

A

TERMÉSZETPHILOSOPHIA- FOGALMÁRÓL

ÉS

FELADATAIRÓL.

ÍRTA

PAULER ÁKOS.



BUDAPEST.

AZ ATHENAEUM IROD. ÉS NYOMDAI R. T. KÖNYVNYOMDÁJA.

1898.

TARTALOM.

I. A természettudomány fogalma.

1. §. A természet fogalma	1
2. §. A természettudomány	3
3. §. A természettudomány módszerei	5
4. §. A természeti valóság fogalma	6

II. Ismeretelméleti alaptételek.

5. §. Az alany-tárgy correlativitásának tana	10
6. §. Alany és tárgy mint szempontok. Az organikus tapasztalás	12
7. §. A priori és a posteriori	13
8. §. A létezés empirikus fogalom	15
9. §. Az eszmék	19

III. A természetismerés és ismeretelmélet viszonya.

10. §. Positiv tudomány és philosophia	21
11. §. A philosophia feladata nem materialis kiegészítés	22
12. §. A philosophiai integratio formális	24
13. §. Az ítéletek általánossága	25
14. §. A természetphilosophia fogalma és problémái	29

IV. Természetphilosophiai kiinduló pontok.

15. §. A metaphyseiai rendszerek közös vonása	30
16. §. A realismus. Herbart	31
17. §. Az idealismus	33
18. §. Schelling és Hegel	35
19. §. Fichte és Böhm	36
20. §. A fogalom érvénye eredetétől függ	39
21. §. Az <i>En</i> elmélete	41
22. §. A projectio tana	48
23. §. Az idealrealismus	52
24. §. Az idealismus és a saját álláspont viszonya	55

V. A természetfilozófia formális elvei.

	Oldal
25. §. A legegyszerűbb törvény eszménye	56
26. §. Az abszolút mechanizmus ellenmondó volta	58
27. §. Abszolút és causalis mechanizmus	61
28. §. A biológiai szempont	63
29. §. Az élet levezethetetlensége.....	64
30. §. Materializmus és hyloszizmus	66
31. §. A természeti czélszerűség	69
32. §. Az evolutionizmus	72
33. §. A létért való küzdelem elve önnálló	75
34. §. Ez elv mint a czélszerűség alapja	77
35. §. A természeti czélszerűség theologiaiilag nem értékesíthető	82
36. §. Összefoglalás	84

VI. A természetfilozófia materiális elvei.

37. §. E szakasz feladata	86
38. §. Az anyag fogalma	87
39. §. Az erő fogalma	88
40. §. Az anyag és energia megmaradása elvével járó nehézségek	90
41. §. Ez elvek ismeretelméleti alapja	92
42. §. Exact igazolásuk. Lavoisier és Róbert Mayer	94
43. §. A fenti nehézségek eloszlatása	97
44. §. Az energia megm. elve nem alkalmazható pszichológiai térre	98

VII. Összefoglalás. A természetfilozófiai szempont.

45. §. A létért való küzdelem és a megm. elvek egysége	99
46. §. A biológiai szempont	100
47. §. Érzet, élet és tudat azonossága	101
48. §. Ez azonosság kihatása az erkölcsi tudományokra	104
49. §. A természetfilozófiai szempont.....	108
50. §. A noumenon.....	110

A TERMÉSZETPHILOSOPHIA FOGALMÁRÓL ÉS FELADATAIRÓL.

I. A természettudomány fogalma.

1. §. Természet alatt a lehető tapasztalat tárgyainak összeségét értjük, amennyiben azok *tér- és időben* való megjelenésükben tekintetnek. A természetet nem szabad egyszerűen a »külvilággal« azonosítanunk, mert ez már térbeli megkülönböztetésen alapszik, amennyiben vele a természeti tárgyaknak saját szervezetünkhöz való viszonyát jelöljük; már pedig ez utóbbi is a természet körébe tartozik, igaz, hogy csak amennyiben tér- és időben tekinthetjük. Az úgynevezett organikus érzetek s az ezekkel kapcsolatos egyszerű érzelmek (fájdalom stb.) nem sorolhatók azon tudatmozzanatokhoz, melyek által a természet képe fölépül előttünk, ép mert nem nyújtanak tér és időben objektiválható tartalmat, hanem csak subjektív állapotokat. Saját szervezetünk is tehát csupán annyiban természeti tárgy nekünk, annyiban képezheti természetismerésünk tárgyát, amennyiben szintén tér- és időben objectiválható. A természeti tárgy tehát a külső, helyesebben: közvetett empiria tartalma, szemben a belső közvetlen tapasztalás által nyújtott materialissal. Szabatosabban szólva: a természet a köz-

