az ismeretelméleti kategóriák között foglal helyet.

Az által, hogy a térbeliség tulajdonképen a tárgyak kiterjedését jelenti, vagyis a tüneményeket egymás mellett: *egyidejű* vonatkozásokban mutatja fel, térszemléletünk egy sajátos apperceptív kiegészítésre szorul, a mennyiben az egyes tárgyakra vonatkozik. A térbeliség ugyanis a tárgy összes sajátosságait egyidejű együttlétükben mutatja; ámde a tárgyon bizonyos változások mehetnek végbe, a melyek azonban térbeliségét, kiterjedését nem alterálják. Ez indítja a szemléletet arra, hogy föltegyen a tárgyban valami objectív összetartó mozzanatot, a mi *megmarad* abban, jóllehet a tárgy egyes sajátosságai, »az attributumok« változnak is. E valaminek a fictióját fejezi ki a *substantia* fogalma. A substantia tehát térbeli egységet jelent, mert nem egyéb mint a térbelileg együtt adott jelenségek apperceptív összefoglalásának terméke. A substantia elpusztíthatatlansága

nem is jelent végelemzésben egyebet mint a kiterjedés, a térbeliség elenyészhetetlenségét, vagyis hogy a testet bár földarabolhatjuk, szétszórhatjuk, azon mindennemű változást, »attributumainak« különböző módosítását hajthatjuk végre, de a *térből magából* sohasem tüntethetjük el. Ezért tekintjük a substantiát a térfogalom egyik corollariumának, mely a tünemények térben való összefüggésének egyik formáját rögzíti a szemléleti apperceptióban.

A substantia fogalm e valódi jelentőségének fölismerése újból megvilágítja, hogy miért lehetetlen a rationalis psychologia, mely valamely substantia fogalommal akarja a tudategységet megmagyarázni. Ez álláspont ugyanis a substantia fogalmat oly térre alkalmazza: a belső tapasztalat világára, a hol nincs és nem lehet értelme, mert a substantia fogalom a térszemléletben gyökerezik, a lelki folyamatok pedig nem térben, hanem csak időben apperceptálhatók. A rationalis psychologia nem is teszi a tudategységet semmivel sem érthetőbbé; mert az nem magyarázat, ha valamely fogalmat, a mely ismerésünk természeténél fogva elemi kiindulópontja minden ismerésnek s így metaphysikailag már fölbonthatatlan, úgy akarjuk magyarázni, hogy azt valamely ismeretlen substantiáinak tulajdonítjuk. Ezzel csak eltoltuk a nehézséget, de nem oldottuk meg: a tudategység lényegét semmivel sem értem jobban, ha azt a lelki substantia úgynevezett attributumának tulajdonítom. Ez egységet ép csak *átélni* lehet, tehát intuitive megismerni, de valami tőle különbözőből nem vezethetjük le.

17. A substantiával szemben a tárgy *minőségei*, vagyis »attributumai« azon érzéki határozmányokat jelentik, a melyek által maga a tárgy tudatunkba jő. Az érzéki minőség felbonthatatlan, vagyis csak concret tapasztalás által ismerhetjük meg, de a priori nem tudjuk meghatározni. Ez azt jelenti, hogy az érzéki minőség magyarázata csak abban állhat, hogy annak empirikus feltételeit derítjük ki, s az összes természettudományok voltaképen ezzel foglalkoznak, de hogy pl. a zöld vagy a vörös szint le tudnók valami fogalomból vezetni, vagyis concret mivoltát valami tőle különbözőből származtatni, ez nyilvánvaló képtelenség. Mind

ez már az érzet elemi voltából, vagyis az *érzet fölbonthatatlanságából* következik. Minden oly kísérlet, mely arra törekszik, hogy az érzéki kvalitást valami tőle különbözőből levezesse, tehát szükségképen a *petitio principii* hibáját követi el, mert azon tárgyban vagy physikai folyamatban, a melyből valami érzéki kvalitást le akarna vezetni, bizonyos érzéki minőségeket kell már föltennie. Ha például a színek mechanistikus elmélete, mely azokat bizonyos rezgésekre vezet vissza, nemcsak mint bizonyos színbenyomások keletkezése *egyik föltételnek* a kiderítése lép fel, szóval ha a színbenyomást nemcsak *physikailag* hanem *metaphysikailag* is, vagyis *egész concret szemléleti valójában* akarja magyarázni, akkor maga is a fenti hibába esik. Mert hisz az a mozgás, mely a színbenyomást létrehozza, kell hogy bizonyos anyagi substratummal rendelkezék, nevezzék ezt aethernek vagy bárminek, mert mozgás vagy rezgés nincs valami nélkül, mely ne mozogna vagy ne rezegne; az anyag nélküli mozgás üres elvonás s így nincs jogunk létét fölvenni. Ámde valami anyagi substratumot csak bizonyos érzéki kvalitások alapján tudunk gondolni, tehát már ebben a magyarázó elvben is föltettünk érzéki minőségeket. Ebből a szempontból a színérzés mechanikai elmélete nem is jelent egyebet, mint-hogy az, a mit színbenyomásnak nevezünk, kimutathatólag más érzéki kvalitások által van föltételezve, és az érzéki minőségek subjectivitása nem is jelenthet mást, mint hogy a tudomány az *ingert* mindenütt *különböző természetűnek* mutatja ki mint a minő az *érzet*. Nem is lehet tehát a kritikai tudományban arról szó, hogy az érzéki minőségeket a szó abszolút értelmében, tehát *egész concret, közvetlen szemléleti valójukban* levezessük és származtassuk, mert ez egyértelmű volna az érzet s általában a tudatosság levezetésével, hanem csak arról, hogy bizonyos érzéki minőségek *föltételeit s ezek törvényszerűségét* megállapítsuk. Ha e föltételeket objective kutatjuk, vagyis az érzéki minőség azon föltételeit keressük, a melyek nem szervezetünkben gyökereznek, akkor a physika és chemia lép föl magyarázataival, ha pedig az érzéki minőség subjectiv föltételeinek megállapítására törekszünk, akkor a physiologia- és lélektantól vár-

hatunk fölvilágosítást. De mindez esetekben csak az érzéki minőségek viszonylagos magyarázatáról lehet szó, de nem hogy azokat concret érzéki mivoltukban valami tőlük különböző mozzanattól származtassuk. Az érzéki minőség fogalma tehát a létező oly sajátosságát jelenti, a melyet a positiv tudomány voltaképen mindig föltesz, vagyis magyarázataiban elemi kiindulópontnak kénytelen venni s végelemzésben csak feltételeinek törvényszerűségét állapíthatja meg. Ugyanez áll természetesen a lélektani folyamatok sajátos minőségeire is, a melyeket ugyancsak tapasztalás által lehet tudatosítani s lehetetlen metaphysikailag felbontani: a psychologia törvényszerűségükről s fejlődésük módozatainál egyebet nem deríthet ki. A *minőség* általános fogalma tehát valószínű ismeretelméleti kategória.

18. Már a substantia fogalmának fölmerülésénél mutatkozik ismerésünk, tüzetesebben szólva: apperceptiónk azon törekvése, hogy a létező tárgyakat bizonyos *egységeknek* tekintse. A substantia fogalom már az *egység* conceptiójának egyik alkalmazása. Közelebbről szemügyre véve ugyanis a substantiális egység fogalmán kívül az egység fogalmának *három* jelentését kell megkülönböztetnünk, u. m. a *tiszta tudategységet*, a *mathematikai* és az érzelmi vagyis az *aesthetikai* egységet.

Az egységfogalom tiszta formális jelentőségében az önmagával való abszolút azonosságot és homogeneitást jelenti. Ezt az abszolút egységet a *valóságban* sehol sem találjuk realizálva, hanem csak a matematikai fictiókban, s ezt is az alább kifejtendő megszorítással, továbbá az elvont tudatosságban; a mennyiben tudniillik világunk e formális határozmányát külön tekintjük, elvonatkozva az empirikus: külső és belső tapasztalati tudattartalomtól.

Hogy a lelki tünemények folyamatában, a mint azt a belső tapasztalás mutatja, az abszolút tudategységet nem találjuk megvalósulva, ezt az újabb lélektan kétségtelenül kimutatta. Az érzetek, érzelmek és akarati mozzanatok intenzitási foka nagyon különböző s csak igen korlátolt számban léphetnek az apperceptio, illetve az öntudat fényébe. A concret lelkiélet jelenségei nem mutathatnak abszolút egység-

get, mert a tudat terjedelme korlátolt s meglehetősen szűk, mint ezt az experimentalis lélektan adatai¹ és azon pathologikus esetek tanulmánya kimutatta, a melyek a tudategység kisebb-nagyobb fokú megbomlását mutatják.

A természeti világban, vagyis a külső tapasztalati térbeli valóságban sem találunk abszolút egységeket, mert nincs oly test, a mely, legyen bármily kicsiny is, ne lehetne még kisebb. A már oszthatatlan atom fogalma tudományos fictio, de nem valóság, melyet a tapasztalat valaha igazolhatna.

De ha az abszolút egységet sem a lelki, sem a természeti tüneményekben nem találjuk megvalósulva, honnan merítjük fogalmát? Nem felelhetünk e kérdésre akként, hogy a matematikából, mert a matematikai fogalomalkotás már az apperceptio vagyis a tudat egységén alapszik, tehát már *felteszi* a tiszta egység fogalmát.² Itt ismét segítségünkre jő a tudat pszichológiai és logikai dimenziójának vagyis a *tudatfolyamat* és a *tudatosság* megkülönböztetése. A tudatfolyamatban vagyis az időbelileg meghatározott lelki tünemények összegében, mint láttuk, szó sem lehet abszolút egységről; de annál inkább találunk ilyet vagyis az önmagával való föltétlen azonosságot és homogeneitást a tudatosságban. A lélektani Én, a mint az számtalan tudatfolyamat között felmerül, nem tekinthető abszolút egységnek; de ha Én alatt az ismerés, s általában a tudatosság egységét értjük, akkor azt föltétlen egységnek kell tartanunk. Ha a tudatosság nem képezne ily abszolút egységet, akkor nem lehetne épp tudatosság, a mely bizonyos sajátos egységben egyesíti a tudattartalmat. Mert a tudatosság, bár természeténél fogva nem definiálható, még úgy jellemezhető legtalálóbban, hogy az az önmaga előtt való abszolút átlátszóság, tehát az önmagával való azon abszolút azonosság, mely egyedül az Én fogalmában, mint a tudatosság alanyában, nyer kifejezést.

Ha azonban a konkrét lelki folyamatok körében, vagyis a tudat pszichológiai dimenziójában nem is találunk abszolút

¹ Wundt, Grundzüge der physiol. Psychol. II. k. 286 l.

² V. ö. Szerző tanulmányát: Az ismerés viszonylagossága és a matematikai fogalomalkotás. Athenaeum, szerk. Pauer Imre. XI. évf. 23. l.

egységet, hanem csak transcendentális méretében, az előbbi körében is folyton *törekszünk* ily egység folytonos megteremtésére és föntartására. E törekvést nevezi a lélektan öntudatnak, a mely, mint már jeleztük, nem egyéb egy folyton működő ráismerési processusnál, melynek feladata minél teljesebben egységesíteni a tudattartalmat, sőt küzdeni ez egységért. Azt mondhatjuk tehát, hogy a pszichológiai öntudat szempontjából az Énnel önmagával való azonossága egy, a tudat nem lélektani dimenziójából átszármazó, folyton élő és érvényesülni akaró *postulatum*.

E *postulatum* vagyis a folytonos egységesítő törekvés nemcsak a közvetlen belső tapasztalásból fakadó tudattartalomra sugárzik át, hanem a külső tapasztalat világára is, melynek apperceptiójában is különféle módon, de mindig bizonyos egységesítésre törekszünk. Ez egységesítés egy példáját fönnebb a substantia fogalmának kialakulásában láttuk. Az egységfogalom említett három jelentése nem egyéb mint ez egységesítő törekvés különböző terrenumokon és módokon való érvényesülése.

Ha a substantialis egységet annyira elvonttá tesszük, hogy benne mindentől eltekintünk, kivéve a különállástól, létrejö a *számbeli egység* fogalma, mint ezt idézett tanulmányunkban tüzetesen igazolni próbáltuk. A szám a számolási törekvésből, vagyis több dolog apperceptív összefoglalásából, fakad, s emnyiben a szám s a belőle további elvonással keletkező algebrai általános mennyiségfogalom végső gyökerében synthetikus eredetű. Hasonlóképen synthetikus jellege van a geometriai mennyiség keletkezésének, mert ez úgy jó létre, mint már Kant kiemelte,¹ hogy a vonalakat, idomokat stb. képzeletünkben *megvonjuk*, vagyis a térszemléletben történő synthesis által képezzük. A mennyiségfogalom e synthetikus eredete magyarázza meg, hogy a matematikai egység sem képvisel abszolút egységet, a mit úgy fejez ki, hogy az egység végtelenül osztható. Itt is azonban nyoma van az abszolút egység fogalmának realizá-

¹ A tiszta ész kritikája 106. l. V. ö. Az ismerés viszonylagossága és a matematikai fogalomalkotás. Athenaeum XI. k. 29. l.

lására irányuló törekvésnek: ide is átsugárzik az ismeretelméleti Én abszolút egységének a fogalma s akként nyilvánul, hogy ott, a hol a matematikai egységet nem mint mennyiséget, hanem mint kiindulópontot, vagyis a szó legáltalánosabb értelmében vett *sorszámot* tekintjük, oszthatatlannak, abszolút egységnek vesszük. Ez, tekintettel arra, hogy a matematikai fogalomalkotás eredetét is empirikus tartalom appercipiálásának törekvése képezte (hiszen a matematika egyes tárgyak számolásából, a geometria a földmérésből eredt), csak úgy lehetséges, ha a sorszám elején álló egységfogalom voltaképpen még a szintetikus matematikai egységénél is magasabb fokú elvonást képvisel, mert az egységet csak mint a számsor kezdőpontjának symbolumát tekinti.

Az aesthetikai egységet sem kapjuk készen a valóságból, hanem mi visszük a tárgyakba, illetve a szemléletbe. Ezen a téren is föllép az abszolút egységre való törekvés postulatuma: az aesthetikai szemlélet és az ennek igényeiből táplálkozó művészeti alkotásról mindig igaz marad ama régi tétel, hogy a harmonia, vagyis az érzelmi egység bizonyos megvalósítására törekszik, miközben a dissonantia és contrast is eszköz lehet valamely magasabb egység annál föltünőbb és diadalmasabb megvalósítására.

Az egység fogalomnak különböző jelentései tehát nem egyebek mint a tudatosság egységének nyilvánnyai s természetük a szerint változik, a mint különböző jellegű tudattartalmakra irányulnak. Mindnyájan azonban a tudatosság, az ismeretelméleti Én egységéből táplálkoznak, a mely mint megvalósítandó postulatum, a tudatosítás minden terén érvényesül. Ha terünk megengedné, egyéb nyilvánnyait is nyomozhatnók az erkölcsi, az akarati tünemények és a társadalmi jelenségek körében; itt azonban csak az említett főbb tipikus esetekre szorítkozhattunk a melyekben az egységfogalom megvalósítására törekszünk.

Abból, hogy a legkülönbözőbb egységfogalmak közös gyökere a tudatosság egységében van s így hogy az egységet minden téren *beviszszük* a tapasztalati tartalomba, de *nem merítjük* onnan, önként következik, hogy az egységfogalom

eredeti jelentőségében, a melyből minden egyéb egységfogalom kölcsönzi fényét és erejét, nem felbontható, metaphysikailag nem magyarázható, hanem elemi kiindulópontját: praesuppositióját képezi minden ismerésnek. Az egységfogalom tehát valóságos ismeretelméleti kategória, melynek elemi volta közvetlenül a tudatosság fölbonthatatlanságából folyik.

Daczára annak, hogy az egység fogalmának ama jellege, mely ismeretelméleti categoriává teheti, a tudatosságból származik, sőt voltaképpen nem is jelent egyebet, mint a tudatosság egyik sarkalatos tulajdonságát, jónak láttuk azt a *lét* szűkebb körű categoriái közé sorolni. Ennek két oka van.

Az egyik az, hogy bár az egységfogalom classikus tisztaságában a tudatosságból fakad, a létre, vagyis a tapasztalati tudattartalomra alkalmaztatik rögtön: úgy a belső mint a külső tapasztalat világára s mint ilyen jó először tudatunkba s csak a gondos ismeretelméleti analysis tárja föl annak magából a tudatosságból való eredetét, ha tetszik: a priori voltát. A másik ok, mely nemesak ily didactikai természetű, abban áll, hogy az egység viszonyfogalma: a *többség* határozottan empirikus eredetű, mert a többség csak a többféleség alapján keletkezhet, ez utóbbi pedig bizonyos qualitativ különbségek ismeretét teszi fel, a melyek csak külső vagy belső tapasztalás által tudatosíthatók. Más értelemben ugyan mint az egység, de a többség fogalma is ismeretelméleti kategoriának tekinthető, mert ismerésünk viszonylagosságánál fogva a tudattartalom többfélesége minden gondolkodásnak s így ismerésnek praesuppositióját képezi.

19. A konkrét valóságban általános létezőt nem találunk, hanem csak *egyes* létező tárgyakat és folyamatokat. Míg a legáltalánosabb szempontból tekintve minden létezőnek vannak bizonyos közös tulajdonságai, mentül inkább leszállunk az elvonások magaslatáról, annál több specifikus tulajdonságot fedezünk föl előbb a lények bizonyos osztályai, majd pedig maguk az egyes lények között. E vizsgálat azután annak az észrehevésre vezet, hogy nincsen két tárgy, a mely egyenlő volna s hogy nincs két folyamat, a mely tel-

jesen azonos módon történnék. Ez az *individualitas* nagy elve s a fogalom, mely alapjául szolgál az individualitás fogalma. E gondolatképlet tehát egyike azon általános fogalmaknak, a melyek a lét egész vonalára kiterjeszthetők s így egyike a lét alapsajátságainak, a melyet nézetünk szerint nem tudunk már metaphysikailag levezetni s elemi kiindulópontnak kell használnunk a positiv tudományban. Szóval az individualitás fogalmában a lét alapkategóriája alá foglalható szűkebb körű ismeretelméleti kategóriát látunk.

Az individualitás elve és fogalma érvénynyel bír a lét egész vonalán: úgy a természeti, mint a szellemi világban. Mindennek van individualitása, vagyis Leibnitz szavaival, minden lény különbözik minden más lénytől, vagyis: minden lényben lehet valamit találni, a mi a többiekben nincs meg: *valamit*, a miben különbözik más dolgoktól. A különbség csak az e tekintetben a lények között, hogy némelyeknek kisebb, másoknak nagyobb az individualitása. Minden darab kőnek megvan annyiban az egyénisége, hogy *egészen olyan* darab követ, mely alak, súly, a benne foglalt erők és más idegen anyagok minősége, chemiai alkotása, mikroszkopikus részeinek térbeli elrendezése stb. tekintetében tökéletesen egyenlő volna vele, nem találunk. Ugyancz a kő nem is esik kétszer teljesen azonos módon, mert bármily kis mértékben, de mindig lesznek a kő esésében oly mozzanatok, a melyek által különbözik az előbbi eséstől, ha másban nem, a világegyetemhez való viszonyában, mely örökös változásnak van kitéve. Mentül bonyolultabb valamely lény szerkezete, annál nagyobb az individualitása, annál szembeszökőbb is, de minden lényben van egyéniség, tehát mindegyik páratlan s valóban »külön világ«, mint Leibnitz mondja.

