



Pápa, 1928. Főiskolai nyomda.

## I.

1. E tanulmány célja kimutatni, hogy a subsistenciának vannak-e különböző fajai és ha vannak, micsoda kriteriumok alapján különböztethetők meg egymástól. Lehetne azt is mondani, hogy a létezés fajairól lesz itt szó. A létezés (existentia) azonban egy különös esete annak, amit a *subsistentia* kifejezéssel kívánunk megjelölni. A subsistentia értelme általánosabb és nagyobb körre kiterjedő, mint az existentia. Az előbbit nevezhetnők *fennállás*-nak, szemben a létezéssel, amely egyik módja vagy faja a fennállásnak. A kérdés tehát ez: miként állanak fenn a dolgok? Megkülönböztethető-e a fennállásnak több különböző módja s mi jellemzi ezeket?

E sajátos szempont alkalmazása a dolgokra elkerülhetetlennek látszik, nemcsak azért, hogy a terminusok ingadozásának véget vessen, hanem azért is, hogy világos képünk legyen a dolgokról fennállásuk módját vagy fajait illetőleg.

A tanulmány módszere az, amit általában phaenomenologiai leírásnak neveznek. Ez röviden annyit tesz, hogy igyekeznünk kell pontosan és hűen, minden elfogultságtól és előfeltevéstől mentesen leírni mindazt, ami a dolgok fennállására és ennek különböző fajaira nézve szükséges és elengedhetetlen. E leírás alapján aztán lehet majd keresni az általános törvényszerűséget, vagy esetleg az egyetemes összefüggést, amely a fennállás különböző fajait uralja, illetve e különböző fennállási módokat összeköti. Bármilyen legyen is az eredmény, e kutatás a dolgok logikai alkatának talán mindeniknél fontosabb tulajdonságát, sajátosságát — nevezzük egyelőre, ahogy akarjuk — van hivatva felderíteni s ez által napjaink bölcséletének éppen ezen a téren mutatkozó nagy disharmoniáját megszüntetni.

2. Az u. n. *phaenomenologiai* módszert három dolog jellemzi, ú. m. a *leírás, a lényeg szemlélet és a természetes valóságtól való elvonatkoztatás* (Einklammerung der natürlichen Wirklichkeit).

Az egésznek a lényege tulajdonképen a leírásban áll. Ennek a leírásnak bármily előföltevésmentes kiván maradni, szüksége van bizonyos szempontra, amely irányítja. Ha a subszistenciát akarjuk leírni, akkor a leírásnak a célunknak megfelelő irányban kell haladnia.

A phaenomenologiai módszer igyekszik azt a tárgyat, vagy problemakört, amelyet vizsgál, a maga sajátosságában megérteni s ezt a megértést lehető pontos leírással elfogadhatóvá és világossá tenni. Mindig egyenesen arra irányítja figyelmét, aminek értelmét és jelentését meg akarja állapítani. Szükségképen függetlenítenie kell magát a különböző philosophiai álláspontok és irányok megkötöttségétől. Ennyiben valóban előföltevésmentesnek kell lennie. Kétségtelen, hogy ezáltal a megoldandó kérdések olyan tehertől szabadulnak meg, mely nagyban gátolja értelmük helyes megállapítását. A módszer nagyon egyszerű s ebben van előnye, másfelől azonban rendkívül nehéz a beállítás ama különleges objektív természete miatt, melyet e módszer megkövetel. A philosophiai gondolkodás eddigi története azt mutatja, hogy az egyes problémák legtöbbször elveszítették eredeti karakterüket a rendszerekhez való alkalmazkodás következtében. A problema-komplexumoknak hozzá kellett simulniok ahhoz a központi problémához, ahhoz a rendszeres állásponthez, amelybe be voltak ágyazva, tehát legtöbbször a kérdés eredeti természetétől elütő, attól idegen szempontból bíraltattak el s így nagyon is hiányzott sajátos mivoltuk elfogulatlan és előföltevésmentes felismerése. A phaenomenologiai módszer a philosophálás előbb említett egyoldalúságának az ellensúlyozására jött divatba s körülbelül azt fejezi ki, hogy minden bölcsességnek csak olyan alapföltevésekből szabad és lehet kiindulnia, amelyek lehető elfogulatlan, objektív logikai alapon állanak.

A phaenomenologiai analysis igazi feladata a minden philosophia kiinduló pontjául szolgáló alapfogalmak sajátos

természetének megvizsgálása. Az előföltevések és kiindulások egyoldalúsága nemcsak az u. n. speculativ metaphysikai irányzatoknál található meg, hanem az empirikus és positiv rendszereknél is. A helyesen lefolytatott phaenomenologiai kutatás tehát minden philosophálás ellenőrzője, amennyiben az alapfogalmak tisztázásával, az ezekkel való különböző irányu visszaélést van hivatva meggátolni. A transcendentalis módszerrel rokon annyiban, hogy szintén az előföltevések vizsgálatára irányul, több annál annyiban, hogy e módszer alkalmazását a subjectivismus egyoldalúságaitól megtisztítva, az objectiv térre is kiterjeszti. Nem állít magának korlátokat, amint „A Tiszta Ész Kritiká”-ja tette, a *Ding an sich*-ben, hanem megkérdezi, hogy vajjon mik lehetnek és hogyan existálhatnak ezek a magánvalók. Kant negativ ontológiáját pozitívvá tenni, a magánvaló körül csoportosuló eszmekört logikai és nem metaphysikai úton kiaknázni s ezáltal a megismerés határait a logikai törvényszerűség alapján racionalizálható egész területre kiterjeszteni — így lehetne megjelölni a phaenomenologiai kutatás feladatát, ha be akarjuk állítani a philosophiai törekvések sorozatába.<sup>1</sup>

A phaenomenologia-kutatás előnyei már kimutathatók nemcsak a szoros értelemben vett tárgyelmelet területén, hanem olyan területen is, mint pl. az erkölcsstan, avagy a vallásbölcselet, hogy mást ne is említsünk. Mint különösen érdekes tüneményt jegyezzük fel, hogy a hit eredeti jelentése felkutatásában újabban sem a theológiának, sem a lélektan-nak nem köszönhetünk annyit, mint a phaenomenologiai kutatásnak.<sup>2</sup> A lényegszemlélet a phaenomenológiánál tulajdonképen abban áll, hogy a dolgokat egyenesen eredeti jelentésükben és mivoltukban igyekszik megragadni s a kutatásnál mindjárt ebből indul ki. Nincs ez eljárásban semmi titokzatos s mégis — ha egyáltalában lehetséges — az egyetlen célra vezető út. Sok tekintetben visszavezet a Kant előtti dogmatikus philosophálás eljárásaira azzal a nagy különbséggel, hogy nem metaphysikai előföltevésekre épít, hanem a végső tények logikai szálainak felkutatása alapján építi fel a metaphysikát.

3. Egy előbbi munkánkban igyekeztünk a „tárgy“, „dolog“, „valami“ legáltalánosabb megfogalmazásához eljutni.<sup>3</sup> Megpróbáltuk lehető előfeltevésmentesen megragadni azt a mozzanatot, ahol a „tárgyiság“ jelentése megfogamzik. Minthogy ez a mozzanat tisztán logikai természetű, azért mondhatjuk, hogy eljutottunk a *logikai tárgy* fogalmához, mielőtt ez a fennállásnak valamely sajátos formáját mutatná. A *tárgy*, a *valami* fogalmának e legvégső előfeltevéseire irányuló kutatás a tárgyiságot legáltalánosabb értelmében kívánja megragadni, tekintet nélkül annak bármilyen differenciáltságára. Nem a lehető dolgokat és tárgyakat tekinti, hanem magának a dolognak, a tárgynak, mint olyannak ideáját. A tárgyak különböző osztályokba való tagozódásáról, ennek alapjáról itt még alig esik szó. A kutatásnak ezek a tisztán logikai természetű számai annyira subtilisek, hogy rajtuk eligazodni tulajdonképpen csak akkor lesz lehetséges, ha a kérdés további, immár vaskosabb s így biztosabban felfejthető számai is világosan állanak előttünk. A *logikai síkban* végzett kutatás mintegy bevezetés (prouomion) a *phaenomenologiai síkhoz*, amelyben a dolgok már *valahogyan* vannak s azért ez utóbbi terület számainak föltárása próbája az előbbinek. Ez fogja igazán megmutatni, hogy vajjon mi az, ami hozzátartozik a tárgy logikumához, vagy a logikai tárgyhöz s mi az, ami a következmények kellő ismerete híján, illetéktelenül foglalta el helyét abban.

A kérdések tehát a következő rendben sorakoznak egymásután. Meg kell tudnunk, hogy mi a tárgy általában, vagyis mi a logikai föltétele annak, hogy a *valami*, a *dolog*, a *tárgy* jelentése létrejöhessen. Ez tisztán logikai munka, melynek a tárgyakhoz semmi köze. A kutatásnak ezt a területét épen azért *logikai síknak* nevezhetjük. A *phaenomenologiai síkban* már a tárgy, illetve a tárgyak *valamilyen módon* megjelennek. Itt két kérdés jöhet tekintetbe: 1. hogy a tárgyak mik és 2. hogy tárgyak miképp állanak fenn.<sup>3a</sup> Noha első pillanatra úgy tetszik, hogy az első kérdés természetesen előbbvaló, mint a második, mert hiszen egy dolog előbb az, ami, vagy olyan, amilyen s csak azután áll is fenn valahogyan, mégis kétségtelen, hogy a dolgok természetének, a

fennállás szempontjából való megvizsgálása módszeres szempontból ajánlatosabb. Nincs kizárva ugyanis, hogy a fennállás módjai a dolgok egyetemesebb osztályait fogják mutatni, mint a lényeg szempontjából való vizsgálat. Egyébként pedig a kettő oly szorosan összefügg, hogy bármelyik problema számainak kifejtése a másikra alapvető jelentőségű.

4. Lehetséges-e, helyes-e egyáltalában a subsistentia fajairól beszélni? Néhány példa megadja a kívánt feleletet. Van-e különbség pl. az előttem elrobogó vonat és az erkölcsi érzés között fennállás tekintetében? Hogy a kérdésre megnyugtató feleletet adhassunk, meg kell vizsgálnunk mindkettő fennállásának jellemző vonásait. De már előre is valószínűnek látszik, hogy az egyik fennállása teljesen más természetű, mint a másiké. A kérdés minden esetre fennáll és eldöntése, amilyen fontos és nélkülözhetetlen, époly nehéz és nagy körültekintést igénylő. Vagy van-e különbség egy igazság fennállása és egy falevélé között; van-e különbség aközött, amit realitásnak nevezünk és pl. egy gondolat között fennállás tekintetében. *Kant* szerint teljesen mindegy, hogy száz tallér van a zsebemben ténylegesen, avagy, ha gondolom, hogy száz tallérom van. Szerinte ugyanis a lét nem tárgyilagossá jelző, nem tulajdonság, hanem positio, ami annyit tesz, hogy valaminek a fogalma nem foglalja magában azt, hogy az a dolog létezik, ezt csak a tapasztalás (a positio) mutathatja meg. A létezés tehát nem ad semmit az alany tartalmához.

Vehetünk példát más körből is. Pl. a társadalom, mint olyan, vajjon másként áll-e fenn, mint az egyének, akik a társadalmat alkotják? Vagy a kulturának — amit így nevezünk — más-e a létezése, mint a természeti tárgynak? Van-e különbség a *gondolat* és a *tett* között, a *való* és a *kellő* között, vagy milyen az érték létezése a valóság mellett avagy vele szemben. Vajjon létezik-e egyáltalában az *idea*, s ha igen, milyen módon. A törvény létezése, fennállása bizonyára egészen más, mint egy tulipáné, a *szám* fennállása egészen különböző azon tárgyakétól, amelyekhez hozzáfűződik. Hogyan létezik a jövő a jelennel szemben, mert egész bizonyos, hogy van jövő, hogyan áll fenn a *lehetőség* a valóság mai



állapotával szemben, mert egész bizonyos, hogy van lehetőség.

Mindezek a kérdések méltán ejthetnek gondolkodóba s szinte megkívánják, hogy keressük a feleletet, amit a tüzetes vizsgálódás adhat meg. A dolgok természetének a subsistentia szempontjából való megvizsgálása már első pillanatra szükségesnek látszik még akkor is, ha ez a vizsgálódás negatív eredményre vezetne. A dolgok strukturájának alaposabb megismerése mellett a dolgok *rendjének* és *osztályainak* megértéséhez is alapvető fontosságú adatot fog szolgáltatni.

5. Mindenek előtt meg kell különböztetnünk a létezésnek ama legáltalánosabb alakját, mely tulajdonképpen egy jelentésű a fennállással (subsistentia) általában. A német nyelv „*es gibt*“ kifejezéssel jelzi ezt. A magyar „*van*“, néha „*létezik*“, különösen tagadó formájában „*nem létezik*“ szavakkal jelöli. Ilyen értelemben minden van; *van* képtelenség, *van* lehetetlenség, *van* semmi. A létezés (= fennállás) ilyen értelemben semmitől sem tagadható meg, tehát az ítélési relatio egy határeset; ez esetben ez az ítélet: „*x van*“ mindig csak igaz lehet.<sup>4</sup>

A létezés e legáltalánosabb formája, jobban mondva megnevezése, nem tartozik kutatásaink körébe. Nincs benne semmi problematikus, semmi különös jelentése nincs. Annyira általános, körülhatárolatlan, hogy semmi tartalmi avagy formai vonást nem ad a tárgyhoz, amelyekről állítatik. Nincs semmi objektív kriterium, amelynek alapján jellemezhető volna. Annak, hogy *valami van*, ebben az értelemben nincs ellentéte, mert a nincs is van; nincs fokozata, nincs minősége, semmi logikai karaktere sem a dolgokban, sem azokon kívül. A fennállás igazi problémája ott kezdődik, amikor eme legáltalánosabb értelmét mellőzve, a létezőnek bizonyos meghatározott jellegzetes vonásaiban felmutatható összefüggéséről van szó.

A fennállás módjairól csak akkor beszélhetünk, amikor az a dolgok bizonyos meghatározott osztályára vonatkozik, amelyet strukturális sajátosságai alapján el tudunk határolni. *A fennállás minden faja objektív tartalmi vonásokat mutat, a dolgokban bizonyos sajátos, logikai előfeltevéseken nyugvó összefüggést létesít s így a dolgoknak bizonyos törvényszerű*

*megnyilvánulásában gyökerező összefüggésrendszer, egészen speciális osztályfogalom, mely érvényes mindenütt, ahol jellemző vonásai föltalálhatók.*

6. Mielőtt azonban az objektív tartalmi vonásokat mutató valamely subsistentialis összefüggésrendszernek leírásához fognánk, meg kell említenünk a *modalitas* fogalmát. A fennállás azelőtt is valami, mielőtt dolgokkal érintkezik. Vagyis tudnunk kell, hogy mi a lét (fennállás), mielőtt valaminek a léte. Erre próbál feleletet adni az, amit a filozófiában a modalitás kategóriái alatt szoktak érteni. A modalitas metafizikai háttér a subsistentia objektív tartalmi vonásokat mutató osztályai számára. Tulajdonképpen kívül esik e kutatás területén s nehezen is megközelíthető a phaenomenológiai leírás számára.

*Kant* a modalitásnak három fázisát különböztette meg; u. m. *lehetőséget*, *valóságot* és *szükségképeniséget*. Az ő fejtegetései alapján szinte általánossá lett a nézet, hogy a középső tag; a valóság több, mint a lehetőség, de kevesebb, mint a szükségképeniség. Az újabb kutatás megtartotta a modalitás egyes fokozatait, de sorrend tekintetében sok tekintetben eltért az eredetitől, kimutatván, hogy a valóság magában foglalja a lehetőséget és szükségképeniséget, mint momentumokat, modális értéke tehát nagyobb, mint az előbbi kettő bármelyike.

A kiindulás: a lehetőség. A lehetőség nem semmi, hanem pozitív valami, mely magába zárja a jövő gazdag lehetőségét. Maga megfoghatatlan, de mindent magában foglal, ami csak valami lehet.

A következő fázisban a lehetőség határozott alakot ölt s minthogy most már *határozott*, ellentéte mindannak, ami puszta lehetőség. A lehetőség és szükségképeniség tehát ellentétes viszonyban állanak egymással. A kettő közül a szükségképeniség a létezés magasabb fokát képviseli, mint a lehetőség. Több és határozottabb benne a tartalom.

A harmadik fázis: a valóság, teljesen kívül áll az előbbi kettő ellentétén; ebben nincs ellenmondás. Ő maga a két előbbit, mint momentumokat, magába zárja, a lehetőség és szükségképeniség azonban nem foglalja magában a valóságot.

Ez utóbbi kívül esik és fölötte áll a két előbbinek, számtalan lehetőségnek egy bizonyos irányban való szükségképeni megvalósulása, ami teljesen meg van határozva. Fennállási módról, létezésről, csak ott lehet beszélni, amikor a lehetőség és szükségképeniség által ellentmondóan körülhálózott határozatlanságból valami, mint *határozott és befejezett* lép ki.

A modalitás legfelsőbb foka tehát: a valóság, a fennállás a maga legáltalánosabb formájában. Ez magában tisztán formális mozzanatot, de mint ilyennek is meg van a háttere s ő maga ebből nőtt ki.<sup>5</sup>

A fennállás azonban akkor megközelíthető a leírás számára, ha ezen tisztán formális jellege a tárgyak valamely csoportján, mint ezek lényeges tulajdonsága mutatkozik. Az első, fennállásában minősített ilyen osztályt alkotja az, amit a *létező* világának fogunk nevezni. A fennállás első faját tehát *létezésnek* (existentia) nevezzük s a kérdés az, hogy melyek a jellemző vonásai, melyek strukturális alkotó elemei.

## II.

7. A létezőt három oldalról közelíthetjük meg, illetve három szempontból tehetjük vizsgálat tárgyává. Az elsőt nevezhetjük *ontológiai* szempontnak. Az ontológiai kutatás feladata leírni azokat az objectív, tartalmi vonásokat, amelyek a létezőn fölfedezhetők. A második szempont a *psychológiai*. Ez van hivatva kimutatni azt, hogy a létezőben mi az, ami a tudat tartalmától függő, illetve független s egyáltalában milyen természetű az a viszony, amely a tudat és a létezés között lehetséges. A harmadikat nevezhetjük *logikai* szempontnak, amelynek arra kell megfelelnie, hogy a létezésnek micsoda logikai előfeltétele vagy föltételei vannak.

Mind a három, de különösen az első kettő nagyon gyakran és a legváltozatosabb formában mutatkozik a gondolkodás történetében.

a) Az elsőnek klasszikus formája *Leibniznél* található meg, aki szerint a létezés hatáskifejtés, tehát létezni annyi mint hatni. Kétségtelen, hogy Leibniz e megállapítása a létező egyik legfontosabb objektív tartalmi vonását emelte ki. Ezzel

azonban még távolról sincs kimerítve ez a fogalom. Ha a létezés *azonos* a hatással, akkor szükséges tudnunk, hogy milyen az a hatás, amit létezőnek nevezünk? Ha pedig nem azonos, ha a hatás a *létezés* hatása, akkor világos, hogy az existentia megelőzi a hatást. Milyen természetű hatásról van itt szó? Ki vagy mi az, ami hat, ki és mi az, akire, vagy amire hat; miben nyilvánul ez a hatás a létező tárgyon belül és azon kívül. Az, hogy a hatás *önfenntartás*, mindenesetre egyik legjellemzőbb vonása az existentianak, de nem elég határozott és nem kimerítő. Ha pedig a hatás a létező tárgyon kívül is kiterjed, még mindig kérdés, hogyan és minék alapján történik ez? Kétségtelennek látszik, hogy noha a hatás a létező egyik legfontosabb vonása, mégsem azonosítható teljesen vele. A hatás fogalmában a létezőnek azt a vonását látjuk kidomborítva, amelyet dinamikusnak nevezhetünk. Vannak azonban a létezőnek olyan — statikus — tartalmi tulajdonságai, amelyek nélkül az előbbi nem érthető meg. Ha a hatást átterjedőnek (transiens) tekintjük, ebből következik, hogy minden, ami létezik, egyúttal hatást fogad el, vagyis szenved. Egy újabb terminussal ezt a létező érintettségének (Tangierbarkeit) nevezhetjük. Az erő kifejtés bizonyos határokon belül mindenütt ellenállással találkozunk, s e negatív tulajdonsága még jobban kiemeli a hatás pozitív karakterét.

A hatást közelebbről meghatározza az a mozzanat, amelyet a létező felderítésében szintén *Leibniz*-nak köszönhetünk: az *individualitás*; ennek értelmében minden létező, amely hatást fejt ki, individualis, vagyis olyan, amely a maga egyéni alkatában minden mástól elütő. Minden hatás, amelyet egy létező kifejt, az illető dolog sajátos és kizárólagos tulajdona, tőle elidegeníthetetlen (immanens). Az individualitás tehát a második alapvető tulajdonsága a létezőnek a hatás mellett. A kettő azonban még együtt sem ad kielégítő megoldást.

Mind ennek: a *hatásnak* és az *individualitásnak* kell lennie egy egységes hordozójának, amely bizonyos tartalmat hord magában, amely azt lényegében meghatározza. Ennek minden létezőnél van egy elengedhetetlen vonása, amit úgy

fejezhetünk ki, hogy *önmegalapozottság*, *önmagának hordozója*. Ez az, ami megadja minden létező alapját. Nem valami transcendens dolog ez, mint amilyen pl. a „Ding an sich“, hanem a létező immanens vonása. Ezt a legfontosabb reális tulajdonságot egy újabb kutató „Leibhaftigkeit“-nek nevezi. Nem egészen találó, talán kelletlenül többet jelentő kifejezés, de azért megérthető, ha tisztán formális ontologiai értelemben vesszük.<sup>6</sup>

Az *önmegalapozottság* az a végső pont, amelynél tovább menni a létező leírásánál nem lehet. Ha ezt azonosítjuk az anyaggal, túlléptük azt a határt, amelyre kutatásaink kiterjednek. A létező tehát úgy jellemezhető, hogy *valamely, önmagában zárt egységet alkotó, sajátos egyéni tartalommal meghatározott önfenntartási és önkifejtési mód, amely ebben a tevékenységében tisztán saját magára van utalva, a maga sajátos külön törvényeinek alapján nyugszik.*

b) Ami a létező *psychologiai* oldalról való megközelíthetőségét illeti, ennek a felfogásnak is meg van a maga történelmi előzménye *Berkeley* („esse est percipi“) és *Kant* felfogásában. E felfogás szerint a létezésre döntő jelentőségű kriterium az, hogy érzet tárgya, vagy *lehet* érzet tárgya. A subjectivizmus meg is nyugszik abban, hogy a létezés tulajdonképpen az alanyi munka által kihelyezett subjektív alkotás. Kétségtelen, hogy az existenciának egyik igen jellemző vonása, hogy érzetek tárgya lehet. Az azonban, hogy valami lehet egy érzet tárgya, nem alapvető jelentőségű annak létezésére nézve, már csak azért sem, mert vannak olyan dolgok, amelyek szintén lehetnek érzetek tárgyai és még sincsen existenciájuk.