vetett tapasztalat tényleges és *lehető* tartalma, mert hisz természeti tárgynak és jelenségnek azt nevezzük, ami az empiriában most helyet foglal vagy bizonyos körülmények között (tér és időbeli viszonyok) tapasztalatomban fölmerülhet vagy fölmerülhetett volna. A valóságnak más kritériuma nincs és nem is lehet, mert a realitas mint látni fogjuk, soha nem egyéb mint lehető tárgy. Valósággal tehát mindig *egyéni* tapasztalatunkról, illetve az egyéni empiria *lehetőségéről* beszélünk midőn bármely jelenségről, annak létéről és határozmányairól szólnak. Hogy például Amerika létezik, erről talán egyéni tapasztalat útján sohasem győződtem meg, de léte alatt nem érthetek egyebet, mint hogy a kérdéses földrész bizonyos körülmények között egyéni empiriám körében fölmerülhet; és csak annyiban lehet róla képzetem, amennyiben egyéni tapasztalás által bírom azon elemeket, melyekkel Amerikát elképzelhetem. Ez igen fontos körülmény; nem jelent ugyanis kevesebbet, mint hogy mindig csak a saját érzékleteink alapján, és azoknak új synthesisben való reproductiója által ismerhetünk tehát ép csak a saját tudatunk jelenségei, mozzanatai alapján. A mi *egyéni szempontunkat* tehát szükségképen mindig hozzágondoljuk a természeti tárgyhoz, ha nem is éppen physikai individualitásunkat. Ez első tekintetre ellenkezni látszik a természettudomány álláspontjával, mint ezt Wundt is hiszi (Philos. Studien XIII. 44.1.), amennyiben az előbbi az individualitás szűk tér- és időbeli korlátain túl eső jelenségekről is számot ad, sőt oly processusokról, melyek lefolytak, mielőtt ember létezett. De az ellenmondás csak látszólagos; mert tényleg minden természeti jelenséghez szükségkép odagondoljuk önmagunkat, mint nézőt, illetve saját szempontunkat;

s valósággal nem is beszélhetünk másképp valamely természeti jelenségről, mint hogy milyennek *láttuk volna* azokat, ha valamiképp szemlélhettük, tapasztalhattuk volna őket. Semmiféle okoskodással sem lehet elvitatni, hogy mindenről csak *emberi szempontból* szólhatunk. Es a tudomány nem is kíván más anyaghalmazt, mint e viszonylagos, saját egyéni tudatunk föltételével és módosításaival átszűrt világképet; legfőljebb azt kívánja, hogy esetleg egyéni szervi tökéletlenségeinktől s így egyéni perceptiónk gyöngéitől eltekintve, embertársaink perceptióiból egy közképet alkossunk, s ezt az *általános emberi szempontot* érvényesítsük kutatásainkban. De bizonyos, hogy az így módosult szempont magva végelemezésben az *egyéni szempont*: az *alany*, melytől természet-kutatásunkban soha el nem tekinthetünk, mert hiszen ez a megjelenő természetnek szerves alkatrésze, sőt magának a realitásnak általában föltétele, organikus, mozzanata, melyet az előbbitől semmiképpen sem választhatunk el.

2. §. Ha a természet a közvetett tapasztalás lehető tartalma, akkor a *természettudomány* legtágabb értelemben véve e tartalom megismerése. Miután a természet-ismerés szerencsésen átélte minden tudomány »gyermekbetegségét«: a theologiai és a metaphysical stádiumot, feladatául immár nem tapasztalat fölötti »lények«, »substantiák« és »erők« megismerését tekinti, hanem egyedül a természeti jelenségek *törvényeit*, vagyis kapcsolataik objectiv modusait akarja kideríteni. Korunkban – egy-két elkésett metaphysicus kivételével – minden komoly kutató belátja, hogy magyarázni annyit tesz, mint bonyolult jelenségeket elemiekre visszavezetni, illetve az elemi jelenségek kapcsolatának törvényszerű-

sége által megvilágítani a bonyolultabb kapcsolatok létrejövését. Ez más szóval azt jelenti, hogy jelenséget csak jelenséggel lehet magyarázni, természeti processust csak egyszerűbb processussal, s negative kifejezve: magát a természetet csak *önmagából* lehet megérteni és tudományosan magyarázni, nem pedig a természetten, a lehető tapasztalat körén kívül gondolt *noùmenonnal*. A természetismerés – és minden ismerés – határa tehát ott lesz, ahol már nem bonthatunk valamit elemibb alkatrészekre, mert itt már nincs további magyarázat. Az ismerés határa az analysis határa.

Világképünk legelemibb alkotórésze az *érzet*, objective kifejezve: az *egyszerű kvalitás*. Ez már felbonthatatlan: az egyes érzetqualitások, mint ilyenek (hang, íz, tapintási, látási érzetek s ezek különböző tónusai) egymásra vagy más elemibb tényekre vissza nem vezethetők: csak önmagukból érthetők és csak tapasztalás által juthatnak tudatunkba. Az érzet tudománya a végső tudomány: ez azon pont, ahol ismerésünk két nagy kategóriája: a *természettudomány* vagyis a jelenségek *objectiv szempontból való elemzése* találkozik a másik nagy ismerési mezővel: a jelenségek *subjectiv szempontból való analysisével*: a *psychológiával*. Minden disciplina e két főcsoport valamelyikébe tartozik; ami nem természet-tudomány, vagyis ami nem tér és időben kifejezhető elemekkel dolgozik, ez utóbbi kategóriába tartozik, tehát az összes philosophiai tudományok is. Az érzet, s az ebből fölépülő egész világ ebből a két szempontból tárgyalható. *Alanyilag* egész valóságunk képzetek: saját tudatunk psychikai processusainak összesége s kialakulása lélektani törvényeknek van alávetve; *tárgyilag* pedig physikai tünemények szövedéke s természeti törvények