Ha az individualitás azt jelenti, hogy minden lény csak többé-kevésbé *hasonló* lehet más lényekhez, de mindig van benne valami, a mi rajta kívül nem fordul elő, vagyis a többi lényben nincs jelen, akkor az individualitást ismeretelméleti szempontból a lény azon sajátosságának mondhatjuk, a mely csak az illető lényből érthető meg, a mit nem lehet valami tőle különböző dologból levezetni és származtatni, szóval a minék létéről csak *szemlélet, tapasztalás* alapján

értesülhetünk. Miután pedig láttuk, hogy *minden lénynek* van individualitása, vagyis valami oly vonása, a melyet csak szemlélet által lehet megismerni, az individualitás elvének érvénye nem egyéb, mint annak-más szavakkal való kifejezése, hogy a valóság megismerésére mindenkor a szemléletből vagyis a tapasztalatból kell kiindulnunk. Elvünk azt jelenti, hogy a tudományos fogalomalkotásnak lehető sokszor kell megvetnie lábát az észleletben, ha azt mentől hivebben akarja visszaadni, mert az individualitás épp az, a mit *zar' észözyv* a posteriorinak mondhatunk, szóval a minék a priori, a tapasztalástól független meghatározása teljességgel lehetetlen. Viszont, ha az individualitás elvétől föltétlenül eltekintenénk, ez a tapasztalás eliminálását vonná maga után. Bátran mondhatjuk tehát, hogy az individualitás elvének érvénye oka annak, hogy a létről való ismeretünket csak a tapasztalásból meríthetjük, mert valami létezőt megismerni annyit tesz, mint valami individualis, csak önmagából érthető, csak szemléletileg hozzáférhető tartalmat tudatosítani.

De egyéb fontos következmények is vonhatók az individualitás elvének érvényéből. Ha ugyanis ebből a szempontból közelebbről szemügyre vesszük a valóságra vonatkozó *általános fogalmainkat*, kiderül, hogy ezek voltaképen mindig meghamisítják a valóságot, mert szigorúan véve a realis lényekre sohasem bír érvénynyel semmi általános fogalom, épp mert minden lény önmagában páratlan. Az általános fogalom, sőt tulajdonképen *minden fogalom* (mert hisz a fogalom mindig általános) csak nagyon fölületes és hibás képet nyújt a valóságról, mert bennök az áttekinthetőségnek és általánosságnak fölládozzuk az egyes concret lények és folyamatok számtalan egyéni változatait, a melyek a fogalomban nem nyerhetnek kifejezést. Mindez pedig végelemzésben nem egyéb mint apperceptiónk korlátoltságának tett engedmény, mert sohasem juthatnánk valamely tünemény fölfogására, ha bele kellene merülnünk végtelen számú mozzanataiba. Mert minden lény épp individualitásánál fogva valószínűleg egész végtelenséget zár magába s így csak *egy* tünemény teljes adaequat apperceptiója is egy végtelen erejű elmét kívánna és egy örökkévalóságot venne igénybe.

Ezek alapján már tisztán látjuk, hogy a pozitív tudomány miért nem nyújthat soha teljesen egyenértékű képet a valóságról, miért kénytelen *elvonások szemüvegén keresztül* nézni a világot. Mert az elvonás e szempontból nem egyéb mint *appercepciónk* korlátoltságának tett engedmény; a valóságnak csak *némely* mozzanatát vesszszük fel a fogalomba, mert nem vagyunk képesek *nándnyájukat* felölelni. Ime, a discursiv ismerés mint elménk tökéletlenségének, véges voltának következménye, s előttünk elérhetetlen ideálként lebeg a valóság teljes egyenértékű megismerése, melyhez végtelen elmeerő s egy örökkévalóság kellene. Csak így valósulhatna meg a teljesen objectiv: az intuitiv gondolkodás.

A pozitív tudomány, mint a mi *appercepciónk* és ismerésünk általában, relativ felületességből él; ezért játszanak minden tudományos *conceptióban* oly nagy szerepet az »elhanyagolható mozzanat«-nak tekintett kevésbbé szembezőkő tünemények, s ezért, kivéve a matematikai tétéleket, minden tudományos törvény csak *approximative* igaz. A tudomány csak *per summos apices* surran át a mérhetetlen gazdag valóságon s ez magyarázza meg, hogy nagy intuitiv erővel bíró szellemek, kiknek mély érzékük van a realitás kimeríthetetlen sokfélesége és végtelen színpompája iránt oly gyakran érzik és ki is fejezik, mint Tolstoj, hogy a tudomány *voltaképen* nem ért meg semmit és nem is magyaráz meg semmit. Ha némi túlzással is vegyülve, de e nézetben sok igazság van, mert a tudományban és fogalmainkban általában ép az individualitás elvének érvényénél fogva nem is a valóság jut egyenértékű kifejezésre végtelen gazdagságával és milliónyi finom árnyalatával, hanem csak a megcsonkított, *appercepciónk* korlátolt képességei által elszegényített s részben eltorzított realitás. És az emberi ismerés tragikuma épp abban áll, hogy mégis lehetetlen más úton ment általános fogalmak által pozitív tudományt alkotni, ép *mirt* gondolati mechanismusunk discursiv jellegét vagyis végelemzésben ismerésünk korlátolt voltát nincs hatalmunkban megváltoztatni. De ebből túlzás volna azért akár a skepticismus, akár a szemléleti ismerés egyedüli jogosultságának érdekében érveket meríteni, mert közelebbről szemügyre

véve, mindebből nem következik egyéb mint a mit már az előzőkből tudunk, hogy t. i. mindent csak korlátolt mértékben, vagyis annyiban vagyunk képesek megismerni, a mennyire ismerési mechanismusunk és erőink erre feljogosítanak, vagyis az *ismerés viszonylagosságát* látjuk újólág igazoltnak. Ebből a szempontból az individualitás elve vet gátat az abszolút ismerésnek s teszi a tudományt mindig és szükségképen elvont és tökéletlen sémává. Ez teszi lehetetlenné, hogy a valóságot *egész teljében* *appercepiáljuk*.

Könnyű ezek után belátni, hogy az individualitás elvének a pozitív tudományval szemben *voltaképen* kettős szerepe van. Egyrészt ugyanis e principium teszi lehetővé a pozitív tudományt, mert megadja számára, mint láttuk, a tapasztalati tartalmat s a szemlélet által azt folyton gazdagítja, másrészt azonban minden fogalmat nagyrészt *illusorius érvényűvé* tesz, mert nem engedi meg a valóság egyenértékű visszaadását azon ismerési mechanismusban, melyben a tudományos ismerés szükségképen mozog. A mit egyik kezével ad, a másikkal elveszi: nélküle a tudomány nem nyerhetne tapasztalati észlelet által folyton új és új tartalmat, mert nélküle nem fedezhetnénk fel semmi újat a világon, másrészt azonban lehetlenné teszi, hogy ismerésünkkel e gazdag tartalmat kimerítsük. Egyelőre csak megállapítottuk az individualitás elvének e kettős jelentőségét a pozitív tudományra nézve s a következő fejezetben fogjuk látni, hogy mely formula elfogadása nyújt e ponton segítséget. Most nézzük az individualitás *categoriajának* egy másik határolását: a *socialitást*.

20. Ma már közkeletű igazság a philosophiai irodalomban, hogy a psychikai tüneményeket csak annyiban ismerjük, a mennyiben azok a saját belső tapasztalásunkban közvetlenül adatnak. Más emberek vagy élő lények tudatvilágát tehát csak többé-kevésbbé *hypotheticus constructiókkal* határozhatom meg azon külső érzéki adatokból indulva ki, a melyek a tapasztalás szerint bizonyos lelki folyamatokat kísérnek. A psychikai ismerés tartalma tehát végelemzésben teljesen egyéni s a lélektani vizsgálat nem is táplálkozhat máshonnan, mint a kutató egyén bizonyos

módszerekkel ellenőrzött önmegfigyeléséből. Ezért csak hozzánk többé-kevésbé hasonló lelkületű embereket, illetve tudatfolyamatokat vagyunk képesek megérteni.

A pszichikai ismerés ez individualitásának egy nagy borderejű következménye van, hogy t. i. *az sohasem vezethet ki egyéniségem köréből*. Ha e kétségekívül jogos következtetést egybevetjük azzal, hogy az emberek társadalmi együttműködésének fogalma több embernek a lelki közösségét, együttérzését és együttgondolkodását, tehát implicite *több* egyéni tudat létébe vetett meggyőződést tesz fel, oly tételre jutunk, a melyet csodálatosképpen eddig nem méltattak figyelemre az emberi ismerés elemzői. Kiderül ugyanis, hogy miután a pszichikai tapasztalás teljesen egyéni, de másrészt a *socialitás* fogalma már több egyéni tudat együttműködését, tehát ezek létét teszi fel a társadalmi jelenség pszichikai tartalma: *a socialitás nem vezethető le ismeretelméletileg az individuális tudatvilág ismeretéből*. Szóval a socialitás nem oldható fel elemibb tüneménybe, mert ismeretét lehetetlen az individualis közvetlen tapasztalásból származtatni s későbbben látni fogjuk, hogy még kevésbé lehet azt egyéb tüneményekből, pl. a biológiai jelenségekből magyarázni.

A socialis tüneményt tehát, a mennyiben az pszichikai közösséget mutat fel az egyedek között, nem tudjuk valami tőle különböző elemibb mozzanattól származtatni, mert a hozzá legközelebb fekvő mozzanat: az individualpszichikai tapasztalás nem vezethet ki az egyéniségből. A socialitás tényét ennyiben nem tudjuk valami tőle különbözőből megszerkeszteni, hanem azt mint metaphysikailag felbonthatatlan, irrationalis elemi kiindulópontot kell a pozitív tudományra nézve elfogadnunk. Az egyénből kiindulva nem építhetjük fel a socialitás tényét épúgy, a mint például az életet nem tudjuk megszerkeszteni az azt alkotó elemekből. A socialitás mint *sui generis tünemény* jelenik meg a tapasztalásban s abszolút eredetét époly kevésbé tudjuk megfejtani, tehát valami tőle különböző mozzanattól levezetni mint akár a tudatosságét. Szóval a socialitás fogalmát a lét alapkategóriájában foglalt egyik szűkebbkörű ismeretelméleti kategóriának kell elismernünk, mely csak elemi kiindulópontjával szolgálhat a társadalmi tünemények vizsgálatának:

a sociológiának, de nem képezheti a priori constructio tárgyát. Látni fogjuk későbbben, hogy épp ezért kell a sociológiának, ha nem metaphysikai jellegű speculatio, hanem positiv tudomány akar lenni, a társadalmi tünemények direct megfigyeléséből kiindulnia, nem pedig biológiai s egyéb kétes értékű analógiákból. A sociológiának önálló tapasztalati kiindulóponttal kell bírnia, mely érvényre engedi jutni a társadalmi tünemény sajátos és csak *önmagából érthető* természetét.

Foglaljuk össze, a mit vizsgálatunk a lét szűkebbkörű kategóriáira vonatkozólag kiderített. Az *idő, tér és minőség* egyaránt fölbonthatatlan, csak szemlélet által tudatosítható fogalmak; sem egymásra nem visszavezethetők, sem valamely metaphysikai elvből nem igazolhatók. A további kategóriák közül az *egységnek* három fogalmát különböztettük meg: a tudategységet, a matematikai és az aesthetikai egységet. Mindhárom az abszolút egység fogalmából táplálkozik, melynek eredete a tudatosság egységében van s ennyiben nem empirikus, hanem a priori eredetű. A *többség* az egységfogalom tapasztalati viszonyfogalma. Az *individualitas* fogalma érvényes a lét egész vonalára s teszi egyrészt lehetővé a pozitív tudományt, mert igazolja a tapasztalás szükségességét, de másrészt útjában áll a valóság kimerítő ismeretének. A *socialitás* szintén egyszerű, felbonthatatlan fogalom: oly tüneményszövedéket jelent, mely csak önmagából érthető s így csak elemi kiindulópontul szolgálhat a pozitív tudománynak.

21. A *változás* alapkategóriája alá foglalható szűkebbkörű kategóriák fölhalálásában más módszer szerint fogunk eljárni mint a tudat és lét hasonló vizsgálatánál tettük. Oka ennek az, hogy a változás fogalmának bővebb ismeretelméleti analysisénél új vezérfonalra teszünk szert, melyet eddig nélkülöztünk. E vezérfonal a *positív tudományok rendszere*, mely az által válik e szerepre alkalmassá, mert a pozitív tudomány, mint erre alább még részletesen visszatérünk, mindig *változásokkal* foglalkozik. Miután pedig már több ízben rámutattunk arra, hogy a pozitív ismerésnek annyi új, már felbonthatatlan szemléleti kiindulópontja van szűk-

szüksége, a hány ismeretelméleti kategóriánk van, mert ezek mindegyike egy-egy már le nem vezethető és csak önmagából érthető, tehát csak szemléletileg tudatosítható mozzanatot jelent, ebből folyólag, ha igaz, hogy a pozitív tudomány voltaképpen mindig változásokkal foglalkozik, világos, hogy majd *annyi specifikus pozitív alaptudományt kell megkülönböztetnünk, a hányféle sajátos, már másra vissza nem vezethető változásmenet találunk valóságunkban.*

Igy vezethet a pozitív alaptudományok rendszerének vizsgálata egyúttal a változás szűkebbkörű, már specifikus, felbonthatatlan kategóriáinak a fölfedezésére. Mielőtt azonban tanulmányunk ez utolsó s talán legnehezebb feladatának megoldásához fogunk, a változás logikai apperceptiójának alaptörvényéről: az *okviszonyról* kell egyet-mást előrebocsátanunk.

A változások tudományos megismerése csak az okviszony érvényének föltevése alapján lehetséges, mert ellenkező esetben lehetetlen volna a tünemények törvényszerűségének megállapítása, mely, mint látni fogjuk, nem választható el az okviszony érvényének kijelentésétől.

Ez igazságot először Kant ismerte föl egész horderejében, miközben Hume tana szolgált előlépcsőül a kriticismus fölfogásának kialakulására. Ez utóbbi nagy bölcselel ugyanis kimutatta, hogy ok és okozat fogalmait végelemzésben nem a tapasztalásból merítjük, mert ez a tünemények puszta egymásutánját mutatja s így a viszonyt, a melyet a causalitás elvében a tapasztalati mozzanatok között felvesszünk, voltaképpen *hőzzájondoljuk* a jelenségekhez, de nem merítjük belőlük, vagyis mai nyelven: az nem a tárgyban, hanem az apperceptiálós tudatban van. Hume annak alapját, hogy a tünemények változása az ok és okozat fogalmait termeli a tudatban, a *megszokásnak és asszociációnak* tulajdonítja s e *lélektani* magyarázattal megelégszik. Ez által fölfedezte az ok és okozat fogalmainak problematikus voltát, de voltaképp nem érintette az okviszony *objektív érvényének* kérdését s *nem is érintette* ama tisztán *pszichológiai módszerrel*, a mely vizsgálataiban vezette, mert hiszen ez úton csak fogalmaink psychogenetikus keletkezésébe nyerhetünk

betekintést, de nem azok *érvényébe*, mely lényegileg független minden lélektani folyamattól.¹

Kant nagy felfedezése épp abban áll, hogy ezt az *érvényességi* problémát emelte ki az okviszony lélektani kérdésével szemben, tehát Locke és Hume tisztán lélektani módszerével szemben a logikai, a kriticismus nyelvén: a transcendentális methodust használta. És ennyiben Kant nem antagonistája, de továbbfejlesztője Hume elméletének:² ismeretelméleti formába öltöztette s ez által egész mélységében megpillantotta azon problémát, melyet Hume csak lélektani szempontból vett észre.

A megoldás is, melyre mindkét bölcselel jut, magán viseli e különbség nyomait: Hume az okviszonyt kifejező tételt a concret köznapi tapasztalás által produkált ítéletnek tartotta, melynek alapja a megszokás és associatio, Kant pedig, eltekintve egyes ingadozásoktól, azt a *tudományos és rendszeres* tapasztalás és ismerés *feltételének* vallotta, tehát voltaképpen azé az empiriáét, a melyet mi fönebb *organikus* tapasztalásnak nevezünk.³ Hume tehát csak a causalitás tudatának *lélektanát* lejtette ki, Kant pedig érvényességi mozzanatát, vagyis *elménk természetében* gyökerező voltát, a mennyiben nélküle tudományos ismerés lehetetlen volna. *Mindkettőnél azonban az okság elve tulajdonképpen postulatum, csakhogy Huménál a megszokás, Kantnál a tudományos ismerés és tapasztalás postulatuma.*

¹ V. ö. f. II, s. k. II.

² Richl, Der philosophische Kriticismus. I. k. 149. l.

³ Ha Kant tapasztalásfogalmát nem azonosítjuk az organikus, vagyis a tudományos empiriával, hanem a concret köznapi tapasztalás értelmében vesszük — a mire tagadhatatlanul található philológiai alap a Tiszta Ész kritikájában — akkor jogosan érheti a causalitásról szóló tanát Schopenhauer kritikája, ki találon jegyzi meg, hogy »Erscheinungen sein wohl auf einander folgen können ohne auseinander zu erfolgen« (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. § 23). Ez ellenvetés azonban önként elesik, ha a »tapasztalás« szóval a tudományos, tehát az általunk organikus tapasztalásnak nevezett empiriát értjük, mert *ebből a szempontból* a változás tudományos apperceptiója azonos az okviszony szerinti tudatosítással.

Kantnak, mint alább látni fogjuk, teljesen igaza van: az okság elve a valóság tudományos megértésének nélkülözhetetlen eszköze; feltétele a *rationalizálható világkép fogalmának*. Egyebet az okviszony érvényének alapjáról nem deríthetünk ki, mert minden további magyarázatunk már szükségképen *fölteszi* az okviszony érvényét és így petitio principi-in épül fel. A causalitás érvényét tehát *hebizonyítani* nem lehet, mert minden lehető bizonyításunk már csak általa lehetséges s ez képezi nézetünk szerint Kant idevágó elméletének igazi lényegét. Arra vállalkozhatunk, hogy az okviszony tudatának *lélektanában* a causalitás fölvevését valami elemibb mozzanathból származtassuk, mint ezt Böhm Károly kísérti meg, midőn megmagyarázandó az okviszony alkalmazásának ösztönszerű jellegét azon elméletet állítja föl, hogy »az oktvörvény alapját a létező önfentartása képezi,«¹ de az oktvörvény *érvényességi mozzanatát*, tehát *logikumát* ily módon nem magyarázhatjuk, mert hiszen pl. az önfentartás oly fogalom, melyet már a causalitás érvényének fölvevére alapján alkotunk meg, mert e conceptio magába zárja azt, hogy valami *hat* a létezőre s mint ilyen veszélyezteteti annak létét s hogy a létező e behatásokra *visszahat*, mind olyan fogalmak már *fölteszik* az okviszony érvényét. Meg kell tehát állapodnunk azon a ponton, hogy az okviszony ismerésünk felbonthatatlan alaptörvénye, melynek általánosságát is csak arra alapíthatjuk, hogy miután ismereti világunk azonos lehető tapasztalatunk körével, csak azon tünemények képezhetik tudományos tapasztalatunk és ismerésünk tárgyát, a melyekre e törvény érvényével bír. Ezért van a tudományos magyarázat lehetősége a causalitás érvényéhez kötve.

A causalitás törvénye tehát metaphysikailag felbonthatatlan, vagyis már valami elemibb mozzanatra vissza nem vezethető. E tétel negatív illusztrációjára szép példa az occasionalismus, mely az istenség közvetlen behatásának tulajdonította az ok és okozat kapcsolatos fölléptét és nem vette észre, hogy a magyarázat már *fölteszi* a causalitás érvényét,

¹ »Az Ember és Világa« I. k. Budapest 1883, 53. l.

mert valami *cselekvést és behatást* már ennek értelmében kell gondolnunk. Tehát ugyanazon illúsióknak esett áldozatul, mint a rationalis psychologia: azt hitte, hogy az magyarázat, ha valami már nem bonczolható mozzanatot, a minő a tudategység, illetve az okviszony, valami még ismeretlenebb lényegű természetfölötti entitásnak tulajdonít, holott ezzel csak megismételte a problémát, de nem oldotta meg, sőt petitio principi-it is követett el, mert a *magyarázó elven* már *föltette* a megmagyarázandó dolgot.