Annak azonban, hogy valami érzet tárgya vagy lehet érzet tárgya, bárha nem végleges kriterium, mégis meg van a nagy jelentősége az existencia *megismerhetőségének* szempontjából s ez az, hogy tényleg az érzet az, amelynek hatása következtében az existencia problémája — alanyi szempontból — egyáltalában felvetődhetik. Az érzet sohasem adja az existenciát, mert ez utóbbi mindig valami többlet az érzet tartalmán kívül — de minden esetre *jelzi* azt. Bizonyos, hogy az existencia semmiben sem függ az érzettől, viszont

az is bizonyos, hogy az érzet alapvető jelentőségű az existencia fogalmának megalkotásában. Maga az a körülmény, hogy az existencia érzet tárgya lehet, amely érzet a maga sajátosságánál fogva magán túlra, a fölé független existenciára utal, alkalom adtán az existencia sajátos mozzanatai közé sorozható, de semmiesetre sem döntő jelentőségű reá nézve, vagyis a létezőnek nincs feltétlen szüksége arra, hogy érzet tárgya legyen.

c) A harmadik feladat: megfelelni arra a kérdésre, hogy mi a létezés *logikai* előfeltétele. E logikai föltételt *Bertrand Russell* a következő módon formulázta: az existencia fogalmának több formája lehetséges, de valamennyi a „*néha igaz*“ (sometimes true) fogalmára vezethető vissza. Azt mondjuk, hogy az  $\varphi x$  funkciót „*a*“ argumentum kitölti akkor, ha  $\varphi a$  igaz; már most, ha  $x$  néha igaz, akkor mondhatjuk, hogy vannak  $x$ -ek, amelyekre nézve a functio igaz, vagyis az argumentumok, amelyek az  $\varphi x$ -et kitöltik, léteznek (exist). Az existenciának — szerinte — ez az alapjelentése s minden más erre vezetendő vissza.<sup>7</sup>

Ennek az okoskodásnak a mi szempontunkra nézve körülbelül a következő értelme van. Csak az létezik, ami *létezik*. Csak az létezik, ami igaz, tehát a lehetetlenség nem létezik. Azért hiába beszél *A. Meinong* aranyhegyről vagy kerek négyszögről. Ezeknek semmiféle létezésük nincs. Hiába beszél valaki az *egyszarvú*ról. A logikában sohasem lehet más egyszarvú, mint a zoológiában, mert a logika is ugyanazon világgal bajlódik, mint a zoológia, legfennebb annak elvont és általánosabb természetű vonásait vizsgálja. *Russell* sürgeti — nézetünk szerint igen helyesen — a realistikus érzéket a logikában is. Hiában van az identitás törvénye, ha olyanra alkalmazzuk, ami sincsen. Hiába mondjuk hogy: „Franciaország mostani királya“ — „Franciaország mostani királya“ és hiába, hogy: „a kerek négyszög“ — „kerek négyszög“, mert ezek sincsenek, nem is lehetnek, mert képtelenségek és mert ellenmondást tartalmaznak, vagy inkább képtelenségek, mert ellenmondást tartalmaznak. Csak az létezik, ami ellenmondás nélküli, csak az lehetséges, ami igaz is lehet. Csak az létezik, aminek meg van az alapja ahhoz,



hogy létezessék. Ennek pedig lényeges föltétele, hogy ne legyen benne ellentmondás. Csakis az ilyen létezik, csakis erre a létezőre érvényes bármily logikai alapelv, csakis ez az objektív és logikus lehetőség.

Ez általános jellemzéshez kiegészítésül még csak azt kívánjuk hozzáadni, hogy helytelen az az állítás, hogy az existentia csak a jelenre szorítkozhatik. A létező általános fogalma nem tűr meg ilyen korlátozást. Igaz, hogy a múlt nem létezik e pillanatban, aminthogy igaz az is, hogy a jelen nem létezett ezelőtt. Az existentia jelenti az egészet, ami alája foglalható. A múlt, jelen és jövő nem korlátozhatják logikai jelentését. Épen azért Meinong a *persistentia* kifejezést kívánja alkalmazni, hogy az existenciát, melyhez sokszor hozzátapad a subjektív, időbeli mozzanatoktól befolyásolt „Gegenwärtigsein“ megtisztítsa minden olyan elemtől, mely jelentését megzavarhatná.

8. *A létezőnek két fő osztályát lehet megkülönböztetni.* Vannak érzéseink, gondolataink, ismereteink, phantasiaképeink, akarataink, amelyek mind tudatunk tartalmát teszik, tapasztalatunk körébe tartoznak. Ezeket együttvéve *lelki* dolgoknak, *szellemi életnek* nevezzük. De épp olyan bizonyos az is, hogy nemcsak ebből áll a világ. Van a dolgoknak egy olyan része, amelyre nézve teljesen közömbös, hogy a mi tudatunk tartalmát alkotják-e vagy sem. Ilyen például az asztal, amelyen irok, a csengettyű, amelyet épen hallok, a kertben pompázó virágok, csillagok, amelyekről senki sem tud, helyek, amelyeken senki sem járt, számos dolog a földön, a föld alatt és a föld felett, amelyek létezése teljesen független a mi öntudatunktól. Egészen bizonyos, hogy létezem én is és léteznek azok a phantasiaképek, amelyeket esetleg a jövőről elképzelek magamnak. De létezik a zápor is, mely veri ablakom és létezik a kő, mely ránehezedik légző szerveimre és kedélyemre. Az is bizonyos azonban, hogy e dolgok között létezésük módja tekintetében különbségek vannak. A dolgok e két osztályát általában úgy különböztetjük meg, hogy beszélnek *physikai* és *psychikai*, *természeti* és *lelki* (szellemi) dolgokról. A természeti tárgyakat általában *realis*oknak, a szellemi tüneményeket *idealis*nak szokták nevezni, ezzel akarván

jelezni, hogy nemcsak a philosophiai gondolkodás, hanem — úgyszólván — a közfelfogás is lát valami különbséget a kettő létezési módja között. A közfelfogásban elterjedt elnevezéseket (realis, idealis) e fejtegetésekben nem fogadjuk el változatlanul, már csak azért sem, mert ellentétet fejeznek ki és mert sok homályos, félrevezető mellékjelentés tapad hozzájuk. A phaenomenológiai leírás a subsistentia fajainak tárgyilagos leírása közben elfogadhat bizonyos létezési módok megjelölésére bizonyos elnevezéseket, ezek mögött azonban mindig ott kell állania a tartalmi vonások pontos és szabatos megkülönböztetésének.

Az eddigiek alapján tehát megkülönböztettük a dolgok egy csoportját, amely a tapasztalattól függetlenül, önállóan is létezik, attól, amelynek létezése az öntudat munkája által föltételezett. A következőkben e megkülönböztetés subsistentialis föltételeire kell rámutatnunk.

Az öntudattól való függetlenség — mint láttuk — nem elegendő a létezés jellemzéséhez, mert jelenthet mást is, aminek nincs létezése. Ennek a független existenciának van egy sajátos, individualis, térben és időben helyezett substratuma, amely a maga sajátos törvényei szerint fejt ki hatásokat. Az existenciával bíró dolgoknak az öntudattól független eme csoportját physikai, természeti létezőnek, egyszóval *realitásnak* fogjuk nevezni.

A realitás különbözik a psychikai existenciától bizonyos tekintetben, habár alapvonásaikban megegyeznek egymással, mert hiszen a psychikai tárgy is létező. A psychikai tárgy is hat, annak is van individualitása, van substratuma és mégis más, mint a realitás. A tapasztalás különbözik a tapasztalat realis tárgyától. A kettő pontos megkülönböztetése szükséges azért, mert a továbbiakban — a dolgok subsistentialis szempontból való vizsgálatánál — heurisztikus elvül fog szolgálni igen sok tekintetben.

A psychikai létezőt, a tapasztalás tartalmát, szóval mindazt, ami az öntudat munkája által keletkezik, vagy attól közvetlen függési viszonyban van, általában — *Kant* után — *valóságnak* (Wirklichkeit) nevezik. Ha megtartjuk a történelmi terminusokat, akkor az eddigieket így foglalhatjuk össze: A

dolgok fennállásának egyik módja a létezés (existentia). Az existentia körébe eső tárgyakkal két csoportját különböztethetjük meg, mint amelyek fontos és alapvető jelentőségű árnyalati eltérést mutatnak a subsistentia szempontjából, u. m. a *physikai* (természeti) *realitást* és a *psychikai* (lelki) *valóságot*. A megkülönböztetés nem új, sőt nagyon régi s minden korok gondolkodásának nagy problémája; abban hibázott és hibázik a legtöbbször, hogy a kettőt egymással szembe állította, kivéve egynémely metaphysikai spekulációt, amely egyiket a másikra akarta redukálni, illetve egyiket a másiktól levezetni. A realitás és a szellemi valóság nem ellentétek (s azért az „ideális” jelzőtől eltekintünk), hanem a létezőnek két — subsistentiájában lényegesen különböző — csoportja. Egymással szembe állítani őket nem lehet, mert vannak közös törvényeik is, amelyek nélkül egyik sem állhatna fenn; egymásra redukálni szintén lehetetlen vállalkozás, mert mindenkinek meg van a maga sajátos törvényszerűsége, mely legjellegzetesebben talán épen subsistentiális eltérésükben mutatkozik. Éppen azért minden kísérlet, amely pl. a szellemséget az anyagelvűség (materialismus) alapján akarja megmagyarázni, ép oly sikertelen és ép oly egyoldalú, mintha valaki az öntudatból, az öntudat munkájából akarja a realitást kihozni (spiritualismus, subjectivismus). Bármelyiket akarjuk megvizsgálni, egyenesen hozzá kell fordulnunk s a maga sajátosságában vizsgálunk. Minden erőszakos magyarázat, mely egyiket a másikra akarta visszavezetni, kudarcot vallott. Fichteből ép oly kevéssé értjük meg a physikát, mint Haeckelből a szellemséget s akkor inkább fordulunk Hegelhez, aki logikájának rettentő pőrölyével igyekezett a kettőt összekalapálni. Találón mondja *M. Planck* egyik művében,<sup>6</sup> hogy az elméleti physika egész eddigi fejlődése a rendszer egységesítésére törekszik s ezt csak úgy éri el, hogy fokozatosan emancipálja magát az anthropomorph elemektől, különösen a specifikus érzetektől. Tovább pedig: a physikai tudomány modern és nagyarányú fejlődése abban nyilvánul meg, hogy a *külső természet tüneményei mindinkább elkülönülnek az emberi érzetvilág eseményeitől*. Ezek a szavak teljes mértékben alkalmazhatók a szellemi tudományok fejlődésének újabb

lendületére, mely bizonyára annak köszönhető, hogy végre kezdenek immár megszabadulni a szellemi élet magyarázatában azoktól a mechanikus, a természettudományokból átvett és ráerőszakolt békóktól, amelyeket a lélektani kutatás a renaissance óta nem tudott még máig sem lerázni magáról.

Mindezek után el kell fogadnunk a megkülönböztetést, amelyet *Brentano* így fejez ki: a tünemények egész világa két nagy osztályba sorozható, u. m. a *physikai* és a *psychikai* tünemények osztályaiba.<sup>9</sup>

Reálisnak nevezünk minden olyan dolgot, amely a maga sajátos törvényei szerint, az alanyi elgondolástól függetlenül fejt ki tevékenységet, tartja fenn önmagát. A reális tárgynál a létezés (existentia) *tárgyilag* jelző s lényeges és elválaszthatatlan tulajdonsága mindazon dolgoknak, amelyek a létező ezen osztályához tartoznak. A pusztán csak az elgondolás által létező a reálistól abban különbözik, hogy míg ez utóbbi a maga saját, autonóm individuális megalapozottsága folytán áll fenn, addig a pusztán elgondolás által létező alapja: az öntudat. Az öntudat a substratuma mindannak, ami az ő fényében, a tapasztalat területén jelenik meg.

A reális létező tárgyilagossága mindig valami substratumban gyökerezik. Ebből azonban nem következik, hogy csak az reális, ami anyagi. Ha a tükörben nézem magamat, látom a képmásomat. Ez a képmás mindenki számára megközelíthető és látható realitás. Tükörkép, amelynek van alakja, színe, kiterjedése és sok minden más tulajdonsága, pl. physikai törvényszerűsége, mely különösen a homorú és domború tükröknél egészen különleges szabályokat mutat. Az árnyék is reális. Egy kép vagy egy rajz az árnyék föltüntelése nélkül elképzelhetetlen. Az árnyék tehát annyira reális, hogy le lehet rajzolni s nélküle nincs realitás. És mégis, a tükörkép és az árnyék is csak árnyékvilág. A tükörkép és az árnyék is egy lefokozott formája a realitásnak, mely azt hordozza. Nevezhetnők „objectív látszat“-nak. Objectív és reális, mert vannak az öntudattól teljesen független vonásai és törvényei, de látszat, mert nem önmagát tartja fenn, mert őt magát is más hordozza. A realitás mindig maga-magát hordozza és ebben az önmegalapozottságában teljesen auto-



nom és semmi másra nem szorul. Van valami alapja, amely azt a helyet, amelyet elfoglal, „kitölti”, ebben megnyugszik s erre ránehezedik a maga egész súlyával. Minden realitásban van valami „minden immanenciát kigúnyoló mélység”.<sup>10</sup> Ennek a mélységnek, mely a realitás magva, nem a tér- és időbeliség adja meg a súlyát, hanem épen realitása követeli meg a maga számára a tér- és időbeliséget. Reálisnak lenni logikailag megelőzi ezt: tér- és időbelinek vagy esetleg csak időbelinek lenni. A realitás logikai előfeltétele annak, hogy valami a térben, időben, vagy mindkettőben lehessen.

9. *A lelki tünemény* ott kezdődik, ahol a fizikai magyarázat véget ér. Bármennyire haladjon a lelki tüneményeknek alapul szolgáló psychophysikai processusok magyarázata, bármilyen tökéletesek legyenek az eszközök, amelyekkel ez a magyarázat dolgozik, a lelki tünemény értelme és jelentése ebből soha, csak *önmagából*, lesz annyira, amennyire megérthető. Meg lehet pl. magyarázni egy rózsza behatása következtében beálló mentális processusokat egészen a legvégsőig, de azt nem, hogy mit jelent a rózsza az én lelki világomban. Megmagyarázhatják az emlékezés alapját, a képek feleledésének törvényét, kimutathatják az emlékképek okozta residuumokat az agyvelőben, de azt a lelki állapotot, amit pl. valaki érez akkor, ha visszagondol valamely kedves vagy lesújtó emlékére, mindebből senki sem fogja megérteni. Tudjuk, hogy a zseniknek általában súlyosabb az agyveleje s anatómiai szempontból is sok különbséget mutat másokéval szemben, de azt megérteni, hogy ebből a súlytöbbletből hogyan születik meg egy symphonia, egy Hamlet vagy a Tiszta, Ész Kritikája, nem lehet. Semmi sincs közelebb hozzánk, mint a magunk s olykor a mások lelki élete és semmi sem ad olyan megfejt-hetetlen nehézségeket, mint ez. A lelki élet kérdéseinek ezt az elérhetetlenségét a tudományos magyarázat megközelítheti a kísérő fizikai tünemények bámulatos leírásával s az u. n. introspektív lélektan a maga mély és alapos megfigyeléseivel; a lélek élete, ezerféle változásával és gazdagságával mégis elérhetetlen és megfoghatatlan marad minden érintés számára. Az anyaghoz van kötve, fizikai processusok teszik alapját, ha a physikum beteg lesz, elhomályosul a lélek fenséges

ragyogása — és mégis, a lelki élet teljesen különbözik, minden ízében teljesen más és teljesen idegen a testiségtől. Hogyan lehet ez így — nem tudjuk s ez alkalommal nem is kérdezzük. Feladatunk főleg azon pontokra rámutatni, amelyek subsistentiális szempontból fontosak reá nézve.

A realitás jellemzésénél rámutattunk — mint egy jellemző vonására — az öntudattól való függetlenségre. Mint-hogy a lelki életnek is van egy olyan része, amely az öntudattól független, ez némely kutatókat arra vezetett, hogy a lelki életnek ezt a nemtudatos vagy mondjuk tudatalatti részét is épen azért, mert az öntudattól való függetlensége a természeti realitással közös vonása, a realitás kategóriájába sorozzák. Így *Külpe*<sup>11</sup> beszél természeti és psychikai realitásról, mint amelyek közös jellemvonása a felfogó alanytól (de nem a psychophysikai alanytól) való függetlenség. *Geiger* Móric egyik újabb tanulmányában azt akarja kimutatni, hogy az élménypsychológiával szemben az u. n. immanens realizmus az egyetlen helyes álláspont a lelki tünemények magyarázatára nézve; azt állítja, hogy a lelki élet lényege a megéléstől független psychikai létben, mint realitásban keresendő. Végeredményben megállapítja, hogy teljesen helytelen a lelkiség törvényeit úgy fogni fel, mint tudattörvényeket. „Psychische Gesetze sind Gesetze einer gegen das Erleben indifferenten Realität”.<sup>12</sup>

Mielőtt e felfogás helyességét megvizsgálónok, mindjárt itt reá kell mutatnunk arra, hogy a tudomány mai állása szerint a lelki jelenségeket két rétegre lehet bontani. Az alaprétég a tudatalatti vagy nemtudatos. Ez az, amiről *Geiger* beszél. E fölött emelkedik, mintegy ebből nő ki az öntudatos lelki élet, amelynek működését általában (külső vagy belső) tapasztalásnak s eredményét tapasztalatnak nevezzük. Tartalma: a tudat tükrében megjelenő aktuális élmények összessége.

Már régebben is szerepelt, majd egyidőben lekerült napirendről, napjainkban azonban ismét fokozott mértékben jut kifejezésre egy harmadik réteg megkülönböztetése, amely az előbbi fölött emelkedik s amelyet a szellem világának, szellemiségnek neveznek, jelezvén ezzel, hogy ez más, mint a középső, az öntudatos lelki (psychikai) réteg. A különbség,

amelyet a *lélek* és a *szellemiség* között újabban tesznek általában az, hogy míg a tisztán psychikai történés egy izolált individuuum életére korlátozódik, a szellemiség az egyéni túlra utal. Az egyéni *lélek* szellemi alkotásokban objektiválódik. A szellemi élet alanya nem pusztán az öntudat, hanem a *személyiség* a maga egészében. Ez az az erőforrás, mely nemcsak magából (t. i. az egyéni lélekből) meríti erejét, hanem a tárgyi (reális) világtól is hatásokat nyer, sőt azt a maga céljai szerint földolgozza. A tárgyi világ, mely ilyen formán a lelki élet egyik erőforrásává lesz, maga is hozzátartozik a szellemi kosmoshoz, az objectív szellemhez. Szellemiség e szerint — az egyéni lélek szük köntöséből kilépett, attól elszakadt s így többé nem is függő alkotás, amely fölötté áll az egyéni léleknek s így törvényszerűségében, subszistenciális vonatkozásaiban is attól több tekintetben elütő.<sup>12</sup>

A szellemi folyamat tehát nem kizárólag az én egyéni lelki élményemnek egy része, épen azért nem vezethető le maradék nélkül sem az oki kapcsolatokból, sem képzetek lefolyásából. A lelki funkció törvényei empirikus-induktív törvények, míg a szellemiség túllépi az empiria határait. A lelki funkció lehet tárgya egy szellemi aktusnak, de nem megfordítva.

Alapvető jelentőségű továbbá a szellemi élet spontaneitása, szabadsága. Minden szellemi aktus a kauzalitás áttörése a szabadság révén, mely a szellemi alkotások eredetű forrása és éltetője. Sokan vannak, akik a „lelkiség“ és a „szellemiség“ külön kategóriák gyanánt való elismerését nem tartják indokoltnak (Windelband, Rickert). Nem is helyes ez akkor, ha a „szellem“ fogalmát metaphysikainak vesszük. Mihelyt azonban a subszistenciális rétegződés megkülönböztetéséről van szó, lehetetlen fel nem ismerni azokat a mélyreható különbségeket, amelyek a kettő között állanak fenn. Minden subszistenciális síkban vannak olyan mozzanatok vagy megnyilvánulások, amelyek egy magasabb síkra utalnak s olyan újat valósítanak meg e téren, amely nem foglaltatik bennük eredetileg. Így valósítja meg a psychikum a szellemiséget. Az által, hogy a szellemiség sok tekintetben külön törv-

nyeket mutat, nem szakad el a psychikumtól, ellenkezőleg főlemeli ezt az alkotásaiban rejlő sajátos törvényszerűség segítségével egy olyan sphaerába, ahol már, mint szellemiség jön tekintetbe. A subsistentia minden fajánál megtalálhatók azok a vonatkozások, amelyek a régi alaphól indulnak ugyan ki, de magasabb subszistenciális egységekhez kapcsolódhatnak, élénk bizonyosságul annak, hogy a subsistentia egyes fajait bizonyos közös alkotó vonások kapcsolják össze.

Ami a *tudatalattit* illeti, ennek nagy fontosságát a lelki életben ma már senki kétségbe nem vonja. Szó férhet azonban ahhoz, hogy vajjon lehetséges-e subsistentia szempontjából a tudatalattit a realitás körébe utalni. Ami nemtudatos, az eo ipso a tudaton kívül áll, attól független s ebben a tekintetben egyezik a realitással. Ez az egy közös jellemvonás — nézetünk szerint — nem elegendő ahhoz, hogy a nemtudatos a physikai létezővel egy kategóriába sorozzuk. Bármennyire be van ágyazva a lélek nemtudatos része a physikai valóságba, attól teljesen elütő természetű. A nemtudatos egy lehetőség, amelyből csak psychikai valóság állhat elő. Épen ebben van lényeges megkülönböztetője. A lehetőség több tekintetben meghatározhatatlan, de alkalom adtán individuális határozottságot nyer akkor, amikor a tudat terébe lép. Nem állítjuk, hogy a nemtudatosban nincs több, mint amennyi a tudatosban megvalósul. Innen kerülnek felszínre a lelki életnek csodálatos mélységei. Lélektani szempontból azonban csak annak a nemtudatosnak van igazán jelentősége, ami valamikor az öntudatban volt vagy valamikor benne lesz. A nemtudatosról, amely soha tudatos nem volt vagy nem lesz, nem sokat lehet mondani, de annál fontosabb az, aminek előbb utóbb szükségképen a tudat elébe kellend kerülnie. Ez a lélek életének kimeríthetetlen gazdagságu „Hinterlandja“, amelyből olyan kincsek vagy olyan szegénység bukkanhat fel olykor, amiről az illetőnek nincsen sejtelve. A nemtudatos tehát semmiképen sem realitás, hanem egy, subszistenciális nivoltában teljesen talán soha fel nem ismerhető psychikai valóság, mely szükségképen magában hordja a lehetőséget és egyúttal a szükségképeniséget, hogy élmény lehessen. A színeket csak akkor látjuk, ha meg vannak világítva. A szín,

amelytől a megvilágítás lehetősége örökre el van zárva, örök szintelenség; a nemtudatos létezési módja csak olyan lehet, mint a lelki életé általában.

A lelki élet öntudatos rétegének középpontja az *öntudat*. Állítja magát, mint ént és állítja a nem ént. Ez a nem én is hozzátartozik s alkotja azt, amit tudattartalomnak nevezünk. A tapasztalat egy folytonosan változó terület, nem bizonyos tartalmaknak kész summája, hanem azok folytonos summázása. Az öntudatot körülvevő „Hof der Objecte“ (N. Hartmann) a való tapasztalatnak csak egy része; egy szelvénye a gazdagságában szinte kimeríthetetlen lehető tapasztalatnak. Azért a tapasztalat aktuális formája mindig egy olyan reláció, amely a tényleges tudattartalmat összeköti a még nem ismerttel. A tapasztalatszerzést ismeretszerzésnek, *megismerésnek* is nevezhetjük. Ennek s egyáltalában a lélek tudatosító tevékenységének két fontos jellemző tulajdonsága van. Az első az, hogy mindig valami tárgyra irányul. Ezt nevezzük az öntudatos lelkiélet *intencionális* karakterének. Minden öntudatos lelki művelet valami tárgyra irányul, habár nem mindig egyformán. A képzetben valamit maga elé állít, az ítéletben valamit elismer vagy elvet; a szerelemben szeret, a gyűlöletben gyűlöl, a kívánságban kíván. Semmiféle fizikai tünemény nem tud hasonló jelenséget felmutatni s azért helyesen mondja Brentano (i. m. 116. l.), hogy az intencionális jelleg a pszichikai tünemények legjellemzőbb sajátága. Ugyancsak nála olvassuk tovább (104. l.), hogy minden lelki tünemény vagy képzet, vagy ha nem is az, valamely képzetben kell keresnünk az alapját. *Husserl* a Brentano terminusát (képzet = *Vorstellung*) a tárgyasító aktus (objektievender Akt) kifejezéssel helyettesítette s azt mondja, hogy minden intencionális élmény vagy tárgyasító aktus vagy legalább is egy ilyen szolgál neki alapjául. (Log. Unt. II. 458. l.)

A reális tárgyakat közvetlenül megismerni sohasem lehet úgy, amint pl. az örömet, a kívánságot, amelyek a pszichikum területén belül keletkeznek. A reális tárgy az *öntudatra* nézve mindig valami rajta kívülállót, valami tökéletesen meg nem közelíthetőt, szóval transcendenst jelent, ami szintén igen fontos ismertető jele a kettő különbségének.