szerint bonyolult le.¹ Már innen láthatjuk, hogy »psychicum« és »physicum« nem külön valóságok, hanem ugyanazon jelenségek különböző szempontjai. Az érzet mint ilyen psychikai mozzanat, de csupán *tartalmát* fixírozva, mint egyszerű minőség (szín, hang stb.) a természet, az »anyagi világ« alkotó eleme.

3. §. A természetismerés bármely ága, a physica, a chemia, a biológia végelemzésben egyszerű, már felbontatlan kvalitások, illetve e kvalitások alapjául szolgáló folyamatok kapcsolatának törvényeit kutatja. E törvények kiismerésének módszerei a kísérlet és megfigyelés által rögzített tartalomnak analysis, synthesis, inductio és deductio által történő földolgozása. Másképp, mint az empirikus módszerekkel, a természetet, annak nagy törvényeit nem ismerhetjük ki; transcendens, a priori deductióval *egy* lépést sem haladhatunk. Ennek oka nyilván az, hogy a természeti jelenségekről, vagyis azon objektívait érzetcomplexusokról, melyeket e névvel illetünk, csak tapasztalás, vagyis szemléleti adatás által értesülünk; tapasztalunk, szemlélnünk kell a természeti processusok *elemeit*, hogy róluk képzetünk lehessen, s csupán az így nyert elemek alapján anticipálhatjuk némileg (mathematikai deductióval) a természeti jelenségek lefolyásait, de ezeket is csak formájukra, vagyis *tér- és időbeli* viszonyaikra vonatkozólag. De ezt az anticipatiót sem eszközölhetjük absolute, vagyis *minden* tapasztalást megelőzőleg, vagy pedig a lehető tapasztalat elemeivel nem kifejezhető »valóságokra« nézve. A psychogenetikus vizsgálat ugyanis kideríti, hogy mathematikai képzeteink is a tapasztalatból erednek: ez utóbbi tárgyainak elvo-

¹ V. ö. Wundt, A lélektan alapvonalai, ford. Rác Lajos. Budapest 1898. 17. és 18. l..

násai, s így bizonyos, hogy a matematikai anticipatio is csak viszonylagos: már tapasztalati alapot igényel. Nem nehéz belátni, hogy tudatunk tartalma realiter csak empirikus adat és által bővíthet, aminek oka nyilván az a már említett körülmény, hogy a valóság elemeit képező érzetek csak tapasztalás által szerezhethők meg. Aki sohasem észlelt vörös színt vagy folyékony testet, annak tudatában nem lehet ezek képzetét mesterségesen keletkeztetni. A természettudományi ismeretek minden »közlése s általában minden oktatás már föltesz bizonyos mennyiségű egyéni tapasztalati tartalmat, melyre azután újabb fogalmakat építhetünk. Új ismereteket, melyek radikálisan különböznek a már birt képzetektől, csak új tapasztalás által szerezhethetünk. Ez a tétel, mely ismerésünk legelemibb föltételeiből fakad, kell hogy képezze minden tudománynak s minden paedagógiának módszer-tani alapelvét.

4. §. A kérdés, amely most fölmerül, a következő: Ha minden természeti processus végelemzésben érzet-complexus, vagyis saját tudatunk mozzanata, mily kritérium áll rendelkezésünkre, melylyel mindazáltal megkülönböztethetjük a saját subjectiv érzeteinket, melyek kóros állapotban mint hallucinatiok mutatkoznak, a valóságos természeti processusoktól? E kérdést azért vetjük fel, mert erre az ellenvetésre szoktak támaszkodni némelyek, hogy megmentse realistikus hagyományaikat. Már említettük, hogy a természeti jelenséget alkotó érzetek *objectíválhatók*, vagyis térbeli önálló egységekké kristályozódnak, s mint *substantiák* rögzítetnek. Erről a mozzanatról, melynek kifejtését hazánk kiváló bölcészésének Böhm Károly »Az Ember és Világa« című munkája fejtegetéseinek köszönjük, alább bőveb-

ben fogunk szólni; most csak azt konstatáljuk, hogy a substantialitás teszi az érzet alkotta empirikus tartalmat valósággá, akarattunktól független alakulatok összességévé: tárgyakká. Ha a substantia kategóriája, illetve az ennek reális alapjául szolgáló projectio, nem képezné világgépünk kialakulásának integráló szempontját, akkor valóságunk csak összefolyó kvalitás tengert mutatna, aminő valószínűleg a fejletlenebb szervezetű állatok világgépe. Természetesen, mindez fölteszi annak belátását, amit úgy hiszünk, mindenkiről föltehetünk, aki átértette Kant, Comte, Lange, Taine, Wundt Böhm és mások idevágó fejtegetéseit, hogy. t. i. a *substantia nem önálló valóság*, mely a konkrét érzéki határozmányok mögött mint »változhatatlan állag«, »lényeg« vagy noumenon« leskelődik, hanem formális összefoglaló kategória, melynek élete és realitása ép csak a kvalitásokban, a jelenségekben van, mely a tudattal föllépő rögzítő functio folyamánya.¹