De az okság elve nézetünk szerint nemesak metaphysikailag nem oldható fel valamely »magasabb« principiumban, hanem logikailag is felbonthatatlan, vagyis nem vezethető vissza, mint Wundt is tanítja,¹ a principium rationis sufficientisre. Ez elv ugyanis tisztán logikai tétel, mely gondolataink között a *logikai függés* viszonyát állapítja meg: az okság principiuma azonban *időbeli és empirikus* viszonyt fejez ki a *tünemények* között, a mely nem határozható meg a priori, hanem csak tapasztalati vizsgálatok és inductio által ismerhető meg. Ha tehát bizonyos hasonlóság nem is vonható kétségbe e két elv között s így a causalitás törvényének lélektani kialakulásában szerepe van a principium rationis sufficientisnek, vagy viszont, de ismeretelméleti jellegük tekintetében mély különbségeket mutatnak és Schopenhauer találóan utal arra (i. m.), hogy a transcendens metaphysika nagyrészt a ratio és a causa fogalmainak összezavarásán alapszik, sőt az ontologismus nem is egyéb mint ez összetévesztés eredménye.

Az oktvörvény tehát sem valamely metaphysikai elvből, sem pedig logikai principiumból nem vezethető le, hanem az organikus tapasztalás sui generis alapfogalma, a melyet, miután Hume kimutatta, hogy az objectiv észlelethől nem igazolható, mert az egymásután sohasem jogosít fel okkapcsolat felvevására, Kanttal csak magából az appericiáló tudatból származtathatunk. E következtetés pedig annál is jogosultabb, mert Hume kritikája azt is kimutatta, hogy az, miszerint valamely tünemény ok vagy okozat, nem annak

¹ Logik 2. Aufl. B. I. 1. p. 611, 613.

tartalmi jegye, a mely fogalmából ki volna elemezhető, hanem azon viszony által lesz valamely tünemény ok vagy okozat, a melybe a felfogó elme a tapasztalatban adott jelenséget egymással hozza. Hiszen ezért okkapcsolatot mindig csak tapasztalásból ismerhetünk meg, s megfelelő empiria nélkül pl. a tűz fogalmának elvont speculatív bonczolása által sem ismerhetnők meg annak számtalan hatását. Míg egyrészt ebből Kanttal azt következtethetjük, hogy miután okkapcsolat felismerése tapasztalati *synthesist*, vagyis szemléletet tételez fel, de miután érzékfölötti szemléletünk nincsen, az oktvényt nem terjeszthetjük ki jogosan a lehető tapasztalat körén túl — másrészt arra az álláspontra kell jutnunk, ugyanesak Kanttal, hogy ok és okozat formális fogalmak s így valóban nem egyebek, mint a felfogó elméből fakadó rendezési formulák, melyek szerint a tünemények kapcsolatait appercipiáljuk. Amde a fennebbiek után joggal egészíthetjük ki az álláspontot akként, hogy az oktvény nem minden kapcsolatra, hanem csak az empirikus időbeli változásokban appercipiálható viszonyra vonatkozik. Miután pedig változást tudományosan csak annyiban tudunk appercipiálni, a mennyiben az ok és okozat fogalmai alapján történik, bátran mondhatjuk, hogy az okság elve nem is egyéb, mint azon mód elvont kifejezése, a mely szerint ismerésünk a változást tudományosan — az organikus tapasztalásban — appercipiálja. Ezért nem is tartottuk szükségesnek ok és okozat fogalmait külön ismeretelméleti kategóriáknak tekinteni, jóllehet fogalmuk felbonthatatlan elemi kiindulópontul szolgál a pozitív ismerésnek — mert voltaképen nem fejeznek ki egyebet, mint a változás tudományos appercipiációjának segédfogalmait, tehát magát a változás fogalmát, a mint az az organikus (tudományos) tapasztalásban ismerünk tárgyát képezi.

III. A pozitív tudományok rendszere, mint a változás szűkebbkörű kategóriáinak funktiója.

22. Hogy a változás szűkebbkörű kategóriáit a pozitív tudományok rendszerének föllállítása nyomán kifejthessük, mindenekelőtt meg kell állapítanunk a pozitív tudomány fogalmát és lényeges sajátosságait.

Pozitív tudomány alatt módszeres és rendszeres ismeretek összességét értjük. A tudomány tehát, szemben a gyakorlati élet elszórt és rendszertelen ismereteivel, oly ismerés, mely bizonyos módszer szerint kutatja tárgyát és vizsgálatának eredményeit bizonyos rendszerbe iparkodik hozni. E rendszer *formái* részét logikai mechanizmusunk határozza meg, a mennyiben a tudományos rendszer ismerési formáink és törvényeink értelmében alakul ki.

A pozitív tudomány tárgyát illetve *tartalmát* vagy gondolatok, vagy tünemények képezik, értve »gondolat« alatt bizonyos *logikai viszonyokat*, mert egyébként maga a gondolat is tünemény és az empirikus lélektan tárgyát képezi. Nem állítható tehát, hogy a pozitív tudomány mindig a valóságra vonatkozik. Bizonyos elvont fogalmaink közti logikai viszonyokat vizsgál például a matematika, s ide lehet a logikát is számítani, bár ezt mi nem soroljuk a pozitív tudományok rendszerébe, nem mintha eredményei nem lehetnének pozitívek, de mert e disciplina magához a pozitív tudomány elméletéhez tartozik s így az *elméleti philosophiának* képezi részét. A tüneményekkel foglalkozó pozitív tudományra például szolgálhatnak az összes természeti és szellemi tudományok.

Bármily eltérő is legyen az egyes pozitív tudományok természete, vannak bizonyos vonások, a melyek mindnyájukban feltalálhatók. Hogy formailag mind egyenlő természetűek, ezt már láttuk, hiszen mindnyájukban egyazon logikai mechanizmus nyilvánul, s hogy módszereik különbözőek, ezt az egyes disciplinák tárgyainak különböző természete okozza. Daczára ennek azonban az összes pozitív tudományok *tárgyaiban* is fölmutatathatók bizonyos közös

vonások. Ily közös vonás elsősorban, hogy az összes pozitív tudományok bizonyos *viszonyokkal* foglalkoznak, a mint ez önként folyik ismerésünk relativitásából.¹ A matematikától kezdve a sociológiáig minden pozitív tudomány ily viszonyokat tárgyal és foglal törvényekbe. A viszonyoknak azonban a mi világunkban mindig megvan a maga *genesis* s ez lehet *logikai* vagy pedig időbeli mozzanatokkal determinálható, vagyis a szó legáltalánosabb értelmében *történelmi*. Logikai genesis-e van például azon viszonyoknak, a melyeket a matematika vizsgál, vagyis azon különböző eredmények, a melyekre e tudomány vezet, bizonyos *logikai functiók* alkalmazása által jönnek létre; történelmi genesis-e van pedig a *tünetmények* viszonyainak, mert minden ily viszony időbelileg jó létre. A szó legáltalánosabb értelmében azonban mondhatjuk, hogy minden viszony bizonyos *változások* által születik meg, s ennyiben minden pozitív tudomány végelemzésben bizonyos *változásokkal* foglalkozik. És ez képezi minden tudomány második tartalmi közös vonását.

Ha a pozitív tudomány célját nem változások, hanem a tárgyak abszolút lényegének megismerése képezné, a skepticismus teljesen jogosult volna, mert ismerésünk tényleg mindig csak a *változások törvényszerűségének* megállapítására vonatkozik. Azonkívül, ha elfogadnók a metafizikus azon álláspontját, hogy a tudomány célját lényegeket kutatása képezi, eltekintve attól, hogy maga a »lényeg« nem ismereti tárgy, hanem ismereti kategória,² az individualitás elvének érvénye gátolná meg, hogy valaha tudományos ismeretre tegyünk szert. Láttuk ugyanis (19. §.), hogy nincs két lény, a mely teljesen egyforma volna, s két változást sem találunk, a mely tökéletesen egyenlőnek volna tekinthető. Ebből folyólag, minden tárgy »lényege« végtelen távolságra van eltolva a határtalan számú és árnyalatú tünetmény mögött, a melyet sohasem érhetnék el. Igaz, hogy a mi álláspontunkról is nagy akadályul szolgál az individualitás elve, mert minden tudományos fogalmat fölü-

¹ V. ö. I. 72. l.

² V. ö. Böhm Károly: Az ember és világa. I. k. Budapest, 1883. 164—185. ll.

letesnek mutat be, de korunk megtalálta azon varázsfonalát, a mely a kimeríthetetlen valóság és a realitás teljes ismeretére való törekvés antagonizmusát megszünteti. Ez a *haladó tudomány* eszméje, mely elménk korlátoltsága és eszközeink fogyatékosága daczára is nem enged skepticismusba merülni, mert biztosít arról, hogy ha a teljes igazságot soha nem is *érhetjük el, de folyton, határtalanul* közeledünk feléje. Ez a dogmatizmus és skepticismus harcának igazi, végérvényes megoldása a pozitív tudomány conceptiójában.

A pozitív tudomány magyarázó elve tehát a *törvény*. Az által válik és válhat valamely tünetmény érthetővé előttünk, ha kiderítem azon okokat, a melyek azt létrehozták, vagyis azon megelőző tünetményeket, a melyek következményének a megmagyarázandó jelenség látszik, s egyúttal megformulázzuk azon törvényt, mely szerint a kapcsolat ok és okozat között végbemegy. Ezzel szemben a metafizikai »magyarázat«, mely a jelenségeket entitásokkal és rejtelmes erőkkel akarja érthetőkké tenni, voltaképen nem magyaráz semmit, mert elvonásokat substituál a jelenségek mögé, a melyek rendszeren csak más formában fejezik ki a megoldandó nehézséget, mint erre mi is láttunk példákat a rationalis psychológiában és az occasionalismus elméletében — a helyett, hogy a tünetmény helyét egyéb jelenségek okláncolatában kijelölné. Nem esoda tehát, ha magyarázatai semmitmondók és semmivel sem gyarapítják ismereteinket, hiszen pl. egyetlen lélektani kérdésben sem látok tisztábban, ha a lelki tünetmények mögött akár anyagtalán, akár anyagi substantiát veszek föl s pozitív tudomásom semmivel sem gyarapodott, ha a villanyosság tünetményeiről azt mondom, hogy az valamely speciális »erő«-nek a nyilvánulata, valamint egy történelmi eseményről sem tudok többet, ha azt mondom, hogy a gondviselés műve. Tünetményeket csak az által lehet magyarázni, hogy azokat elemi tünetményekre bontjuk fel s azt vizsgáljuk, hogy mely törvényszerűség szerint keletkezik az elemi jelenségből bonyolultabb, szóval, ha a magyarázandó jelenségnek más tünetményekhez való *viszonyát* derítjük ki, nem pedig ha azt valami, a tapasztalati

vonatkozásokon kívül álló transcendens entitásra vagy hatalomra vezetem vissza.

Azt mondtuk, hogy a tudományos magyarázat egyrészt abban áll, hogy bonyolult jelenségeket elemibb tünetményekre bontunk fel s azon törvényszerűséget vizsgáljuk, a mely szerint az elemi jelenségek a bonyolultakat alkotják. Másrészt azt találtuk, hogy tudományosan magyarázni annyit tesz, mint a megvilágítandó tünetményt azon megelőző jelenségre, vagyis okra vezetni vissza, melynek a magyarázandó tünetmény következményét képezi. Tehát azt állítottuk, hogy egyrészt a *törvény*, másrészt az *okviszony* által magyarázunk. E kétféle magyarázási mód azonban nem hogy kizárná egymást, sőt egyik a másikat kiegészíti, mert két tünetmény között okviszonyt állítani a pozitív tudományban nem annyit jelent, mint a megelőzőben valami rejtelmes »causa efficiens«-et mutatni ki, hanem jelenti azon *törvény* formulázását, a mely szerint ok és okozat kapcsolódnak. Például, ha a villámot akként magyarázom, hogy a két felhő között, a melyek egyike pozitív, másika negatív villamossággal van telítve, elektromos szikra keletkezik, s ez a villám, akkor egyrészt okviszonyt állapítottam meg, a villám (okozat) és a különböző villamossággal telített felhők (ok) között; de másrészt, ha e viszonyt *általánosítom*, megkaptam azon *törvényt*: ha két felhő, melyek egyike pozitív, a másika negatív villamossággal van telítve, egymáshoz bizonyos távolságra érnek, elektromos szikra, vagyis villám keletkezik. Ez tisztán mutatja az okviszony és a törvényfogalom viszonyát: *törvény nem egyéb, mint általános ítéletbe öntött okviszony*. Nem érvényes azonban e meghatározás azon tisztán empirikus törvényekre, a melyek csak tapasztalati egymásután fejteznek ki, de ezek még nem is tekinthetők tudományosan formulázott törvényeknek, mert sanctiójukat nem az okviszony, hanem csak az adja, hogy az eddigi tapasztalás még nem mutatott alóluk kivételt. Az ily pseudotörvények természetesen még nem is általánosíthatók, mert lehet, hogy a bennük kifejezett tünetménykapcsolat csak véletlennek köszönzte eddigi előfordulását.



23. Már említettük, hogy — miután a pozitív tudomány mindig változásokkal foglalkozik s ezért igazi, sőt egyetlen magyarázó elve a törvény — világos, hogy a hányféle egymásra már nem visszavezethető változásmenet sikerül megkülönböztetnünk, vagyis a hány szűkebbkörű ismeretelméleti kategóriát tartalmaz a változás alapkategóriája, annyiféle, ismeretelméletileg különböző, jellegű törvényesoportot is állíthatunk fel, vagyis annyiféle pozitív alaptudományt kell megkülönböztetnünk. Foglalkoznunk kell tehát röviden a *tudományok felosztásának* kérdésével.

A tudományok felosztásának problémáját két szempontból vethetjük fel. Czélunk vagy az lehet, hogy az emberiség szellemi fejlődése közben fölmerült disciplinákat *mind* valamely rendszerbe szedjük — vagy pedig, hogy az ilykép fölmerült számtalan disciplinát bizonyos *alaptudományokra* vezessük vissza, a melyek már egymás által nem magyarázható, specifikus változásokkal foglalkoznak s ezeket iparkodunk bizonyos rendszerbe szöni. Az előbbi feladat túlnyomólag *történeli*, az utóbbi *ismeretelméleti* és részben *logikai*, mert a specifikusan különböző tudományok tárgyuknak megfelelőleg különböző módszereket is kívánnak.

Ezt a megkülönböztetést mellőzték csaknem mindazok, kik eddig a tudományok felosztásának kérdésével foglalkoztak s innen e téren uralkodó nagy fejtelenség s az úgyszólván naponként fölburjánzó »új felosztások«, melyek a régieket mind halomra akarják dönteni. Pedig e distinción fordul meg az egész problema, mert a szerint, a mint az első vagy második szempontból akarjuk azt megoldani, különböző rendszereket kell kapnunk. Ha ugyanis a történelmileg kifejlett és külön disciplinaként szereplő tudományokat mind fel akarjuk venni rendterünkbe, tehát a melyek legnagyobb része a leíró. Comte által *concret tudományoknak* nevezett, disciplinákat alkotják, akkor czélunk az, hogy bizonyos *áttekintést* nyerjünk fölöttük, a nélkül hogy mélyebb logikai vagy ismeretelméleti alapvetésre törekednénk. Mert hiszen annak oka, hogy pl. a histologia

külön tudományként szerepel az osteologia mellett, hogy a heraldikát és numismatikát vagy az epigraphiát megkülönböztetjük a történelemtől, ez nyilván pusztán *munkafelosztási fogás*, a melynek főleg lélektani és társadalmi okai vannak. Ezzel szemben a tudományok ismeretelméleti rendszerét és felosztását csak úgy érhetjük el, ha csupán azon tudományokat vesszük tekintetbe, a melyek mintegy legfőbb kategóriái a gyakorlati életben kiért számtalan disciplinának, szóval a melyekre az összes tudományágak ismeretelméleti okokból visszavezethetők. Így nyerjük az *alaptudományokat*, melyeket Comte találóan *nevezett elvont tudományoknak* (sciences abstraites), szemben a *leíró*, vagyis *concret tudományokkal*,¹ mert a valóságot bizonyos elvont alapfogalmakra visszavezetve tárgyalják. Bár a mi szempontunkból az elvont tudományokban némileg más ismeretelméleti igazságokat látunk demonstrálva mint Comte, azért nagyban ugyanazon abstract alaptudományokat állítjuk fel s azokat ugyanazon sorrendben csoportosítjuk. Így nyerjük a következő rendszert Comte nyomán az elvontabbakról a concretebbek felé haladva: *mathematika, mechanika, physika (astronómia és geophysika), chemia, biologia, psychologia és sociologia*.

E tudományok mindegyike nézetünk szerint a változásnak egy specifikus módját vizsgálja, a melyek mindegyike már felbonthatatlan, csak önmagából érthető, tehát sem egy más változásnemre nem vezethető vissza, sem metaphysikailag nem származtatható. Minden elvont alaptudomány tehát a változás egy szűkebbkörű kategóriájának kell hogy megfeleljen. E változások között vannak olyanok, a melyek ismeretelméleti jellegüknél fogva annyira eltérők a többiektől, hogy elképzelhetetlen, miszerint ezeket valaha egymásra visszavezethessük, mint pl. a psychologiát a biolo-

¹ Cours de philos. posit. I. k. 56. l. Comte *esakis* az elvont alaptudományokat akarta felosztani, a mit mindazok figyelmen kívül hagynak (így Herbert Spencer: The classification of sciences, London, 1864., 42. l.) kik szemére vetik, hogy pl. a zoologia vagy a botanika hiányzik rendszeréből. V. ö. Lévy-Brühl. La philosophie d'Auguste Comte, Paris, 1900. 61. l.

giára, vagy a sociologiát a physikára, ép, mert mint látni fogjuk, radikálisan különböző ismerési módoknak felelnek meg. Találunk azonban kevésbé áthidalhatatlanoknak látszó különbségeket is, pl. a physika és chemia között, amelyekről csak azt állíthatjuk, hogy az *ismerés mai fokán* specifikusan különböző változásoknak felelnek meg s ezek természet-szerűleg nem is választhatók oly méreven el egymástól mint az előbbieik. Ezért voltaképen nem is maguk a pozitív alaptudományok által kutatott változásnemek fogalmai, hanem csak azok főbb osztályai: a matematikai, a természettudományi és a szellemi disciplinákban vizsgált változásnemek általános conceptiói tekinthetők valóságos ismeretelméleti kategóriáknak, vagyis oly alapfogalmaknak, melyek metaphysikai felbonthatatlansága és másnemű pozitív fogalmakra való visszavezethetlensége magából megismerésük általános feltételeiből megállapítható — míg ez osztályokon belül az egyes disciplinák viszonya a tudományok haladásával folyton módosul. Hogy azonban a következőkben az említett általános osztályokon belül az egyes pozitív alaptudományok által képviselt változásnemeket is vizsgálatnak vetjük alá, erre a teljességre való törekvésen kívül az indított, mert nézetünk szerint *ma* még pozitív alapon nem lehet a fenti alaptudományok egyikét sem a másikába beolvasztani s így az általunk vizsgált változásnemekre, legalább részben, érvénynyel bír az ismeretelméleti kategória fogalma. De különben is az egyes változásnemekről szóló tudományok ismeretelméleti jellege csak az egyes alapdisciplinák közelebbi megtekintése alapján határozható meg.

24. Mint már említettük, a matematika sem képez kivételt azon általános szabály alól, hogy a pozitív tudomány mindig viszonyokkal és változásokkal foglalkozik. Sajátos jellegét azonban az képezi, hogy míg a többi tudomány az általa vizsgált változásokat és viszonyokat *észleli*, addig a matematikai ismerés abban áll, hogy bizonyos fogalmakon: a mennyiségek különböző conceptioin bizonyos változásokat *vétrehajtottunk*. A matematika tárgyát *nem is tünemények*, hanem a tüneményekről alkotott bizonyos

apperceptív fictiók: a matematikai fogalmak¹ képezik, melyek genesisét tüzetesen tárgyaltuk idézett tanulmányunkban. Mivel tehát a matematikai ismerés abban áll, hogy az alapfogalmakon bizonyos változásokat eszközölünk, vagyis bizonyos logikai *functiókat* hajtunk végre, a matematikát úgy is jellemezhetjük egyéb tudományokkal szemben, hogy míg a többi »inductív« tudomány *ezéjé az*, hogy a tüneményekről, illetve azok változásairól bizonyos helyes fogalmat alkosson s így az alapfogalmak a tudományos kutatás eredményét jelzik, addig a matematika még csak munkája legelején van, midőn alapfogalmai megalkotta. Szóval a matematika deductív tudomány, mely nem a valóságot észleli, de mennyiségi fogalmaink közt bizonyos logikai viszonyokat állít fel és azt vizsgálja, hogy ez új viszonyok és functiók milyen mennyiségi eredményre vezetnek.