Azért a tapasztalás, mely elsősorban szemléleti adatok megszerzése és képzetek alkotása, a megismerés munkájában mindig a gondolkodáshoz, a megértéshez folyamodik, ami a tapasztalatot kiegészíti s a maga sajátos törvényei szerint földolgozza. Nehezen érthető meg Külpe azon állítása, hogy az ily módon keletkezett fogalom már nem tudattartalom (i. m. 11. l.). Az asztal, amelyen írok, a maga realitásában bizonyára nem tartozik a tudattartalomhoz. De a tapasztalati adatok, a képzet s a fogalom, szóval az én ismeretem, amelyet róla alkotok, egészen bizonyosan hozzátartozik a tudattartalomhoz, az enyém. Nem érthetünk tehát egyet Brentanoval sem ama megállapításában, hogy „*physische Phänomene könnennur phänomenal, psychische auch in Wirklichkeit existieren*“.

A realitás magában épp úgy létezik realiter, mint a pszichikai valóság a maga nemében. Lehet a realitást a tudat szempontjából phaenomenálisnak (jelenségszerűnek) mondani, ez azonban egy „quasi-subjectiv“ szempont, mely a realitás subszistenciális értékét nem csökkenti. A realitás a tapasztalat és a gondolkodás útján — részben, de sohasem teljesen, tudattartalom vagyis pszichikai tartalom lehet. Ez a körülmény mindenestre nagyon alárendelt jelentőségű a realitás subszistenciája szempontjából, annál fontosabb azonban a pszichikai valóság teljességének megértéséhez, lévén annak egyik igen jelentékeny része.

Subszistenciális szempontból rendkívül fontosnak kell tartanunk a lelki tünemények tér- és időbeliségének kérdését. Régi keletű megkülönböztetés a realitás és pszichikai valóság közt az, hogy az előbbinek van kiterjedése, tehát térbelisége, míg az utóbbinak nincsen. Vannak, akik ezt a megállapítást elfogadják, mások elvetik. Fölhozzák ellene a többek között azt, hogy a reális jelenségek között is vannak olyanok, amelyeknek nincs kiterjedése, viszont a lelki élet területén is találkozunk olyan jelenségekkel, amelyek megbirják azt, hogy kiterjedteknek neveztessek. Az előbbi állítás hívei felhozzák, hogy a hangok és a szaglási adatok nem tekinthetők térbelileg kiterjedteknek. Berkeley még a színeket is ide sorozza. Viszont némely psychologus térbeli kiterjedést állít bizonyos indula-



tokról avagy a külső szervekben föllépő jóleső vagy fájdalmas érzésekről.

Az újabb felfogás a lelki jelenségeket nem tartja kiterjedtekné vagy legalább is megkülönbözteti a reális tért a psychikaitól s a lelki tüneményekre nézve elsősorban az időbeliséget tartja jellegzetesnek. Első helyet foglal el ezek között *Bergson*, aki szerint tulajdonképen csak az idő realitás, a tér pedig csak ennek függeléke. Külpe különbséget tesz a reális és a subjectiv tér között, azt mondván (i. m. 143. l.), hogy a reális, természeti tér a psychophysikai alanytól független, sajátos törvényszerűséggel ellátott tér, mely különbözik a subjectiv tértől.

A lelki tünemények nincsenek térben oly értelemben, mint egy reális tárgy. Talán ez okozza azt, hogy a lelki élet körvonalai határozatlanabbak (i. Drieschnél i. m. 46. l.), ami ismét egészen sajátosan szabja meg a psychikumnak a reálitástól való különbözősét. Egy érzést, gondolatot vagy logikai következtetést térbelinek elképzelni nem lehet. Ha van külön psychikai tér, úgy ennek teljesen más jellemvonásainak kell lennie, mint a physikai térnek.

Mínt hogy az öntudatban egy időben csak bizonyos tartalmak lehetnek jelen, amelyeket ismét más tartalmak válthatnak föl, azért lehet azt mondani, hogy az öntudatosság fennállása csak arra az időpontra szorítkozik, amikor az illető tartalom tényleg a tudatban jelen van (*Gegenwärtigsein*). Ugyanazon tudattartalom azonban ismételen, számtalan esetben lehet ismét jelen az öntudatban s így az időponthoz való kötöttség, habár egész sajátos, a reális persistenciától eltérő vonás, még sem mélyebb jelentőségű a psychikum fennállására nézve.

Ezzel a kérdéssel szorosabban összefügg a lelki élet *individualitása* és oszthatatlansága. Az anyag részeinek lehet értelmük önmagukban is, a lelki élet egy elszakított részéről beszélni nem lehet, mert ennek a résznek csak az egészben van jelentése. Öröm vagy fájdalom nincsenek, ha kiszakítjuk egy egész lelki életből. A lelki élet egysége, individualitása megbonthatatlan az egész pusztulása nélkül. A szellemiségnek nincsenek atomjai, mint az anyagnak; oszthatatlan,

individuális organismus a szó lélektani értelmében, mely magánál fogva tart mindent, ami hozzátartozik s elkülönít mindent, ami tőle idegen. Ebben a maga izolált elkülönítettségében önmaga teljességének tudatában van. Ez az individualitás azonban nem térbeli. A térbeliség az individualitás kifelé való fejlődésének az alapja. A lélek individualitása az öntudat egységén nyugszik, melynek nincs dimenziója; fellillanása csak időbeli lehet, egy pillanat, mely minden végső individuális mozzanat alapja, vagy — amint Natorp kifejezi (i. m. 72. l.) — „Nullgrundlage“-ja. Van még egy tulajdonsága a psychikai individualitásnak, mely az előbb mondottakkal ellentétesnek látszik, noha épen megerősítésére szolgál. Ez az, hogy a lelki élet, bármily kompakt individuális egység, tud produkálni olyant, ami nemcsak hogy nem individuális, hanem teljesen általános, egyetemes jellegű. Az öröm, bánat, gyűlölet s minden indulat mindig egyéni, a *gondolat* azonban lehet nem egyéni is s kétségtelen, hogy az ilyen egyéniségüket vesztett, vagy jobban mondva, egyéniségüktől felszabadult gondolatok legalább is logikailag magasabbrendűek, mint azok, amelyek eltörülhetlenül magukon hordják az egyéniség bélyegét. A lelki életnek vannak mozzanatai, vannak vonatkozásai, amelyeken keresztül az individualitás fölé emelkedhetik. E csökkenő individualitás és növekvő egyetemesség az a magasabb emelet, amelyet épen az egyénitől megkülönböztetve, szellemiségnek nevezünk. *Az individualitásnak a lelki élet terén való e sajátos megnyilvánulása egyik legfontosabb subszistenciális vonása.*

### III.

10. Eddigi fejtegetéseink a természeti realitás és psychikai valóság subszistenciális különbségeire próbáltuk rámutatni. További lépés önkénytelenül a *relációk* subszistenciájának tárgyalásához vezet. A realitás, valamint a szellemi valóság tárgyai nem egymástól elszigetelve állanak fenn, hanem a kölcsönös hatásoknak, vonatkozásoknak vagy relációknak végtelen sokfelé ágazó hálózatába vannak beágyazva. Általánosan elismert dolog az, hogy a relációk nem mellékes,

esetleges vonásai a tárgyaknak, hanem konstitutív alkotó részei. Tárgynak lenni és valamely összefüggés-rendszernek bizonyos relációk útján tagja lenni, egyet jelent. Méltán sorozza *H. Driesch* a relációt a legősibb rendfogalmak közé.

Ami a reláció subsistenciáját illeti, erre a kérdésre különösen az újabb gondolkodás egyáltalában nem látszik gondot fordítani s ezért a legzavarosabb és leghomályosabb fölfogásokkal találkozunk. *W. Hamilton* egy 1870-ben megjelent művében a relációk tanát a philosophia legtökéletesebben kidolgozott tanrészletének mondja. *A. Meinong* egy néhány évvel azután megjelent tanulmányában (*Hume-Studien II.: Zur Relationstheorie*) az előbbivel ellentétben megállapítja, hogy a relációkról szóló tan a legelhanyagoltabbak közé tartozik. Kétségtelen, hogy a reláció formális, matematikai természetének megvilágításához nagyban hozzájárult az újabb kutatás (*B. Russell*), viszont a relációk lényegének centrális problémája háttérbe szorult.

A középkor többet törődött a kérdéssel. Már *Avicenná*-nál fölmerül a gondolat, hogy a reláció nem tulajdonsága a tárgynak és hogy sajátos subsistenciája van. Egy újabb gondolkodó (*Bradley*) viszont a relációt nem különbözteti meg a tárgy valamely kvalitásától, de egyúttal kijelenti, hogy a reláció és kvalitás viszonya teljesen érthetetlen. Némelyek most is abban a nézetben vannak, hogy a reláció teljesen subjectív természetű, amelyet a gondolkodás ad hozzá a dolgokhoz, tehát alanyi természetű elrendezési kategória (*Höfler*). Viszont találkozunk olyan felfogással, mely noha nem ismeri el a relációk fennállásának különös természetét, de ezzel szemben elfogadja azt, hogy az alanytól függetlenek. „They are in no sense subjectiv or the work of the mind“ (*S. Alexander*).<sup>14</sup>

E bonyolult kérdések vizsgálata nem tartozik ide. Egyelőre meg kell elégednünk a következő megfontolással. Bizonyos az, hogy vannak tárgyak. A dolgokat az előbbieken alapján sikerült subsistenciális szempontból két csoportba osztanunk (fizikai és pszichikai). E szerint vannak természetű tárgyak. Ezek a tárgyak azonban nem állanak egymástól elszigetelve, hanem a relációk hálózata fűzi össze őket. Az

összefüggés elve logikai előfeltétele a dolgok fennállásának és rendjének. A szellemi világ tárgyai (képzet, akarat, érzés, gondolat) szintén elképzelhetetlenek egymásra való vonatkozás nélkül, sőt itt talán még szorosabbak és kompaktabbak a relációk a lelki élet individualitásának sajátos természete következtében. Az egyetemes összefüggés elve alapján könnyen belátható, hogy nemcsak a reálitás tárgyai és a szellemi valóságéi külön-külön, önönmagukban állanak bizonyos relációban, hanem a reálitás és a szellemiség között is a relációk hálózata terjed ki.

Mi a reláció lényege? *Avicenna* szerint a reláció csak a dolgok egymásra való vonatkozása esetén állhat fenn. A modern gondolkodás ugyanezt a gondolatot így fejezi ki: a vonatkozás valami, ami két dolog között van. Ez a „között“ a reláció. Ez már most, mint láttuk, nem tulajdonság. Az, hogy az apa apja az ő gyermekének, ez nem tulajdonsága sem az apának, sem a gyermeknek, hanem a kettő között fennálló, az apa és a gyermek minden tulajdonságától elütő, egészen sajátos valami. A relációban mindig meg kell különböztetnünk a tagokat magától a relációtól. Ebben, hogy  $a > b$ , az „a“ és a „b“ a reláció tagjai, míg az, hogy „nagyobb“, mely épen a két tag egyik sajátos viszonyát fejezi ki, a reláció fundamentuma. *Vajjon van-e különbség a tagok és a reláció között? Bizonyára van.* Egymástól el nem különíthetők és még sem azonosak. Tagok (dolgok) nélkül nincs reláció, de tagok sincsenek reláció nélkül. Minden relációnak legalább két tagjának kell lennie és minden két dolognak kell, hogy legyen legalább egy relációja, amelynek fundamentuma az, hogy az egyik nem olyan, mint a másik. Ez a különbség, mely a dolgok önmagával való azonosságából önként folyik, a legősibb reláció.

A relációk fajainak részletes felsorolása a mi szempontunkból nem szükséges. Mindazonáltal reá kell mutatnunk e téren is pár fontosabb megkülönböztetésre. Vannak a relációk között olyanok, mint a fentebb említett is, melyek a legegyszerűbbek s egyúttal a legáltalánosabbak, amelyek minden másnak előfeltételei. Ilyenek pl. az identitás, valamely dolog önmagához való viszonya.

A fundamentum alapján megkülönböztethetők a *fictiv* és az *objectiv* relációk. Az előbbieket az egyéni gondolkodás létesítheti egészen önkényesen, az utóbbiak a tárgyak természetében gyökereznek.<sup>15</sup> A fictiv relációk subszistenciája ép olyan, mint a fictiv tárgyaké. Értelmük csak akkor van, ha olyan dolgokat hoznak összefüggésbe, amelyek számára közös relacionális alap mutatható ki. Itt elsősorban az objectiv relációkat vesszük figyelembe, értve ez alatt mindig a reláció képezésének objectiv lehetőségét.

Nemcsak a különböző dolgok között, hanem egyugyanazon tárgy részei között, a tárgyon belül is állanak fenn relációk, amelyet az egész és a rész viszonyának nevezhetünk. A relációkat, amelyek a tárgyak határain belül állanak fenn, *belső*-nek nevezzük, míg azokat, amelyek különböző tárgyakat kötnek össze valami módon, *külső* relációknak nevezzük. Mindezek között lehetnek *lényeges* (intrinsic) és *esetleges* (extrinsic) relációk. Az utóbbiakat *quasi* relációknak is lehetne nevezni; többnyire fictiv relációk.

Az egyes dolgok között fennálló relációkra nézve nagyjában elfogadható az a felosztás (Meinong-Höfler), mely megkülönbözteti a *hasonlósági* és az *összeférhetlenségi* relációkat.<sup>16</sup> Az előbbieket: 1. az egyenlőség és 2. az egyenlőtlenség vagy különbözőség, amelynek alfajai: a hasonlóság és ennek ellenkezője. Az összeférhetőségi, illetve összeférhetlenségi relációk: a szükségképeniség, lehetőség és lehetetlenség. Pl. valami nem lehet egyugyanazon helyen és időben piros és kék, de lehet piros és kerek. Az első csoport relációt az őrelációk közé sorozhatjuk, vagy nevezhetjük őket transcendentálisoknak is, mint amelyek minden lehetséges reláció előfeltételei.

Mindezeknél közelebbről érdekel bennünket a relációknak a minőség szempontjából való felosztása. Ebben a tekintetben *homogén* és *heterogén* relációkat lehet megkülönböztetni. Homogének az olyan relációk, amelyek egyugyanazon subszistenciával bíró tárgyakat kapcsolnak össze, viszont heterogének azok, amelyek a subszistentia különböző kategóriái alá tartozó dolgok közt létesítenek összefüggést. Tekintetbe véve már most, hogy itt főleg a külső, vagyis két tárgy kö-

zött elhuzódó relációkra kell figyelemmel lennünk, a következő megállapításokra jutunk el. Vannak relációk, amelyek a realitás tárgyait fűzik össze, nevezhetjük ezeket *ontologiai relációknak*; ilyenek elsősorban az okviszony és kölcsönhatás. Vannak relációk, melyek két individuális psychét kötnek össze, amelyek szellem és szellem között állanak fenn, nevezhetjük ezeket *psychologiai*, vagy, ha fenntartjuk a lélek és szellem megkülönböztetését, *szellemi* (pneumatologiai) *relációknak*. Ide sorozhatók elsősorban a társadalom és a történelem. Ezek, minthogy egyazon subszistentia alá tartozó dolgokat kötnek össze, homogén relációk. Vannak végül olyan relációk, amelyek a reális tárgyak és a szellemi valóság között állanak fenn. Ilyen a megismerés, melynek relacionális formája az ítélet; ilyenek: az érték, a kultúra, a szellemi alkotás (esetleg művészi alkotás). Ezek heterogén relációk. Egészen különleges subszistenciális elbirálás alá esik a számfogalom és a számviszonyok természete.

Reá kell mutatnunk már most arra, hogy különbözik-e és ha igen, miben különbözik a reláció subszistenciája általában az alapjául szolgáló tagok létezési módjától. Meinong a relációkat a „magasabbrendű dolgok“ (Gegenstände höherer Ordnung) közé sorozza. Az ilyen magasabbrendű tárgyak jellemzője, hogy mindig valami más tárgy fölött állanak, amely alattuk áll, alapul szolgál (inferiora). Az ilyen tárgyaknak (superiora) kétségtelenül rendi különbségei vannak (Ordnungsverschiedenheit) az alapul szolgáló tárgyakhoz viszonyítva. Jellemzi őket első sorban a függési viszony, melyben állanak ez utóbbiakhoz. Ez a függési viszony nem olyan, amilyen pl. a szín és a kiterjedés között áll fenn, hanem az önállótlanásnak, a befejezetlenségnek (Unfertigkeit) egy egészen sajátos esete, mint ami pl. a „különbözőség“ fogalmában van benne. A „különbözőség“ elgondolni úgy, hogy teljesen elvonatkoztatassuk azoktól a dolgoktól, amelyek különböznek, lehetetlen. A reláció az ilyen magasabbrendű, belső önállótlanasgot feltüntető tárgyaknak legtipikusabb és legsajátosabb példája. Igen sajátoságos már azért is, mert noha elgondolhatatlan a tagok nélkül, melyek között elhuzódik, tehát nagyon is függő viszonyban van tőlük, subszistenciális



szempontból egészen más vonásokat mutat, mint amazok. Maga az a körülmény, hogy nincs önállósága, már nagyon eltérő jellemző vonás a tárgyakkal szemben, amelyeknek — akár fizikai akár pszichikai, eredetiek — meg van a maguk önállósága s ezzel együtt individualitása. A reláció, mert nem önálló, nincsen individualitása sem. Az én viszonyom egy rokonhoz, mint rokonhoz, lehet ugyan teljesen egyéni. Maga a rokonság, mint olyan, azonban teljesen egyénietlen s ha ezer és ezer individuális esetben meg is ismétlődik, mindig csak ugyanaz. Már a lelki életnél rámutattunk a bizonyos esetekben észlelhető, csökkenő individualitásra. A relációnál az individualitás csaknem teljesen eltűnik.

Az a viszony, amelyben a reláció áll tárgyhöz és az elgondoláshoz, egészen sajátos. Tárgy nélkül el nem gondolható s mégis független attól. A tárgynak nem tulajdonsága, nem a tárgyak teremtik s mégis konstitutív alkotó része azoknak, azonban nem osztozik azok sorsában. De nem teremti a relációt a gondolkodás sem, csak felismeri. Vannak ugyan olyan relációk, amelyeket a gondolkodás teremt, ezek azonban a relációnak éppen csak azok a fajai, amelyek az elgondolás következtében keletkeztek. Az a felfogás azonban, amely a relációban tisztán pszichikai aktust lát (Loce, Hume, Höfler), nem ismeri fel az egyetemes törvényszerűségeket, amely a relációban, az elgondolástól függetlenül, a dolgok rendjében megnyilvánul. Ugyanilyen sajátos a viszony, amelyet a reláció a tér- és időbeliséggel szemben mutat. Bármennyire igaz is, hogy a reláció a tér és idő kontinuitásába van beágyazva, azért pl. az identitás vagy egyenlőség tér- és időbelisége el nem gondolható. Már *Aquinoi Tamás* észrevette, hogy a relációt nem ismerhetjük meg érzékiileg s ugyancsak ő tett már célzást a reláció fennállásának „gyöngébb jellemére“, azt mondván, hogy „relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta“.

11. A relációk fennállásának ez általános jellemző vonásai után, a subsistentia szempontjából különösen azokat a relációkat kell szemügyre vennünk, amelyek a reális tárgy és a szellemi világ között huzódnak el. Itt ugyanis olyan újabb alakulatokkal és megfejtésre váró problémákkal fogunk talál-

kozni, amelyek megvilágítása éppen feladatunk szempontjából elengedhetetlen; ilyenek a *megismerés, az érték, a kultura* fogalmai.

Hogy e kérdések mélyére hatolhassunk, szükségünk van előzetesen a *gondolat* és a *tett* phaenomenologiai megkülönböztetésére. Az elméleti (theoretikus) és gyakorlati (praktikus) ész megkülönböztetése Kant óta általánosan ismeretes. De elterjedt dolog ennek elejtése s az egyiknek a másikra való visszavezetése is; az elsőbbségi kérdés is Fichte-től Rickert-ig a gondolkodók nagy számát foglalkoztatta. Eltekintve minden absztrakt elmélkedéstől, lehetetlen be nem látnunk az elmélet és gyakorlat vagy jobban mondva a megismerés (ha inkább tetszik: a gondolat) és a tett közötti különbséget. A mindennapi életben is más valamit elgondolni és valamit megtenni. A gondolat megmarad bennünk, azért centripetális; a tett elszakad tőlünk, tehát centrifugális. A gondolat normális viszonyok között megelőzi a tettet, sőt a gondolat tetté lehet. Mindig csak a gondolat lehet tetté s ezért a tett, ha el is szakad tőlünk, magán hordozza a gondolat bélyegét. *Goethe* ugyan azt mondja, hogy „*Die That ist alles*“ s ha talán helyesen mondja *Schiller* is, hogy igazi halhatatlanság csak ott van, ahol él a tett akkor is, ha végrehajtójának neve már régen letűnt (Philos. Briefe), mégis minden tett forrása a gondolat. Ettől eltekintve azonban mind a két költőnek igaza van abban, ha a tettet kiemeli és előnyben részesíti, mert valójában csak az az igazi gondolat, amely tetté tud lenni, amiből következik, hogy sokkal több a gondolat, mint a tett, vagyis sokkal nagyobb lehet a theoretikum tere, mint a praktikumé.

A dolog lényegének megérthetése végett a következőket kell figyelembe venni. Mind a gondolásnak, mind pedig a cselekvésnek hordozója az emberi szellem. Mind a kettő tevékenység, amely ugyanazon forrásból fakad. A cselekvésnek alapul szolgáló lelki tevékenységet általában akaratsnak nevezik. A gondolás és akarás egyaránt alanyi megnyilvánulásai az emberi szellemnek. Bennünket azonban éppen az érdekel mindkettőben, ami benne már nem tisztán subjectiv természettel, tehát az eredmény, amely a szellem e két különböző

tevékenysége következtében létre jöhet. Már utaltunk arra, hogy a szellemi tevékenységek legjellegzetesebb tulajdonsága az, hogy intencionálisak, vagyis mindig valami tárgyra irányulnak. A kérdés tehát az, hol kell keresnünk a gondolás és hol az akarás tárgyát.

A gondolás irányulhat olyan dolgokra, amelyek nemcsak nem léteznek, hanem nem is létezhetnek. Ebben az esetben beszélhetünk a phantasia munkájáról. Ha phantáziának ez a gondolati munkája külsőleg is testet ölt, akkor *alkotás* a neve. Az emberi szellem legsajátosabb, legeredetibb, legszabadabb életmegnyilvánulása az, hogy saját magából létrehozhat új, addig ismeretlen dolgokat, s ha ezt ki is tudja fejezni, akkor alkot s így megteremtője lesz a dolgok bizonyos csoportjának.

A gondolat irányulhat egy már meglevő dologra, ebben az esetben a szellem tevékenységét *megismerésnek*, az eredményt pedig *ismeretnek* nevezzük. Azt a területet, ahol a gondolat valamely tőle független tárggyal érintkezik, általában tapasztalatnak nevezzük. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a megismerés kizárólag a tapasztalatból táplálkozik, mert vannak olyan elemei, illetve olyan tárgyai, amelyek a tapasztalástól függetlenül is konstitutív alkotó részei a megismerésnek, illetve a tapasztalatnak.

Ami az akarás tárgyát a gondolás tárgyától megkülönbözteti, ez az, hogy az akarás általában valami olyanra irányul, ami megvalósítandó, aminek lennie kell; míg a gondolkodás a tárgyilagosságból magyarázható meg, ezen nyugszik, addig az akaratnál a létező maga kérdéssé lesz s helyét az foglalja el, aminek a létezését akarjuk. Az akarat tárgya tehát nem kereshető a theoretikus valóságban, mert amit az akaratban keresünk, éppen az akarat által lesz azzá, amivé lennie kell. A gondolkodás természetét általában statikainak mondják szemben az akarattal, amely dinamikus természetű. Az előbbinek tárgyával, amely a létező, a valóság, szembeállítják az utóbbinak tárgyát, mint a *kellőt*, mint „*Sollen*“-t s e megkülönböztetés alapján messzemenő következményeket vonnak le a philosophia területének és tárgyának megoszlása és világmagyarázati jelentősége tekintetében.