Ez az objectiválás s az eközben kifejlődő kapcsolatok, s ezek között főleg a causalitás az, mely a valóság kritériuma, illetve azon tudatképek alkotják a valóságot, melyek összefüggő és megmásíthatatlan causalisort alkotnak. Hallucinatio és valóság között éppen az a különb-

¹ Ezekből látható, hogy a positivizmus, mely belátását kidolgozott ismeretelméleti alapra építi, nem követ el hamis konkretizálást – mint ezt Kozáry hiszi (Korunk bölcelete, Pécs 1892) – midőn elválasztja a substantia ismeretét a tünemény ismeretétől, holott a kettő a konkrét valóságban egy. A fenti elemzések kiderítették, hogy az állag egyáltalán nem valóság, mert valami, amit belegondolunk a valóságba, de nem kapunk belőle. A substantia valóságnak véve mythikus lény, tehát nem valami reális létű, de ismeretlen X. A positivizmus nem a substantia megismerhetetlenségét, hanem fictiv voltát mutatja ki; nem szakítja tehát szét elvonásaival a valóságot, mert kideríti, hogy az egyik tag: a substantia, melyet a metaphisikus valóságnak tart, egyáltalán nem az.

ség, hogy, míg az utóbbi mindig kimutatható okviszonyban van bizonyos megelőző jelenségekkel: ingerekkel, addig az előbbinél vagy periphrikus inger egyáltalán nem mutatható ki, vagy a képzet nem áll abban az arányban az ingerrel, mint ez egészséges embereknél történni szokott (illusio). A hallucinációban továbbá sohasem vesznek az összes érzékek részt, s így különben sértetlen öntudat mellett könnyen ellenőrizhetők, amennyiben az egyik érzék meghazudtolja a másikat, ami a valóságnál nincsen így. Bizonyos azonban, hogy a hallucinatio és valóság közti különbség nem az őket alkotó elemek lényegi különbségén, hanem ez elemek föllépésének és kapcsolatának modusában van. Taine találóan nevezi a valóságot »une hallucination vraie« - nek (De l'intelligence 7. éd. II. 10), s nem szenved kétséget, hogy a valóság kifejlődő tudata egy folytonos összehasonlítás terméke, melyet saját tudatképeink és embertársainkéi között teszünk; amiben perceptióink megegyeznek, az a valóság. Ily módon kiderül, hogy maga a valóság, a létezés képzete is *socialis termék*, mely csak társadalomban fejlődhet ki teljesen, amennyiben az elszigetelt ember esetleges visióit (amint ezt az anachoretáknál tényleg tapasztaljuk) különben'ép öntudat mellett sem képes a reális perceptióktól megkülönböztetni. El vagyunk rá készülve, hogy az olvasót a valóság ilyen kritériumai nem elégítik ki. Pedig az elfogulatlan vizsgálat bárkit is meggyőzhet arról, hogy más ismérvvel *tényleg* nem rendelkezünk. A tudomány nem is kíván más kritériumot; nem beszél plátói »ὄ ον«-ról, abszolút substantiákról, hanem az általános emberi tudatban, a normális szervezet által mutatott jelenségekről és ezek törvényeiről. A tudományos philoso-

phiának is ehhez a létfogalomhoz kell alkalmazkodnia, mert az adott realitásban: a tényekben nem talál egyebet. Már pedig tudományos fogalmainkat kell a tényekhez alkalmaznunk, nem pedig, mint ezt a metaphysikus teszi, az adott valóságba – ptolomaeikus epicycloisok példájára – mindennemű érzékfölötti momentumokat belegondolni, csakhogy kedvencz nézetünket a »változhatatlan lét«-ről föntarthatassuk. Szerencsére azonban ez a metaphysikai előítélet kezd hanyatlani; a valóság kritériumául kezdik azt tekinteni, ami egyedül igazolható: hogy t. i. a realitás nem az örökké állandó, de az örökké változó. Kezdi észrevenni, hogy a *valóság ép az*, ami tapasztalatunknak bizonyos körülmények között tartalma, mely fogalomtól – mint alább látni fogjuk – még a metaphysikus sem vonatkozhat el. Képtelen dolog, ha a valóságot nem akarjuk ilyennek elismerni csak azért, mert az érzetcomplexusok összesége. Hiszen az empiriából merítjük a létezés fogalmát, valamint minden tudattartalmunkat, s így nem szabad a létezésnek önkényes elvonásokkal és téves associációkkal eltorzított fogalmát szembeállítani magával a tapasztalat adataival. A metaphysikus itt ismét úgy jár el mint a ptolomaeikus astronomia: nem látja, hogy a tapasztalatot eltorzította, mert többet akar kihozni a tényekből, mint amennyi azokban van, t. i. amott az absolut létet, a »substantiát«, emitt pedig a geocentrismust, és ezzel az apparátussal száll azután szembe azon magyarázattal, mely a fictiókat fölfedezve, a tényeket helyesen magyarázza. De mindennek megértése szabatos ismeretelméleti elemzést kíván, melynek főbb eredményeire különben is kénytelenek vagyunk kiterjeszkedni, hogy a természetphilosophia logikai genesisét világosan láthassuk.