A matematika mindézeknél fogva egész külön helyzetet foglal el a pozitív tudományok rendszerében, de nem mintha fogalmai eredetileg nem a valóság apperceptiója közben keletkeztek volna, mert hiszen a matematika is, mint minden tudomány, történetileg bizonyos gyakorlati szükségletekből (számolás, földmérés) született,² de mert, a hol valóság megismerésére is törekszik, ezt nem közvetlenül teszi, hanem közvetve: bizonyos apperceptív formulák (matematikai fogalmak) között végrehajtott functiók segítségével. Enyyiben a matematika legalább eredetében nem jellemezhető jobban, mint a hogy azt Comte tette, ki a mennyiségtant az *indirect mérés tudományának* nevezi.³ A matematika által vizsgált változás tehát voltaképen a

¹ Miután tér szűke miatt nem fejthetjük ki e tanulmány keretében teljesen a matematikai fogalomalkotásra vonatkozó álláspontunkat, arra kérjük az olvasót, hogy a következő két szakasz behatóbb megértése céljából vegye figyelembe »Az ismerés viszonylagossága és a matematikai fogalomalkotás« című értekezésünket. Athenaeum. XI. évf. 17.—32, 129—142. ll., továbbá: Ismeretelméleti tanulmányok. I. A matematikai synthesis elméletéhez. Ugyanott, XII. évf. 425—433. ll.

² Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. B. I. Leipzig, 1894. p. 19.

³ Cours de philos. I. k. 93. l.

logikai functio által a mennyiség fogalmán végrehajtott változás. Ez az egyetlen pozitív tudomány, a mely nem empirikus, hanem tisztán gondolati, illetve logikai változásokkal foglalkozik. Magyarázó elve nem is a causalitas, hanem a principium rationis sufficientis: ez nyer kifejezést deductív voltában, vagyis azon jellegében, hogy nem empirikus észleletek, hanem speculatív synthesisek alapján fejt ki tételeit. Az elégséges ok elve élteti az egész matematikai gondolkodást, s ez igazolja tételeit, a mi csak úgy lehetséges, ha minden matematikai tételnek elegendő ratióját tudjuk kimutatni. A matematikai synthesis alapját a principium rationis sufficientis képezi az inductív tudományok synthesise pedig az okság elvén nyugszik. És ha a priori ismerés alatt azt értjük, hogy fogalmaink, ha már létrejöttek a tapasztalati apperceptio segítségével, a továbbiak folyamán minden tapasztalati észlelet nélkül pusztán a közöttük statuált logikai kapcsolatok révén lépnek viszonyba, akkor igaza van Kantnak: a matematika synthetikus, a priori tudomány.

25. A matematikai ismerés nem közvetlenül tárgyakra illetve tüneményekre, hanem fogalmakra vonatkozik, s mint láttuk, innen erednek ismeretelméleti és logikai sajátosságai. Ezzel szemben az összes inductív tudományok, tehát a matematika kivételével a többi pozitív disciplina mind, a tüneményekkel *közvetlenül* foglalkozik s ezért az *észlelet tudományai*, szemben a matematikával, mely csak alapjaiban érintkezik az észlelettel, különben teljesen *speculatív* tudomány. A matematika ép ezért elménk *logikai functiója* által előidézett változásokkal ismertetett meg, a többi tudomány ezzel ellentétben mind a változások azon kategóriáját tárgyalja, a melyeket legáltalánosabban *folyamatoknak* (processusoknak) nevezhetünk. E tág fogalmon belül természetesen a folyamatok több sajátos nemével találkozunk, melyek mindegyikének egy-egy pozitív alaptudomány felel meg.

Az összes folyamatnemeket, melyeket világunkban észlelünk, ismeretelméleti szempontból föloszthatjuk *természeti és szellemi folyamatokra*, a mely beosztásnak a természeti és a szellemi tudományok két nagy csoportja felel meg. Az

összes természeti változások mind a *térben és időben* folynak le, vagyis bizonyos *substantiákon észlelhető változásokban* állanak.

A természettudományok között annyi disciplinát kell megkülönböztetnünk, a hányféle, egymásra már vissza nem vezethető jellegű természeti változásmódot észlelünk. Hyet *négyet* ismerünk: a *mozgást*, melynek a mechanika felel meg; a testek *qualitativ összetételét* nem zavaró egyéb változásokat, a melyeket az astronomia és a geophysika (a szűkebb értelemben vett physika) tárgyal, szóval a *szó legáltalánosabb értelmében vett physika*; a testek *qualitativ összetételbeli változásait*, melyekkel a *chemia* foglalkozik, végre oly változásokat, a melyek *fejlődéssel vagy visszafejlődéssel* járnak s ezeket a *biológia* vizsgálja. Így felel meg a természeti változások négy sajátos nemének négy szűkebbkörű kategória, melyek mindegyikével egy-egy pozitív alaptudomány foglalkozik.

A *szellemi* változások nagy osztályát az jellemzi, hogy *csak időben* folynak le s ebből folyólag a substantia kategóriája által nem *appercipiálhatók*, hanem mint *önálló folyamatok* merülnek fel a tapasztalásban. Tehát nem is valamely substantiának a változásait mutatják, hanem éppen bizonyos folyamatoknak a módosulásait s ebben homlokegyenest ellenkező természetűek mint az úgynevezett anyagi vagyis természeti változások. A szellemi folyamatok vagy az egyénben folynak le, s ezeket a *lélektan* vizsgálja, vagy pedig *collectiv* jellegűek s társadalmi folyamatokban nyernek kifejezést s ezeket a *sociológia* elemezi.

A következőkben az lesz legközelebbi feladatunk, hogy a változások e különböző neveit, természetesen az azokat tárgyaló pozitív tudományok eredményeinek alapján ismeretelméleti vizsgálatnak vessük alá.

26. A *mechanika a mozgás és egyensúly* tüneményeivel foglalkozik. E két utóbbi mozzanatot csak didaktikai czélzattal különböztetjük meg egyelőre, mert az újabb tudomány, D'Alembert¹ és Lagrange nyomán, különösen

¹ Fröhlich, Elméleti physika. II. k. 1896. 42. l.

az ez utóbbi által felállított virtualis elmozdulások elve révén,² e két mozzanattal foglalkozó tudományágukat: a statikát és dynamikát, egységes közös szempontból tekinti s épp ebben áll legnagyobb haladása az ókor mechanikai alapeszméivel szemben. Még pedig a mechanikai ismerés e két ágát akként egyesíti, hogy a mozgást tekinti az eredeti mozzanatnak, az egyensúlyt a meg nem változott mozgásnak, a nyugalmat pedig létre nem jövő mozgásnak veszi. E tekintetben az újabb mechanika részben alapja, de részben symptomája az újkor »dynamikus« világnézetének, a mely által az homlokegyenest ellenkezik a régi aristotelesi állásponttal. Ez utóbbi ugyanis a nyugalmat vette föl a testek eredeti őállapotának, mely föltevésből a mozgás eredetét nem tudván megmagyarázni, e czélből egy »első mozgatót« vett föl, a mely e mozgást »megindította«. E föl-fogást Kopernikus, Kepler, Newton és az újabb astronomia tanai halomra döntöttek annak a kimutatásával, hogy a világegyetem folytonos mozgásban van s hogy a mozgás nem másodlagos, hozzájárult, sajátsága az »anyagnak«, hanem a test pozitív conceptiójának elengedhetetlen jegye. Ha tehát az új kor tudománya egyáltalán a tünemények abszolút magyarázatára törekednék és nemcsak törvényeik és viszonyaik kinyomozására, a mozgást venné »őállapotnak«, mert e föltevésből a nyugalom vagyis az egyensúly könnyen levezethető, míg a megfordított utat lehetetlen megtenni.³ Szóval bátran definiálhatjuk a mechanikát egyszerűen a *mozgás tudományának* annál is inkább, mert a mozgás fogalom ismeretelméleti analysise is arra az eredményre vezetett bennünket, hogy a mozgást csak önmagából lehet megérteni és magyarázni, nem pedig a nyugalomból.³ A mozgás fogalmát tehát méltán tartjuk a változás alkategóriájában foglalt szűkebbkörű ismeretelméleti kategóriának, s ebből folyólag a mechanikát önálló alaptudománynak, mely csak önmagából érthető jelenséggel foglalkozik.

² V. 3. Lagrange, Mécanique analytique. Paris 1788. 11. l.

³ V. 5. Maxwell, Scientific Papers. Cambridge 1890. II. k. 26—33., 302—305., 326., 777. ll.

⁴ V. 3. 36. l.

A mechanika alaptanait áttekintve rögtön szemünkbe tűnik azon körülmény, mely ismeretelméletileg rendkívül érdekes, hogy jöllehet a mozgás csak önmagából érthető tünemény, mégis a mechanikai jelenségek jó része matematikailag feldolgozható. Hogyan lehetséges ez? Miképpen jutunk ahhoz, hogy a mozgás fogalmát, a melyet csak a tapasztalás által szerezhethünk meg, matematikai speculációval, tehát további észlelet nélkül megismerhetjük s így számításainkkal a tapasztalatot anticipálhatjuk? Ime, fölmerül előttünk Kant nagy problémája: miképpen lehetséges a tiszta természettudomány?

A mechanika valóban a matematikai rationalis ismerés és a tapasztalás sajátos vegyülékét mutatja, a mi azután némelyeket azon nézetre bír, hogy a mechanika csak folytatása a matematikának s minden tapasztalástól függetlenül megalkotható. E nézet mellett szól látszólag az is, hogy a mozgás lévén magából ismereti szervezetünkben kifolyólag a változás legegyszerűbb képe, melyet tér és idő szemléleti formái alapján megszerkeszthetünk, úgy látszik, hogy a mechanika alapfogalmai nem az észleletből, de elménk szervezetéből folynak. Ezt az álláspontot involválják mindazok fejtegetései, kik például az erők parallelogrammájának tételét analytice próbálták bebizonyítani, mint Daniel Bernoulli, D'Alembert és Laplace. Pedig már Leibniz fölismeri, hogy a mechanika *több* mint geometria, s Comte is siet rámutatni arra, hogy a mechanika bizonyos objectív tényeken nyugszik és nem csupán matematikai fogalmakon.¹ Az előbbi nézet tarthatatlansága különben rögtön kiderül, ha még a matematikai fogalomalkotás is (mint ezt többször idézett tanulmányunkban megkíséreltük kimutatni), jöllehet nem tekinthető az érzéki tárgyak pusztá elvonásának, mégis tapasztalati kiindulóponttal bír, a mennyiben a számolás eredete tapasztalati objectumok apperceptiálásában van. Legdöntőbb bizonyíték azonban a mechanikai ismerés teljes aprioritása ellen, hogy a történeti valóságban tekintve a mechanikai ismerés fejlődését, lépten-

¹ Cours de philos. posit. I. k. 393., 414. ll.

nyomon észrevehető, hogy a mechanika nemcsak elvont speculatio, hanem folytonos megfigyelés és gyakran nehézkes tapogatózás által lett azzá, a mi. A kérdés azonban, melyre meg kell felelnünk, ha tisztán akarjuk látni a mechanikai kutatás és a matematikai gondolkodás ismeretelméleti viszonyát, vagyis a kétféle változás apperceptiójának eltérő voltát és jellegét, az, hogy vajjon *má az az objectív tény* a mechanikában, a melyet nem lehet a matematikai fogalmakból levezetni s a mi mégis alkalmas matematikai feldolgozásra s így egyrészt toto coelo különbözővé teszi a mechanikát a matematikától és mégis összeköti őket?

Bizonyos, hogy a mozgás conceptiója egymaga nem lehet e fogalom. Ez ugyanis már a matematikai, nevezetesen a geometriai fogalomalkotásban bennfoglaltatik, a mennyiben, mint láttuk, ez utóbbiak úgy keletkeznek, hogy képzeleti terünkben az idomokat meghúzzuk, s emnyiben már a geometriai fogalomalkotás *fölteszi* és involválja a mozgás fogalmát, jöllehet ezt nem méri. A keresett mozzanat, a mi azonban e képzeleti mozgást elválasztja a csupán objectív észlelet által megismerhető mozgástól, az a mechanikai mozgás azon vonása, hogy az a testeknek azt a valamiét is figyelembe veszi, a mit általánosságban *massának* nevezhetünk. Tartsuk bár a massát a tehetetlenség synonymájának, akár az anyag áthatlanságának, ez a *zar'észony* tapasztalati elem, melyet az objectív tapasztalati észlelettől függetlenül sohasem fejthetünk ki tiszta matematikai fogalmainkból. A massa fogalom azonban megfelel ama követelményeknek is, hogy matematikai elemekkel kifejezhető, tehát a matematikai speculatio tárgyát képezheti.

A massa fogalom tehát sajátosan physikai mozzanatot jelöl s képviseli a mechanikában a matematikai fogalmakkal szemben azon »plus«-t, a melyet ez utóbbiból már nem lehet levezetni, mint a hogy hasonló pluszt fogunk minden pozitív tudományban találni, viszonyítva a közvetlen megelőző disciplinához. Szabatosabban szólva tehát azt kell mondanunk, *hogy a mechanika tárgyát az idő és a massa fogalommal apperceptiált mozgás képezi*. Innen van, hogy a

massafogalom képezi úgyszólván a mechanikai kutatás lelkét; hisz Newton mechanikájának új mozzanata is voltaképpen e fogalom kialakításában fekszik.¹

Mindez élénk világot vet a matematika és mechanika viszonyára s fölismerése által a mechanika tudatára ébred annak, hogy hol van azon pont, a hol levezetései az objectív észlelet világába kell kapcsolódnia, ha a valóság, a természetben előforduló mozgás tudománya akar lenni, nem pedig speculatív fictiók összesége. A mechanikai ismerés empirikus voltának fölismerése oka annak is, hogy e tudomány philosophikus művelői között mindinkább tért hódít e disciplina céljának azon fogalmazványa, a melyet legtalálébban *opportunusnak* nevezhetünk. Míg ugyanis e tudomány régebbi művelői közül sokan, elfakítva a mechanikai mozgásfogalom, a priori látszatától nem ismerték fel, hogy a mechanika végelemzésben a tapasztalati tartalom feldolgozásának egy módja, s ebből indulva ki arra törekedtek, hogy a természetben előforduló összes, sőt a *lehető* mozgásokat meghatározzák, addig az újabb álláspont célja inkább az, hogy csupán azon mozgásokról adjon számot, a melyek a nekünk adott, az általunk tapasztalatilag ismert tünemények megértésére okvetlenül szükségesek.² Ez új programban, mely már az astronomiába is kezd behatolni,³ nem nehéz fölismerni ama nagy változás egyik symptomáját, mely a tudományos kutatás conceptiójában az újkor bölcséletében ment végbe, de még korántsem mondható befejezettnek. Galilei és Bacontól indul ki e nagy átalakulás és tetőpontját Comte positivismusában éri el. Míg ugyanis a classikusan tiszta ontologiai gondolkodás abból a dogmatikus föltevésből indult ki, hogy a tudomány a valóság abszolút

¹ Volkmann, Einführung in das Studium der theoretischen Physik. Leipzig 1900. 71. l.

² Így Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung. Leipzig 1897. 471. l., továbbá H. Hertz, Prinzipien der Mechanik (Gesammelte Werke, B. III.) Leipzig 1894. 13., 16. ll. és Volkmann, Einführung in das Studium der theor. Physik. VI., 33. ll.

³ V. ö. Poinecaré, Les méthodes nouvelles de la Mécanique céleste. Paris 1892. I., k. Introd.

ismeretét nyújthatja, vagyis a létet úgy eredetében mint határozmányaiiban föltétlenül rationalizálhatónak hitte, addig az újabb bölcsélet és tudomány több-kevesebb öntudatos-sággal az ismerést mindinkább viszonylagosnak fogja föl, a mi egyértelmű annak a fokozatos fölismerésével, hogy az ismerés minden terén bizonyos, már fölbontatlan praesuppositiókból kénytelen kiindulni.¹ Ebből folyólag mindinkább belátjuk, hogy ismerésünk lehető tartalma az embernek a világegyetemben való helyzete és szervezete által van föltételezve, a mi esetiünkben azt jelenti, hogy nem a világban előforduló összes, sőt lehető mozgások megismeréséről lehet szó a kritikai tudományban, hanem csupán a világegyetem ama kis pontjának területén fölmerülő mozgások elemzéséről, a melyekről tapasztalásunk értesít.

Két fontos következménye van a mechanikai kutatás e relativistikus fogalmazványának, a melyek ugyan ma még nincsenek általánosan elismerve, de minden jel arra mutat, és az ismeretelméleti analysis is azon nézetre tesz hajlandóvá, hogy hovatovább utat fognak maguknak törni s ekkor végleg befejeződik a mechanikai kutatás conceptiójának relativistikus átalakulása. E két következményt még röviden ki kell fejtenünk, hogy tisztán álljon előttünk a mozgás megismerésének ismeretelméleti jellege.

Az első tétel, mely szükségképpen következik eddigi fejtegetéseinkből, az, hogy az *abszolút mozgás* és az *abszolút nyugalom* conceptiói kell hogy lassankint eltűnjenek a mechanika alapfogalmai közül, hova Newton tekintélye emelte őket. A második következményt pedig úgy fejezhetjük ki, hogy a mechanikai tételek, épp úgy mint összes, a valóságra vonatkozó conceptióink csak approximativ érvényűek lehetnek, tehát bizonyosság tekintetében sem állanak egyszínvonalon a matematikai igazságokkal. Lássuk röviden az első pontot.

A mióta Ludwig Lange ismert értekezése megjelent a mozgásfogalom történeti kifejlődéséről,² annak főered-

¹ V. ö. I. 44. l.

² Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffes. Philos. Studien hrsg. v. Wundt. III. k.

ménye: hogy az abszolút mozgás és nyugalom a theologiai és a metaphysikai gondolkodás maradványai, melyek fölvevése teljesen dogmatikus és hogy a pozitív mechanika az abszolút mozgás és nyugalom fogalmai nélkül is fölépíthető, úgy szaktudósok mint böleselők részéről egyaránt élénk megvitatás tárgyát képezte.¹ Az ismeretelméleti elemzés azon eredménye, melyre a mozgásfogalom jellegére nézve mi is jutottunk, csak igazolhatja Lange álláspontját. Mert ha a mechanika kiindulópontját nem a mozgásról való a priori rejtelmes ismeret képezi, — a mi, mint láttuk, önként következik abból, hogy a mechanika nem fejthető ki annyiképpen a matematikai igazságokból, — akkor bizonyos, hogy tárgyát egyedül a relatív mozgás képezi és képezheti, mert a tapasztalat mindig ilyenekről értesít. Abszolút mozgásról ugyanis soha nincs és nem is lehet tapasztalatunk; minden test, a melynek mozgását ismerjük, csak egy más testhez viszonyítva mozog s nem volna nehéz kimutatni, hogy valamely tapasztalatilag constatálható abszolút mozgás fogalma ellenmondást zár magába, mert a mozgás mindig helyváltozás, ennek megállapítása pedig csak úgy történhetik, ha azt valamely másik, nyugvónak gondolt testhez viszonyítjuk. Ámde a másik nyugvónak gondolt test is csak a mozgónak tekintett testhez viszonyítva constatálható nyugvónak, s így minden nyugvás vagy mozgás, a melyet tapasztalatilag megállapíthatunk, eo ipso viszonylagos. Régebben, midőn az úgynevezett állócsillagokról azt hitték, hogy tényleg mozdulatlanok, ezeket lehetett amaz absolute nyugvó pontoknak venni, a melyekhez viszonyítva a világegyetemben észlelhető mozgásokat valódiaknak (absolutaknak) vagy csak látszólagosaknak gondolták; de Halley óta tudjuk, hogy az állócsillagoknak is kimutatható mozgása van,² s így ezt a külső pontot is elveszítette a kosmológia, melyhez viszonyítva a többi égitestek mozgását absolutaknak gondolhatta, annál is inkább, mert Herschel naprend-

¹ Ez irodalmi harcok áttekintését lásd L. Lange. Das Inertialsystem vor dem Forum der Naturforschung. Phil. Stud. XX. k. (Festschrift.) 1—62. ll.