Magának a „*kell*“-nek, a „*Sollen*“-nek még semmi

tartalmi jelentése nincsen, egy formális mozzanat, amely jelzi a subjectumnak azt a tevékenységét, amely ráirányul valamire. A kérdés azonban éppen az, hogy mi ez a valami? A „*Sollen*“ tehát az intencionálnak egy speciális esete s a megismeréstől az fogja megkülönböztetni, ami megkülönbözteti a gondolkodás tárgyát, illetve eredményét az akarat tárgyától, illetve eredményétől. Hiszen tulajdonképpen maga a megismerés is tett s a tett sem nélkülözheti a megismerést. Úgy kell lenni, hogy tárgyaikban van a különbség.

Mi az, ami az akarat „*Sollen*“-je által megvalósítható? Ez általában — ismételjük — a subjectumnak egy tette, egy cselekedet. Ha már most közelebbről megtekintjük, akkor a cselekedet akár jó, akár rossz, valóban különbözik pl. egy reáliter létező dologtól. A cselekedet fennállása tekintetében más, mint akár a reális létező, akár a tapasztalat útján vagy más úton nyert ismeret. A cselekvésnél nem a tárgy határozza meg az alanyt, hanem az alany éppen valami változást akar véghezvinni a tárgyon, a tárgyak között; egy mód a létező megváltoztatására, determinálására. Ennyi és semmi más jelentése nincs a „*Sollen*“-nek az ontológiai síkban.

A *Sollen*, mihelyt megvalósul, ismét valósággá lesz s ennyiben igazat kell adnunk *Natorp*-nak, hogy „alles *Sollen* zieht stets von einem Sein auf ein anderes Sein“ s így a practikum dinamikus relációi szoros összefüggésben állanak a theoria statikájával.

A cselekvés eredményét eseménynek is nevezhetjük. Az események összessége adja a *történelmet*. A természeti tárgyakban lefolyó események (változások) adják a természet fejlődésének és változásának történetét, az ember által végrehajtott cselekedetek összessége adja azt, amit az emberiség történelmének nevezünk. Talán ebből következteti *Natorp* (i. m. 160. skk. 1.), hogy tarthatatlan a természet és a történelem, vagy jobban mondva a természet és kultúra merev szembeállítás, amint ezt újabban általánosságban teszik, mert nem lehet az állítani, hogy a természet munkája teljesen nélkülözné az ideákat, amelyek tevékenységét szabályozzák.

Különbség azonban van a kettő között. Már maga az az eltérés, amit a reális és szellemi valóság subsistentiális

tekintetben mutat, arra utal, hogy a természeti történet (változás) nem azonosítható az emberi cselekedettel. De ettől eltekintve a kettő szétválasztását eddig nemcsak a subsistentia különbségei okozták, hanem elsősorban az *érték* fogalma. A kulturát az újabb philosophia azon az alapon választotta el a természettől s a kulturtudományt a természettudománytól, hogy a kulturfolyamatban mindig valamely az ember által elismert és általa megkövetelt érték megtestesülését látta. Különösen a *Rickert-Windelband*-féle irányzat hatása alatt ma a valóságot és értéket úgy tekintjük, mint két egymástól teljesen idegen területet. A valóság, mint olyan, idegen az értéktől (wertfremd), az érték pedig idegen a valóságtól (wirklichkeitsfremd).

Kétségtelen, hogy az értékfogalom egy újabb adat és pedig alapvető fontosságú adat a megismerés bizonyos területeinek elhatárolása tekintetében. A „Sollen“-nek, mint a subjectum akarását kifejező formális kategóriának jelentősége ott világlik ki, ahol értékek megvalósítására törekszik. A „Sollen“ tulajdonképeni tartalma tehát értékek megvalósításában áll. E tartalmi principiumok között is legfontosabb az, amit morális értéknek nevezünk. A morális érték csakis a cselekvés principiuma lehet, amint Kant ezt a „jó akarat“ ideájával fejezte ki.

Ha a történelmi eseményt összekapcsoljuk az érték fogalmával, akkor nyerjük azt, amit *kulturának* nevezünk. A kultúra a történelemben nyilvánul meg. Valamely kor kulturája ugyanazon kor történelmének, vagy mondjuk, cselekedeteinek lecsapódása, megtestesülése. Általában megkülönböztetik a subjectiv kulturát az objectiv kulturától.<sup>17</sup> Az előbbi jelenti azt, amit a történelem az egyesek lelki világában termel ki, míg az utóbbi a kulturájak az összességét jelenti, amely egy kornak különböző intézményeiben, alkotásaiban fennmarad. A kulturában tehát szintén az emberi alkotásnak egy fajával van dolgunk, amelynek szülőanyja azonban nem a phantasia, hanem az emberi akarat, amely az egyénektől független alkotásokban tárgyasul meg.

12. Ezek előrebocsátása után tekintsük meg a *tapasztalatot* és *megismerést* a subsistentia szempontjából. A tapaszt-

talat tárgya lehet mindaz, ami az ismerő alannal, mint ilyenekkel viszonyba léphet. A tapasztalat területe a létező tárgyak ama töredéke, amely az ismerő alanyra hatást gyakorol, azt valamilyen reakcióra, reflexióra serkenti s így amit tapasztalunk, nem egyéb, mint valamely létező tudatunkra gyakorolt hatásának eredménye.<sup>18</sup> Ennyiben meg kell különböztetnünk a tapasztalás tartalmát és tárgyát. A tárgy, ami előidézi tudatunkban a változást, a tartalom pedig a reánk gyakorolt hatás eredménye. A tárgy lehet szemléleti, vagyis olyan, amely érzet tárgya lehet. A szemléletiség egy újabb jellemző vonása a reális tárgyoknak, amely ép akkor és azáltal jut nekik osztályrészül, amikor tapasztalati valósággá lesznek. Tapasztalhatóság, vagyis az, hogy valami a tapasztalat tárgya lehet, konstitutív vonás bizonyos tárgyak alkatában. Azonban nem minden, ami tapasztalható, egyúttal érzeti tárgy is, mert amint Bruno *Bauch* igen helyesen megjegyzi, vannak, „unempfindbare“ valóságok is (pl. a képzet, gondolat). Sőt előfordulhat az az eset is, amit már Descartes észrevett, hogy néha érzet tárgya lehet valami anélkül, hogy valóság volna. Ez azonban már a rendkívüli esetek közé tartozik (pl. egy érzéki csalódás). Mindez csak amellel bizonyít, hogy a tapasztalhatóság nem merül ki az érzeti tárggyá levés lehetőségében s így Kant ismeretes tétele, hogy t. i. „ami a tapasztalat anyagi föltételeivel (az érzettel) megegyezik, az való“, vagy még inkább ez: „a dolgok valósága megismerésének postulatuma észrevést, tehát érzetet követel“ csak kritikával fogadható el.

Két dolgot tanulhatunk meg ebből és pedig, hogy a tapasztalat tárgyai a legkülönbözőbb subsistentiát mutató dolgok lehetnek és másodsor, hogy a tapasztalás nem merül ki az érzetté levésben, a szemléletiségben. A tapasztalat köre tágabb, mint ez utóbbi, de egyúttal a tapasztalat tartalma másnemű, mint a szemlélet, illetve emellett bizonyos többletet mutat. Ez a többlet a tapasztalaton felépülő megismerésben lesz érthetővé. A megismerés nem egyéb, mint a tapasztalatilag észlelt jelenség öntudatos feldolgozása az ítélet útján.

A tapasztalás és megismerés egyaránt viszonyfogalmak; valamely tárgynak és az ismerő alannak az összeköttetését teszik fel. Az ismerő alany realitás; a megismerhető tárgyak



terülele ép úgy, mint a tapasztalhatóké — mint láttuk — különböző subszistenciájú lehet. A megismerés az ismerő alany funkciója, mellyel szemben a tárgy teljesen passiv szerepet tölt be, tekintet nélkül arra, hogy a fennállás különböző kategóriába sorozható. Az ismereti világ a létező világába van beágyazva alanyi és tárgyi oldalon egyaránt, strukturájában és subszistenciájában azonban mégis eltérő tulajdonságokat is mutat. Az a körülmény, hogy valami a megismerhetőség relációjába kerülhet, még teljesen ontologiai természetű dolog. A reláció eredményei: az ismeretek azonban az előbbin túlra utalnak. A megismerésnek, mint alanyi funkciónak meg vannak a maga lélektani törvényei, a tárgynak, melyre irányul, szintén meg vannak a maga törvényei. Azonban egyik sem foglalja magában a megismerés törvényeit a maguk teljességében. Az ismerési funkció eredménye: az *ítélet* olyan sajátos tárgy, amelynek az alany és a benne foglalt tárgy törvényeitől eltekintve, egészen elütő jellegzetes vonásai vannak. A megismerés világa sajátos, magában nyugvó és magán felépülő tartalmi strukturát mutat. Ennek meglátása jut klasszikus kifejezésre Meinong „objectivumá“-ban, aki itéleti tárgy subszistenciáját a létezéssel szemben a „megállás“-ban (Bestand) találja. A fennállás e két módjának megkülönböztetője a többek között az, hogy a „megállás“ nincsen időbeli meghatározottsághoz kötve s így örökkévaló vagy jobban kifejezve időn kívüli (zeitlos); továbbá az „*objectiv*“ tény. Az íróasztal maga nem tény, de az, „hogy előttem most íróasztal van“, ez tény, mely túléli magát az íróasztalt s engemet is. A kétféle fennállási mód között még az is különbség, hogy aminek lehet existenciája, annak megelőzőleg „megállásának“ kellett lennie. Pl. ha a kormányozható léghajóról beszélék, akkor ennek még nincs existenciája (1910-ben), de van megállása, mert egy az időtől független (ideális) tárgyat jelez. További különbségek a következők: a megállás területén nem érvényes az oki szemlélet; azután, ami létezik, az empirikus, ami megáll, az a priori. A megállásnak két formája van: a tiszta és a vegyes. Tiszta megállása van az oly objectiveknek vagy más tárgyaknak, amelyeknek a reális valósággal semminemű érintkezésük nincs, míg vegyesek azok, amelyek

a valóság bizonyos mozzanataival érintkezve, esetleg annak időbeli meghatározottságában is részesek lehetnek. Egyébként az egyik subszistenciális formának a másikba való átmenete kizárt dolog. Amint ebből látható, az itélet egységében megjelenő tárgy (objectiv) a subszistenciának egy olyan fajtát képviseli, amellyel eddig még nem találkoztunk.<sup>19</sup>

Míg a tapasztalás útján keletkező szemléletiség pusztán egy újabb relációt teremt a szemléleti tárgy és az ismerő alany között, amely egy új vonással gazdagítja a tárgyat és egy újabb adattal a reá irányuló subjectumot, addig az itélés folytán keletkező itéleti tartalom egy új tárgyat is produkál, amely alkatában és subszistenciájában eltér az eddig ismertektől. A megismerés alkotás, de a valóság szálaitól körülfont, tehát nem szabad alkotás. Az itéletben megjelenő ismereti tárgy már kétségtelenül „ens diminutum“ a szemléleti tartalommal szemben. Ez utóbbi még pszichikai realitás, míg az előbbinek ettől eltekintve is meg van a maga objektivitása, mely sem a reális, sem a pszichikai valóságában meg nem található.

Egészen sajátos vonásokat mutatnak azok a dolgok, amelyek tudomására a tapasztalat alapján jutunk el, de amelyek mégis csak közvetve függnek össze magával a tapasztalással. Ez utóbbi tárgyaknak nincs szemléleti tartalmuk, hanem következtetünk rájuk olykor a szemléleti tartalom alapján, olykor anélkül. Ide tartoznak a *hypothézisek*, a *valószínűség*, a *véletlen*, amelyek mind úgy tekinthetők, mint az érzéki tapasztalat valóságos kiegészítői. A következtetésnek nagy szerep jut a tapasztalásban első sorban azért, mert az ismerő alany az őt ért tárgyi benyomásokból többnyire következtet a tárgy mibenlétére, de következtet bizonyos magyarázó elvekre amelyek fennállása nem közvetlenül bizonyos számára, amilyen pl. a *lélek*, a *substancia*, az *élet* principiumának fogalma. Mindezek az a posteriori tapasztalás szükségképeni, gondolati kiegészítői. Az a körülmény, hogy e fogalmak a tapasztalásban helyet foglalhatnak nem mond semmit subszistenciájukra vonatkozólag. A tapasztalás pl. nem tudja felmutatni, hogy a lélek, mint sajátos, különálló, egységes lény létezik-e, de fölteszi, mert szüksége van reá a

lelki tünemények magyarázatához. A reális létezés fogalma a tapasztalásra nézve szintén következtetés. Annak oka, hogy a tapasztalat ilyen kiegészítésekre szorul, az, hogy a megismerés határai rendkívül korlátoltak s minden oldalról nehézségekbe ütköznek.

A tapasztalat eme kiegészítő principiumai lényegesen különböznek attól, amit *a priori*-nak neveznek. A tapasztalat *a priori* alkotórészének nevezzük azon elvek összességét, amelyek annak empirikus részétől függetlenek ugyan, de mégis a megismerés és a tapasztalás útján jutnak kifejezéshez, amint pl. Kant is mondja az *a priori* szintetikus ítéletről, hogy ezek csak egy lehetséges tapasztalás szempontjából jöhetnek tekintetbe. Az *a priori* tényezők ebben az értelemben úgy tekintendők, mint az empirikus tudományok racionális mozzanatai, mert, amint Windelband mondja, „az empirikus tudományokban is nemcsak némely bizonyítások, hanem gyakran igen fontos részek kizárólag deduktív és *a priori* természetűek, illetve ilyeneknek kell lenniük”. Ebben az esetben az *a priori*, ha független is a tapasztalástól, mégis annak szolgálatában áll. Az *a priori*-nak ez a Kant által is használt fogalma azonban nem zárja ki az „*a priori*” egy olyan felfogását, amelynek semmiféle kapcsolata nincs és nem is lehet az empirikus tudományokkal és a tapasztalás empirikus részével.

A tapasztalat strukturája az előbbieik alapján három réteget mutat. Az első, az alapréteg, a szemléleti, érzeti valóság, a másik az ítélet folytán előállott ismereti tárgy és végül a tapasztalatnak a szemlélettől és az ítélettől is független, a következtetés alapján keletkezett *a priori* alkotórészei. Mindezek lényeges és nélkülözhetetlen kiegészítői a tapasztalatnak. A tapasztalati tartalom nem rendelhető alá sem a tapasztalati tárgy, sem a tapasztalás pszichikai törvényeinek, hanem egy sajátos reláció eredménye s így a subsistentia szempontjából s külön elbírálás alá esik.

13. A tapasztalás és a gondolkodás, mint említettük, mindig a létezőre irányul, a cselekvés pedig valamire, amit meg akarunk valósítani. Ami megvalósítandó, még nem valóság. A „kell”, ha megvalósul, megszűnik mint olyan tovább

fennállani, tehát egy átmeneti fennállási forma s így benne, mint mindenben, ami ilyen átmeneti jellegű, sokkal több az irracionális elem, mint a theóriában. De, ha így is van, ez nem ment fel attól, hogy megismerkedjünk modalitása természetével. Ebben a tekintetben N. Hartmann kutatásainak eredményét következőkben foglalhatjuk össze.<sup>20</sup>

Mi a különbség valóság és megvalósulás között? A valóságban összetetallokozik a lehetőség és szükségképeniség, a kettő harmoniában áll, a megvalósulásban azonban ez nincs meg, a kettő egyensúlya megbomlik s helyébe „die Unruhe des Tendierens” kerül. A mérleg serpenyője azonban mégis a szükségképeniség felé billen s így *a Sollen* modális karaktere úgy határozható meg, hogy ez „ein Hinausschiessen der Möglichkeiten über die Nothwendigkeiten”. Ebből következik, hogy a megvalósulás, mint ilyen, sohasem teljes, örökös libegés a valóság és nem valóság között. De ha így is áll a dolog, a megvalósulásnak mindig van értéke a létező szempontjából, mert meg van benne az igény arra, hogy valósággá lehessen. Nem utópia, nem valami lehetetlenség, hanem olyan, aminek megvalósulása nemcsak lehetséges, de kívánatos és szükséges, nem a tehetetlen vágyódás vergődése, hanem aktív erő. A „kell” tehát nem közömbös a valósággal szemben; nem valóság ugyan s így létfoka tekintetében a theoretikus tárgy alatt áll, de magában hordja mindazon lehetőségeket, melyek segítségével valósággá lehet. A „kell” eredménye cselekedet, a megvalósulás, a tett. Csak-hogy a „kell” által megvalósult tett különbözik minden más (ontológiai) hatáskifejtéstől az általa megvalósított tartalom következtében. Már modalitása azt mutatja, hogy itt egészen különleges jelenséggel állunk szemben. A természeti tárgy hatáskifejtésében is meg van a lehetőség, de nincs meg a szükségképeniség abban az értelemben, mint a „Sollen” *kell*-jében. A természeti szükségképeniség a tárgyban rejlő lehetőségek mechanikus megvalósulása annak a szükségképeniségnek az értelmében, amelynek alapja a kényszerűség. „Sollen”-ről csak ott beszélhetünk, ahol nincs természeti kényszerűség s épen azért eredménye nem lehet pusztán a cselekedet, mint olyan, mert hiszen ilyen tetteket a termé-

szetes fejlődés folyamán bármely természeti tárgy is produkálhat. A „Sollen“ eredménye csak *minősített* cselekedet lehet, ennek a minősítésnek alapja az, amit értéknek, erkölcsi értéknek, etikumnak nevezünk. S ezzel eljutottunk az *érték* fogalmához.

14. Napjaink bölcseletének egyik igen elterjedt iránya az, amely teljesen elválasztja egymástól a valóság és érték fogalmát s ezzel egyidőben éles határt von a kettő subsistentiájának módja között, azt mondván, hogy a valóság létezik, az érték pedig érvényes. A valóság általában a mulandó, az időbelit képviseli szemben az értékkel, amely maradandó és örökkévaló. Ennek az iránynak két jellegzetes képviselője a többi között *Lask Emil* és *Rickert Henrik*. Az előbbi szerint az érték érvényes és a nem érték (Nichtwerthaftes) létezése minden gondolható dolog legvégső dualitása. Ugyancsak Rickert szerint: érték és érvény kifejezésekkel megjelöljük mindazt, ami nem létezik sem reálisan, sem ideálisan, sem physikailag sem psychikailag.<sup>21</sup> Ez a két nyilatkozat körülbelül hiven fejezi ki a dolgok állását, amely szerint a gondolkodók némelyike a valóságnak és értéknek a subsistentia szempontjából is teljes, mondhatni intransigens dualismusát hirdeti. Ezek közé sorozhatjuk *Böhm Károlyt* is. Természetes, hogy a részletekben, különösen a valóság és érték érintkezési pontjainak feltüntetésénél vannak árnyalati különbségek, amit a valóság és érték fogalmának kialakítása is maga után von, végeredményben azonban a két terület elkülönítettsége mindenütt meg van. Az értéktől idegen valóság és a valóságmentes érték, különösen a Rickert iskolájában, szólamná vált. Ez a megkülönböztetés nála különösen a természeti- és kulturtudomány éles szétválasztását eredményezte, amelynek értelmében egymással szembe került a természet a kultúrával, a törvénytudomány a történelemtudománnyal épen az értékfogalom subsistentiális különállásának alapján.

Ez a felfogás éles reakciót váltott ki azokban, akik, ha nem is állítják a valóság és érték azonosságát, de tiltakoznak a kettő szétválasztása ellen és a hirdetett dualismust mesterkéltnek nevezik, mely nem fedi a dolgok természetét.

Ezek között meg kell említenünk *Natorpot*, *P. Linke* és *W. Stern*et. Közöttük legélesebb Natorp, aki teljesen elveti a megkülönböztetést s különösen a természet és kultúra szembeállítását nem tartja elfogadhatónak. P. Linke elutasítja az érvényről szóló egész tant, mely nézete szerint nem mentes a psychologismustól. N. Hartmann szintén élesen bírálja Rickertet. Az ő nézete szerint az érték és érvény szétválasztása és prioritása Fichtere vezethető vissza, aki a gyakorlati ész Kant-féle primatusát odáig terjesztette ki, hogy végeredményben a létező minden törvényszerűségével együtt úgy tűnt fel, mintha nem volna egyéb, mint egy abszolút tevékenység eredménye. Ha a „Sollen“ absorbeálja a lét princípiumait, úgy a természet nagyon is háttérbe szorul. Mindez a célfogalomra vezethető vissza, mely eredendő büne minden metaphysikának.<sup>22</sup>

Az ellentétes felfogások azt mutatják, hogy a kérdés nem oly könnyű és egyszerű, amint némelyek gondolják. Tisztázása mindenestre attól függ, hogy mit kell értenünk az „érték“ fogalmán. Itt is általában két felfogást lehet megkülönböztetni. Az egyiket nevezhetjük subjectivismusnak, amelynek értelmében az érték forrása az ismerő alany, amelynek állásfoglalása a dolgoknak bizonyos értéket tulajdonít, vagy akarása bizonyos értékek megvalósítására törekszik.

Bármily objectiv mértéket alkalmaz is az ismerő alany arra, amit „értékes“ jelzővel illet, világos, hogy az érték forrása és kriteriuma ebben az esetben kizárólag az öntudatban, az öntudatos élmény valamely alkotó részében kell, hogy megtalálható legyen. Így hozza szoros kapcsolatba az értéket az *érzéssel Meinong*, míg *Böhm Károly az intelligenciában* állítja a legfőbb érték formái megtestesülését. Ez esetben, bárhogy is forgassuk a dolgot, az érték nem lehet más, mint szellemi valóság, amelyet az ismerő alany létesít bizonyos tárgyon, vagy minden tárgytól függetlenül.

A másik felfogás szerint az érték a tárgy objectiv tulajdonsága, amely a megismeréstől függetlenül is meg van. Ilyen forma felfogása van *M. Scheler*-nek, aki szerint minden érték materialis kvalitás. Scheler a subjectiv oldalon is megtalálja az érték materialitását, amidőn azt mondja, hogy



minden élménynek meg van az azt kísérő érzésben a maga sajátos érték-nuancea. Miben áll már most ez a minőség? A dolgok — úgy mond — az érték által lesznek „jav“-vá. Az, hogy a dolog javvá lesz, az érték megvalulása a tárgyon. A javban az érték objectív és valóvá lesz. A dolog, mint olyan és a dolog, mint „jav“ egyformán őseredetű adottság. A világ eredetileg ép annyira tárgyak, mint javak világa. Az érték-tünetemények valódi tárgyak (echte Gegenstände), amelyek különböznek a subjectív oldalon az érzéstől, az objectív oldalon pedig azon tárgyak változásaitól, amelyeket javvá avatnak. A kérdés már most csak az, hogy az ily módon felfogott érték hogyan áll fenn? Ebben a tekintetben szerző nagyon ingadozik. Tanulságos ez az ingadozása azért, mert azt mutatja, hogy a subszisztenciális kérdés felvetése az egyébként egészen következetesen vallott felfogást is mennyire próbára teszi. Scheler ugyanis azt mondja, hogy az értékek tények, s értéket kifejező érvényes tétel csak az lehet, amely egy ilyen tényhez alkalmazkodik. Az érték egészen önálló tünetemény, mely teljesen független a reális vagy ideális léttől, vagy nemléttől, s nem is érvényes, de nem is existentia, azt lehet mondani, hogy közömbös minden létezési kategóriával szemben.<sup>23</sup> Hogy az érték fennállása mennyire tisztázatlan, az is mutatja, hogy pl. Rickert említett művében négy féle subszisztenciájú értéket különböztet meg, u. m. a) individualis, b) általános subjectív értéket, c) objectív és d) abszolút értéket.

Figyelemmel kell lennünk még egy körülményre. Gyakran halljuk, hogy az érték egy *feladat*, egy *norma*, amelyhez bizonyos tevékenységünket szabnunk kell. A dolog ily módon való beállítása zavarólag hat az értékfogalomra. Már említettük, hogy a *Sollen* tulajdonképpen átmeneti kategória. Az értékkel kapcsolatban is a *Sollen* a megvalósítás szükségességét jelzi, de nem magát az értéket. A „feladat“ egészen subjectív jellegű dolog, amelyről az érték tartalma független, mert a feladat is az objectív tartalomtól nyeri értékét.<sup>24</sup>

Minthogy az eddig felhozott szempontok még mindig kétségben hagynak az érték mibenlétére s ezzel kapcsolatban subszisztenciájára vonatkozólag, szükséges még tisztáznunk a következő szempontokat.