II. Ismeretelméleti alaptételek.

5. §. Már az eddigiekből láthatjuk, hogy az elfogulatlanul kutató s a tényeket előítéletek nélkül tekintő ismeretelmélet alaptétele az lesz, hogy tárgy nincsen alany nélkül s alany tárgy nélkül. Mi e tételt az *alany-tárgy correlativitása tanának* nevezzük s nézetünk szerint már Kant criticismusának lényegét és legfőbb vívmányát képezi. Azóta újólaj föllépett, megújult (legutóbb Avenarius »empiriokriticismus«-ában és Schubert-Soldern »immanens philosophiá«-jában) s immár a modern tudománynak vérebe ment által, habár öntudatosan és egész horderejében csak kevesen értik. Az érzéki kvalitások subjectivitásának tana, amint az Galileinél és Lockenál föllépett, Berkeley merész conception Bacon tana az ismerés viszonylagosságáról mind megannyi csirái e korszakalkotó tételnek, mely daczára annak, hogy metaphysikai egyoldalúsággal gyakran félreértetik (s ép ezért némelyek szemében némi bizalmatlansággal találkozik) végelemezésben mégis alapja a positiv tudománynak s az ezen alapuló világnézetnek.

Tételünk azt mondja, hogy sem alanytól független tárgy, sem tárgytól független alany nem létezik, tehát csak *relatív* alany és *relatív* tárgy, s valósággal gondolni sem vagyunk képesek absolut alanyt és tárgyat s lehető tapasztalatunk körében sem fordulhat elő. Akit nem vakít el az előítélet, ezt rögtön belátja. A valóság érzetcomplexus, tehát csak az alanyi szemponthoz viszonyítva bír értelemmel, s viszont az alany elvonva a tapasztalati tartalomtól üres forma, mely mint ilyen, a valóságban nincsen sehol. Az absolut Én csak époly fictio mint az absolut Nem Én. Én és Nem Én, alany és tárgy nem külön világok, nem önálló rea-

litások, hanem *szempontjai* egyazon osztatlanul adott tapasztalati tartalomnak. Ugyanaz az empirikus anyag a psychicum és physicum is, csak más szempontból tekintve. Nem két egymás mellett haladó reális sorral van tehát itt dolgunk, mint ezt a psychophysiologiai parallelismus tana állítja, hanem permanens *megfelelőséggel*,¹ amennyiben *ugyanaz* a tapasztalati tartalom képezi tudatunk, mint világunk tartalmát; a különbség csak az, hogy amennyiben azt közvetlenül tekintjük, mint képzeteinket, alanyi tudatmozzanatok összesége, amennyiben pedig közvetve tekintjük (a mit Wundt úgy fejez ki, hogy bizonyos segédfogalmak alapján: substantia, Böhm pedig akként jellemez, hogy e tartalmat projiciáljuk) – annyiban azok objectiv világot állítanak elénk. Semmiféle tudatmozzanat nincsen, mely ne volna physikai substratumhoz kötve, szerepeljen ez utóbbi mind peripherikus inger, vagy centralis idegfolyamat (mint a reprodukált psychikai tartalom) és bizonyos, hogy physiologiai folyamat nélkül, szóval physikai tényezőktől független tudatjelenség nincsen. Nem is lehet ez másképp, mert hisz ugyanaz a tapasztalati tartalom képezi mind a kettő, úgy a psychikai mint a physikai világ anyagát s csak elvonásainkkal tépjük szét az egységes valóságot. Jól mondja Wundt, hogy érzelmi mozgalmaink is, csak úgy mint képzeteink és érzeteink, objective adott tárgyakhoz vannak kötve s ezektől függetlenül époly kevésbé van értelmök mint physikai tárgyaknak, melyek nem mint érzetek vannak adva

¹ V. ö. Böhm Károly. A lélektan ismeretelméleti alapjai. I. probléma. A test és lélek viszonya. Magyar Philosophiai Szemle VIII. évf. V. ö. Az ember és világa II. k. 1892. 10. i.