² Secchi, Les étoiles, Paris 1884. II. k. 30. l.

szerünk mozgását is kiderítette.¹ Az égitestekről sem tudunk tehát egyebet, minthogy egymáshoz viszonyítva mozognak vagy állanak, s csak ezt a viszonylagos mozgást ismerjük. Bármily paradoxnak látszik első tekintetre, de ezek után bizonyos, hogy nem vagyunk képesek eldönteni, vajjon valamely abszolút mozdulatlanok gondolt ponthoz viszonyítva valamely, a világűrben végbemenő mozgás valóságos-e vagy csak látszólagos, s a különbség, a mit a »valódi« és a »látszólagos« mozgás között tesz a tudomány, csak valamely önkényesen abszolút nyugvónak gondolt pontból tekintve vehető ilyenek. Arra, hogy abszolút mozgásokat vagy abszolút nyugalmat állapítsunk meg, nincsen módunk, de nincs is erre szüksége a pozitív tudománynak, mert a mechanika feladatát nem az abszolút mozgás tanulmányozása képezi, a mi már azért is lehetetlenség volna, mert a mindenség tudományos fogalmát sohasem alkothatjuk meg, hanem feladatát, mint láttuk, az képezi, hogy a tapasztalatban adott, tehát a relatív mozgás elméletét állapítsa meg. Az abszolút mozgás fogalma tehát teljesen kívül esik körén s tanait legkevésbé sem befolyásolhatja az, hogy a mit mi mozgásnak nevezünk, az a mindenség szempontjából talán nyugalom, vagy megfordítva, épp mert az abszolút szempontok a tudomány számára mindig elérhetetlenek s így az, vajjon az általa tárgyalt tünemények abszolút szempontból micsodák, teljesen közömbös reája nézve, annál is inkább, mert ily szempontok praesuppositiói és alapfogalmi között sem foglalnak jogosan helyet.

A mechanikai kutatás relativistikus fogalmazványának második következménye, mint említettük, az, hogy a mechanikai tételek szabatossági s így bizonyossági fokáról való nézeteinket módosítaniuk kell. A mechanikai törvényeket ugyanis a matematikai symbolumokkal formulázzuk, a minnek oka az, hogy ezek segédkezésével lesznek megállapítva, vagyis számítás útján. Ámde a matematikai fogalmak fictiók, a melyek, mint ilyenek, a valóságban sohasem for-

¹ Dannemann, Grundriss einer Geschichte der Naturwissenschaften. II. 1898. p. 330.

dúlnak elő: abszolút egyenes vonal, kiterjedés nélküli pont, vastagság nélküli sík, abszolút szabályos kör stb. a valóságban sohasem találhatók. A mechanikai tételekben tehát, a melyek *mathematikai* jellegű fogalmakkal *tapasztalati* folyamatokat akarnak kifejezni, e két különböző természetű tényező folyton küzd egymással, különösen a mióta a szakértők kezdik mind fokozottabb öntudatossággal fölismerni, hogy a mechanika nem matematika, hanem első sorban tapasztalati tudomány. Csak egy tekintélyt akarunk idézni. A természetben — mondja Poincaré,¹ — nem fordul elő valamely teljesen izolált rendszer, a mely feltétlenül el lenne vonva minden külső behatástól, hanem csak *megközelítőleg* elszigetelt rendszerek vannak. Ha ily rendszert figyelemmel kísérünk, nemcsak különböző részeinek egymáshoz viszonyított relatív mozgását tanulmányozhatjuk, de súlypontjának mozgását is viszonyítva a világegyetem egyéb részeihez. Ez esetben constatáljuk, hogy e súlypont mozgása *megközelítőleg* egyenes vonalban halad és egyenletes, Newton harmadik törvényének megfelelőleg. Ez egy tapasztalati igazság, a melyet azonban a tapasztalat meg nem dönthet; mert valójában mire tanítana egy még szabatosabb megfigyelés? Arra, hogy a törvény csak megközelítőleg volt igaz, amde ezt már tudjuk. Most már értjük, hogy a tapasztalat miképpen szolgálhat a mechanikai elvek alapjául, de még sem mondhat nekik ellen.

Valóban, közelebbről szemügyre véve kiderül, hogy a mechanikai elvek bizonyos *elvonásokon* épülnek fel, a melyeknek azon ezélből, hogy matematikai formulákkal feldolgozhatók legyenek, oly szabatoságot tulajdonítunk, a minőre a tapasztalat sohasem jogosít fel. Ezért a mechanika igazságai mindig csak *approximativ érvényűek*, de az eltérés oly csekély a matematikai eredmény és a valóság között, hogy az elhanyagolható. Philosophiai szempontból azonban a mechanika mégis eltorzítja a valóságot, hogy megismerhesse s e tekintetben nem is áll egyedül, mert láttuk, hogy minden fogalom, a melyet valamely tüne-

¹ Revue générale des sciences pures et appliquées 1897. 736. l.

ményről alkotunk, a valóság ily meghamisítását tartalmazza.¹ De a mechanika eljárását is az menti, a mi a többi tudományét, hogy tudniillik a valóság mindig kimeríthetetlen, s hogy apperceptiónk épp korlátoltságánál fogva oly szabatoságot kíván, a melynek apró rendszerességét a közelebbről megtekintett valóság mindig megbontja. Egyébként a matematikai jelleg nagyon megfelel a mechanikai folyamatok visszaadásának, mert alapfogalmainak egyike: a mozgás, már a matematikai fogalomalkotás segédeszköze, s bizonyos tekintetben a priori fogalomnak tekinthető, a másik már tisztán a posteriori elem, a massa pedig matematikai symbolumokkal könnyen kifejezhető. Hogy daczára ennek, a matematikai szabatoságot sohasem éri el, ennek oka épp az, hogy még sem tisztán matematikai elemekkel dolgozik. Mert a matematikai bizonyosság, mely az emberi ész saját teremtvényeivel operál, nem egyéb, mint a gondolkodásnak önmagában való bizonyossága és önmagával való azonossága; ezt a mechanika, mely már félig észlelő tudomány, nem érheti el.

A mechanikai kutatás ismeretelméleti természetének e rövid vázlata csak a szó lélektani, logikai és történeti értelmében felel meg a tiszta természettudomány lehetőségének kérdésére. Az előzők után ugyanis talán elég arra utalnunk, hogy a probléma más, mint ily relatív megoldását nem adhatjuk. Mert a tiszta természettudomány lehetősége kérdésének metaphysikai értelme voltaképpen az, hogy matematikai conceptióink, a melyek a prioriak, vagyis az ész természetéből és synthesise által, nem pedig objectív észlelet útján keletkeznek, miképpen vonatkozhatnak természeti tárgyakra? Hogy erre a kérdésre metaphysikailag megfelelhessünk, nyilván a tudatosság és lét viszonyának absolute végső alapját kellene fölfednünk, a mire a tudatosság és lét fogalmainak metaphysikai felbonthatatlansága miatt nem vagyunk képesek. Szerencsére azonban a tiszta természettudomány lehetőségének *kritikai* kérdésére, mely arra vonatkozik, hogy mily alapon és mily

¹ V. ö. l. 67. l.

határig lehet szó a valóság matematikai anticipációjáról, a kifejtett logikai, lélektani és történeti alapon is megfelelhetünk. Azt a tanulságot meríthetjük ugyanis e szempontból a fenti fejtegetésekből, hogy a valóság matematikai anticipációja nem helyettesítheti teljesen az észleletet és annak ellenőrzését, épp mert a természeti folyamatokra vonatkozó matematikai speculációk alapfogalmai maguk is a tapasztalásból erednek. Hogy pedig ily anticipatio egyáltalán lehetséges, erre, lemondva a kérdés metaphysikai megoldásáról, Kanttal csak úgy felelhetünk, hogy a matematikai természettudomány épp az által lehetséges, mert lehető ismerésünk köre a valóságra nézve azonos lehet tapasztalatunk területével, a melyen a tudatosság s így a matematikai fogalomalkotás törvényszerűsége eo ipso érvénynyel bír, épp mert a valóság mindig tudattartalom s csak mint ilyen lehet tudomány tárgya.

27. A változás szűkebbkörű kategóriái közül a harmadik a *physikai változás*, a melyet úgy jellemeztünk, hogy oly folyamat, melynél a testek qualitativ összetétele nem változik. Ez nyilván negatív meghatározás, szemben a chemiai változással, de a tudomány mai álláspontján egyelőre ezzel kell beérnünk, mert a physikai jelenségek alá oly eltérő természetű tünemények sorolhatók, hogy valamely positiv közös jellemvonást nem tudunk köztük kimutatni. Ellenvehetné valaki, hogy ha a physikai jelenségnek csak ily negatív fogalmát bírjuk, mily alapon állítjuk azt specifikus változásnak, melynél fogva az már másnemű változásra nem vezethető vissza? Vajjon ezen állításunk nem-e zár magába valamely positiv jellemvonás ismeretét az egyes physikai tünemények között? Ha azonban meggondoljuk, a mit e fejtegetések elején mindjárt kiemeltünk, hogy az itt tárgyalt kategóriákról csak azt mondhatjuk, hogy proviso-riusak s fennállásuk a positiv tudomány mai állapotától függ, elfogadhatjuk azon eljárást, mely specifikus változásoknak minősít bizonyos folyamatokat tisztán negatív alapon, tudniillik mert nem tudjuk azt másnemű változásokból levezetni. Ez pedig áll a physikai változások minden nemére, a melyekről egyrészt azt valljuk, hogy lehetetlen őket a

mechanikára visszavezetni, de másrészt a chemiai változásokból sem származtathatjuk őket. Ez utóbbi pontot nem is kell hosszasan bizonyítani, hiszen ez tette és teszi szükségessé a physikai és a chemiai törvények elválasztását; oly természeti tünemények pedig, melyek úgy a testek qualitativ összetételének épentartása mellett észlelhetők, valamint mint bizonyos chemiai változások előidézőjei is ismeretesek, a minő például az elektromos áram, úgy a physikában, mint a chemiában helyet foglalnak. Annak meghatározása tehát, vajjon egy változás physikai vagy chemiai tüneménynek minősítendő-e, a szerint dönthető el, mely jellegű tünemény praedominál a változáshoz. Már szabatosabban vonható meg a határvonal physika és mechanika között, illetve állapítható meg, hogy a physikai jelenség nem vezethető vissza a mozgásra. Mielőtt azonban ennek fejtegetésébe fogunk, a physika köréről kell még egy pontot kiemelnünk.

Nyilvánvaló, hogy az astronomiai jelenségek a tudomány mai álláspontján már nem tekinthetők specifikus sajátos tüneményeknek, hanem a physikai jelenségek közé tartoznak. Newton nagy fölfedezése és a spectralanalysis bámulatatos eredményei óta kétségtelen, hogy az égi testek a mi földünkhöz többé-kevésbé hasonló természetűek,¹ illetőleg hogy mozgásukat is ugyanazon energia határozza meg, mint a mely szerint az elbocsátott kő földünkre esik. Ily körülmények között világos, hogy az astronomiának a physikától való elválasztása csak munkafelosztási fogásnak tekinthető napjainkban, vagyis hogy gyakorlati okok, de nem a vizsgált tünemények valamely specifikus sajátosága által van meghatározva. A gyakorlati okok, a melyek ez elválasztást kívánják, az astronomiai megfigyelés sajátos nehézkes apparatusában gyökereznek, a mi viszont arra vezethető vissza, hogy a csillagász megfigyelései oly nagy térbeli távolságokra vonatkoznak, mint kívülről egy kutatóé sem. De nemcsak a távolság nagy, melyen keresztül az astronomus észleleteit végzi, de térbeli helyzete, melyet a

¹ V. ö. Stanislas Meunier, La géologie comparée. Paris 1895. 16. l.

megfigyelt tárggyal szemben elfoglal, oly sajátos, hogy szükségessé tesz nagyszámú, az astronomiai kutatás specialitását képező segédeszköz kifejlesztését. Hogy a csillagász tárgyát tér- és időben rögzítse, részben bizonyos oly mozzanatokot kell folyton tekintetbe vennie, a melyek épp említett sajátos térbeli helyzeténél fogva, melyet a vizsgálendő tárggyal szemben elfoglal, az észlelt csillagképet folyton eltorzítják, mint: a légköri refractio, a praecessio, nutatio, aberratio, a szikrázás; részben bizonyos segédfogalmakat kell használnia, hogy tájékozódhasson a térben, mint: a rationalis látkör, az almukantarát, a sphaerikus coördinációk, az elhajlás, az azimut stb. Minde segédeszközök használata azonban nyilván mítsem változtat az astronomiai tünemények ismeretelméleti természetén s így azokat bátran sorolhatjuk a physikai jelenségek közé, ha pedig esupán az égi testek mozgását vizsgáljuk, a mechanika tüneményeihez számíthatjuk őket.

A physika is, mint minden positiv tudomány, elvonáson alapszik vagyis bizonyos tüneményeket elválaszt a többiektől és esupán ezekre fordítja figyelmét. A valóságban a mechanikának, astronomiának, physikának és chemiának nincsenek külön tárgyaik, hanem ugyanazon substantiákon különböző jellegű tüneményeket tanulmányoznak. Bár ebből a szempontból minden positiv tudomány elvont, e tekintetben mégis bizonyos különbségek észlelhetők az egyes alaptudományok között. Így a physikai kutatás bár a »physikai jelenségek«-nek minősített tüneményeket elválasztja a többitől s esupán ezeket vizsgálja, tehát szintén abstraction épül fel, viszonyítva a mechanikához, ennél mégis jóval concretébb, vagyis tárgya közelebb áll szemléleti valósághoz. Míg ugyanis a mechanika csak a látás, tapintás és nehézség érzeteihez folyamodik, addig a physika már a hallás és hőérzék benyomásai alapján is tárgyalja a tüneményvilágot. Sőt a physika részben érzékeink szerint is tagozódik, mint ezt a hő-, hang- és fénytán elnevezések tanúsítják, bár sok oly tüneménnyel is foglalkozik, a melyek iránt nincsenek külön érzékeink kifejlödve, a minők az elektromosság és mágnesség jelenségei.

A nehézség, a hő, a hang és fény a concret valóságban vagyis ha mint érzeteket tekintjük őket, természetesen oly változások, a melyek egymásra már nem vezethetők vissza. A szín- és hangbenyomásokat nem tudjuk egymásra visszavezetni illetve egyiket a másiktól származtatni concret valójukban: a kinek egyik vagy másik érzéke hiányoznék, az előtt a physikai tünemények egész sora maradna ismeretlen. Mintán a tárgyak nekünk csak érzékiség által adhatók, bizonyos, hogy a physika sohasem függetlenítheti magát az érzéki adatoktól teljesen, jóllehet, mint minden természet-tudomány, arra törekszik, hogy lehetőleg eltekintsen az érzékelő alanytól s az érzéki csalódásoktól, s ennyiben ezéja nem is az érzeteket, hanem azok objectiv feltételeit vizsgálja. Bizonyos azonban, hogy e programját sohasem hajthatja végre teljesen, mert, mint már említettük, ha az újabb mechanikus áramlattal érzeteink alapjául bizonyos mozgásokat vagy rezgéseket is állítunk, csakhamar kiderül, hogy e magyarázó rezgés substratumát ismét érzéki minőségekkel kell felruházva gondolnunk, gyakran épp azokkal, a melyeket meg akarunk vele magyarázni. Az érzéki kvalitásokat tehát a physika sohasem haladhatja túl, legföljebb bizonyos minimumra szállíthatja le azok számát az általa construált objectiv természeti világban akként, hogy pl. a hang- és hőbenyomásokat oly objectiv feltételekre vezetivissza, a melyek a látás és tapintás által fejezhetők ki, de ezt a két utóbbi érzéki minőségeit minden lehető anyagi valóságban fel kell tennünk, mert csak ez alapon vagyunk képesek róla fogalmat alkotni. Mindez pedig egyértelmű azzal, *hogy a physikai tüneményeket illetve változásokat nem lehet egész valójukban mechanikai mozzanatokra visszavezetni*. Hisz a mozgás önmagában csak elvonás, mert csak egyik sajátos állapotot fejez ki valamely substantiát illetőleg, de nem jelent valamit, a mi önmagában előfordulhatna a valóságban. A mechanizmusnak kétségkívül megvan a maga tudományos létjogosultsága, a míg benne bizonyos physikai tünemények *egyik* magyarázó elvét látjuk; de rögtön dogmatikus metaphysikává válik, mely nem magyaráz semmit, épp mert mindent meg akar fejteni, mihelyt a mozgást önmagában

substantialisáljuk és a physikai világ abszolút magyarázó elvét vagyis őselemét látjuk benne, szóval ha a mechanikus elméletet viszonylagos physikai jellegéből kivetkőztetve metaphysikaivá tesszük s mechanikus monismust alkotunk belőle.

Bizonyos tehát, hogy a physikai tünemények a mozgással szemben sajátos jellegű változások, a melyeket nem lehet concret valójukban a mozgásból levezetni, mert a mechanismus csak egyik magyarázó elve lehet a physikai jelenségeknek, de nem azok abszolút alapja. Ebből folyólag a matematikai elem is jóval alárendeltebb szerepet játszik e téren, mint a mechanikában. Ez pedig egyértelmű azzal, hogy a tapasztalásnak és a kísérletnek viszont nagyobb fontosságot kell a physikában tulajdonítanunk, mint a mechanikában. A physikai változások számtalan fajáról már a legnagyobb mértékben áll, hogy nem construálhatók meg a priori: ki tudta volna például megfelelő tapasztalás nélkül meghatározni a víz és némely egyéb anyag (vas, bismuth stb.) sajátos viselkedését a megfagyásnál, vagy az elektromosság és mágnesség tüneményeit? A physikai kutatás már legnagyobb mértékben telve van *meglepetésekkel*: nagyon gyakran egészen váratlan eredményekre vezet, mint ezt korunk számtalan felfedezése lépten-nyomon bizonyítja. A physikában már kevés a deductiv elem a mechanikához képest, de annál nagyobb az észlelet és kísérlet szerepe: s ez előbbi mindinkább fogyni fog, az észlelet pedig nyer fontosságban a mint tovább haladunk a positiv tudományok rendszerében. Sőt a physika, mint minden inductiv tudomány, csak úgy haladhat, ha lemond azon metaphysikai ábrándokról, hogy a természetet a priori valamely nagy alapelve vezesse vissza, a minő pl. a mechanismus, a melyből azután bizonyos fokig a priori meg volnának határozhatók a még ismeretlen tünemények. E tekintetben az újabb tudomány gazdag és azelőtt soha nem sejtett felfedezéseivel, a melyekről a régi természetbölcselő még csak nem is álmodhatott, nagyon józanítólághatott, s mint láttuk, még a mechanika is már sokat enged aprioristikus gögjéből. E belátás pedig azonos azzal, hogy a physika, mint minden inductiv tudomány, *nem* a priori

megállapítható *alapelveken és axiómákon*, hanem *tényeken és tapasztalatokon* épül fel, a melyek tartalma képezi a positiv tudás egyetlen megbízható alapját. E tartalom, vagyis az észlelt tények pedig függetlenek bármily metaphysikai föltevéstől, a melyet a tünemények abszolút alapjairól alkotunk s így a positiv törvények érvénye sem befolyásoltatik ily elméletek által. A hangsebesség vagy Ohm törvényéről semmivel sem tudok többet, ha akár az abszolút mechanismus vagy a radikális pluralismus híve vagyok-e, sőt az sem gyarapítja positiv tudomásomat, hogy e változásokat az atomismus vagy a continuitás schemájával rajzolom-e ki képzeletemben; mert mindezen elméletek voltaképen nem is a tényekből, de saját elménk azon szükségletéből táplálkoznak, melynél fogva meg akarván felelni annak, a mit Wundt találóan nevez a »szemléletesség postulatumnak«,¹ oly *schemákat* alkotunk, a melyek által a természeti jelenségeket *képzeletünkben* áttekinthetjük s e tüneményeket ez alapon anticipálhatjuk. A kritikai természettudomány azonban sohasem fogja képzeletünk e szülötteit substantialisálni és a valóságba kivetíteni, mert tisztán látja, hogy ezek csak utánképzési formulákat, de nem valóságokat jelentenek, a melyek ismeretét a tapasztalásból meritjük. Tehát nem is lehetnek a positiv tudás *alappjai*, mert ilyenekül csak a tények szolgálhatnak, hanem ez utóbbiak képzeleti reproductiójának illetve elméleti átdolgozásának segédeszközei. Még inkább meggyőződünk azon természettudomány tévedéséről, mely bizonyos elméleteket fogad el föltétlen vezetőkül, ha közelebből szemügyre vesszük a *természeti törvény* fogalmát.