A kérdés az, hogy vajjon az érték pusztán viszonyfogalom-e, vagy pedig a tárgynak valamely objectív vonása, tehát minőség? Ha elfogadjuk azt az állítást, hogy az érték csakis az alanyhoz való viszonya alapján keletkezik, akkor két eset lehetséges. Az egyik az, hogy az érték az ismerő alanyból származik, annak érzéséből, vagy más szellemi működéséből fakad, állásfogalás a tárgy mellett, vagy vele szemben azon az alapon, hogy megfelel-e annak a kívánalomnak, megüti-e azt a mértéket, hogy az alany által értékesnek minősíthessék. Ez esetben az érték teljesen subjectív eredetű s ha van is valami határozott objectív mértéke, ezt kizárólag az alany szabja meg.

Azonban még ez a kizárólagos eset sem zárkozhatik el egészen a tárgytól s bizonyos föltételeket szab a tárgy számára, hogy az értékesnek legyen minősíthető. Ez a tárgyi feltétel viszont nem lehet tisztán a tárgy objectív minősége, mert csak az alannal való relációban juthat kifejezésre. Az érték Janus arca itt mutatkozik a legszembeötlőbben. Akár pusztán az alany műve az érték, akár vannak tárgyi feltételei, abban az esetben, ha az értéket az alany és tárgy viszonyából fakadónak állítjuk, a subjectív elem az alapvető benne s ennek dacára mégis a tárgyhoz is hozzátapad. Ha ugyanis azt mondjuk valamiről, hogy szép, ez bizonyos tárgyi tulajdonságok fennállását is fölteszi, amelyek a szépség elismerését váltják ki az alanyból.

Lehetséges végül az az álláspont, hogy az érték objectív qualitativ vonás, amely az alanyhoz való viszonytól teljesen független, amelyet a tárgy épúgy magában hordoz, mint többi tulajdonságait. De ebben az esetben is kell lennie valami olyan mértéknek, amelynek alapján a tárgy értékesége fennállhat. Ha az értéket objectív alakulatnak tekintjük, ez mindig metaphysikai feltevések alapján történhetik. Ilyenformán próbálta elrendezni a dolgokat *Plotinos*, midőn azt állította, hogy a dolgok rendjében legfelül van az *Egy*, a *Jó*, amelyből fokozatos determinatio útján alakul ki a szellem (*νοῦς*), majd a lélek (*ψυχή*) és végül az anyag (*ὕλη*). Világos, hogy ha a létezők egy ilyen rendjének alapján akarnánk a dolgok értékbeli kozmikus rangfokozatára következtetni, akkor

azt kellene figyelembe venni, hogy mennyire közelítik meg a különböző rétegek alkatuk szempontjából a legtökéletesebbet az *Egyet*, a *Jót*.

Nézetünk szerint az érték mibenlétének megfejtését adni tisztán ontológiai alapon nem lehetséges s igazat kell adnunk annak a felfogásnak, hogy bármely formában lépett is fel az érték objectivitásáról szóló tan, nem bizonyult kielégítőnek. Lehetetlen az értéket úgy elgondolnunk, mint tisztán objectív tulajdonságot. Az érték nem lehet egy tárgynak annyira objectív tulajdonsága, mint pl. alakja, színe. Az értékelve épen abban különböznek az ontológiai elvektől, hogy nem közvetlenül, hanem az alany közvetítésével determinálják a dolgokat s ennyiben nincs meg az a realitás-fokuk, ami a tárgy többi tulajdonságainak. Ép oly kevéssé lehet azt állítani, hogy az érték pusztán pszichikai létező. Az ismerő alany az értéket felismeri, élvezi, magáévá teszi és nem pusztán hozzáadja a dolgokhoz s nem is mint megvalósítandó feladatokat tüzi ki maga elé.

Be kell érni tehát azzal, hogy az érték csak mint vonatkozás fogható fel. Azonban mint ilyen, egészen sajátos, a többi relációtól több tekintetben különböző mozzanat. Különbözik először a subjectív oldalon abban, hogy míg a többi tárgyi relációknál az alany elsősorban a megismerés theoretikus alapján áll, addig itt értékel, megbecsül, állást foglal, akar, vagy nem akar, szóval olyan magatartást tanúsít, amely az előbbtől lényegesen különböző. A különbség azonban a tárgyi oldalon is meg van; meg van abban, hogy az érték sohasem tapad hozzá a tárgyhoz, mint annak objectív tulajdonsága, hanem a tárgyat egy olyan vonatkozású szférába állítja, amelyben az nincs alávetve a reá nézve egyébként kötelező subsistentiális törvényszerűségeknek, tehát, ha pl. reális tárgyra is vonatkozik, ez a tárgy épen az értékvonatkozás útján olyan helyzetbe kerül, hogy összes tárgyi tulajdonságaitól eltérő mozzanatok is mutat. Az *axiológiai* szférának a jellemzője az egyik oldalon az értékelő magatartás, a másik oldalon pedig a tárgy axiológiai beállítottsága, amely különbözik s ha lehet azt mondani, igen sok esetben ellenzik subsistentiális strukturájával. Az értékviszony folytán

keletkezett értékqualitások tehát, mint ezekből látható, a dolgok egy sajátos fajtát képviselik, amelyeknek ismét egészen sajátos összefüggéseik vannak, amelyek függetlenek mind az alanytól, mind a tárgytól, amelyek kapcsolatán felépülnek.

Az értékeknek a létező tárgyakhoz való viszonya, illetve közelsége, vagy nagyobb távolsága az egyes értékfajoknál tűnik ki s azért tanulságos ezekről külön is megemlékeznünk.

Az értéknek a valósághoz való viszonya az egyes értékfajoknál különböző aszerint, hogy megvalósulásánál milyen mértékben játszik szerepet a valóság, másfelől pedig aszerint, hogy az érték, mint ideális követelmény, mennyiben távolodik el a valóságtól. Tulajdonképpen ebben a valóságnak való meg nem feleléségben kell keresnünk az érték objectív kiindulási pontját. E szempont figyelembe vétele egyúttal igen fontos az érték tárgyi minőségének megállapítására nézve. Ha a valóságtól való távolság fokát egyúttal a subjectumhoz való közelség jelzi a másik oldalon, akkor arra az eredményre jutunk, hogy *subjectumhoz legközelebb és a valóságtól legtávolabb áll az erkölcs, mindkét távolságot körülbelül egyformán tartja az aesthetikum, míg végül a logikum a leg-objectivebb.*

Az *ethikumra* nézve legkevésbé irányadó a valóság alkata; teljesen független tőle, sőt ellentétben is állhat vele, ha egyáltalában felmerülhet ilyen ellentét gondolata. Az erkölcs tehát feltétlen függetlenséget mutat a valósággal szemben. Legszorosabban hozzátartozik azonban a subjectumhoz, amennyiben tárgya mindig a jó akarat, vagy általában a jó cselekedet. Ez a körülmény azonban szintén nem érinti magát az ethikumot, mint olyant. Az, hogy az ember akarata, vagy cselekedete útján erkölcsi célokat igyekszik megvalósítani, mint pszichikai processus teljesen a valóság körébe tartozik, az erkölcsi érték azonban független ettől a processustól. Az erkölcsi értéknek, hogy úgy mondjuk, csak az anyaga subjectív, de ő maga, mint az erkölcsi megítélés eredménye gyanánt jelentkező (objectív) érték, független annak a viszonynak két relátumától, amelyben keletkezett. Azonban természeténél fogva megvalósulási sikja közelebb áll az alanyhoz, anélkül, hogy az alanyiség kétes értékű határozmányában

osztoznék. Ezt különösen mutatja az, amit erkölcsi szabadságnak neveznek, amely mindig egy subjectumot feltételez ugyan, de egyúttal feltételezi e subjectumnak a saját maga subszisztenciális korlátozottságától való megszabadulását épen abból a célból, hogy megvalósíthassa az erkölcsiséget. Meg kell jegyeznünk továbbá, hogy az ethikai érték megvalósulásának köre épen azért, mert természeténél fogva csupán a *cselekedet*-re korlátozódik, a legszűkebb valamennyi érték faja között. Az ethikai minőség ezenkívül a valóság semmi más tárgyára rá nem illeszthető.

Jelentékeny eltérést mutat az előbbtől az *aesthetikai érték*. Ez a terület legjellegzetesebben mutatja az érték kettős arculatát, mert *aesthetikai szemlélés* nélkül nincs *aesthetikai tárgy*, viszont maga a tárgy, amelyen ez az érték megvalósul, lehet egy reális természeti tárgy is, amely minden tekintetben független az ismerő alanytól. Az alanyi és a tárgyi oldal egyformán fontos tényező az *aesthetikai érték megvalósulásában*. Azonban az *aesthetikai szemlélés* épen a tárgyi oldalon egy olyan sajátságot mutat, mely a valóságtól inkább távolodni, mint hozzá közeledni látszik. Ez az, amit az *aesthetikum jelenésszerűségének* neveznek, melynek subjectív oldalon a valóság megérezésének csökkenése (*Herabsetzung des Wirklichkeitsgefühls*; Volkelt), az objectív oldalon pedig a valóság strukturális vonásainak háttérbeszorulása az *aesthetikai benyomást keltő vonások előtérbe nyomulása* mellett felel meg. Az *aesthetikai érték megvalósulási területe* összehasonlíthatatlanul tágabb, mint az *ethikumé*, mert nemcsak egy tárgya van, hanem a műalkotások mellett a természet tárgyainak is igen nagy száma tartozhatik ide.

Amit általában *aesthetikai szabadságnak* neveznek, az nem egyéb, mint az alkotás szabadsága, amely mindig újabb törvényszerűségeket teremthet azon a téren, amely *aesthetikai szempontból értékelhető*. Ez a szabadság természetesen egészen más, mint az erkölcsi szabadság, részben azért is, mert ez utóbbi csak az erkölcsi személyiség bennséjében a forum internumban juthat kifejezésre, míg az *aesthetikai érték* magán a tárgyon, annak *aesthetikailag értékelhető alkatában*.

Ami végül a *logikai értéket* illeti, erről először is meg-

állapítható, hogy minden lehetséges érték alapfeltétele.<sup>25</sup> Logikailag értékesnek lenni a létfeltétele mindennek, ami egyáltalában „valami”. Természetes, hogy ez a létfeltétel nem a tárgyak való, reális alkatára vonatkozik, hanem arra, amit a dolgok értelmi alkatának nevezünk, ami a dolog rációja s teljesen független a tárgy strukturális vonásaitól. Hogy a logikai értéket legobjectivebbnek neveztük valamennyi között, ennek oka az, hogy mindig valami tárgyhoz tapad, illetőleg minden, ami *valami*, magában hordozza, mint lehetőségének előfeltételét. A logikai érték subjectív oldalon az *igaz* ítéletben jut kifejezésre. Az azonban, hogy valamit igaznak minősíthessünk, teljesen korlátozva van objectív feltételektől, amelyek mellett az ítéletet hozó alany munkája az elismerés, vagy elvetés ítéleti funkciójára korlátozódik. Ez utóbbi is (t. i. az elvetés) csak abban az esetben jogosult, ha a szóban levő objectív feltételek ezt megkövetelik. Maga az *existentia* még nem kriteriuma az igazságnak, mint Brentano mondja (*Ursprung sittl. Erkenntniss* 76. §), de az értéktajok közül mindenestre a legszorosabb kapcsolatokat mutatja a tárgyak objectív alkatával. Épen azért egy ítéletet akkor nevezhetünk igaznak, ha olyan dolgot állít, illetve olyant ismer el, amely a tárgyak logikai (értelmi) alkatával semmiesetre sem kerülhet ellentmondásba. Az ítéleti igazság tehát csak akkor áll fenn, ha a tárgy törvényszerűségének megfelelő állítást tartalmaz. Világos tehát, hogy az igazság nem függhet az ismerő alany aktusaitól, de viszont a tárgyi oldalon is egy olyan mozzanatot jelöl meg, amely nem magában a tárgy tartalmában, hanem e tartalomnak egy egészen sajátos relációba való állítozottságára támaszkodik. Az „igaz” értékjelzőnek megállapításánál az ismerő alany sohasem a tárgyra magára, mint egységre, hanem ennek valamely relációjára támaszkodik s ennyiben az igazságban tulajdonképpen nincs szó a tárgyról, hanem egy tárgyi relációról mondjuk „Sachverhalt“-ról, amely kétségtelenül a tárgyra támaszkodik, de azon túlra utal.

15. Az érték problémájával kapcsolatban meg kell említenünk a *természet* és a *kultura* egymáshoz való viszonyát. Napjaink gondolkodásában talán legöntudatosabban *H.*



*Rickertnél* jelentkezik a természetnek és kulturának, illetve a természeti- és kulturtudományoknak egymástól való éles megkülönböztetése. Ennek lényege főleg két pontra támaszkodik, melyek egyike a *módszerben*, a másika a tudományok *tár-gyaiban* található fel.

Módszer tekintetében a különbség abban nyilvánul meg, hogy míg a természettudomány mindig egyetemesít, addig a történelem egyediesít, amint Rickert mondja: a valóság természet lesz, ha az egyetemesre való tekintettel szemléljük; történelem lesz, ha figyelmünket a különösre és egyedire fordítjuk. A természettudományok közül elsősorban ilyen a fizika, de ilyen a lélektan is; mindketten mellőzik az egyedit, mint lényegtelenet és csak a tárgyak valamely többségében közöset veszik föl fogalmaik közé.<sup>26</sup>

A másik különbség a tudományok *tár-gyaiban* mutatkozik s röviden abban foglalható össze, hogy míg a természettudományok a minden értékvonatkozástól ment létet és történetet látják meg és érdeklődésük oda irányul, hogy megismerjék azokat az egyetemes fogalmi viszonyokat és ha lehetséges, azokat a törvényeket, amelyek a létre és megtörténésre érvényesek, addig a kulturtudományok a kultur-értékekkel foglalkoznak. Az értékszempont az, amely a javakat az értékmentes valóságtól, tehát a kulturát és a történelmet a természettől élesen elválasztja (i. m. 26.).

Mielőtt e különbség taglalásához fognánk, szükséges a kultúra fogalmát közelebbről is megvilágítani. A kultúra emberi alkotás, mégpedig s ezt mindjárt megállapíthatjuk, nem teoretikus természetű alkotás, melynek vezérlő motivuma a dolgok *megismerése*, hanem olyan, amely valamit *tettek* által akar megvalósítani. Az embernek a kultúra megteremtésekor bizonyos céljai vannak és pedig mondjuk, *ethikai* céljai s csak az ilyen ethikai célok szolgálatában álló tettek tartoznak tulajdonképpen a kultúra körébe, tehát azok a tettek, amelyek az emberiséget vallás, tudomány, erkölcs, állam, gazdasági rend és technikai kultúra megalkotására ösztönzik, de mindig bizonyos ethikai cél által vezéreltetve. Ha így fogjuk fel a kulturát, akkor kizárjuk belőle a történelem folyamán felmerülő azon tetteket, amelyek nem ilyen ethikai

célokat szolgálnak, tehát a bűnös, izléstelen, az emberiség belső lelki vagy külső haladását hátráltató, azt esetleg teljesen megbénító cselekedeteket. Ha azt mondjuk, hogy minden a történelem folyamán fölmerült emberi alkotás kulturális tény, ez nem helyes; ezt a tág kört meg kell szorítanunk, ha kulturáról beszélünk a fenti értelemben. Nem számíthatjuk, pl. a kultúra értékei közé a háborús öldöklő gázok gyártását, amelynek célja ellentétben áll mind-azzal, amit mai felfogásunk szerint „kulturjav“ kifejezéssel illelhetünk. Csak az olyan kulturtény tartozik tehát a kultúra keretébe, amely valamely kulturérték hordozója.

Ennek az álláspontnak az alátámasztására tanácsos megkülönböztetnünk a subjectív kulturát (Geisteskultur, civilisatio) az objectív kulturától.<sup>27</sup> Az előbbi jelenti a kulturát addig, ameddig nem lép ki az ember belső lelki világából, nem ölt testet objectív alkotásokban, jelenti tehát az érzületet, amelyből a tettek fakadnak s amely tettek aztán alkotásokban nyilvánulnak meg, míg az utóbbi a külső formában is testet öltött kulturajavat jelenti. A subjectív és objectív kultúra szorosan összefonódnak. A tett az, ami átviszi az értéket a subjectum belső szférájából a tárgyi szférába, ahol az mint az emberi lélek értékes alkotása tovább hat, viszont az objectív kultúra visszahat a nemzedékek kulturális értékelésének fejlődésére. Ha a kettőt egymás mellé állítjuk, talán azt lehetne mondani, hogy minden korra sokkal inkább jellemző subjectív kulturája, vagyis az a kultur *érzület*, amely az akkor élő emberek lelkületét hevítette, mint az objectív kultúra.

A kultúra tehát emberi alkotás és pedig csak az olyan alkotást lehet és jogos kulturának nevezni, amely értékek megvalósítására törekszik. A kultúrában tehát valóban egy olyan speciális tárgyat kell megismernünk, amit a természet nem produkálhat. Nem oszthatjuk tehát egy gondolkodó azon nézetét, hogy a természet és a kultúra megkülönböztetése az anthropocentrikus mozzanatnak az utóbbi javára való kiemelésében áll.<sup>28</sup> Ezt a mozzanatot a kultúra fogalmába nem kell kívülről belevinni, mert benne van s épen ez az, ami a természetet a kulturától megkülönbözteti, hogy a kultúra

minden alkotása szorosan hozzátapad a megalkotók lelki és értékelési fejlettségéhez.

Az, amit fennebb subjectiv, vagyis szellemi kulturának neveztünk, ha tettekben is megnyilvánul, adja a történelmet. A történelmi esemény egy tett, illetve sok tett összeszövődésének az eredménye. Egy történelmi esemény éppolyan tény, mint az objectiv kultura bármely alkotása, különbözik azonban ettől épen megvalósulása fokában, amennyiben itt maga a cselekedet a cél s így ebben a cselekvésben ki is merül. Azonban nem minden megtörtént cselekedet egyaránt történelmi esemény, aminthogy nem minden alkotás kulturális alkotás. Az eseményekre itt is bizonyos mértéket kell alkalmazni, bizonyos kiválasztást kell közöttük eszközölni, ez pedig csak az értékszempont alkalmazása lehet, amikor is azt mondhatjuk, hogy *történelmi esemény minden olyan tett, amely bizonyos korban bizonyos, az emberiség kulturális előhaladására értékes javak megvalósítását célozza.*

Mindezek alapján helyesnek mondható a természetnek a kulturától való megkülönböztetése azon az alapon, hogy a kulturában mindig benne van az érték momentuma. Ez a fölfogás ugyanis egyúttal a kulturának az emberhez való közelebbi viszonyát emeli ki s egyúttal világossá teszi előttünk a kultura subsistenciáját a természeti tárgyak mellett. Ez a megkülönböztetés azonban távolról sem annyira kizárólagos, amint *Rickert* és követői gondolják. Tévedés volna a természetet „wertfremd“-nek minősíteni csak azért, hogy a kulturától megkülönböztessük. Minden természeti tárgy lehet értékes logikailag, önmagában; igen sok értékes lehet az esztetikai szemlélethez való viszonyában, legnehezebb megtalálni a természet és az erkölcsi világrend közötti kapcsolatokat, noha itt is lehetnek érintkező pontok s körülbelül épen e kapcsolat ismeretének a hiánya szülte azt az egyoldalúságot, amely oly mereven elválasztja a természetet a kulturától.

Kevésbé elfogadhatónak látszik a módszer tekintetében tett amő megkülönböztetés, hogy a természettudomány mindig egyetemesít, törvényszerűségeket kutat, míg a történelem mindig egyéniesít, vagyis az egyes eseményt tekintí a maga

sajátosságában. Kénytelen ugyanis ezt tenni azért, mert a történelmi esemény sohasem ismétlődik meg s így lehetetlen másként, mint egyéni mivoltában megragadni, míg a természeti processusok bizonyos törvényszerűség alapján megismétlődő esetek. *Rickert* a lélektant is az egyetemesítő tudományok közé sorozza, holott ma már joggal beszélhetünk individuális lélektanról, sőt azt lehet mondani, hogy a lélektan jövő fejlődése inkább várható ez utóbbi iránytól, mint az általánosító lélektantól.

Az a felfogás továbbá, amely oly merev különbséget tesz a törvényszerű és az individuális között, nem vet számot azzal a körülménnyel, hogy a törvények összessége nem alkot zárt egységet. Mindig állhatnak elő újabb törvények, ahol újabb individuumok keletkeznek és újabb funkciók lépnek működésbe. Az individualitás nem zárja ki a törvényt- vagy más szóval minden újabb egyesnek meg van a maga törvénye, sőt az egyesek közt újabb törvényszerűségek keletkezhetnek. A törvény fogalma kétségtelenül az egyetemesítésre, az általánosításra utal, de nem zárja ki magából az individuális fogalmát; és meg kell jegyeznünk azt is, hogy a törvényszerűségben nemcsak az a positiv tartalom foglaltatik, hogy bizonyos történések törvényszerűen megismétlődnek, hanem benne van ennek ellenkezője is, hogy t. i. bizonyos föltételek mellett a törvényszerűtől eltérő történések is létesülhetnek, melyek következményeikben is különböző eredmények létrehozói lehetnek. A törvényszerűségben rejlı ez utóbbi negatív mozzanat elsősorban az individualításra utal.

Mindebből csak azt akarjuk kihozni, hogy amiért a történelem individualis tényeket kutat, ez nem zárja ki azt, hogy törvényszerűségeket mutasson fel, viszont a természeti tünemények törvényszerűsége nem zárja ki az individualis folyamatoknak sokszor speciálisan törvényalkotó nagy jelentőségét.

Van még egy körülmény, mely szintén meggyöngíti azt a felfogást, hogy a történelem sajátosan az individualissal foglalkozó tudomány, míg a természet kizárólag törvén tudomány. Ez a szempont ismereti szempont s ha nem is közvetlenül és elsősorban jellemző, de nem mellőzhető.

Vajjon hogyan találja meg a történelem az események individualitását? A megfigyelőnek, kutatónak vagy szemlélőnek egy száz évvel történt esemény individualitása nagyon is közvetett úton jut tudomására úgy, hogy sok eseménynek, mint individualitásnak megrögzítése a történelmi források alapján nagyon megfogyatkozva kerülhet a történelem ítélszéke elé még akkor is, ha teljesen megbízható forrásokkal van dolgunk. Ha nem is helyezkedünk arra az álláspontra, hogy pl. az ókori harcok legtöbbszörrel való történelmi értesítés nem tekinthető hitelesnek, mert akik résztvettek benne, a dolog természeténél fogva nem lehettek világos áttekinthetői a helyzetnek, akik pedig másodrendű értesülésekre támaszkodtak, eo ipso nem lehettek jól értesültek, tekintetbe véve az akkori állapotokat, az írásbeli följegyzés nehézségeit (Le Bon); ha tehát — mint említettük — nem is helyezkedünk erre az álláspontra, mégis sok tekintetben igazat kell adnunk Natorp ama bergsoni szellemű megjegyzésének, hogy minden megrögzítési kísérlet és minden továbbadás megszakítja a történés folyamatát, azt merevvé teszi (bringt ihn zur Erstarrung) s ezáltal bizonyos irányban eltéríti. Minden való történés csak akkor igazán való és csorbítatlanul individualis, amikor megtörténik, de nem abban a nyugvó állapotában, amikor a történelem alkotó részévé lesz. Mindez azt jelenti, hogy a történelmi események individualitása csak bizonyos megtörténésében jut bele a történelembe, ami viszont arra enged következtetni, hogy már magán viseli bizonyos általánosító, törvényszerűvé lenni törekvő átformálódás jellegét.