6. §. Alany és tárgy tehát nem külön realitások, hanem *elvont szempontjai* az egységes, szerves tapasztalásnak, s csak elvonásainkkal szakítjuk el őket egymástól és állítjuk egymással szembe, mint a dogmatismus tette ezt a »test« és »lélek«-kel. Igaza van ugyan Wundtnak (Philos. Stud. XIII. S. 43), midőn alany és tárgy különálló képzeteit a pszichologiai reflexió termékeinek nevezi, a mely dualismus az eredeti, konkrét tapasztalásban nincs is jelen; de nézetünk szerint téved, midőn ez alapon megtámadja az alany-tárgy korrelatívításának tanát, azt állítva, hogy e tétel elvonásokat konkretizál. Igaz, hogy alany és tárgy elvont képzetei későbbi fejlemények, elvonás productumai, de ez elvonás *szükségképi* s csirájában, öntudatlanul megvan a legprimitívebb tudatban is. Hamis konkretizálást csak akkor követünk el, ha az elvont szempontokat hypostasáljuk s mint realitásokat állítjuk egymással szembe, vagy ha csupán az egyiknek absolut, a másiktól független létet tulajdonítunk. Alany és tárgy kategóriák, de nem entitások; de e kategóriák nézetünk szerint époly szükségkép fejlődnek ki mint a substantia, az ok, a mennyiség és minőség kategóriái, bár hypostazálva mindezek csak metaphysikai chimaerák. Kant ismeretelméletének alaptétele is az, hogy sem az alanyi, sem a tárgyi szempont egymaga nem ad a valóságról helyes képet, mert az előbbi a rationalismusra, az utóbbi a sensualismusra vezet, hanem csak e kettő organikus egysége adja azt az ismerési módot, mely egyedül helyes, mert egyedül képes a valóságot teljesen visszaadni: a *szervezett tapasztalat*, mely az alanyi szempontot előtérbe toló speculatio s az objectumhoz tapadó érzékelés kívánalmainak egyaránt eleget tesz.

7. §. A valóság mindig tudattartalom, de csak oly tudattartalom, mely a lehető tapasztalat tárgyaira vonatkozik. Kant kimutatta, hogy a valóság tudata, tehát a valóság megismerése és ez utóbbi gyarapodása sem pusztán alanyi speculatioval, sem pusztán nyers érzékeléssel nem érhető el. Az előbbi csak üres elvonásokat ad, ez utóbbi összefüggéstelen tényhalmazt. Az alany – úgymond – adja az ismerés formáját, a tárgy a tartalmát, amit mi úgy fejezünk ki, hogy a valóságnak az előbbi szempontból történő kialakulása nyújtja *azon törvényeket, melyekben a realitást* – a később részletezendő functiók segítségével – *fölfogjuk*, míg a realitásnak ez utóbbi szempontból való analysise e fölfogás tartalmát mutatja, a tapasztalat nyers anyagát. Az előbbi szempont adja az *a priori*, az utóbbi az *a posteriori* fogalmát. Az *a priori* tehát, amint e fogalmat különösen Cohen fejlesztette,¹ nem üres tartály mint ezt Schopenhauer és Herbart gondolták, mely mint forma minden tapasztalatot időbelileg megelőzve létezik az agyvelőben vagy máshol, hanem elvont fixírozása azon *törvényeknek*, melyek szerint világunk subjectiv szempontból kialakul és rendeződik. E törvények összességét elvontan fixírozva tudatszervezetnek, tudat- vagy *logikai mechanismusnak* nevezhetjük. E mechanismus önmagában ép oly kevésbé létezik, mint ahogy a »természeti törvény« mint ilyen nincs a realitásban. A valóságban subjective csak érzetek, képzetek s az ezekhez csatlakozó kedélymozgalmak s akarati processusok vannak, objective pedig csak természeti processusok, melyek bizonyos törvényszerűség szerint peregnek le.

¹ Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. 1885. 8. 217, 163, 139., 584. V. ö. u. a. Kanfs Begründung der Aesthetik 1889. 8. 233.

Az a priori a valóságot alkotó elemek lefolyásának szabálya, amennyiben ezeket a közvetlen tapasztalásban tekintjük, de nem valami entitás; e törvényeket levonjuk, de nem azért, hogy hypostasálva vele a reális ismerést, lélektani genesisében megmagyarázzuk – mert hiszen a priori és a posteriori nem reális tényezők, melyek a képzetfolyamatok mellett önállólag működően reális egyesülés, mintegy összecsapódás által hoznák létre a valóság képét, – hanem azért, hogy a tapasztalatot idealiter megszerkeszszük azon célból, hogy az így nyert schemán az ismerés általános föltételeit kiderítsük. Ilyen constructio maga Kant criticismusa is, amint az a Tiszta Esz Kritikájában megjelenik, melyet tehát nem szabad pszichológiai értelemben vennünk olyképen, hogy az ott rögzített heuristikus elvonásokat (a priori, a posteriori, kategóriák stb.) átviszszük a reális ismerés folyamatába s azokat esetleg mint merev kész formákat szembeállítjuk a psychogenetikus szempontokkal. E »formák« ép oly kevésbé rejlenek mint ilyenek az ismerési functiókban, mint ahogy a fa nem rejlik készen a magban. De másrészt nem szabad felednünk, hogy az »ismerési mechanismus« az »a priori« *elvonás*, melynek reális alapja az ismerés pszichológiai tényében van, amint ez utóbbi a közvetlen tapasztalás előtt megjelenik, s ép e tényekből, ezek lefolyási módusából vonjuk le az a priori törvényeket. Az ismerettan végelemzésben nem is egyéb mint az » ismerés «-nek nevezett, közvetlenül adott psychikai életfolyamatnak legáltalánosabb föltételeiben való kutatása.¹