A physika, mint minden természettudomány, a világ-egyetem egy kis pontjának felületén történő tapasztalatok alapján épül fel. A különböző tüneményeket az ember megfigyeli s azt látja, hogy némely jelenség ismétlődik, másik nem s az első esetben bizonyos kapcsolatokat vesz fel azon tünemények között, a melyek együtt merülnek fel. Így a fény és meleg a napnak tulajdonítatik, az eső a felhő-

¹ Logik. 1893. B. II. Th. 1., 279., 290. II.

nek stb. vagyis e tünemények között bizonyos benső kapcsolatot: okviszony tételeztetik fel. Az ok azonban formális fogalom, a mely úgyszólván helyét változtathatja világképünkben, vagyis a mit a múlt tudománya valamely tünemény okának tartott, arról ma talán tudjuk, hogy nem volt *igazi oka*, vagyis Stuart Mill kifejezésével: nem bizonyult az okozatnak tekintett jelenség *feltétlen megelőzőjének*. Ha tehát valamely tüneményt oknak tartunk egy más jelenségre vonatkozólag, ez mindig csak provisorius ítélet lehet, melyet a tüzetesebb észlelet és a fejlettebb tudomány talán már holnap megdönt, a mi, mellékesen megjegyezve, legszöbben bizonyítja, hogy ok és okozat általános fogalmai nem a tapasztalat tartalmából meríttetnek, hanem ismerési mechanizmusunk postulatumaik képviselik s így elménkre vagyis a megértés létrejövésére nem az a fontos, hogy éppen a tüneményt tartsuk *b* jelenség okának, de hogy *egyáltalán legyen valami*, a mit *b* tünemény okának tekinthetünk. Ily kapcsolatot ha állandónak találunk és ha általánosítjuk, létrejő a természeti törvény fogalma, mint erre már fönebb¹ rámutattunk. A természeti törvény fogalmát tehát minden esetben mi alkotjuk meg azon észleletek alapján, a melyek tapasztalatainkban véletlenül fölmerülnek. A természeti törvény tehát alanyi constructio, mindig viszonylagos és érvénye is korlátolt marad, mert hiszen a tapasztalati anyag, melynek alapján megalkottatott, elenyésző csekély a világgyetemhez képest. Szóval a természeti törvény mindig oly fogalmi constructio, a melylyel a szűk és korlátolt tapasztalatunk körében felmerülő tünemények fogalmait ismerésünk adott fokához mérten csoportosítjuk és viszonyukat apperceptíváljuk. A természeti törvény ennyiben sohasem egyéb mint apperceptív formula és sohasem mondhatjuk jogosan, hogy abszolút érvénye van tér- és időben. Mert a mi észleleteink s az ezek alapján fölállított okviszonyok illetve törvények talán szabatosabb megfigyelések után meg fognak döntetni; de az is lehet, hogy csak térbeli helyzetünkönl fogva, vagyis földünkönl tekintve, látszik okszerűnek valamely kap-

¹ V. ö. I. 80. l.

csolat bizonyos tünemények között, s így az, a mit mi okkapcsolatnak nevezünk, csak véletlenül látszik ilyennek.

Mindez világosan bizonyítja, hogy a mai tudománynak szakítania kell a természeti törvény ama metaphysikai fölfogásával, mely abban valami a természetben működő és uralkodó objectív hatalmat lát. E nézet a mythologikus gondolkodásból és a bölcsészeti reflexio azon korából maradt ránk, midőn a dogmatikus gondolkodás által vezetve a bölcselők azt hitték, hogy az alany teljesen passív szerepet játszik az ismerésben s így a tudományt vagy mindenestől az »érzékekből« származtatták, vagy úgy képzelték, hogy az már készen található az emberi észben »velünk született eszmék« alakjában. Ebből a szempontból úgy a rationalismus mint a sensualismus ugyanazon előtéletnek folyamánai, a mely szerint az ismerő alany passív szerepre van kárhóztatva: tudomány megalkotásában. Az újabb philosophia, ezzel ellentétben, fokozatosan fölismeri, hogy a tudomány és ismerés nem passív folyamat az alanyra nézve, hanem azt mi alkotjuk meg ismerési mechanizmusunk és szervezetünk erőihez és természetéhez képest, hogy tehát minden igazság a *mi igazságunk*, vagyis viszonylagos.¹ A tudomány tehát nem abban áll, hogy *felfedezünk* bizonyos *kész* igazságokat, merítsük azokat bár az érzéki észleletből vagy a velünk született eszmékből, hanem hogy *megalkotjuk* s keserves munkával meghódítjuk azokat. Az ismerés activitás, de nem passív állapot; ezért nem is vezethet skepticismusra, mint az ismerés passivitásának elmélete, hanem a tudomány körének ismerési erőinkhez mért conceptiójára, vagyis kritikizmusra.

A természeti törvény tehát azon tünemények kapcsolatának apperceptiója alapján keletkezik, a melyek szűk emberi tapasztalatunk körében véletlenül fölmerülnek. Ha több vagy kevesebb érzékünk volna, akkor nemcsak világképünk volna valószínűleg egészen más, de az annak alapján formulázható természeti törvények minden valószínűség

¹ V. ö. Ismeretelméleti tanulmányok. Athenaeum. XII. évf. 432. s. k. ll.

szerint eltérők lennének a mostaniaktól. Az első esetben talán oly kapcsolatokat appercepiálnánk a tünemények között, a melyekről most sejtelmünk sincs, az utóbbi esetben pedig talán képtelenek volnánk például a gravitatio törvényének formulázásáig emelkedni vagyis megpillantani azon kapcsolatot, a mely az égi testek mozgása és a földünkön észlelhető esési tünemények között van. A legfőbb tanulság azonban, a mit a természeti törvény e relativistikus fogalmából merítünk, az, hogy természetismerésünket sohasem a priori megalkotható és a mindenséget átölelő természet-philosophiai elméletek, hanem a tények igazgatják. E tények maguk pedig csak oly korlátolt mértékben s kosmikus helyzetünk valamint psychophysiológiai szervezetünk által annyira módosítva jutnak tudatunkba, hogy a »természetről« való fogalmunk mindig rendkívül szűk marad s a mindenséget még főbb körvonalaiban sem tudjuk áttekinteni, nemhogy az összes tünemények valamiféle alapformáját és abszolút ősförzését megismerhetnők. Ezt fejezi ki ama többször hangoztatott, mint igazán átgondolt tétel, hogy az ember elenyészően kicsi a mindenséghez képest s hogy ez mindig nagyobb mint a mi apró rendszereink, a melyekbe azt szorítani akarjuk.

A physikai változás fogalmát a változás alapkategóriájában foglalt szűkebbkörű ismeretelméleti kategóriák közé soroljuk, de inkább negatív mint pozitív okokból. E negatív mozzanatok: hogy egyrészt a mozgás fogalmából nem vezethetők le, vagyis a physikai igazságok nem construálhatók meg a priori a mechanikából, továbbá hogy a physikai tüneményeket, bár nem szabatosan, de mégis el lehet választani a chemiai jelenségektől, illetve a physika oly energia-nyilvánulatokat vagyis törvényszerűségeket tárgyal, a melyek nem hozhatók benső kapcsolatba a testek qualitativ változásainál észlelt törvényszerűségekkel. De a physikai változások kategóriája, mint minden hasonló conception, nem is akar egyéb lenni provisorius fogalomnál, melyet egy későbbi fejlettebb tudomány talán módosítani fog.

28. Azon változásokkal, illetve folyamatokkal, a melyek a testek qualitativ összetételének változásával járnak, illetve azok qualitativ sajátágaiból folynak s így a

testek úgynevezett anyagbeli változásait képviselik, a *chemia* foglalkozik. Már a physikára nézve sem közömbös a test anyaga: megkülönböztet például jó és rossz hang- és hővezetőket s az elektromosság és mágnesség elmélete is bőven illusztrálja ezt az igazságot. De a test qualitativ összetételének változásait a physika nem teszi tanulmánya tárgyává s annál inkább ignorálhatja azokat, mert a legtöbb physikai folyamat nem is idéz elő ilyesféle változást.

A *chemiai változás* alapjellemvonása tehát, hogy a testek qualitativ összetételére s az ezzel kapcsolatos változásokra vonatkozik. Ezt a qualitativ változást a mai tudomány mint molecularis változást fogja fel ugyan, de, mint láthatjuk, a chemiai tünemény e föltevéstől függetlenül is definiálható. Mindazonáltal a chemiai tünemény magyarázata a tudomány mai fokán szükségessé teszi az atomelmélet használatát, mely oly hasznos rendszerezési formula, hogy nélküle e téren alig lehetnénk el. Nem szabad azonban felednünk, hogy az atomismus amaz utánképzési formulák közé tartozik, melyeket föntebb érintettünk,¹ vagyis nem szabad realitásnak tekintenünk az atomot, mert így csak ellenmondásokba keveredünk, miután oly kis test, mely ne volna ismét osztható, *contradictio in adjecto*. Különbösen is tapasztalatunk soha sem igazolja és nem is igazolhatja atomok létét: az sohasem lehet *tény* előttünk, csak feltetés. Joggal kérdezhetjük azonban, hogy a chemiai kutatás mely sajátága az, mely oly nagy fontosságot vívott ki e téren az atomismusnak, vagyis a chemiai változás apperceptiójának, mely sajátága tette azt szükségessé?

Az atomismus a chemiában nem egyéb mint azon törekvés terméke, mely a testek qualitativ összetételének változásában a quantitativ feltételeket akarja kimutatni. Vagyis azért képzeljük, hogy a test atomokból és molekulákból áll, hogy szemléhetővé tegyük azon tapasztalatot, mely szerint például a víz két rész hidrogénből és egy rész oxigénből áll. Az atomismus tehát a chemiai qualitativ változás quantitativ viszonyainak és feltételeinek szem-

¹ V. ö. f. 101. l.

léltethető eszköze s ennyiben nem egyéb, mint a kémiai változások bizonyos fokú mechanizálásának a törekvése. Hasznossága pedig abban áll, hogy bizonyos térbelileg kifejezhető kapcsolatokban a kémiai változások szemléltethető symbolismusát fejleszté ki. Az atomismus elmélete tehát a szemléletességre és arra törekszik, hogy alkalmas schemák által anticipálja a tüneményeket, de nem a valóság adaequat visszaadása képezi jól értelmezett célját: hiszen constructiói néha szembeszökölög önkényesek és egyedül a könnyű áttekinthetőséget szolgálják, mint erre legjobb példa az isomeria atomistikus elmélete. Az atomismus tehát heuristikus schéma, a szemléltetés segédeszköze, nem pedig a valóság egyenértékű utánpéztése, bár az emberi szellem ilyenmő termékei között az első helyet foglalja el.

Ezzel azonban még nem meritettük ki az atomismus fontos szerepének jellemzését a kémiai változás apperceptiójában. Általa nyer ugyanis bebocsátást a *matematikai elem* a kemiába. Mert ha nem volna mód arra, hogy a kémiai változásokat bizonyos fokig quantitativ fogalmakkal adjuk vissza, a matematika szerepe véget érne a természetvizsgálatban a physikával. E ponton azonban egy el nem hanyagolandó különbség áll fenn a matematikai fogalmaknak a physikában és a kemiában való használata között. Míg ugyanis a physikában a változások matematikai feldolgozásánál használt egységek (tér-, időbeli, polgári és absolut mértékek egységei, elektromos, hőegységek) volta-képpen conventionalis fogalmak, helyesebben *fictiók*, a melyeknek mint egységeknek a valóságban semmi sem felől meg, addig a kemiában használt egységek: az elemek csak annyiban *fictiók*, a mennyiben végtelen kis mennyiségeket (atomokat) veszünk belőlük tekintetbe, míg az elemek maguk külön adható, a tapasztalásban fölmerő valóságok (substantiák). Ezzel függ össze kétségkívül a kémiai kutatás azon sajáttság, ahogy az elméleti speculatio kísérleti ellenőrzésének lehetősége itt a legnagyobb, hogy a chemia tárgyat önmaga képes megalkotni, mint Berthelot mondja,¹ a mi ugyan ma

¹ La synthèse chimique, 8. ed. 1897. 277. l.

már nem tisztán a chemia kiváltsága, hisz e téren már a geologia is követi,² de ily fokozott mértékben és annyi pontossággal más téren ez nem sikerülhet. Erre pedig épp az képesíti, hogy az elemek, a melyek által a változásokat apperceptiálja, nem *fictiók*, hanem valóságok, a tapasztalatban adható substantiák. Vajjon a kémiai tünemények mily fokig vezethetők vissza az úgynevezett physikai energianyilvánulatokra, ezt a positiv tudomány feladata eldönteni s a tudományos philosophia nem bocsátkozhat e téren anticipatiókba. Az után azonban, a mit föntebb természetismeretünk korlátolt voltáról mondtunk, nagyon valószínűtlen, hogy kemiát és physikát egymásra valaha visszavezethetők. Mindkét tudomány a maga területén is még telve van rejtélyekkel s úgynevezett alapenergiák ismeretéig még oly kevéssé jutott el, hogy még a gravitációnak mint a világegyetemet igazgató energiának, vagyis törvényszerűségnek, conceptiója sem tekinthető végörvényesnek,² a kémiai kutatás pedig még vizsgálatainak legelején van. Ily viszonyok között a komoly tudomány alig gondolhat arra, hogy valami »alaperőt« mutasson ki, a mely úgy a physikai mint a kémiai tüneményeket megfejtené, vagyis positiv nyelven: a mely mindkét rendbeli változásokon észlelt összes törvényszerűségeket egy közös nagy törvényben foglalja össze. Ily vállalkozás napjainkban legalább is korai, s miután az általunk ismert tünemények mindig csak elenyésző csekély részét képezhetik a nagy mindenségnek, minden ily monismus nézetünk szerint belátható időig az is fog maradni.

29. Az *élet* tüneményei oly sajátos változásokat mutatnak, a melyek már jóval élesebben megkülönböztethetők egyéb tüneményektől mint a physikai és kémiai jelenségek egymástól. Még a közelmúltban azt hitték, hogy az életjelenségek specifikus volta abban gyökerezik, hogy azok egy külön *életerő* kifolyásai (vitalismus). Az újabb tudomány azonban annak a kimutatásával: hogy az életfolyamatok sem egyebek mint physikai és kémiai processusok, föllesle-

¹ V. ö. Stanislas Meunier, La géologie expérimentale. Paris 1899. 307. l.

² V. ö. Secchi, Les étoiles. II. k. 193. 194. ll.

gessé tette valamely sajátos életerő fölvevését, mely úgy sem magyarázott semmit és csak az *asylum ignorantiae* szerepét játszotta. A vitalismus tehát túl van haladva: a szervezet ugyanazon elemekből áll, mint a többi test s a szervezet élete nem is egyéb mint anorganikus testek organikussá való válásának folyamata. Daczára annak azonban, hogy az életjelenségek *tartalmilag* nem különböznek egyéb tüneményektől, észlelhetünk az életfolyamatokban oly sajátosságot, a melyet sem a physika, sem a chemia meg nem értet: ez az életfolyamatok sajátos *egysége*. Ez egység statikailag a szervezet anatómiailag egységes kialakulásában, dynamikailag pedig az életfolyamatok azon egységében mutatkozik, melynél fogva azok mind a szervezeti élet fentartásához járulnak.

Közelebbről szemügyre véve azonban, az egységnek a kiemelése nem alkalmas egymagában az életjelenségek definiálására; mert egységet nem csak az élő szervezetekben, de mindenütt találunk, a hol több test bizonyos systemát alkot, a mire legszebb példa naprendszerünk. Az életfolyamatokban nyilvánuló egység valóban bír még egy kritériummal, a melyet olyan értelemben, mint az életjelenségekben, máshol nem találunk: ez a biológiai *fejlődés* és *visszafejlődés* tüneménye. Hogy miben különbözik a biológiai evolutio és involutio egyéb, ehhez többé-kevésbbé hasonló jelenségektől, ezt úgy hiszszük Le Dantec mutatta ki légtalálóbban, ki az életjelenség alapvonását a *functionalis assimilatio* tényében látja. De halljuk saját szavait: »Valamely plastid bizonyos körülmények között mindig egyenlőképpen reagál... oly sajátosság, mely az élettelen testekben hiányzik. Nem ismerünk a chemiában egy testet sem, a mely önmagát mint határozott compositumot ne routaná le, valahányszor bármí módon reagál. Más szóval: eltekintve a chemiai indifferentismus állapotától, valamely compositumnak a mennyisége mindig fogyóban van... Ez áll mindazon testekre, melyeket életteleneknek nevezünk. De épp az ellenkező ténnyel találkozunk az élő plastidokban; a protoplasma mint tudjuk, számtalan reactio székhelye; ha tehát az közönséges chemiai test volna, mennyisége szüntelenül csökkenne, de tényleg nem csökken, sőt növekszik és a mellett tulajdonságai változatlanok

maradnak: ez tehát oly határozott összetételű test, a mely tőle *különböző* testekkel szemben való reactiók folyamán mennyiségileg növekszik, a mellett, hogy tulajdonságai nem változnak»¹ Az élő test tehát functiója közben assimilál a helyett hogy a reactiók, melyeknek székhelye, szétbontanak: ez az életfolyamat jellemző sajátossága, a melyet más tünemények között hiába keresünk. E functionalis assimilatio szüli épp a változás ama sajátos nemét, a melyet biológiai vagyis organikus fejlődésnek nevezünk, s megszűnését visszafejlődésnek és szétbontásnak. A fejlődés fogalmát eredetileg innen merítjük és csak átvitt értelemben beszélhetünk például kosmikus evolutióról. Nem terjeszkedhetünk ki e tanulmány szűk keretében arra, hogy a jeles francia biológus miképpen magyarázza elméletéből folyólag a visszafejlődést és a halált,² mert célunkat elértük, ha fölismertük, hogy az életjelenségben, jóllehet folyamatai tartalmilag nem egyebek physikai és chemiai processusoknál, van oly vonás, a mely *ezekből* megmagyarázhatlan s így az életfolyamatokat a tudomány mai fejlettsége fokán már másra nem visszavezethető változásoknak kell tekintenünk.

Az életfolyamatok sajátossága, mint látjuk, nem a tünemények lefolyásának valami tartalmilag specifikus jellegében, hanem a jelenségek coordinatiójának egy bizonyos módjában áll, a biológia mai tanai szerint. Egy régi kifejezéssel élve azt mondhatjuk, hogy az élet nem valamely új anyag létrejövésében, hanem az anyag új formájában, vagyis sajátos és főntebb részletezett egységében áll: ez egység képezi a biológiában azon »plast«, a melyet felmutat, jóllehet a megelőző alsóbbrendű tudományok: physika és chemia tanait is magában foglalja. Nem is lehet a biológiát e két utóbbi tudományra visszavezetni, vagyis az életet a laboratóriumban megszerkeszteni, a mi nemcsak azért van kizárva, mert a ki ezt akarja, azt a képtelenséget kívánja a tudománytól, hogy aránytalanul rövid idő alatt létesítse azt, a mit a

¹ F. Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, 2. éd. Paris 1901. 89. l.