Ezzel szemben a természeti individualitás vagy individualis folyamat a közvetlen szemlélet által is megragadható s így minden közvetítés nélkül, a maga közvetlenségében jut a megfigyelő tudomására. A természet és történelem szétválasztása azon az alapon, hogy egyik csak az individualissal foglalkozik, míg a másik kizárólag törvényszertudomány, nincs homályosság nélkül. Alapvetőbb jelentőségű a különbséget a kétféle tárgy természetében, logikai struktúrájában és az értékhez való viszonyában keresni.

A történelemben a törvényszerűség csak kivételes esetben állapítható meg, míg a természeti történéseknél ez csak

kivételes esetekben nem állapítható meg. Ennyiben a módszer tekintetében a történelmi, kultur- és természettudományok között csak fokozati különbséget látunk a törvényszerűség kimutatásának szempontjából az előbbinek rovására.

16. A psychikum és psychikum között elhuzódó reláció egyik eredménye az, amit társadalomnak nevezünk. A *társadalom* az egyesek lelki egymásra hatása alapján keletkezik. Az egyének eme lelki kölcsönhatása sajátos erőket vált ki, amelyek épen azért, hogy „szociális“-akká lesznek, elveszítik individualis eredetük minden nyomát s objectív társadalmi erőkké lesznek, melyeknek az egyesek átmeneti hordozói. A társadalom tehát olyan erők hálózata, amelyek eredetileg ugyan az egyesek lelki világában keletkeztek, de a szociális kölcsönhatás útján egész sajátos alkatu, az egyéni lélekétől eltérő törvényszerűséggel rendelkező s hatásukban az előbbitől eltérő vonásokat mutatnak, melyek az egyének között húzódnak el, de az egyének fölött állanak. A társadalmi relációk kitünő példái annak, hogy a reláció mennyire függetlenítheti magát a relátumoktól. A társas kölcsönhatás a legkülönbözőbb alkotásokban ölt testet, melyek alapján véve mind psychikai természetűek, de épen a kölcsönhatás következtében társadalmivá formálódnak át. A társadalmi életet meghatározó erők: a hagyomány, a szokás, a szociális együttérzés, a társadalmi öntudat, az intézmények, melyek elkezdve a gazdasági szükségletek előállításának és felhasználásának rendjétől, a legmagasabb szellemi hatások és szükségletek kielégítését vannak hivatva ellátni.<sup>29</sup>

A mi szempontunkból annak a kérdésnek a fölvetése fontos, hogy vajjon a „sui generis“ társadalmi jelenségek subsistentiájának van-e valamely különleges vonása s miben áll ez? A társadalmi reláció minden más relációtól különbözik abban, hogy mindkét tagja, illetve az összes relátumok amelyek között fennáll, szellemi természetűek. A psychikumra érvényes törvények itt sem veszítik el jelentőségüket, de meggyarapodnak és átalakulnak aszerint, amint ezt a szociális lényege megkívánja. A társadalmi tünemények tehát nem térbeliek, de időbeliek. Ez azonban még semmi újat nem mond és nem jelzi sajátos természetüket. Egészen sajátos



azonban individualitásuk, amely épen abban áll, hogy negációi mindannak, ami individualis. Az individualitásnak ez a negációja a társadalmi síkban kollektivitásnak nevezhető. A „köz“, a „közösség“ minden társadalmi tünemény lényege. Az egyének társas egymásra hatásán nyugvó reláció a „köz“ fogalmának a megteremtője. Ez a gondolat tartja fenn a társadalmakat. Az egyesekből ered, azokra visszaháramlik, de tevékenységében, ható erejében amazoktól független. A társadalmi relációra érvényes mindaz, amit általában a relációról elmondottunk, megtoldva — s épen ez a fontos — a *köz* jelentésének, a társas relációk szülőltének sajátosságában gyökerező törvényszerűségekkkel.

A „köz“ a társadalmi tüneményekre nézve hasonlít ahhoz, ami a jó az erkölcsi cselekvésre, a szép az esztétikai szemléletre nézve. Talán érték ez is, melyet az egyéni lélek a másokkal való együttélés következtében termel ki. Ha ilyennek is tekintjük, különbözik a többi értéktől abban, hogy tartalma nem állandó és abszolút abban az értelemben, mint az önérték többi fajaié. Értékessé csak akkor lesz, amikor erkölcsi tartalommal telik meg, amikor a szociális etika alaptényezőjévé lesz. Amíg azonban ez az eset fenn nem áll, nagyon váltakozó ingadozó, kétes értékű lehet. Helyesebb tehát azt mondani, hogy a *köz* maga nem érték, csak azzá lehet megfelelő értékes tartalommal felítve.

Közelebb jutunk lényegéhez, ha valóságnak tekintjük lelki valóságnak, amely tud erőt kifejteni, hatni. Különbözik azonban minden pszichikai valóságtól abban, hogy önállóságában nincs valamely individualis lelki élethez kötve. Nincs alanya, személytelen hatalom, amely épen eredtető forrását, az egyest korlátozza, a társadalom korlátaival veszi körül akkor, amidőn magának aláveti. Az egyesek lelki tartalma adja össze a közt, mely mint egyének feletti erő kerül vissza az egyeshez gyakran nem tudatosan, máskor pedig tudatosan. Ez az örökös kölcsönhatás, adás és visszavevés a társadalmi közösség életfolyama.

A társadalom lényege tehát az egyéni lelki tevékenységeknek egy magasabb egységben, a „köz“-ben való feloldódása, mely hatásában, erő kifejtésében s így subszisztenciájá-

ban is annyiban különbözik az izolált lelki tevékenységtől, hogy egyénfölötti s az egyéniség korlátai alól felszabadulva mennyiségileg, de igen sok esetben minőségileg is nagyobb, illetve egész sajátos hatást fejthet ki mind a realitás, mind pedig az értékejlődés irányában. Ezek a szinte ellentétesnek látszó tulajdonságai teszik a maga nemében egészen sajátossá ezt a különben pszichikai alapon álló relációt, amelynek keletkezése független minden külső és a lelkiség természetével ellenkező behatástól s valóban a lélek bennséjében megalapozott kölcsönhatás eredménye.<sup>30</sup>

17. A különféle relációk után külön kell megemlékeznünk a *szám* subszisztenciájáról, mely tárgyánál fogva az eddig említettek mindenikétől jelentékenyen eltér. A szám lényegében viszonyt jelent, mely csak olyan dolgok között állhat fenn, amelyek *mérhető*k. Ez a megmérhetőség pedig csak a szám, a kalkulus segítségével fejthető ki.<sup>31</sup> A szám lényege a quantum (mennyiség), amely legáltalánosabb és legabstraktabb jelentésében veendő. A szám útján jelentkező quantum nem folytonos, hanem diszkrét és sorszerűséget alkot, amely sorban a számok aszerint helyezkednek el, hogy épen mennyiség szemponyjából hányadik helyet foglalják el a sorozat kituduló pontját alkotó egységhez viszonyítva. A szám ezek szerint nem valóság, mert egy olyan egység, amely tisztán mennyiségi természetű, távol áll a valóság egységeitől, amelyek mindig a minőség kategóriája alá esnek. Azt sem lehet fenntartás nélkül mondani, hogy a szám pusztán a reflektáló gondolkodás alkotása (F. Medicus). Ez a felfogás csak akkor volt helyes, mikor a matematikát a tér és idő törvényszerűségeivel foglalkozó tudománynak tartották, melynek tárgya a térben és időben közös vonás gyanánt felismerhető tiszta kiterjedés. A matematika tárgya ennél sokkal tágabb s így a matematikai törvényszerűség is egészen más, mint a gondolkodás törvényszerűsége.

A matematika tárgyköre független a mi elgondolásunktól. Igaz, hogy mi csak az érzéki valóság segítségével juthatunk el a matematikai tárgy megismeréséhez. Ez azonban nem gyöngíti azt az állítást, hogy a matematika tárgya független a megismeréstől. A szám nem való tárgyak kép-

mása, vagy attól elvont tulajdonság. A valóság minden tárgya individualis, mely heterogén alkotó részekből áll, a számnak nincs individualitása, minden szám homogén. Ezért az egyenlőség ( $1 = 1$ ) csak a számok világában lehetséges, de sohasem a valóságban. A szám azonban nem is változó, hanem változatlan. Nincsen benne keletkezés és elmulás, fejlődés és visszafejlődés, mert változatlan, amiből következik, hogy az időtől független. A számfogalom megalkotásánál vehetnek részt időbeli mozzanatok, azonban maga a szám független minden időbeli mozzanattól.

A szám azonban nem is pusztán logikai tárgy. A logikai tárgyiság jellemzője elsősorban az identitás. A tárgyiság legáltalánosabb síkjára csak az azonosság és különbség kategóriái alkalmazhatók, de nem alkalmazható az egyenlőség. A matematikában azonban ott van az egyenlőség, mely a számok homogeneitása következtében a *különbözők* identitását foglalja magában, holott a logikai síkban az azonosság mindig csak a dolog önmagával való azonosságát jelentheti. Az egyenlőségben tehát van valami alogikus mozzanat, ami nincs meg a logikai síkban. Jellegzetes továbbá a matematikai síkra, hogy itt a számok között alkalmazható a „plus“ relációja, amely kizárólag csak itt alkalmazható és valami olyant fejez ki, aminek a logikai síkban nincs helye. Különbözik végül a matematikum a logikumtól abban, hogy ez utóbbinál nem beszélhetünk sorszerűségről.<sup>32</sup>

Mindezek után feltehetjük a kérdést, hogy mi jellemzi a szám subsistenciáját? A Müller (i. m. 9. l.) a matematikai tárgy subsistenciáját az *időfölötti ideális létezésben* jelöli meg (zeitloses, ideales Sein). Az, hogy időfölötti, közös tulajdonsága azon dolgokéval, amelyekről azt mondjuk, hogy érvényesek. Azáltal, hogy létező, viszont az ellenkező irányba tolódik el. Megjegyzendő, hogy a létezés (existentia) itt tágabb értelemben van használva, mint ahogy az eddigiekben tettük. Az, hogy *ideális* létező, azt akarja kifejezni, hogy a matematikai tárgy a létező azon fájához tartozik, amely semmiféle hatást kifejteni nem képes, amely nem hat. A matematikai tárgy ideális természetéről más szerzőknél is olvashatunk (O. Külpe, N. Ach.).

Mindeddig szándékosan kerültük az „ideális“ jelzőt a subsistentia fajainak megkülönböztetésénél azért, mert jelentése nagyon eltérő és sok félreértésre adhat okot.<sup>33</sup> Ha azonban kizárólag a matematikai tárgyra kívánjuk alkalmazni, ekkor sem mondhatjuk, hogy a matematikai tárgy ideális létező, mert a „létező“ terminussal a subsistenciának egy más kategóriáját jelöltük meg, hanem azt, hogy *ideális természetű*. S ez esetben az ideális nem kerül a reálissal ellentétbe, sőt egyáltalában semmivel sem kerül ellentétbe, hanem hivatva van kiemelni mindazt, ami a matematikai tárgy sajátos alkatából kifolyólag subsistenciájára nézve is jellegzetes.

Jelenti tehát ebben az esetben az „ideális“ azt, hogy a matematikai tárgy fennállása különbözik nemcsak a reális és bármely pszichikai valóság fennállásától, hanem a többi relációkétől is abban, hogy valóban legtávolabb áll és teljesen kizárja magából a hatás fogalmát. Az érvényesség is tevékenységmentes subsistentia s így nem tényezője a világfolyamatnak. Ámde az érvényesség, tehát az igazság mégis lehet egy tekintetben a létező világ változásainak forrása, t. i. amennyiben emberi törekvések célja és eszménye, emberi vágyak tárgya lehet s mint ilyen vonz és lelkesít.<sup>34</sup> A matematika ebben az egy tekintetben sem fejthet ki tevékenységet s így idealitásához a hatáskifejtésnek semmi árnyéka sem tapadhat.

De jelenti az ideális mindannak foglatatát, ami a matematikai tárgyra, a matematikai relációra az előbbieknél alapján annyira jellemző és minden mástól elkülönítő. A kvantitativ egység és ezek relációja az elképzelhető legirrealisabb. Annyira el van szigetelve mindentől, hogy el sem gondolható valami olyan relációban, amelyben nem tisztán matematikai elem is előfordulhat. A számok valóban saját magukat számlálják és magukban álló dolgok. Formák, amelyeknek nincs tartalma, nincs minősége s mégis telítve vannak, amelyeknek minden tulajdonsága, minden kapcsolata egészen más, mint más tárgyakéi. Mindezekben a jellegzetes vonásokban nagyjában osztozik vele a geometria, mely tulajdonképpen alkalmazott matematika, habár a geometriai tárgy már sok olyan mozzanatra utal, mely a számnál nem található meg s így az idealitásnak egy kevésbé tiszta formáját mutatja.

## IV.

18. Platon tanítása óta szokásban van az érzéki világ mellé, illetve fölé odaállítani az *ideák* világát. Ez a platon dualismus, amelynek értelme az, hogy a muló érzéki világ mellett van egy örökkévaló, az érzéki megismeréstől független azt megelőző világ: az ideák világa. Platon szerint az ideák valóban léteznek (*ἰδέας ἔν*), szemben az érzéki világ muló árnyékvilágával, amelynek csak árnyékszerű lét jut osztályrészül (épen ezért ez utóbbi *μὴ ἔν*).

•A platon dualismus problema-felvetése nemcsak rámutatott a legfontosabb philosophiai kérdésre, hanem két évezreden keresztül hatással volt az emberi gondolkodás irányára. Kant transcendentális idealismusa is lényegében nem egyéb, mint a platonismus egy újabb formája.

A mult században *Lotze Hermann* próbálta értékesíteni a platon dualismust a modern logika számára, azt mondván, hogy Platon idea-tanában láthatjuk a *lét* és *érvény* megkülönböztetésének legvilágosabb kifejezését. Lotze-től számíthatjuk a modern logismus amaz álláspontjának kialakulását, mely élesen megkülönbözteti a létező világot az érvény világtól s ezáltal sikerült a platon dualismust sok tekintetben elmélyíteni s subszisztenciális tekintetben is tisztázni. Ettől eltekintve, már Lotze előtt is a philosophia legkülönbözőbb területein érezteti hatását az a kettősség, amely közvetve vagy közvetlenül a platóni dualismus újraéledését mutatja. Isteni-emberi, örökkévaló-mulandó, szellemi-anyagi, apriori-aposeriori, magánvaló (*Ding an sich*) tünemény (*Erscheinung*), forma-tartalom, érték-valóság mind a philosophia más-más területén fejezik ki, több-kevesebb pontossággal azt az alapgondolatot, amelynek gyökerei a platon dualismus mélységeibe nyúlnak el. Hogy ebben a kérdésben világosan láthassunk, annyival inkább is kívánatos, mert az egész platon kérdés összes vonatkozásaiban elsősorban subszisztenciális természetű.

Mi az idea? Eddig a tárgyak következő területeit különböztettük meg: a *reálist*, a *szellemi valóságot*, a különböző

*viszonyokat* (realis R realis, realis R szellemi, szellemi R szellemi). Az a kérdés, beletartozik-e az idea ezek valamelyikébe, vagy nem? Ha igen, akkor könnyen átmehetünk rajta, ha nem, akkor külön is meg kell vizsgálnunk. A kérdés, amelyet itt felteszünk, nem új, Aristotelest és a középkort különösen is izgatta, de az újkori gondolkodás sem tudott menekülni tőle.

Elfogadva egyelőre azt a megállapítást, hogy az idea az egyes tárgy mellett az általánost (az egyetemet) jelenti (pl. Sokrates-ember), a középkorban az *univर्सálidk* mibenlétének eldöntése állítja előtérbe azt a kérdést, hogy vajjon mennyiben lehet az általános létezéséről beszélni az egyes mellett? A felelet erre a kérdésre — amint ismeretes — háromféle volt. Az első szerint az univर्सálék az igazi, eredeti valóságok, s az egyes dolgok létezésének előfeltételei. Ez az álláspont, melyet realismusnak neveznek, a platonismus szellemében oldja meg a kérdést. A második felelet az volt, hogy az egyetemes fogalmak abstrakciók, amelyek az elmében és nem a tárgyakban vannak. Eszerint az univर्सálék pusztán nevek, a megismerő subjectív alkotásai, amint a nominalismus hirdeti. Ez az álláspontja az újabb logikában *Twardowskinak*, aki Platon ideájában szintén nem lát egyebet, mint az u. n. általános képzet tárgyát, azt a közös vonást, amelyet az általános képzet több tárgyból, mint egységes vonást emel ki.<sup>35</sup> A harmadik felfogás, az u. n. conceptualismus, kereste az áthidalást az előbb említett két szélsőséges álláspont között. Elismeri az univर्सale reális létezését, de az egyes tárgyban helyezi el.

Mindezekből megállapítható, hogy a scholastika szerint az univर्सale vagy reális, vagy pszichikai valóság. A realismust ma már senki sem vitatja. Az idea, nem realitás. A második álláspont, a nominalismus, ha ezt abban az értelemben vesszük, hogy az idea a megismerő alany alkotása, máig is talál védelmezőkre ott, ahol a psychologismus kizárólagos megoldási mód minden problema számára. A pszichologiai megoldás egy megvilágítása a kérdésnek a megismerés oldaláról, s mint ilyen, vannak benne oly elemek, amelyek a kérdés egészének megfejtésénél kétségkívül hasz-



nosíthatók. Azok a megállapítások, amelyeket az általános képzetrel kapcsolatban találhatunk, hogy pl. az általános képzet kevesebbet ad egyrészt, mint az egyes képzet, másrészt azonban többet, amennyiben lehetővé teszi oly ítéletek megalkotását, amelyek valami novumot adnak, vagy, hogy az általános képzet indirekt és nem szemlélteti (Twardowski i. m. 103., 105.), már mindenesetre jelzik, hogy valami olyannal van dolgunk, amit sem a reális, sem a pszichikai valóságok között nem könnyű elhelyezni, mert olyan vonásokat mutat, amelyeket sem az egyes tárgy, sem a képzet általában nem tud felmutatni. Mindezt különben már *Duns Scotus* is jól látta, mikor azt mondja, hogy „tota entitas singularis non continetur sub universale“, aminek következménye az a további megállapítás, hogy az univéráléban mintegy elvész az egyes tárgy közvetlen eleven valósága. Mindez azonban nem ad kielégítő feleletet az idea mibenlétére nézve.

A realizmus álláspontjának elvetésével lekerül napirendről az is, hogy az idea különáll-e az egyes tárgyaktól, vagy bennük van-e; de egyúttal elveszti jelentőségét az a kérdés is, hogy az egyes dolgoknak mennyiben van része az ideákban. Ha szóba is kerülhet, egészen más természetű lesz a kérdés és a ráadandó felelet.

Micsoda hát az idea, ha sem a reális, sem a pszichikai valóság körébe nem tartozik? E kettőn kívül, az előbbieken még a relációt tárgyaltuk, mint olyant, amelynek logikai alkata és subszistenciája sajátos, a másik kettőtől eltérő vonásokat mutat. Vajjon az idea nem szintén reláció? A relációk — mint láttuk — vagy a reális tárgyak között, vagy a pszichikum és a realitás között, vagy két szellemiség között (interpszichikai relációk) huzódnak el. Nincs tudomásunk arról, hogy az idea lehetne reális tárgyak között fennálló reláció, mint pl. az okság, de nem meríti ki tartalmát a tapasztalat, vagy a megismerés relációja sem, még kevésbé sorozható azon relációk sorába, melyek az egyes pszichikumok között huzódnak el. Úgy kell lenni, hogy az idea, ha valóban viszonyt jelent, ez valami olyan sajátos viszony, amely az eddig tárgyaltak között nem fordult elő. Ez így is van. Az ideában az egyes tárgynak az *egyetemeshez való vi-*

*szonya* jut kifejezésre, ez a viszony pedig olyan sajátosságokat mutat, mely megkülönbözteti minden más ismert relációtól. Az ideában jelentkező relációnak egyik tagja „az egyetemes“ olyan, amely eddig ismeretlen előttünk, amelynek felderítése azonban az idea subszistenciájára és mibenlétére nézve alapvető fontosságú. Az újabb logikában *Pauler Ákosé* az érdem, hogy az egyes és egyetemes viszonyát ősi, tovább nem magyarázható s épen ezért logikai alapelyben is kifejezésre jutó mozzanatként fogta el. E megállapítás elkerülhetetlen helyességének belátása arra enged következtetnünk, hogy az idea tárgyiségében kifejezésre jutó reláció subszisztenciális szempontból is olyan sajátosságokat fog mutatni, amely eltérő az eddig említett relációkétól. Ha ez igaznak bizonyul, akkor az ideáról való tudásunk egy fontos mozzanattal bővül. Meg kell vizsgálnunk azért az „egyes“ és „egyetemes“ viszonyát, illetve jelentését.

*Pauler* meggyőző fejtegetései szerint egyetemesnek lenni annyi, mint valamely osztályhoz tartozni.<sup>86</sup> Minden dologhoz valami egyetemesség tartozik, ami annyit jelent, hogy minden dolog valamely osztályba tartozik. Ebből következik, hogy az egyetemesség ép olyan konstitutív eleme a létező dolgoknak, mint az egyes dolog egyéb alkotórészei. Az újabb logikában, *Pauler*en kívül csak *B. Russell* nevét említtem — egészen világosan áll előttünk, hogy az ideában az osztály fogalma jut kifejezésre, ami a relációval szemben újabb mozzanatot jelent. Ám e mozzanat egyes jellemző tulajdonságai nem eléggé világosak mindenütt.

A reláció valami többletet jelent az egyes dolgok mellett, amelyek között elhuzódik. Az, ami a reláció fennállásában az egyes tárgyak fennállásától különbözik az osztályban, az ideában gyökerezik, így a reláció átvezet a létező síkjából a logikai síkba. Ez utóbbi egy újabb dimenziót csatol az előbbihez, egy olyan dimenziót, amelyben a tárgy reális tartalmában adott nehézségek teljesen feloldódnak. Ez a körülmény adja magyarázatát az osztály és osztály tag ősi dualizmusának és subszisztenciális másneműségének.

Az idea a relációnak is az alapja. A reláció magában véve nem bír értelemmel, mert viszonyról beszélni relátum

nélkül lehetetlen, kell azonban valami végső alapnak lennie, ami nem lehet többé ismét reláció, ami nem tapad tárgyához s ilyen alap, ilyen végső fundamentum nem lehet más, csak az idea.

Az idea ilyen fundamentum *tárgyándl* fogva. Az idea tárgya teljesen homogen, a reláció és az egyes tárgy relativ heterogeneitásával szemben. Hogyan kell ezt értenünk? Az egyes tárgy individualis, tehát minden egyes tárgy más és más. Ám, ez a különbség nem lehet teljes és kizárólagos, mert ez esetben az idea homogeneitása sem létesülhetne. Abszolút heterogen dolgok nincsenek, mert mint „*dolog*“, minden dolog homogen (Pauler i. m. 36.) s épen ebben gyökerezik az idea lehetősége. A reláció homogeneitását állandóan gyöngíti a relátumok heterogeneitása, amikor pl. egy szellemi tevékenység és egy természeti tárgy között létesül a reláció. A reláció homogeneizáló ereje még nem elég erős arra, hogy a relátumok heterogeneitását megszüntesse. Ez csak az ideában lehetséges, amely tartalmának teljes homogeneitásánál, abszolút egyszerűségénél fogva a legvégső és a legbiztosabb alap, amelyre az emberi tudás a dolgok természetének alapján eljuthat. Az idea egyszerűbb minden tárgynál és minden elképzelhető relációnál, beleértve a számot is s ez abszolút egyszerűsége, mely tárgyának homogeneitásából következik, adja meg ama sublimis jelentőségét, amelynek értelmében minden tudás végső bázisául tekinthető.