Az a posteriori evvel ellentétben a tapasztalatban

¹ V. ö. Pauler, Az ismeretelmélet lélektani alapjairól. Athenaeum. Szerk. Pauer Imre. VI. évf. 534. 1.

fölmerülő tartalom, szóval objectiv szempontból, vagyis ha eltekintünk (ami persze csak elvonásban lehetséges) a tartalom fölfogási módjától – *egész valóságunk*. A valóságban a priori és a posteriori elválaszthatlanok, mert hiszen nem egyebek mint az alanyi és tárgyi szempontok hypostasálásai. Ép ezért a valódi ismerést csak e két szempont organikus egysége adja, vagyis a tapasztalás.

8. §. Az alany-tárgy correlativitásának tana az a mag, melyből a criticismussal szövetkező pozitív világnézet hatalmas fája kinő. E tételből kielemezhető – ha ugyan máshonnan már nem tudnók – azon igazság, hogy tudatunk minden tartalma a közvetlen (belső) vagy a közvetett (külső) tapasztalásból ered; tételünk ugyanis azt mondja, hogy alany és tárgy csak *együtt* adják a *valóság képzetét*, miután az egység csak a tapasztalatban realizálható, csak itt lép jogaiba úgy a speculatio mint az érzékelés. Ez más szóval azt jelenti, hogy a reális világ létéről *csak tapasztalás által értesülhetünk*, ami különben már abból is következik, hogy a kvalitások tudata csak empirice szerezhető meg (3. §.), a valóság qualitasainak tudata pedig nem választható el az előbbi létének tudatától, miután minőségét és tárgyát csak elvonásaink választják el egymástól. Kant ezt úgy fejezte ki, hogy a *létezés empirikus fogalom* – vagyis hogy létezésről, valóságról csak tapasztalás által értesülhetünk. A létezést tehát nem lehet valamely elvont fogalomból kispekulálni, mint ezt az ontologus hiszi, ép mert a létezés nem tulajdonság, hanem reális adhatóság.

Ha a metaphysica fogalmait elemezzük, arra a meglepő eredményre jutunk, hogy az ily módon spekulá-

tióval nyert »létet« is úgy kell gondolnunk, mint a tapasztalat tárgyainak realitását, aminek oka nyilván az, hogy mi a *létezésnek egy fogalmát* bírjuk, mely összeesik a *tapasztalhatósággal* s így *ettől* a létfogalomtól soha el nem vonatkozhatunk. Ép ezért a »transcendens« képzetek, melyeket a metaphysica termelnem is valóban transcendensek, hanem csak immanens fogalmak eltorzulásai. Ha ugyanis elfogulatlanul tekintjük a metaphysica conception, még pedig a psychogenetikus lélektan eredményeinek világításában, —melyeket nagyban támogat az újabb sociologia (Herbert Spencer) és a nyelvészeti analysis — úgy találjuk, hogy, midőn az emberek e »transcendens « fogalmakat megalkották, létök alatt valósággal sohasem értettek egyebet, mint a lehető tapasztalatban való előfordulást. Az érzékfölötti dolgokat jelző szók gyökei ugyanis mindannyian szemléleti, tapasztalati jelentésűek és sok fogalomnál már kimutatható, hogy mely tünemények naiv hypotalásából eredtek.¹ De nem is kell ily messze visszamennünk, hogy »transcendens« fogalmaink empirikus, illetve mythologiai tartalmát kiderítsük. Ha ugyanis nem játszunk üres szavakkal, hanem valami határozottat akarunk gondolni, isten léte alatt pl. nem érthetünk egyebet, mint hogy a legfőbb lény bizonyos megváltozott körülmények között ép úgy merül föl tudatomban, mint ahogy embertársaink létéről értesülünk. És ezen nem változtat azon körülmény, hogy a metaphysikus szövetkezve a vallási képzetekkel, a legfőbb lény tudatosítását bizonyos változott feltételekkel (halhatatlanság) iparkodik gondolni; mert lény-

¹ E szempontból tanulságos a Ζευς ethimológiája. V. ö. Müller Miksa Újabb felolvasásai a Nyelvtudományból, ford. Simonyi Zs. Budapest 1876. X. felolv.