² *L'individualité et l'erreur individualiste* című művében (Paris 1898.) 85—140. ll.

természet sok millió év alatt alkotott,¹ hanem Berthelot szerint két dolgot zavar össze: azon chemiai substantiák alakulását, a melyek összesége alkotja a szerves lényeket és maguknak a szerveknek a képződését. Ez utóbbi pedig nem tartozik a chemia körébe, de még kevésbé a physika birodalmába. A vegyész nem törekedhet arra, hogy laboratóriumában levelet, gyümölcsöt, izmot vagy másféle szövet készítsen. E kérdések már a physiologiába tartoznak: »ennek a tudománynak a feladata a szervek fejlődésének törvényeit kutatni, vagy jobban mondva: az élőlények evolutióját egészben vizsgálni, a mi nélkül semmiféle elszigetelt szervnek nem volna létjogosultsága, sem pedig kifejlődésére szükséges környezete.«² A laboratórium nem a szabad természet, az emberi ismerés pedig nem képes a mindenséget áttekinteni, s így talán sohasem fogjuk megismerni *mind-azon* eszközöket és mozzanatokot: vagyis »erőket,« a melyek által a szerves élet a szervetlen tünemények köréből kivált. Minden valószínűség szerint tehát a generatio aequivoca kérdésében belátható időkben nem fogunk mélyebb beltekintést nyerni, mindaddig pedig az életfolyamatokat a változás egy specifikus nemének kell tekinteniünk; ha nem is a vitalismus módjára, de azon szempontból, a melyet épp most fejtettünk ki.

30. A biológia még teljesen természettudomány, de tüneményeiben már érintkezik a szellemi folyamatokkal, a mennyiben minden arra mutat, hogy az élet mindig a tudat egy bizonyos fokával jár, másrészt pedig tudjuk, hogy tudatfolyamat megfelelő szervezeti, tehát életprocessus nélkül a tapasztalásban nem merül fel sehol. A lelki élet színhelye mindig a szervezeti élet, a magasabb rendű organismusoknál az idegrendszer, melynek állapota folyton befolyásolja a lelki folyamatokat s felbomlása a tudatélet részleges vagy teljes módosulásával, illetve megszüntével jár.

A tudatfolyamat mindazonáltal *toto coelo* különböző jellegű mint a természeti folyamatok, s mint láttuk, nem is

¹ Le Dantec megjegyzése: Évolution individuelle et hérédité. Paris 1889. 110. l.

² Berthelot, La synthèse chimique, 270., 271. ll.

gondolhatunk arra, hogy egyiket a másikra visszavezessük: a tudomány csak parallelismusukat állapíthatja meg. A pszichikai, a lelki folyamatok ugyanis csak az egyéni belső tapasztalás tárgyát képezik, míg a természeti folyamatok a külső tapasztalásban merülnek föl. Továbbá a lelki folyamatok csak időben folynak le, a természeti processusok pedig tér- és időben. Abból, hogy a lelki tünemények csak időben folynak le, önként következik, a mit különben már fönebb kiemeltünk, hogy a pszichikai tünemények apperceptiója nem a substantia kategóriája által történik, mert, mint láttuk, ez a tér fogalmának correlatuma.¹ A pszichikai folyamat önálló processus alakjában lép föl, a melynek ismeretét valamely lelki substantia fölvétele, történjék ez akár a spiritualismus, akár a materialismus értelmében, nem gyarapíthatja. A psychophysiologiai szempont ugyan, mely az életfolyamatokban úgy a biologiai, mint a lelki processusokat kölcsönhatásukban tekinti, ez utóbbiaknak a lefolyását is bizonyos substantiához: az idegrendszerhez kötöttnek mutatja ki, de ez mitsem bizonyít állításunk ellen. Mert világos, hogy a lelki folyamatnak, mint az idegrendszer substantiájához kötött folyamatnak, a conceptiójára csak a két tünemény synthetikus vizsgálatának van szüksége, de a lelki jelenségeknek a saját területükön, vagyis a belső közvetlen tapasztalásban, való apperceptiója nem tételezi fel sem az idegrendszer, sem más substantia fogalmának ismeretét. Itt tehát a substantia fogalmának nincs az a jelentősége, mint a közvetett tapasztalásban, a hol az az apperceptív tartalom objectív egységének rögzítését képviseli;² a pszichikai változások apperceptiója, a mint az a saját tudatfolyamatainkra irányított figyelem előtt lefolyik, ezzel ellentétben az által hoz azokba egységet, hogy egy *functióra* vonatkoztatja őket, t. i.: az Énre, nem pedig valamely substantiára. A lelki élet egysége csak valamely egységessítő functio által jöhet létre és ez, mint látni fogjuk, oly vonás, mely a másik szellemi alaptudományban: a sociológiában is érvénynyel bír. A lelki tüneményeket, épp mert

¹ V. ö. f. 58. l.

² V. ö. f. 58. l.

specifikus, csak önmagukból érthető jelenségek, vagyis más természetű tüneményekre nem vezethetők vissza, nem magyarázhatjuk az által, hogy kimenve a közvetlen tapasztalat köréből, akár metaphysikai, akár physiologiai folyamatokra mutatunk. Ily, nem sajátosan lelki mozzanatokkal nem lehet egy tüneményt sem megvilágítani: például a különböző indulatok természetét és vonatkozásait semmivel sem értem jobban, ha azt mondom, hogy azt valamely anyagtan és halhatatlan lélek eszközli, vagy ha valami anyagi substantiának tulajdonítom, sőt akkor sem, ha az agy felületén egy bizonyos pontot vagy idegfolyamatot mutatnék föl, mely azt fölteszi. Távol áll a lelki tünemények sajátos természetének és a tudományos lélektan föladatainak megértésétől az, ki ily utakon iparkodik a pszichikai jelenségek ismeretét gyarapítani. Minden tünemény csak a vele homogén természetű tüneményekből érthető meg: azon specifikus tapasztalási területen, a mely által tudomást szereztünk róla. Hasonló aberrációkkal, mint a minőt e téren tapasztalunk, a sociologiai kutatás útjain is fogunk találkozni.

Abból, hogy a pszichikai változás csak közvetlen tapasztalás tárgyát képezheti, vagyis hogy a tudatletről minden ember csak a saját belső élményei által értesülhet s más emberek és élőlények lelki életéről csak a magáé alapján alkothat fogalmat, önként következik, hogy a pszichikai változás teljesen *individualis tapasztalati tartalom*. Itt érvényesül legjobban az individualitás kategóriája, még pedig minden tekintetben, mert hiszen nemcsak minden ember lelki élete egy külön világ, a melyet csak e tudat alanya ismer, hanem az egyes lelki mozzanatok is teljesen individualisak, vagyis sohasem ismétlődnek, folytonos változásnak vannak kitéve, mint ezt az experimentalis lélektan minden kétséget kizárólag kimutatta. Emnyiben bátran mondhatjuk, hogy az individualitás a lelki életnek úgy szólván lényegét képezi. Az individualitás kategóriáján kívül a lelki tünemények tudományos vizsgálatában különös fontossággal bír a *fejlődés* fogalma. E conceptio, melyet a biológiában látunk fölmerülni, a pszichikai tünemények terén természetesen nem jelentheti teljesen ugyanazon jellegű folyamatot. A fej-

lődés fogalma e téren a pszichikai folyamat sajátosságainak megfelelőleg új tartalmat nyer, a mennyiben itt *nem substantiális* gyarapodást jelent, mint a természettudományban, hanem csak bizonyos functiók gazdagodását fejezi ki, vagyis hogy a lelki élet folyamatokban fejlődik. A természeti fejlődésnél valamely substantia (szervezet) evolutiójáról van szó, míg a lelki fejlődésben a pszichikai functiók gyarapodását és mélyülését észleljük. Szóval a pszichikai változás sajátosságait, kiindulva ismeretelméleti jellegéből, melynélfogva az csak a közvetlen tapasztalásból merülhet föl és független a substantia kategóriájától, vagyis önálló folyamat, a következőkben találtuk. A lelki folyamat nagy fokban individualis, épp mert csak az egyéni közvetlen tapasztalásból ismeretes, továbbá fejlődése nem substantiális, hanem functionalis gazdagodást mutat. Tehát ismeretelméleti igazolást nyer a lelki élet két egyetemes alaptörvénye, a mint azokat Pauer Imre fogalmazza: az *individualitáshoz kötött fejlődés* és a *folyamatokban való fejlődés törvénye*.¹ E törvények egyúttal a lelki élet speciális voltát is kifejezik, melyet más téren fölmerülő tüneményekkel nem lehet magyarázni, sem pedig egyéb jelenségekből levezetni. A pszichikai változás fogalmát tehát méltán tartjuk ismeretelméleti kategóriának.

31. A *társadalmi tünemények* az egyének között és az egyének által létesített folyamatok, vagyis változások. Hogy a socialitás a tapasztalatban adott lét oly formája, a mely autonom tüneményt képvisel, vagyis a hozzá legközelebb álló jelenségsorból: az individualpsychikai tüneményből nem levezethető, már fönebb láttuk.² Ez azt jelenti, hogy ha a socialitás tüneményeit meg akarjuk ismerni, külön tapasztalati kiindulópontot kell választanunk, a mely nem lehet azonos az egyéni közvetlen tudattartalommal, de nem is lehet teljesen független attól. Mert a socialitás pszichikai tartalmát, pl. a közérzelmeket s a különböző socialis érzelmeket, a melyek mindmegannyi tényezői a társadalmi életnek, csak annyiban értjük és ismerjük, a meny-

¹ A lélektan alaptanai. Budapest 1900. 194—197. l.

² V. 5. f. 70. l.

nyiben azok az egyéni tudatban játszódnak le, tehát a közvetlen tapasztalásban merülnek föl. Egy ember előtt, kinek sociális érzelmei egyáltalán nem volnának, a társadalmi élet abszolút problémát képviselne, a melyet nem is volna képes megfejteni, mert el sem képzelhetné a társadalmi együttlét bármely rúgóját.

A socialitás a valóságban tehát az egyének között, azok lelkületében lejátszódó folyamatok s ezekből folyó eslekvések vagyis *változások* összesége. Hogy a változások e nemének jellegzetes tulajdonságait s ebből folyólag sui generis voltát megállapítsuk, azt fogjuk első sorban kutatni, hogy *mi nem* a társadalmi változás. E negatív út annál tanulságosabb, mert az eddig tárgyalt pozitív tudományok egyikénél sem észleljük ama sajátos és egyedül a sociologiai kutatás zsenge voltával magyarázható tüneményt, hogy művelőinek nagy része a vizsgált tünemények ismeretelméleti természetéről egész dogmatikus nézeteket vall.

Ama többször hangoztatott vélemény, hogy a sociologia, mely alatt itt a társadalmi tüneményeknek bármely szempontból történő vizsgálatát értjük, rászorulna a kritikai ismeretelméleti alapvetésre, nagyon indokolt. Míg ugyanis az eddig tárgyalt pozitív alaptudományok, s ezek között részben a lélektan is, már átélték minden kezdődő tudományos kutatás gyermekbetegségeit: a theologiai és a metaphysikai képzetek uralmát, addig a sociologia még nagyrészt ezek zsarnoksága alatt nyög. Igaz, hogy minden jel arra mutat, hogy e stadiumot minél előbb túlhaladja, mert hiszen az ismeretelméleti kritika megszületése után látott napvilágot, de másrészt annál sajnosabbnak mutatkozik, ha figyelemmel kísérjük, hogy hány oly mozzanata van a sociologiai kutatás philosophiai conceptiójának és módszertanának, melyet nagy megalapítója, Comte már tisztán fölismert s a miért utódjainak keserves küzdelmet kell vívniok oly elméletekkel szemben, melyeket a nagy francia bölcselő már jó eleve megczáfolt. Szerencsére azonban napjainkban mindnagyobb kiábrándulás vesz erőt a kutatók lelkén a kívülről pompás, de tartalmilag üres és hamis nagy sociologiai rendszerekkel szemben s mindjobban fölismertetik, hogy a tudományos

sociológiának Comte álláspontjából kell kiindulnia ha valódi ismerést, de nem csillogó metaphysikai fictiókat akar elérni.

A legfőbb ismeretelméleti dogmatismus az újabb sociologusok nagy részénél azon hit, hogy a sociologiai kutatásnak egyáltalán szüksége van annak az eldöntésre, *hogy mi is voltaképen a társadalom*, vagyis mi képezi az egyének társadalmi közreműködésének végső alapját.¹ A legtöbb mai sociologus e *πρωτον ψυδωδ*-ért nagyrészt Herbert Spencer társadalmi bölcselete felelős, mely daczára igen nagy érdemének e téren, módszertan és bölcselati conceptio tekintetében nem egy ponton visszafejlődést mutat Comte-tal szemben. Pedig nem nehéz az említett álláspontban fölismerni a metaphysikai gondolkodás azon illúzióját, mely a tünemények tudományos ismeretét az azok »lényegéről« alkotott nézettől teszi függővé. Ennek a törekvésnek szülötte az úgynevezett organikus elmélet is, mely a társadalomban bizonyos magasabb biologiai szervezetet lát s így azzal kezdé, hogy a társadalmi cooperatio *lényegéről* alkot bizonyos nézetet s legfőbb ambícióját az képezi, hogy mentül több *analogiát* mutasson ki a biologiai szervezetek és a társadalom között.

Az organikus elmélet ismerettani dogmatismusa első tekintetre szembeszökő, mert a priori alkot egy elméletet a vizsgálandó tüneménycomplexus »lényegéről«, mely még akkor is, ha egyáltalán ismereti tárgy volna, csak *eredménye* lehetne a kutatásnak, de *nem kiindulópontja*. Nem veszi továbbá észre, hogy az *analogia* sohasem magyarázat, hanem legföljebb szemléltető segédeszköznek válik be. És valóban, azon föltevessel, hogy a társadalom organismus lehetetlen csak egy tüneményt is érthetőbbé tenni és megmagyarázni, mert a mire az organikus elmélet képes, az nem a társadalmi tünemények sui generis okokból való magyarázata, hanem csak valamely, első tekintetre rendesen meglepő, de közelebbi vizsgálatra nagyon fölületesnek talált *hasonlóság* kimutatása társadalom és organismus között.

¹ V. ö. C. Bouglé találó megjegyzéseit: Le procès de la sociologie biologique. Rev. Philos. XXVI. évf.

De nemcsak logikailag helytelen és ismeretelméletileg dogmatikus ez álláspont, de határozottan veszélyes is a pozitív sociológiai ismerésre. Mert az organikus elmélet, ha következetesen keresztülvinnék, voltaképen oda vezetne, hogy a sociologia deductív tudományává válna, mely magyarázó elvét egy tőle különböző disciplinából merítené. Ez elmélet a sociológiát a biológia nyúlványává teszi, a minnek világos és napjaink organikus elméleteiben gyakran megvalósult következménye, hogy a társadalmi tünemény a maga sajátos, sui generis természetével sohasem juthat érvényre, hanem előbb a többé-kévesbbé találó biológiai analógiák rostáján kell keresztül mennie. Vagyis következetesen végrehajtva az organikus elmélet által kívánt módszert, ez eljárás a *sajátos sociológiai tapasztalás eliminálására vezetne*. Legszebb példa erre Spencer sociológiája, a mely biológiai analógiákon kívül csupa őstörténeti és ethnographiai adatokra támaszkodik és a socialis jelenségek concret változását, a mint azt a mult élénk tárja, vagyis a *történelmet*, egészen figyelmen kívül hagyja,¹ talán ösztönszerűleg érezvén, hogy az, a mi a történelmi módszert igazolja, egyúttal halála az organikus elméletnek. Mert a socialis tünemények alapsajátsága, mint ezt Comte mély elméje fölismerte, épp az, hogy *van bennök történelmem, a melyet nem lehet levezetni*.² A történelmi mozzanat, a mennyiben az több egyén cooperatiójának lefolyását jelenti, képezi épp a sociológiában föllépő »plus«-t, a psychológiával, de még inkább a biológiával szemben.

Nézetünk szerint is a sociológiai kutatásnak, nem a társadalom mibenlétére vonatkozó valamely sarktételeből, tehát nem is valamely biológiai vagy másféle analógiából vagy föltevésből, hanem a társadalmi változás direct megfigyeléséből kell kiindulnia, mert csak így érvényesülhetnek a társadalmi tünemények önmagukban, sajátos természetüknek megfelelően, minden más tudományból importált fogalmak és analógiák zsarnokságától menten. Azon módszerrel szemben

¹ Comte már 1822-ben írja: »Ramener la sociologie à la biologie, c'est annuler l'observation directe du passé social.« V. ö. L. Lévy-Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte 274. l.

² Comte: Politique positive IV. k. Appendice 124—127. l.

tehát, a mely már a kutatás kezdetébe deductív elemeket csempész, a tiszta inductiót s ezzel kapcsolatban a történelmi módszert hangsúlyozzuk, a mely csak ismeretelméleti és logikai praesuppositiókra épít, nem pedig a társadalmi tünemény lényegére vonatkozó valamely elméletre alapítja tételait. Az ezen álláspontból folyó főbb ismeretelméleti igazságokat legyen szabad néhány alapelv alakjában összefoglalnunk, a melyekben egyúttal kifejezést nyer a társadalmi változás specifikus fölbonthatatlan jellege, mely más természetű tüneményre nem vezethető vissza, hanem csak a saját területén kimutatott egyszerűbb jelenség által magyarázható.

1. *A társadalmi tünemény ismerete nem vezethető le az egyéni lélektanból, hanem külön tapasztalati kiindulópontra van szüksége*. Ennek három oka van. Az egyik a socialitás fogalmának ismeretelméleti természetéből közvetlenül folyik s fönnebb részletesen kifejtettük.¹ A másik ok az, hogy mint a tapasztalás mutatja, az egyén más individuumok társaságában egészen másképp viselkedik mint ha magára van utalva, vagyis az egyes emberek egymásra történő psychikai hatása oly jelenségeket vált ki az egyéni tudatban, a melyek nemesak az individuumok mindegyikének külön-külön vett lélektanából nem volnának a priori meghatározhatók, hanem a melyek gyakran mindegyik szereplő egyéni viselkedésében nyilvánuló jellemével is ellenkeznek. E paradoxont úgyszólván a köznapi tapasztalás lépten-nyomon igazolja: tömegek és gyülekezetek gondolkodása és cselekvése, értelmi és erkölcsi niveauja nem azonos az egyes tagok idevágó dispositióinak összegével, hanem sokszor egészen váratlan eredményeket mutat föl. E jelenség, jóllehet vele csak úgyszólván napjaink tudománya kezd foglalkozni² s épp ezért következtetései elfogadásában nagyon óvatosaknak kell lennünk,³ már megengedi azon tétel formulázását, hogy vannak az egyéni lelkületben oly hajlamok, a melyeket csak más egyé-

¹ V. ö. f. 70. l.

² V. ö. pl. Lebon: Psychologie des foules. 6. éd. Paris 1902. passim és Tarde: Les lois de l'imitation 3. éd. Paris 1900. 83—95. l.

³ V. ö. L. Stein: Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Stuttgart 1897. 532. l.

nektől jövő hatás képes fölszínre hozni. Természetes tehát, hogy az ily jelenségek, bár a nekik megfelelő dispositio kétség kívül az egyéni lelkiéletben már megvolt (különben egyáltalán nem jöhetett volna létre), csak a társadalmi életben kerülnek felszínre s ezért nem lehet a társadalmi tünetmennyeket, a melyek mindig több egyén egymásra történő pszichikai hatásából folyó érzés-, gondolkodás- és cselekvésből fakadnak, az individualis lélektanból levezetni, a mely viszont az egyént lehetőleg elszigetelve tekinti. A társadalmi folyamatok nem az egyéni, hanem a collectiv lelki tünetmennyek jellegét viselik magukon, vagyis e collectiv pszichikai folyamatokat *directe* kell megfigyelniünk, ha a társadalmi tünetmennyeket benső sajátos evolútiójukban meg akarjuk érteni. Mindez azt jelenti, hogy jöllehet a társadalmi tünetmenny is szellemi folyamat, a sociologia mégsem azonosítható az individualis lélektanmal, hanem ez utóbbitól különböző önálló tapasztalati kiindulópontokra van szüksége.