Minden egyes dolog valami osztályba tartozik, ami azonban nem jelenti azt, minden egyesnek meg van a maga külön ideája. Lehetséges az az eset, hogy egy osztálynak vagy ideának egy tagja van. De ebben az esetben is az osztály, amelynek csak egy tagja van, mégsem azonos evvel az egy taggal. Mert más dolog az egyest a maga sajátos subszistenciájában tekinteni vagy mint osztálytagot venni figyelembe. Az egyes mint osztálytag abból a szempontból tekintetik, hogy *az egyetemesnek egy része* s így ez a viszony szabja meg sajátos subszistenciáját. Több tárgynak lehet egy ideája a logikai homogeneitás fent említett törvénye alapján. Ám a több tárgyra vonatkoztatható idea a logikai síkban sohasem kiterjedt (extensionalis, quantitativ), mint a matematiká-

ban, hanem intensionális. Ezért lehet beszélni „*null*“ osztályról, amelynek egy tagja sem lévén, bizonyára nincs extenziója. Egy osztály tagjainak vagy két osztálynak az aritmetikai summája egészen más, mint a logikai. Ha a logikai summát aritmetikainak fogjuk fel, akkor többé nem osztályokkal van dolgunk, hanem olyan elemekkel, amelyekhez számszerűség tapad.<sup>37</sup> Az ideában foglalt jelentés többet és valami minőségében is másneműt jelent, mint az, ami az osztálytagokban külön-külön véve is meg van, de egyúttal többet jelent az osztálytagok közös vonásainak abstrakciójánál is. Beszélhetünk továbbá a nem osztályozható dolgok osztályáról is, ami, mint Pauler igen helyesen megjegyzi, már fölteszi az osztályozás elvének helyességét.

Russell cáfolja Bolzano és Dedekind amaz állítását, hogy minden tárgynak van ideája és hogy a tárgy viszonya az ideához one-one. Az állítás első fele valóban nem felel meg a valóságnak, amennyiben igen gyakran több tárgynak csak egy ideája van. Ami azt illeti, hogy a tárgy viszonya az ideához one (idea) — one (tárgy), ez szintén kiegészítendő azzal, hogy ez a viszony lehet one (idea) — many (tárgy), de sohasem úgy, ahogy Russell gondolja, hogy t. i. lehetséges a many (idea) — one (tárgy) reláció is. Russell szerint az idea logikai értelemben vagy egy dolgot (object) jelent, vagy pedig leírást (description). Ha ez utóbbinál maradunk, akkor pl. Sokratest ezerféleképpen lehet leírni, amelyek mindenike nevezhető a tárgy egy ideájának s azért szerinte a Bolzano-Dedekind-féle one (idea) — one (tárgy) reláció nem létezik. Nyilván való, hogy Russellt ezen megállapításában pszichológiai szempontok vezették. Sokratesnek csak *egy* ideája van s ez épen az, ami Sokrates lényege és egyetemessége; hogy ez micsoda, azt bizony nehéz megmondani, de hogy ez az egy idea Sokratest illetőleg az ő elmúlása után évezredekkel is reávonafközöleg fennáll, az kétségbe nem vonható.

Eltérők a nézetek abban is — aminthogy általában eltérők mindenben, ami az idea fogalmával kapcsolatos —, hogy vajjon az ideák vagy az individuumok száma nagyobb-e? Russell szerint az osztályok száma nagyobb, mint az egyes

tárgyaké, mert ha a világon egy individuum sem volna, akkor is volna legalább egy osztály, a „null” osztály s ezenkívül még ott volna az az osztály, amelynek tagja a „null” osztály és így tovább. Így jut el végül arra az eredményre, hogy feltéve, ha az individuumok száma a világon  $n$ , akkor az individuumokból alkotható osztályok száma  $2^n$ .<sup>38</sup> Ezzel szemben meg kell jegyeznünk, hogy az ideák száma összehasonlíthatatlanul kisebb az individuumok számánál. Ha nem vonható kétségbe az az állítás, hogy individuumok nem létezése esetén még mindig ott van a „null” osztály s a „null” osztályt magában foglaló osztályok osztályainak végtelen száma, valamint a nem osztályozható dolgok osztálya (Pauker), az nem jelenti az ideák és individuumok számának az előbbi javára mutató többletét. Midőn a kettőt (az ideát és az individuumot) egymás mellé állítjuk, akkor sem az individuumok teljes hiánya, amelyet a „null” osztály föltételez, sem az esetleges nem osztályozható dolgok osztálya nem jöhet tekintetbe s épen ezek elmellőzése után arra az eredményre kell jutnunk, hogy *az ideák száma összehasonlíthatatlanul kisebb, mint az egyes dolgok száma*. Az idea leegyszerűsíti a valóság sokféleségét, áttekinthetővé teszi a valóságot. Csak rajta keresztül gondolható a valóság végtelen gazdagsága s ezért találó Natorp megjegyzése, hogy az idea „Durchschau zum Überendlichen”.<sup>39</sup> Ezért is, de mert az egyetemeség, mint láttuk konstitutív eleme a létező dolgoknak, méltán tekinthető az idea a dolgok előfeltételének. Ha ezek után valaki mégis kiemeli az idea „önállatlanságát” a tárggyal szemben, ezzel nem csökkenti sem elvi, sem ismereti jelentőségét.<sup>40</sup> Azt senki sem állítja, hogy dolgok nélkül is lennének ideák. Ez sokkal végzetesebb és üresebb volna, mint a platoní realismus, mert legalább árnyékvilágnak ő is elismerte azt, amit ma valóságnak nevezünk. Bármennyire össze van kovácsolva a valóság az ideával, subsistenciális különállása és értelme el nem homályosítható. Az egyes dolgok változnak, fejlődnek és elpusztulnak, az idea jelentése örökkévaló — sub specie logicitatis.

Még egy körülményt kell kiemelnünk az ideával kapcsolatban, mely már Platónnál megtalálható, ez az idea

*normatív* karaktere a dolgokkal szemben. Az idea már Platónnál azt az ideált, az a mintaképet (*παράδειγμα*) jelenti, amely a mulandó dolgokat a maguk eszményi tökéletességében juttatja kifejezésre. A Platónnal lelkileg sok tekintetben rokon költőfilozofusnál *Goethe*-nél szintén ez a gondolat jut kifejezésre, midőn ezt mondja: Alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen; es muss etwas anderes Unvergleichbares werden. Példával is illusztrálja ezt: a pacsirta némely hangjában még madár; némelykor azonban úgy látszik, mintha túl emelkedhetnék saját fáján, mintha csak azt akarná megmutatni, hogy mit teszen „*énekelni*”. Az idea ezen önellepleződése egy magasabb tartalmat tár elénk, mint amilyent a konkrét valóságban találhatunk s így a létező teljességét, tökéletességét mutatja.<sup>41</sup> Az idea ezen normatív vagy mondjuk teleológiai értelmének felismerése kétségtelenül elmélyíti és fokozza jelentőségét, logikai strukturáját azonban semmi újabb mozzanattal nem gyarapítja.

19. Az egyetemesnek az idea mellett egy másik megnyilvánulási formája az, amit *törvény*-nek nevezünk. Az ideában az egyes dolog, mint egy fajnak, egy osztálynak a tagja jut el magasabb logikai egységhez. A törvényben a dolgok kapcsolataiban rejlő állandó mozzanat jut kifejezésre. Az idea és a törvény egyaránt az *egyesnek az egyetemesbe való kapcsolódását* jelenti. A törvény azonban az egyesek között elhúzódó *relációkra* nyomja rá a logikai szükségképeniség pecsétjét. Az idea a tárgyak homogeneitása alapján áll fenn, míg a törvényre nézve nem fontos a dolgok homogeneitása, hanem bizonyos relációknak, bizonyos feltételek között megismétlődő azonossága. Az ó- és középkor gondolkodása valahogyan elsősorban az ideára irányul, az újkori gondolkodás inkább vonzódik a törvény fogalmához, amely talán kevésbé elvont és az idea rideg logikai egységével szemben a dolgok hovatartozását, funkcionális együttműködését van hivatva kifejezéshez juttatni. Egészen elmosodik a kettő közötti különbség *H. Driesch* következő meghatározásában: természet-törvény a szó legtágabb értelmében a természeti létező végső adottságainak minden kapcsolata, amely *sok esetben* valósul meg.<sup>42</sup> Ebben az értelemben természettörvény pl. az



oroszlán vagy az elektromos áram ép úgy, mint a dörzsölés és a hő között fennálló oki kapcsolat. Hogy az első esetben bizonyos tulajdonságok kapcsolatáról, a másodikban pedig egy folyamatról, egy változási kapcsolatáról van szó, ez nem tesz különbséget szerinte.

Bármily rokonfogalmak is az idea és a törvény, mert hiszen mindkettő az egyes egyetemesbe való kapcsolódásának egy módját jelzi, mégsem azonosak. A kettő között ugyanaz a különbség, ami az osztály és a reláció között s e különbség szem elől tévesztését mutatja Driesch fenti meghatározása. Maga az idea tekinthető ugyan úgy is, mint a reláció egy határesetre, amely azonban logikai szerkezetében és tulajdonságaiban már elít a relációtól. A reláció mindig a dolgok *rendjét* fejezi ki, a dolgokat összeköti, de egyúttal széllyel tartja, míg az idea egészen más síkban fekszik, mint az, amit a dolgok összefüggésének, rendjének nevezünk. Azért az „oroszlán“ nem természeti törvény, hanem idea, ellenben a dörzsölés és a hő között fennálló oki kapcsolat már természeti törvény.

A törvény tehát mindig egy szükségképeni relációt juttat kifejezésre a dolgok között. A. Müller a törvények két típusát különbözteti meg: vannak olyan törvények, amelyek valami időbeli kapcsolatot jelölnek meg, ilyen az ok és következmény törvénye (Folgegesetze). A másik típus az, amely egy az időtől teljesen független kapcsolatot jelöl meg (Bestandgesetze). Az előbbinek, a kauzális törvényszerűségnek a formája ez: mivel hogy „a“ változik, azért változik „b“ is. Az utóbbinak formája: ha van a, van b is. Különösen a leíró természettudományban van sok ilyen a második típushoz tartozó „Bestandgesetz“, pl. a hanghullámok számai közötti viszony vagy a fényforrás és a megvilágítás foka közötti különbség.<sup>48</sup> Ebben a megkülönböztetésben egy kis félreértés lehet, mert minden törvény tulajdonképen a második típushoz tartozik. Vannak ugyan törvények, amelyek tényleg időben lefolyó eseményekre vonatkoznak, azonban ebből épen azt emelik ki, ami az időtől független, szükségképeni; ilyen az oktörvény is.

Sokkal mélyrehatóbb ennél a törvényszerűségnek az ok

és a *ráció* különbsége alapján való osztályozása. A különbség a kettő között az, hogy míg a törvényszerűségnek arra a fajára, amely a tünemények oki kapcsolatában nyilatkozik meg, indukció útján jutunk el, addig az elégséges alap elvére, amely a logikai előfeltételezettséget jelenti, a redukció útja vezet. A törvények első faja mindig lefelé mutat a tüneményekre, a ráció mindig fölfelé mutat a végső elvekre. Minél közelebb állunk a realitáshoz, annál túlnyomóbb az oktörvény uralma, minél inkább eltávolodunk tőle a logikai síkhoz, annál inkább veszt jelentőségéből s a rációnak ad helyet.

A törvény egy a dolgok között fennálló reláció szükségképeniségét mondja ki. Azonban nemcsak relációk alkothatják a törvény tartalmát, nemcsak relációkra vonatkozhatik, hanem egyes tárgyakra is s ez esetben a dolgok *lényege* megnyilvánulásának állandó módját jelzi.<sup>49</sup> A törvény ebben az értelemben az az állandó mód, ahogyan valamely dolog reagál más dolgokhoz való viszonyában, amit úgy is ki lehet fejezni, hogy a törvényben az egyes dolog önfenntartása nyilvánul meg.

A törvény nem lehet sohasem egészen formális, mert nem vonatkoztatható el a tartalmát alkotó relációktól, vagy a lényegtől, amelynek megnyilvánulási módját jelenti. Ez az oka egyúttal annak, hogy minden törvény *valaminek a törvénye* s így egyetemességében korlátozva van. Ha a törvény felszabadul a tartalmi meghatározottságtól s egyetemessége, úgy szólván, semmi által sem korlátoztatik többé, akkor már tulajdonképen nem törvényekkel, hanem elvekkel van dolgunk. Az *elvek* képviselik az elérhető legzavartalanabb egyetemességet. Míg az idea egyetemessége is korlátozva van a fajtság által, mely osztályt alkot s a törvény egyetemességének a relációk megköttöttségében kell osztoznia (mert hiszen a törvény tulajdonképen a relációk azonosságát fejezi ki, mint ahogy az idea bizonyos individualis sajátosságok homogeneitására épül), addig az elvnek az összes lehetséges osztályokra és relációkra ki kell terjednie s így terjedelmében legáltalánosabb, legegységesebb.

Az elv az egyestől, a létezőtől való legtökéletesebb függetlenséget mutat. Minden létezőnek szüksége van általános elvekre. A mindenség logikai organizációja az elvekben éri

el tetőfokát. Ha kevés különbség is van az idea és az elv subsistenciája között logikai tisztaságát (minőségét) tekintve, mégis meg van ez az egyetemesség (quantitatív) fokában. Az elvek *Russell* szerint nemcsak nem foglalhatják magukban a létezőt semmiféle formában, hanem azonkívül, hogy függetlenek a létezőtől, mindig egyúttal tagadják is bizonyos dolgok létezését.<sup>4b</sup> Elvekre eljutni általánosítás útján nem lehet, mert az elvek tulajdonképpen nem az aktuális egyesről, hanem az osztályról szólnak. Az elvben jut legtisztább kifejezésre a subsistenciának az a módja, amit általában érvénynek neveznek s így már most elkerülhetetlen e fogalom megvizsgálása.

20. Érvénynek nevezzük a fennállásnak azt a formáját, amely a subsistentia bármely szférájában levő dologból a maradandó, változatlan, az örökkévaló mozzanatot foglalja magában. Ha a reális világ tárgyaiban keressük, *lényegnek* nevezzük, ha a szellemi életben keressük, *érvényességi tudat* (Geltungsbewusstsein) a neve, ha speciálisan a megismerés terén keressük, az *ítélet jelentésében* (Urteilssinn, Sachverhalt, Objectiv), ha az ideában keressük, *jelentésnek* hívjuk, s ha legtisztább formáját akarjuk, megtalálhatjuk az *elvekben*. A lényegét, az érvényességi tudatot, az ítélet értelmét, a jelentést, az elvet pedig egy közös gyűjtő fogalommal *igazságnak* nevezzük. *Érvényesnek lenni annyi, mint egyetemest lenni. Valamiben az érvényt keresni annyi, mint benne az egyetemest meglátni, az igazságot fölfedezni.*

Az érvény, amint ebből látható, nem külön faja a subsistenciának, hanem általános formája lehet minden fajta subsistenciának. Helyes tehát az a felfogás, amely azt állítja, hogy a létezőt is lehet úgy tekinteni, mint az érvényesség egy formáját, vagy az érvényesség törvényszerűségének egyik sajátos kifejezőjét (v. ö. B. Bauch i. m. 128—132. l.).

Minden dolog, bármilyen a subsistenciája, az érvényesség formájában van, ott is kell lennie, mert enélkül fönn nem állhat. Az idea a subsistenciának az a formája, amelyen az érvény, az osztálynak a lényegnél és a relációnál való magasabb egyetemessége folytán, olyan tisztaságában jut kifejezésre, amelynél tökéletesebb csak az elvben lehetséges. Az érvényt az különbözteti meg a subsistentia bármely más

fajától, hogy egyetemes, mindenre kiterjedő. Míg a létezés a dolgok bizonyos zárt csoportjának alapozza meg subsistenciális lehetőségét, addig az érvény minden dolog egyetemes mozzanatát magában foglalja a nem egyetemes tartalmi vonások elhagyásával. Külön fennállási formának csak annyiban tekinthető, hogy bármely subsistentia keretén belül levő dologból és azok relációiból kiemeli a benne rejlő érvényes mozzanatot. Az a tartalom pedig, ami a dolgokból és azok relációiból mint érvényes emelkedik ki: *az igazság. Az érvény eszerint az a forma, amelyben az igazság jelenik meg tartalom gyanánt.* Az érvény, mint forma, vonatkozás egy olyan tartalomra, amely épen e vonatkozás következtében igazsággá lesz. Bruno Bauch ezt a következőképpen fejezi ki: „alle Geltungsbeziehung ergreift und umspannt bestimmend immer einen Sachverhalt und dieses Umspanntsein und Ergriffensein des Sachverhaltes zu seinem Bestimmtsein durch die Geltungsbeziehung — ist die Wahrheit (i. m. 54. l.). Maga a tartalom (a „Sachverhalt“) egy tárgyra utal, illetve evvel áll vonatkozásban úgy, hogy az igazság-tartalom magában foglalja a tárgyra való vonatkozást s ezt az érvényesség formája mintegy szentesíti. A tárgy és az ennek igaz tartalmát szentesítő érvény formája között nem lehet ellentét, mert hiszen az általános az egyesben is megnyilatkozik. Azért a kettő (a tárgy és az érvény) kérlelhetetlen széjjeltartása nem indokolható meg.

Az érvény és az igazság viszonya meglehetősen tisztán áll napjaink logikájában. Annál több homályt találunk az *érvény* és *érték* kapcsolata között. *Rickert* szerint minden érvény valamely érték érvénye. Az érvény ugyanis sohasem hagyhat minket közömbösen s így helytelen állítás az, hogy valami lehet érvényes anélkül, hogy érték volna. Abból azonban, hogy a érvény mindig egy értékre vonatkozik, nem következik, hogy minden érték érvényes érték. Az érték fogalma tágabb, mint az érvényé. Vannak ugyanis olyan értékek, (pl. az igazság), amelyek függetlenek minden reális értékeléstől (!) s mégis érvényesek.<sup>40</sup>

Ezek a megállapítások nyilván az érték fogalmának határozatlanságából erednek. Ha az értékben nem tudunk egyebet látni, mint „állásfoglaló“ alanyi aktusok eredményét,

akkor valóban lehet beszélni olyan értékekről, amelyek „nem érvényesek“, illetve nem *annyira* érvényesek, mint azok az értékek, amelyeknek az állásfoglaló aktusoktól független subszisztenciájuk van.

Az értékfogalom ilyen elasztikus felfogása azonban ma már túlhaladott álláspont s épen azért nem érdemes vele vitázni. Hogy az értékfogalom tágabb is lehet, mint az érvény, ez teljesen képtelen állítás, ha nem akarunk játszani a szavakkal. Az érték csak annyiban érték, amennyiben meg van a kapcsolata az érvénnyel. Tehát minden érték érvényes. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az érvény és az érték fogalma fedik egymást. Érvényes lehet az is, ami nem érték. Viszont az érték csak annyiban képes az érvény egyetemességébe bekapcsolódni, amennyiben ezt sajátos alkatából folyó subszisztenciális helyzete megbirja. Csak ennek a subszisztenciális helyzetnek a feltárása menthet meg az érték fogalmával kapcsolatban a psychologismus vagy a panaxiologismus szélsőségeitől.

Az érték nem merül ki az ismerő alany állásfoglalásában, az érték fogalmának logikai megalapozásához nem elegendő az, hogy nem hagy minket „közömbösen“. Mind Ezeket átvinni az érvény fogalmára még nagyobb félreértés. Az érvény egy subszisztenciális forma, amelynek a „közömbösséghez“ és az „állásfoglaláshoz“ még annyi köze sem lehet, mint az értéknek. Az igazság, amely ennek a formának tartalma, egészen sajátos logikai viszony, amely a maga nemében teljesen objektív természetű. Lehet már most az igazságot értéknek is tekinteni, ha beállítjuk a subszisztenciának ama sajátos formájába, amelyben az érték általában megvalósul. Azt mondani azonban általánosságban, hogy az igazság érték, nem helyes, mert az igazság egy minden értéktől különböző idea, olyan objektív logikai viszony, amely a tartalom (a jelentés, Sachverhalt) és a tárgy között az érvényesség formájában áll fenn.<sup>47</sup>

Ha az érvény a megismerés területén mutatkozik, akkor érvényességi tudatnak vagy tényleges érvénynek (Faktisches Gelten, Windelband, Bauch) nevezik. Az elnevezés kétségkívül helytelen, mert az érvénynek csak egy jelentése, csak

egy faja és formája van, bármilyen subszisztenciális tartalom jelenik is meg. Zavaró ez a megkülönböztetés azért is, mert könnyen a fogalom elpsychologizálására vezet. Az érvénynek mint subszisztenciális formának a felmutatása épen azért szükséges, hogy minden félreértés elkerülhető legyen.

Épen ezért szükséges összefoglalnunk azon kutatások eredményeit, amelyek ezt a kérdést valamennyire megvilágítják. A kérdés rendkívül nehéz, mert az érvény természete még fokozottabb mértékben megnehezíti az elemzést, mint a subszisztencia egyéb formái. A subszisztencia formái általában inkább csak körülírhatók, mint definiálhatók. Az érvényt azért lehet mindannyi között legkevésbé definiálni, mert minden ilyen definíció már szükségképen fölteszi az érvényesség fogalmát.<sup>48</sup>

Különbözik az érvény a subszisztencia egyéb fajtától abban, hogy a subszisztencia bármely faján megnyilvánulhat s ennek eredménye az, hogy amit formájába, mint tartalmat fölvesz: igazság. Az érvény tárgya más, mint a többi subszisztenciáé s végső elemzésében mégis ugyanaz. Más subszisztenciák tárgyát, ha nem is a maguk teljességében, hanem speciális meghatározottságuk elhagyásával oly síkba képes emelni, ahol subszisztenciájuk megváltozik. Az érvény megnyilvánulásainak ezen sajátos eredménye külön helyet biztosít neki valamennyi fennállási forma között.

Már ebből látható, hogy az érvény a többi subszisztenciális formák között viszonylag a legáltalánosabb, a legeggyetemesebb. A legeggyetemesebb annyiban, hogy minden subszisztenciális formán megnyilatkozhatik, amennyiben — s ez viszont korlátozza egyetemességét — olyan tartalmat mutat, amely alkalmas arra, hogy az ő formájában jelenhessék meg. Mindaz, ami nem igaz, nem jelenhetik meg érvényes formában. Bármily ellenmondásnak is lássék, épen az érvény, az igazságnak ez a kizárólagos fennállási formája az, amelyben a tagadás megvetheti lábát. *Russel* ezt a következőképpen fejezi ki: all general propositions deny the existence of something or other.

Egy másik jellegzetes tulajdonsága, hogy csak olyan tartalmat fogad magába, amely nincs kitéve változásnak,



elmulásnak, hanem az idő fölött áll. Érvényről beszélhetünk ugyan a valóság tárgyainál is, amikor pl. azt mondjuk, hogy ez meg ez a rendelet érvényben van. Itt az érvény nyilván időbeli korlátokhoz van kötve. A létező tárgy is ugyan valami állandót, valami maradandót képvisel. Ez a megmaradás (permánencia) azonban a létezés subszisztenciájában valami időbeli korlátozottságot tesz föl, míg az érvény subszisztenciájában *időtlen permánenciát* jelent. Érvényes tartalom tehát csak az lehet logikailag, ami nincs időhöz kötve. A subszisztenciák sorozatában tehát az érvény az időbeliség minimumát, illetve teljes megszűnését jelenti.

Az érvény jelzett természetéből folyik, hogy nem lehetséges annak fokairól beszélni, amint *Rickert* és *Pauler* teszik.<sup>49</sup> Rickert megkülönbözteti az 1. individualis-alanyi, 2. az általános-alanyi, 3. az objektív és 4. az abszolút érvényt. Pauler pedig a problematikus és asserterikus tétel „gyöngébb” érvényéről beszél az apodiktikus tételével szemben. Érvénye nézetünk szerint csak az apodiktikus tételnek lehet. A subszisztencia semmiféle fájánál nem lehet fokozati különbségeket kiténtetni. A modalitás kategóriái nem azonosíthatók a létezés fokozataival (Existenzgrad). Valami vagy létezik, vagy nem, vagy érvényes, vagy nem, minden fokozati különbség nélkül.