Ezt igazolja a harmadik ok is, mely egyéni lélektan és sociologia azonosításának lehetetlenségét más szempontból világítja meg. A társadalmi tünetmenny ugyanis, épp mert az egyének egymásra történő hatásában áll, az egyes szereplők *individualitása* által van feltételezve. Az egyéniség pedig a priori nem határozható meg, s így összhatásuk eredménye sem mondható előre, mert nemcsak az egyes szereplők individualitása teljesen ismeretlen, mielőtt az tényleg működésbe lépne, de még ha ismernők is, az egyéni lelki erők matematikai összegét nem tudjuk megállapítani. Legjobb példa erre az esküdtszéki határozatok legtöbb eredménye, a mely rendszeren meglepő és előre nem látható.¹ Már pedig az egyéniségnek nagy szerepe van a concret társadalmi folyamatokban, vagyis a történelemben; elég e czélból a nagy emberek csodálatos, a priori meg nem határozható megjelenésére és hatásaira utalnunk, a minők a nagy vallásalapítók, államférfiak, hadvezérek, költők stb. Bizonyos tehát, bár a társadalmi jelenség pszichikai tartalma az egyén tudatvilágában játszódik le, abból le nem vezethető s így a

¹ Lebon, i. m. 153—161. ll.

sociologia nem tekinthető az egyéni lélektan nyúlványának, hanem a szellemi folyamatok specifikus, már levezethetlen, a priori meg nem határozható nemét képviselik. Már ez maga valószínűtlenné teszi, hogy a sociologia egy még messzebb fekvő tudományra: a biológiára, vagy éppen a physikára volna visszavezethető, a melylyel szemben való ismeretelméleti különbsége még nagyobb, mint ezt második tételünk fejezi ki, mely szerint:

2. *A társadalom nem entitás vagy substantia, hanem folyamat.* A társadalmi változás a valóságban nem egyéb egy nagy történelmi processusnál, a mely az egyének és az egyes, különböző módon elszigetelt társadalmak között játszódik le. Tehát a társadalom nem is pusztán elvonás, mint a sociologiai nominalismus hirdeti, de nem is valamely substantia, mely az egyénektől függetlenül volna található a valóságban. A socialis életéről csak annyit tudunk, a mennyit az azt alkotó egyének egymásra való hatásait illetőleg ismerünk, mert a társadalom épp e hatások összesége, s család, község, törzs, felekezet, állam stb. e folyamatok bizonyos, elvonásban elszakított részei. A socialis változás apperceptiója tehát nem a substantia, hanem a változás, az önálló folyamat, illetve a functió kategóriája által történik, épp úgy, mint az individualpsychikai tünetmennyeké, hisz ebben áll közös jellegök, a mi következményét képezi annak, hogy egyaránt szellemi folyamatok. És ez különbözteti meg mindkettőjüket a biológiai jelenségektől, a melyek mindig a substantia kategóriája szerint appercipiáltatnak s fejlődésük valamely egységes substantia gyarapodásában áll. Mindennek nyoma sincs a társadalmi tünetmennyek megismerésénél: valamely történelmi eseményt vagy intézményt megismerhetek okaiban és fejlődésében, a nélkül hogy azt valamely egységes substantiára vonatkoztatnám, mely független volna magától e folyamatától. Ha pedig ily substantia létét az organicismus által vezetettve fölteszek, ez valósággal semmivel sem gyarapítja a kérdéses társadalmi tünetmennyről való positiv ismeretemet, mert csak egy reá többé-kevésbé illő *analogiával* állhatok elő. Vajjon jobban értem-e hazánk negyvennyolczas eseményeit, vagy az Árpád királyok kihal-

tának tényét és ennek nagy horderejű következményeit, ha azt mondom, hogy a magyar társadalom organismus és ennek alapján bizonyos *hasonlatosságot* mutatok ki az események és bizonyos szervezeti folyamatok között? Hisz ezzel az eljárással egy, a társadalmi tényálladékhöz nem tartozó fogalomcomplexussal lépek a kérdéses socialis tünemény magyarázatához, a melyet azonban csak úgy tudok *tényleg* jobban megérteni, ha kimutatom például a negyvennyolczas eseményeket előkészítő *történelmi* praecedenseket, tehát a megelőző eseményeket, fölismerem a nép akkori hangulatát, törekvéseit, a vezérférfiak egyéniségét és céljait: mind oly tényezők, a melyeket biologiai képletokkal nem lehet visszaadni, de ha ez lehetséges is volna, nem nyerne vele a positiv tudomány.

Világos e szerint, hogy az organikus elmélet, mely a társadalomban magasabb, de még mindig biologiai értelemben vett szervezetet lát, voltaképen ugyanazon ismeretelméleti dogmatismusnak felel meg, mint a lélektanban a rationalis psychologia, tudniillik azt hiszi, hogy a substantia fogalmával magyaráz valamit oly téren, a hol e conceptionnak nincs értelme, a hol egyáltalán nem substantiákkal, de csak bizonyos functiók- és elemibb folyamatokkal lehet a tüneményeket mélyebben appercipiálni. Ez elmélet a társadalmi élet *egységét* akarja a substantia fogalmának bevezetése által magyarázni, épp úgy mint a rationalis lélektan a tudategységet akarja hasonló eszközzel érthetővé tenni. E közben egyik sem veszi figyelembe, hogy mindkét esetben szellemi és nem természeti folyamatokkal van dolga, a melyek egységét is csak valamely egységesítő szellemi processus által lehet megmagyarázni, nem pedig valamely substantia által. Így a társadalomban is, valamint az egyéni lelki életben, bizonyos egységesítő, tisztán psychikai folyamatok, mint családi érzés a törzsi összetartozás tudata, szóval bizonyos közérzelmeek, vagy pedig bizonyos társadalmi intézmények, vagyis megkövesedett és szervezett társadalmi cselekvésmódok, mint törzsuralom, állam, egyház stb. hozzáik létre és tartják fenn a társadalom egységét és összetartozását, s csakis e socialis mozzanatok, illetve e folyton

működő társadalmi processusok földerítése által lehet magyarázni valamely társadalom egységének fokát, jellegét és genesisét. Ez úton valóságos *okokat* ismerünk meg, nem pedig csak *analogiákat*. Önként következik ebből, hogy a társadalmi tüneményeket csak a szó legtágasabb értelmében vett történelem magyarázhatja meg és csak ennek segítségével alkothatjuk meg a sociológiát mint positiv tudományt. Mert azt, hogy a mai államok, egyházak és egyéb társadalmi intézmények miért olyanok, a minőknek a tapasztalat mutatja őket, miért különbözők korok, népfajok és világrészek szerint, ezt csak úgy ismerhetem meg, ha genesisüket tárom fel, szóval ha oknyomozó, vagyis lehetőleg a történelmi mozzanatok minden rendbeli tényezőire kiterjedő historiájokat állítom össze. Mert a társadalmi mozzanatok nem entitások, mint a metaphysikusok hiszik, a melyek »lényega,« vagyis mibenléte, független volna azon okoktól, a melyek azokat létrehozták, hanem úgy a legkisebb mint a legnagyobb szabású társadalmi tünemények, mint állam, egyház, bizonyos *folyamatok*, a melyek mibenlétének megértése nem hogy nem »független« azon okoktól, a melyek létrehozták, sőt ez okok nélkül meg sem érthető.

A társadalmi változásokra is tehát áll, a mi az individualpsychikai jelenségekre, hogy tudniillik *folyamatokban* fejlődnek nem pedig substantialis úton, mint a biologiai szervezetek, s így csak e folyamatok s azok egyes concret mozzanatai, a történelmi események által magyarázható a társadalmi evolutio. Mert a társadalom, ha nem is biologiai, de szellemi szervezetnek tekinthető, bár más értelemben mint az egyéni tudat, mert a socialpsychikai folyamatokban nincsen sensorium commune, nincsen központosított tudat, vagyis Én. Tehát a társadalmi folyamatoknak az egyéni tudathoz való hasonlításával is nagyon óvatosan kell bánnunk, mert épp úgy, a mint a biologiai, úgy az individualpsychologiai analogiák sem magyaráznak e téren semmit.

3. A társadalmi tünemény teljesen hasonlóan nem ismellődik és így fogalma csak korlátolt mértékben általánosítható. A socialis jelenségek a valóságban bizonyos események szövedékéből állanak, így tehát e tétel önként

következik abból, hogy a társadalmi folyamatok egymástól különböző és a priori meg nem határozható individualitással bíró egyének kölcsönhatása folytán jönnek létre. A társadalmi tüneményekről tehát a legfokozottabb mértékben áll az, a mi különben minden változásról mondható, hogy tudniillik páratlanok a maguk nemében; egyszer történnek és soha többé nem ismétlődnek. A tények vizsgálata is ezt mutatja s csak a legförlületesebb szemlélő állíthatja a történelmi események azonosságát. Mindennek pedig nagy horderejű következménye van. Mert ha igaz, hogy a társadalmi tünemények ily nagy mértékben individualisak, akkor e téren oly értelemben nem lehet törvényszerűségek megállapításáról szó, mint a természettudományokban. Mert míg a természeti jelenségeknél az egyes concret változások individualis jellege elenyészően csekély, úgy hogy például a szabadesés törvényei nagy mértékben szabatosak, jóllehet a kő sohasem esik két ízben teljesen azonos módon, addig a társadalmi folyamatok individualitása, mely már a rendkívül kifejtett személyi individualis vonásokból szövődik össze, oly nagy, hogy e téren ugyanazon *események* visszatértéről és törvényszerű váltakozásáról már nem beszélhetünk. A tünemények közti individualis különbség a sociológiában már nem tekinthető oly mértékben »elhanyagolható mennyiségnek,« mint más pozitív tudományban. De ha az egyes *események* szabályszerű visszatértéről nem is szólhatunk, de már több joggal vehetjük fel *nagyobb társadalmi tünemény komplexusok hasonlóságát*, például hasonló korszellemet a történelem különböző szakaiban. Ez pedig nem jelent egyebet, mint hogy a társadalmi folyamatoknál, a mennyiben azok a történelem szempontjából tekintetnek, csak bizonyos *rhythmusok*, de nem a szó természettudományi értelmében vett *törvények* megállapításáról lehet szó,¹ épp mert a társadalmi fejlődésben az egyes visszatérő hasonló mozzanatok nem az események, hanem az *állapotok*, bár itt is természetesen, közelebbről szemügyre véve, csak

¹ V. ö. A. D. Xenopol tanulmányos fejtegetéseit: Les principes fondamentaux de l'histoire. Paris 1899. 194. s k. II.

felületesnek bizonyul minden hasonlóság. Ezért nem lehet az egyes concret történelmi *események* előremondásáról sem szó tudományos alapon: legfeljebb például bizonyos ébredő korszellemet vagy közgazdasági állapotot határozhatunk meg előre. Az individualitást és annak hatásait nem jósolhatjuk meg, már pedig a concret eseményeket épp ezek módosítják legjobban. Napoleon fölléptét például senki sem tudhatta előre, sem pedig ama nagy politikai változásokat, a melyeket szereplése fölidézett. Lehetetlen tehát concret történelmi eseményeket előre mondani, ellenben ha sikerül a szellemi fejlődés nagy rythmusát valamely törvényben formulálni, a jövendő korszellemet nagy valószínűséggel megjósolhatjuk. A sociológiai kutatás, illetve a társadalmi tünemény ez ismeretelméleti és logikai sajátosságai világosan kidomborítják a socialis változás specifikus, már akár metaphysikailag felbonthatatlan voltát, akár más jelenségekbel való levezethetlenségét, s följogosítanak arra, hogy a társadalmi változás fogalmát ismeretelméleti kategóriának minősítsük, mely a pozitív tudomány elemi kiindulópontját jelzi. A sociologia tehát autonóm alaptudomány, melynek tételei sem az egyéni lélektanból nem fejthetők ki, de még kevésbbé származtathatók a biológiából. Bonyolult társadalmi tüneményt csak elemibb társadalmi jelenséggel magyarázhatunk, valamint lélektani tüneményt csak lélektani jelenséggel, természeti folyamatot csak elemibb természeti processussal lehet megvilágítani. És a komoly tudomány mítsem nyer merész monistikus rendszerekkel, melyek metaphysikai göggel eltekintve az egyes tüneménycsoportok egymásra visszavezethetlen sajátosságain, egy nagy és büszke systemába akarják egyesíteni mindazt, a mit a világról és az életről tudunk. Sőt bármily hasznosak is időközönként ily összefoglalások, de nagy veszélyt rejtenek magukban a pozitív ismerésre nézve, ha dogmatikus absolut érvénnyel lépnek föl, mert eltompítják a jelenségek specifikus sajátosságai iránt való érzékünket s nem engedik ezeket sajátos mivoltukban érvényesülni. Már pedig az egyes tünemények sajátos jellegében, mondhatjuk individualitásában áll a valóság kimeríthetetlen gazdagsága, mérhetetlensége, varázsa és talán végtelensége.

A nagy átfogó világrendszerek ennyiben nem gyarapíthatják tudásunkat, legföljebb mint ideig-óráig alkalmas rendezési formulák szerepelhetnek, a melyeket a haladó és mélyülő emberi tudás és gondolkodás szükségképen megbont. Ha ezt nem tartjuk folyton szem előtt, a rendszer nem a pozitív tudomány, hanem a korlátoltság szolgálatába szegődik s nem gazdagítja, de elszegényíti világképünket. Ennyiben a mai philosophia legszebb feladatai közé tartozik nem a rendszeralakítás, de a küzdelem a túltengő systemalizálás ellen s annak folytonos éreztetése, hogy a mindenség örökké nagyobb mint a mi apró rendszereink. Ha a kritikai bölcsészet ez által ki is ábrándít sok tekintetben, de a világ metaphysikai áttekintése helyett megadja azt a két dolgot, a mi becsesebb úgy a tudományban mint az életben: a világ minden irányban való végtelenségének sejtelmét és a reményt, hogy bár lassan és kitartó munkával, de folyton dolgozva és *folyton* haladva meghódítjuk a még megoldatlan problémák rejtelmes és csodás birodalmát. És ez egyike amaz illuzióinknak, a melyek nem ölik meg, sőt föntartják és határtalanul tökéletesítik a tudományt, az igazságot és az életet.

32. Visszatekintve fejtegetéseinkre, tanulmányunk eredményét következőképpen foglalhatjuk össze. Meggyőződöttünk arról, hogy a pozitív tudomány bizonyos alapfogalmakon épül fel, a melyeket már nem bonthat fel metaphysikailag, hanem elemi kiindulópontokul kell elfogadnia. E fogalmakat ismeretelméleti kategóriáknak neveztük, tekintettel arra, hogy a tudományos (organikus) tapasztalás alapját képezik, s hogy e conceptiók mindegyike oly általános fogalom, a mely által ismerésünk tárgyait rendszerezük. Az ismeretelméleti kategóriák e rendszerező hatás a különösen a változás kategóriájának bouczolásánál mutatkozik, mert itt, miután a pozitív tudomány mindig változásokkal foglalkozik, a változás alapkategóriájában foglalt szűkebb körű ismeretelméleti kategóriák földerítése egyúttal a pozitív elvont alaptudományok rendszerét domborította ki. A matematika nem közvetlenül a valóságra, hanem bizonyos apperceptív fictiókra vonatkozik s a mennyiségeken a logikai

functio által a végrehajtott változást hozza tudatba; a mechanika, az idő- és a massafogalommal appercipiált mozgást vizsgálja, mi közben sajátos helyzetet foglal el a matematika és physika között, de az ismeretelméleti kritika közelebb hozza ez utóbbihoz. A physika s a hozzá tartozó astronomiai kutatás azon természeti tüneményekkel foglalkoznak, a melyek a testek qualitativ összetételét nem zavarják, míg a chemia épp ez utóbbi folyamatokat tárgyalja. A biológia azon tüneményeket vizsgálja, a melyeken substantialis fejlődés észlelhető a functionalis assimilatio képében. A szellemi változásokat a lélektan és a sociologia vizsgálja s mindkettő a folyamatokban való evolutio jellegét mutatja. A lélektan az individualpsychikai változásokat kutatja, a sociologia pedig azon collectiv lelki tüneményeket, a melyek a társadalmi életben valósulnak meg és azt befolyásolják. Valóságos és véglegeseknek tekinthető ismeretelméleti kategóriákat azonban nem közvetlenül maguk az alaptudományok, hanem azok főbb osztályait jelző változásfogalmak képviselnek, ugymint a logikai functio, a természeti (substantialis) folyamat és a szellemi (önálló) processus fogalmai, mint a melyek egymástól radikalisan különböző ismerési módoknak felelnek meg. Ez osztályokon belül az egyes pozitív alaptudományok által képviselt változásnemek csak a tudomány mai álláspontján, tehát ideiglenesen tekinthetők elemi kiindulópontoknak.

Tanulmányunk végeredménye tehát, *hogy a pozitív ismerés egymástól radikalisan különböző és már metaphysikailag felbonthatatlan, de egymásból sem levezethető alapfogalmakból indul ki. A kritikai philosophiának tehát le kell mondenia mindennemű metaphysikai monismusról, ha a valóságot és nem szegényes fictiókat akar megismerni.* És ez a világnézet bár sok szép metaphysikai illuzio temetőjét jelenti, de azért többet ér, mert igazabb.

Könnyebb áttekinthetőség végett az ismeretelméleti kategóriákat a következő táblázatban állítjuk össze.

Az ismeretelméleti kategóriák.

| Tudatosság | Lét | Változás |
|--------------------|------------------|--|
| gondolat (igazság) | idő | a memyiség fogalmán végrehajtott változás: matematika. |
| érzelem (értékek) | tér (substantia) | |
| akarat (erő) | minőség | A) Természeti (substantialis) folyamat a) az idő és massa-fogalommal apperceptiált mozgás: mechanika. b) a testek qualitativ összetételét nem zavaró változás: physika. c) a testek qualitativ változásai: chemia. d) substantialis fejlődés a functionalis assimilatio alapján: biologia. |
| | egység (többség) | |
| | individualitas | B) Szellemi (önálló) folyamat a) individualpsychikai változás: psychologia. b) socialpsychikai változás: sociologia. |
| | socialitas | |
| | | észlelt folyamat |



TARTALOM.

Bevezetés.

| | Oldal |
|--|-------|
| 1. Positív és bölcsészeti kategóriák. Az ismeretelméleti kategória fogalma | 3 |
| 2. A követendő módszer: psychologiai és logikai szempont viszonya | 5 |
| 3. A kiindulópont: az organikus tapasztalat fogalma | 12 |

I. Az alapkategóriák.

| | |
|------------------------------------|----|
| 4. Az alapkategóriák fogalma | 18 |
| 5. A tudatosság | 18 |
| 6. A lét | 21 |
| 7. Az abszolút lét eszméje | 27 |
| 8. A változás. Összefoglalás | 36 |

II. A szűkebb körű kategóriák.

| | |
|--|----|
| 9. Bevezetés | 38 |
| 10. A gondolat, érzelem és akarat mint a tudásban foglalt kategóriák | 38 |
| 11. A gondolat | 39 |
| 12. Az érzelem | 45 |
| 13. Az akarat | 52 |
| 14. A létezés szűkebb körű kategóriái | 56 |
| 15. Az idő | 57 |
| 16. A tér és substantia | 58 |
| 17. A minőség | 59 |
| 18. Az egység és többség | 61 |
| 19. Az individualitas | 65 |
| 20. A socialitas | 69 |
| 21. A változás mint causalitas | 71 |

III. A pozitív tudományok rendszere mint a változás szűkebb körű
kategoriatáblájának funkciója.

| | Oldal |
|---|-------|
| 22. A pozitív tudomány fogalma | 77 |
| 23. A pozitív tudományok rendszere | 84 |
| 24. A matematika | 83 |
| 25. A folyamatok és az inductív tudományok általános jellemzése | 85 |
| 26. A mechanika | 88 |
| 27. A physika és astronomia | 96 |
| 28. A chemia | 104 |
| 29. A biológia | 107 |
| 30. A szellemi folyamatok: a psychologia | 110 |
| 31. A sociologia | 113 |
| 32. Visszatekintés. Az ismeretelméleti kategóriák táblája | 124 |