21. Ha végigtekintünk a subszisztencia különböző fajain a reális valóságtól az érvényig, különösen három tényező tűnik fel, mint amelyek alapvető jelentőségűek az egyes subszisztenciák alkatában. Ez a három tényező: *az idő, a tér és az individualitás*. Ezek között talán legfontosabb, ha lehet különbséget tenni közöttük, az idő. Valamely dolog fennállására nézve alapvető jelentőségű a fennállás tartama. Ez az időbeli tartam vagy véges vagy végtelen, vagy mulandó vagy örökkévaló. De kell is lennie az időben véges subszisztencia mellett olyanoknak, amely örökkévaló, mert az időbeliség, a korrelativitás elvénél fogva, sohasem volna megérthető az örökkévalóság nélkül, a véges tartam sem a végtelen nélkül. Ebből folyik a különböző subszisztencia-fajok egymásra utaltsága. A létező szükségképpen fölteszi az érvényt; e nélkül meg nem állhatna még a mulandó időben sem. Minden

véges ráutal az örökkévalóra s ezáltal fönnállásában mintegy alátámasztatik. Viszont az időfölötti is szükségképpen ráutal az időbelire, hogy ez utóbbin megvalósuljon subszisztenciális strukturájához képest az érvény lehető teljessége. Így fonódik össze a létező s a többi fennállási forma az időfölötti érvénnyel.

A dolgok időbeli elrendezésének megállapítása tulajdonképpen az egyes dolgok változásainak az időhöz, mint homogen, változatlan örök tartamhoz való viszonyítása alapján történhetik. *Newton* óta állandóan kísért a gondolat, hogy az abszolút, igaz, matematikai idő fogalmát megalkossák, amely magában áll fenn és olyan tartam, mely semmiféle subszisztenciába beágyazott dologgal nem áll vonatkozásban. Az újabb elméletek azonban állást foglalnak a „Grosse unabhängige Variable” fogalmával szemben. Így azt, hogy mi az idő, egyelőre nem tudjuk definiálni, noha több tulajdonságát ismerjük (pl. nincs dimenziója, visszafordíthatatlan, irreversibilis). A mi szempontunkból mindez nem is fontos. Elegendő tudnunk annyit, hogy a subszisztencia fajtái időbeliség szempontjából a véges és az örökkévaló két véglete között helyezkednek el s bármely kutatásnak, amely a fennállás módjaira irányul, számolnia kell minden subszisztenciának ez alaptényezőjével.

A másik fontos tényezője a subszisztenciának a *térbeliség*. Jelentősége ugyan talán nem oly átfogó, mint az időé, de mégsem mellőzhető. A térbeliség, mint minden végső fogalom, definiálhatatlan.<sup>50</sup> A térbeli kiterjedés általános jellemzői: a három dimenzió, az oszthatóság, a folytonosság, a részek egymásonkivülisége. A megismerés területén: a szemléletiség, az érzékelhetőség jellemző mindenre, ami térbeli. Amint ebből is látható, a térbeliség összehasonlíthatatlanul több alogikus elemet tartalmaz, mint az idő. Egyébként itt is vannak fokozatok. Háromféle teret szoktak megkülönböztetni.<sup>51</sup> Az első az u. n. *physikai tér*, amely a reális természeti valóságnál van meg. A physikai tér az, amelyben a physikai történés végbemegy, amelyben a *közel, távol, alul, felül, kívül, belül* relációk ténylegesen konstataálhatók. A physikai térbe van beágyazva a tapasztalat és megfordítva s azért az előbbi

is tapasztalati tárgy gyanánt kezelendő (Müller i. m. 53. l.).

A physikai tér fölött áll az észrevételi, vagy szemléleti tér. Ez az a tér, amelyről a megismerés közvetlen tudomást szerez, ez tehát a látási tér, a hallási vagy tapintási tér stb. A physikus ennek a térnek nem veheti hasznát, nem mérheti meg s nem használhatja fel úgy, amint van. Épen ezért physikai térré teszi, ha fel akarja használni. Így a különféle szemléleti terek a physikai tér vetületei, átalakításai. A szemléleti terek sokféleségében tulajdonképpen az *egy* physikai tér jelenik meg. Az észrevételi vagy szemléleti terek határoltsága különböző, de mindig határolt és csak bizonyos részét mutatja a physikai térnek s ezt a maga módján a psychikai subsistentia formáiban dolgozza fel. Igen helyesen mondja *Driesch*, hogy a szemléleti tér alapelvei többé-kevésbé függetlenek a tapasztalatban adott physikai térétől, mert ami a szemléleti térben jut kifejezésre, már nem pusztán a tapasztalati valóság, hanem ettől elütő vonásokat tartalmaz. Ennek a szemléleti térnek a sajátos mibenlétét egyébként nem tudjuk pontosan meghatározni s ha jellemezni akarjuk, bizonyos élménytartalmakra vagyunk kénytelenek hivatkozni.

A harmadik faja a térnek az u. n. *formális tér*. Itt már sem pontról, sem egyenesről, sem síkról nincsen szó, hanem általában meghatározatlan tárgyokról minden határozott tartalmi vonatkozás nélkül. A formális tér pusztán és tisztán bizonyos, minden határozott tartalmi vonástól mentes relációk fennállásának a lehetőségét garantálja. Minden szemléleti és tapasztalati anyagtól mentes s magában szigorúan zárt logikai egységet alkot. A formális tér határozatlan, tartalommentes tiszta relációi a szemléleti térben nyernek határozottságot.

A tér e három formája közül az első a reális valóságnak, az anyagnak kiterjedésében válik ismeretessé. Az u. n. szemléleti tér nem magának a psychikumnak térbeliségét jelöli, hanem azt jelenti, hogy a szellemi tevékenység sokszor az érzékiség segítségével, máskor anélkül is képes a maga számára térszemléletet konstruálni. A tér, mint észkonstrukció, a geometriában érvényesül. A harmadik forma, a formális tér tulajdonképpen nem is tér. Egy hypothesis, mely az osz-

tály- és relációképződés meghatározatlan, logikai terét akarja fogalmilag megjelölni.

Ami az idő és tér egymáshoz való viszonyát illeti, vannak gondolkodók, akik azt állítják, hogy nincsen idő tér nélkül, sem megfordítva. Abban a szférában, amely időfölötti vagyis örökkévaló, a térbeliség semmiféle formájáról nem lehet beszélni. A tér szerepe ott kezdődik, amikor a dolgok bizonyos kapcsolatainak időbeliségét a térszemléletben is gondolni tudjuk. A reálitás irányában a térbeliség fokozott mértékben nyomul előtérbe. A kettő (t. i. a tér és az idő) tehát valóban együtt jár, azonban az időbeliség részekre fel nem osztható tartama (az örökkévalóság) ősbibb, eredetibb határozománya a dolgok kategoriális síkjának, mint a tér konstrukció bármely faja.

Az idő és a tér mintegy előkészítői a harmadik alapvető subsistentiát alkotó tényezőnek, az *individualitásnak*. Az individualitás ép annyira különböző az egyes subsistentiafajoknál, mint az idő-, illetve a térbeliség. Legnagyobb erővel a természeti és a szellemi valóságban mutatkozik. A valóság minden tárgya, Leibniz szavaival élve, egy *erőcentrum*, amely a maga lényege, a maga törvényszerűsége alapján, egyénileg fejti ki tevékenységét, hogy magát fenntarthassa. Az individuumok állandó keletkezése s újabb eddig ismeretlen individualis akciók és reakciók fölfedése kimeríthetetlen forrása a valóság életének, újabb törvényszerűségek megismerésének. A XIX. század természettudományának a fejlődése érdekesen mutatja azt a processust, hogy miként keresi az emberi elme a nap-nap után megnyilvánuló újabb szabályszerű egyéni reakciók nyomán azt az individualis alapot, azt az újabb erőcentrumot, mely hatás kifejtésében egészen sajátosan s minden eddig ismerttől elütően nyilatkozik meg. Így kerültek felszínre a *molekula* és a *sejt* mellett a létezőnek ama közbeeső individualis adottságai, amelyeknek sajátos egyéni hatásfonatai már fölfedeztetésük előtt titokzatosan bele nyultak a hatások végtelen szövédékkébe s fennállásukra engedtek következtetni. Ilyen interpolációk a *plastidula* (Häckel) vagy a *biogene* (Verworn), amelyek mind bizonyítékai a valóságban rejlő individualis lehetőségek kimeríthetetlen gazdagságának.

Talán még kimeríthetlenebb, fejlődésében még beláthatatlanabb a szellem tevékenysége, alkotó ereje által napfényre kerülő individualis alkotások megteremtésének útja. Ez az individualitás, amely a szellemi alkotások terén nyilatkozik meg, már sublimisebb, reálításában csökkent ugyan, de egy magasabb, tökéletesebb, befejezettebb individualitás, mint az, amelyet a természeti tárgy nyújthat. A subszisztenciát alkotó tényezők közül a reálitástól az érvényesség felé haladva először a térbeliség, azután az időbeliség szorul háttérbe, az individualitás a psychikumban még megtartja fokozott jelentőségét. A relációknál, a számviszonyoknál, az ideában kifejezésre jutó osztályban az individualitás erejének csökkenését, jelentésének teljes átalakulását, majd, a logikum homogenezáló tulajdonsága következtében, teljes eltűnését találjuk. De ha el is tűnik az egyetemesben, logikailag mégis benne van. Ha meg is szűnik az individualis, az egyetemesben logikailag mégis annak gyarapítására szolgál. Nemcsak az egyes kívánczik az egyetemes felé, hanem az egyetemes is az egyes után s ezért találó *Natorp* kissé metaphysikai izű meghatározása, amely szerint „*az individuum az örökkévaló jelenvalósága, illetve a jelenvaló örökkévalósága*“ (i. m. 72. l.).

E három alaptényező (tér, idő, individualitás) subszisztenciális csökkenésével, vagy gyarapodásával bizonyos párhuzamos tünetek járnak együtt, amelyek a subszisztenciáknak szintén jellegzetes sajátosságai. Ezek közül az individualitással igen szoros összefüggésben áll a *hatáskifejtés*. A reális és psychikai valóság öntevékeny individualis erőcentrumokból áll, amelyek hatást fejtenek ki. Létezik az a substantia, amely hatástevékenységet fejt ki. A relációk világában a substanciát a funkció váltja fel. A funkció hatása, vagy tevékenysége, ha ugyan szabad így neveznünk, egészen más természetű, mint a substanciánál. A tárgyak és relációk heterogeneitásának megszűnésével minden hatás megszűnik a matematikai és logikai síkban. S ezzel együtt jár a *változás*, amely csak ott létezik, ahol van hatás és tevékenység s fokozatosan csökken ezek háttérbeszorulásával.

Az alaptényezők csökkenése együtt jár a dolgok minő-

ségi különfélesége és számbeli sokaságának *leegyszerűsödésével*. A törvény, az idea, az elv mind a reális világ mérhetetlen gazdagságu és számu egyedeinek egységesítésére és egyszerűsítésére szolgáló módok. A dolgok természete e leegyszerűsödés folyamán amennyit veszít extensív tulajdonságaiban, ugyanannyit nyer intensív, az egyetemeshez való közelségét kidomborító logikai karakterében. Az idea valóban mintája a valóságnak a szó ideális értelmében. A subszisztencia legsalakmentesebb formájában a dolgok oly logikai egységekbe tömörülnek, amelyek az egyetlen alapot nyújtják a világszerkezet és világmagyarázat mibenlétének megértéséhez.

22. Mindezeket összefoglalva, a subszisztencia-fajokra nézve a következő jellegzetes szabályszerűség állapítható meg.

A térben és időben kiterjedt és individualis, reális valóság képviseli a létezés legteljesebb és legjellegzetesebb módját. A létező teljességét a realitás területén találjuk meg. A subszisztenciának minden más módja egész a nemlétezésig, sőt azon is túl az érvényességig, az elgondolható legtisztább subszisztenciáig, „ens diminutum“ a reálitáshoz viszonyítva. A létezés reális megvalósulásának, illetőleg e megvalósulási mód lényeges és jellegzetes vonásainak fokozatos eltűnése vezet a subszisztencia azon fokáig, melyet érvénynek nevezünk. S ha a realitást a létezés teljességének mondjuk, akkor ehhez viszonyítva az érvény a reális létező összes vonásai hiányának a teljessége. A subszisztencia módjai e két véglet között helyezkednek el.

Ha a fennállás összes fajait összefüggésben állóknak gondoljuk, akkor úgy lehet fölfogni, hogy a subszisztenciák a reális létezésből elkezdve emelkedő irányzatot mutatnak abban a tekintetben, hogy az érvényesség fokozatosan tisztábban valósul meg bennük. Az érvény fokairól beszélni, ha egyáltalában lehet, csak arra vonatkozhatik, hogy különböző mértékben és tisztaságban valósul meg a subszisztencia egyes síkjaiban.

A subszisztencia-fajok összefüggésének bizonyos érintkezési pontjai már az eddigi fejtegetések nyomán felismerhetők s nyilvánvalóvá teszik, hogy noha különbözők az egyes



rétegek, nem gondolhatók egymástól mereven elkülönítve. Nemcsak több érintkezési pont van közöttük, hanem *átmeneti formák*, melyek sajátossága és hovatarozósága a keretükbe tartozó tárgyak bonyolult alkata következtében nehezen állapítható meg.

A subszistenciák közt — tárgyalásunk anyaga alapján — hármas tagozódás állapítható meg. Az első a természeti és lelki valóság. A második — a középső réteg — a különböző relációk következtében létesült tartalmak fennállása, végül pedig a harmadik, amit érvénynek nevezünk, amely az első és második síkban mutatkozó tartalmi sokféleséget magasabb egységekben mutatja. Ez a hármas megkülönböztetés azonban csak általános keret, amelyen belül ismét lényeges különbségekre bukkanunk. A *természeti reálitás* és a *tudat* az a két sarkpont, amelyek köré az első subszistenciális sík tárgyai csoportosulnak. A szellemiség kategóriája sok tekintetben átnyúlik a második, sőt a harmadik sférába, amint-hogy bármely subszistenciális sík adottságaiban meg lehetnek azok a logikai föltételek, amelyek alapján magasabb egységben juthatnak kifejezésre.

Az alap, amelyre a másik két subszistenciális réteg föl-épül, az első rétegben mutatkozó *physikai*, illetve *psychikai* dualitáson emelkedik s az ítéletben felvillanó egységes objectív tartalomban (Sachverhalt, Objectiv) egy magasabb egységbe olvad, melynek subszistenciális síkja is más, mint az ítélet tagjaié külön-külön véve. Az a körülmény azonban, hogy ez a magasabb *egység* az ítélet alkotó részeinek kapcsolatában ölt testet, nem jelenti azt, hogy ettől a kapcsolattól függ. Már a scholastika meg tudta a kettőt különböztetni. A létező dolgok három faja, melyen subszistenciális megkülönböztetésük is alapul, *Duns Scotus* szerint a következő: *ens naturae*, *ens rationis*, *ens logicum*. Az első és az utolsó minemősége és hovatarozásának megállapítása nem ütközik nehézségekbe. Ellenben az „ens rationis“ mibenléte nehézségeket rejt magában; az objectív tartalmat, az értelmet a logikai jelentést jelöli meg. Ez az „ens cognitum“, a psychikai aktusok fölött álló tartalom, mely lényegesen különbözik az „ens in anima“-tól, amely a lelki tevékenység reálításában gyökerezik „subiective in intellectu“.<sup>52</sup>

Kétségtelen, hogy a subszistenciának a középső rétege (Zwischenregion), amely a valóság és az érvény között helyezkedik el, a tárgyi és szellemi relációk nagy változatoságát foglalja magában, a leggazdagabb, a legszínesebb, de nagyon komplikált és sokszor mutat homályos pontokat. Az érvényről való bővebb tudásunk is a második réteg minél tökéletesebb megvilágításától függ, mert hiszen ezen keresztül talál az érvény a lelki étellel, valamint a természeti tárgyakkal közvetlen összeköttetést.

Tisztában vagyunk azzal, hogy a hyparchologiai kutatás gazdag területét távolról sem merítettük ki, célunk azonban csupán a problémák fölvetése, vázolása volt s érezzük a továbbkutatás elengedhetetlen szükségességét, mert az itt fölvetett kérdések megfejtése és tisztázása mérhetetlen hasznot és világosságot jelent nemcsak a részletekre, a terminusok ingadozásának megszüntetésére, hanem a philosophia egészére nézve is.

## JEGYZETEK.

<sup>1</sup> E tekintetben utalunk A. Brunswig: Das Grundproblem Kants. Leipzig, 1914. művére.

<sup>2</sup> V. ö. G. Scholtz: Religionsphilosophie és E. Brunner: Erkenntnis, Erlebniss und Glaube c. műveit.

<sup>3</sup> L. Varga Béla: A logikai érték problémája és kialakulásának története. Budapest, 1922. Értekezések a philos. és társad. tudományok köréből, II. k., 5. sz. M. Tud. Akadémia.

<sup>4a</sup> V. ö. Pauler Ákos: Bevezetés a philosophiába. 241. skk. I.

<sup>4</sup> L. J. Cohn: Voraussetzungen u. Ziele des Erkennens, 289. I.

<sup>5</sup> V. ö. Pauler Ákos: Logika, 52. l.; a modalitás problémájának itt vázolt újabb megvilágítására nézve igen értékes adatokat nyújt N. Hartmann cikke: Logische und ontologische Wirklichkeit, Kantstudien XX. Valamint P. Natorp: Vorlesungen über praktische Philosophie c. posthumus műve. Erlangen, 1925. 1—41 lapok.

<sup>6</sup> V. ö. Conrad-Martius: Realontologie. Husserl-féle Jahrbuch für Philosophie etc. VI. k., 1923., különösen 165. és 188. ll., továbbá A. Pfänder: Logik ugyanazon sorozat IV. kötet, 189. tkk. lapokon található érdekes fejtegetésekkel.

<sup>7</sup> B. Russell: Introduction to mathematical Philosophy. 164—170. ll.

<sup>8</sup> M. Planck: Physikalische Rundblicke. 6. és 78. ll.

<sup>9</sup> F. Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. 1874., 101. l.

<sup>10</sup> A kérdés jó phaenomenologiai elemzését adja H. Conrad-Martius fent idézett tanulmányában a Materialität c. fejezet.

<sup>11</sup> V. ö. Külpe: Realisierung II. 162. k. műnek különösen a III. kötete (1923) sok tekintetben alapvetőnek mondható a „realitás” problémakörére nézve.

<sup>12</sup> L. Jahrbuch für Philosophie etc. IV. k. 1921. Fragment über den Begriff. des Unbewussten u. die psychische Realität c. tanulmány 136. l.

<sup>13</sup> A psyché és a szellem megkülönböztetését sürgeti E. Stein: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie u. der Geisteswissenschaften c. tanulmányában (Husserl-féle Jahrbuch V. kötet, ahol a többek között ezt mondja (279. l.): Das Reich des Geistes steht dem Bewusstsein als ein Bereich transzcendenter Realitäten gegenüber, wie physisches u. psychisches Sein.

<sup>14</sup> L. erre nézve H. Driesch: Ordnungslehre. 1923. 50. l.; Bradley: Apparance and reality. 1908. 30. l. továbbá S. Alexander: Time, Space, Deity I. k. 245. l.

<sup>15</sup> Különösen figyelmebe ajánljuk itt az olvasónak Pauler Ákos Bevezetés a filozofiába c. művének a relációkról szóló szakaszait.

<sup>16</sup> V. ö. Meinong-Höfler: Logik. 54. stb. lapokat.

<sup>17</sup> L. Fritz Münch: Vom Sinn der Tat c. cikkét, Logos. 1917. évf.

<sup>18</sup> Pauler: Logika, 161. l.

<sup>19</sup> Mindezekre nézve I. A Meinong: Über Annahmen c. műve 60—80. lapjait.

<sup>20</sup> V. ö. említett szerzőnek az 5. jegyzetben említett, a Kantstudienben megjelent cikkét, továbbá Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1921. c. művének 166. skk. lapjait.

<sup>21</sup> V. ö. Lask: Gesammelte Schriften III. k. 65., továbbá H. Rickert: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. 1921. 127. l.

<sup>22</sup> V. ö. Festschrift für P. Natorp 1924. IV. Hartmann cikkével: Wie ist kritische Ontologie ueberhaupt möglich; P. Linke cikkét Kantstudien XXIX. kötet és P. Natorp: Vorlesungen über praktische Philosophie (1925.) 222. lapját.

<sup>23</sup> L. M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik. 1921. (passim).

<sup>24</sup> L. B. Bauch: Wahrheit, Wert, Wirklichkeit. Leipzig, 1923. 470—2. l.

<sup>25</sup> L. szerző: A logikai érték stb. című művét.

<sup>26</sup> L. Rickert: Kulturtudomány és természettudomány. (Magyar fordítás.) 54, 92. l.

<sup>27</sup> L. Fritz Münch-nek a 17. jegyzetben idézett cikkét.

<sup>28</sup> V. ö. W. Stern: Person und Sache. I. kötet, 394. l.

<sup>29</sup> L. erre nézve szerző: A társadalom ismereti alkata c. tanulmányát. Magyar Társadalomtudományi Szemle. 1912. évf.

<sup>30</sup> V. ö. A. Vierkant: Gesellschaftslehre. (1923), 28. l.

<sup>31</sup> L. Pauler: Logika, 51. l.

<sup>32</sup> V. ö. mindezekre nézve A. Müller: Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie. (1922.) 30.—34. l.

<sup>33</sup> V. ö. pl. B. Erdmann meghatározását. Logik. 138., 139. l.; I. továbbá Fr. Medicus cikkét: Bemerkungen zum Problem der Existenz mathematischer Gegenstände. Kantstudien XIX. kötet.

<sup>34</sup> L. Pauler: Logika 8. l.

<sup>35</sup> V. ö. K. Twardowski: Zur Lehre vom Inhalt u. Gegenstand der Vorstellungen, 1894. 106. l.

<sup>36</sup> L. Pauler: Logika, 29—31. l.

<sup>37</sup> L. A. Müller a 32. jegyzetben id. művét, 46. l.

<sup>38</sup> L. A. Russell: Introduction to mathematical philosophy, 133. 188. l.

<sup>39</sup> P. Natorp. i. m., 108. l.

<sup>40</sup> Ezt teszi Jean Hering: Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit u. die Idee című tanulmányában. Husserl-féle Jahrbuch IV. kötet.

<sup>41</sup> L. Pauler: Logika, 19. l.; továbbá G. Uphues: Sinnenwelt und Ideenwelt. 1914. (passim.)

<sup>42</sup> L. H. Driesch: Wissen und Denken (1922.), 62. l.

<sup>43</sup> A. Müller i. m. 27. l.

<sup>44</sup> Pauler: Logika, 142. l.

<sup>45</sup> L. B. Russell: The philosophy of logical atomism. The Monist, 1918/19. évf.

<sup>46</sup> Rickert: Allg. Grundlegung der Philosophie, 121. l.

<sup>47</sup> L. M. Schelernek a 23. jegyzetben i. m. 190. l.

<sup>48</sup> Pauler: Logika, 11. l.

<sup>49</sup> V. ö. Rickert: System der Philos. I. 132.; Pauler: Logika, 67. és 76. l.

<sup>50</sup> V. ö. Müller i. m. 160. l.

<sup>51</sup> Az itt következő fejtegetésekre nézve v. ö. R. Carnap: Der Raum (Kant-Studien-Ergänzungshefte, No. 56.) c. tanulmányát.

<sup>52</sup> V. ö. M. Heidegger Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916. 94. l.

## TARTALOM.

	Lapszám
I.	
1. A tanulmány tárgya és feladata. — — — — —	1
2. A phaenomenologiai módszer jellemzése. — — — — —	2
3. A logikai és a phaenomenologiai sik. — — — — —	4
4. Lehet-e a subsistentia fajairól beszélni? — — — — —	5
5. A létezés általános értelme. — — — — —	6
6. A modalitas kategóriái. — — — — —	7
II.	
7. A létező jellemző vonásai. — — — — —	8
8. A létező két főcsoportja. — — — — —	12
9. A psychikum főtulajdonságai. — — — — —	16
III.	
10. A relatio subsistenciája. — — — — —	23
11. A gondolat és a tett. — — — — —	28
12. Megismerés és tapasztalat. — — — — —	32
13. A „Sollen“ modalitása; a cselekedet. — — — — —	36
14. Az érték. — — — — —	38
15. A kultúra. — — — — —	45
16. A társadalom subsistenciája. — — — — —	51
17. A szám és a számviszonyok subsistenciája. — — — — —	53
IV.	
18. Az idea. — — — — —	56
19. A törvény és az elv. — — — — —	63
20. Az érvény. — — — — —	66
21. A subsistentia alkotó tényezői általában. — — — — —	70
22. A subsistentia fajainak összefüggése. — — — — —	75
Jegyzetek. — — — — —	78