gileg itt sem tud elvonatkozni a tudat immanens föltételeitől, miután mi a tudatnak csupán *egy fogalmát* bírjuk: azt, amelyet az öntudatos reflexió itt az empirikus körülmények és föltételek között föltüntet. Az összes istenfogalmak igazolják ez állításunkat; a vizek fölött lebegő istenség képzete, amint az a zsidó mythologiában megjelenik, csak egy szemléleti kép, mint a stoikusok *λόγος ηεπαύτιχος*-a, vagy Platon istensége. Mentül fejlettebb valamely metaphysica vagy vallási rendszer, isteneszméje annál elvontabb, de még a legabstractabb isteneszme alapja is a szemlélet – talán valami rendkívüli intenzitású fény – melytől soha el nem vonatkozhatunk. Hasonló immanentismus mutatkozik az önálló létű lélekre vonatkozó vallási és metaphysikai gondolatkörben is: a lelket mint átfinomított testet kell gondolnunk és az emberek mindig így is gondolták. A Symbolismus szükségképiségét különben maga a theologia is elismeri, mely tárgyát a »fül nem hallotta, szem nem látta« jelzőkkel látja el. Csakhogy a bővebb elemzés minden elfogulatlan kutatót meggyőz arról, hogy ez állítólagos transcendens képzetekben és fogalmakban, bármint is rostáljuk őket elvonásainkkal, tényleg *semmi transcendens* elem sincsen; s így valószággal csak azt a szemléleti empirikus tartalmat jelképezik, melyből fakadtak. Fogalmaink kinöhetik magukat a legfinomabb abstractiókká, de *jelenteni* csak ép azt jelenthetik, ami tartalmukat kiteszi, t. i. végelemzésben empirikus tartalmat. A sociologusok vitatkozhatnak metaphysikai és vallási képzeteink eredetének részlegesebb kérdései fölött; de egyben megegyeznek, hogy t. i. azok empirikus jelenségek mytholgiai hypostasálásain alapulnak. Az isteneszme sohasem valamely

transcendens lény, hanem az emberi szellem symboluma, mely azt megalkotta. A lehető tapasztalatot áthágni akaró képzeleteink tehát végelemzésben pseudotranscendenseknek bizonyulnak, s az általok jelölt »létezés« is bizony csak empirikus létezési képzet, melyet semmiféle erőlködéssel sem sikerül túlhaladnunk. Világos tehát, hogy, miután a létezésnek csupán egy fogalmát bírjuk, melytől soha el nem vonatkozhatunk, s ez a létezési képzet összeesik a tapasztalhatóság fogalmával, ez utóbbit kell általában a realitás fokmérőjévé tennünk. Létezik az, ami a lehető tapasztalat tárgya, vagy a lehető tapasztalat határozmányaival kifejezhető szükségképi fogalom;¹ többi képzetünk csupán subjectiv termék, objectiv tudományos alap nélkül s lényegileg a legtágabb értelemben vett költészet kategóriájába tartozik. Bármily szűkkörűnek és mégis merésznek látszik e meghatározás, bizonyos, hogy a létezésnek más kritériumával nem rendelkezünk s a metaphysikus sem vonatkozhat el tőle. Persze, mentül fejletlenebb a tudomány s az emberi tudat, a létezés képzetét annál kritikátlanabbul és annál tágabb körre terjeszti ki, ép mert a tudatnak s így a tapasztalásnak annál kevesebb föltételét ismeri. A tudomány haladásával az entitások száma folyton csökken, vagyis alanyi fictionának bizonyul az, amit azelőtt valóságnak tartottunk, épen mert kiderül, hogy tudatról, tapasztalásról és ismerésről nem lehet oly körülmények között szó, amely körülményeket a kérdéses fogalom megkívánja, ha realitásnak akarók elismerni. Így tűnnek el lassanként a mythologiai

¹ Itt a következtetéssel és a matematikai deductióval meghatározott létezést értjük, amint azt pl. a Neptun fölfedezésénél látjuk, melynek létét Leverrier a priori, matematikailag határozta meg.

lények, a titkos erők, kevesbednek a csodák és kénytelenek vagyunk mind elvontabban concipiálni őket, hogy a haladó empirikus tudás által össze ne romboltassanak. De az ismeretelmélet az elvonások kódébe is követi őket és dönt kritikai elemzésével objectiv tudományos értékök fölött.

9. §. Mindazonáltal egyoldalúlag tünetnők föl az emberi tudat természetét és számos tudományos conceptiót nem tudnánk megmagyarázni, ha figyelmen kívül hagynók azon körülményt, hogy a tudomány tényleg rendelkezik oly képzetekkel, melyek ugyan *nem tartalmilag*, hanem *formailag: terjedelmökre nézve* a lehető tapasztalat körét átlépik, vagyis az empirikus tárgyak oly *egységét* mutatják, mely a tapasztalatban nem adható. E képzetek már Kant figyelmét magukra vonták s *eszmék* neve alatt méltányoltattak a criticismus rendszerében. Azóta sokat vitatkoztak e conceptiók értéke és szükségessége fölött; míg némelyek egészen elvetik (Böhm), mások, mint Wundt, ismét fölelevenítik őket, s ez utóbbi finom taglalással egész rendszert épít belőlük. Mi e helytt nem bocsátkozhatunk az eszmék részletesebb analysisébe s csak ép a legszükségesebbet akarjuk érinteni.

Kant úgy határozza meg az eszmét, hogy az oly gondolatalakzat, oly elvont »fogalom notiókból«, melynek megfelelő tárgy a tapasztalatban nem adható. A kérdés az, vájjon vannak-e tényleg oly *szükségképi* elvonásaink, melyekre szükségünk van anélkül, hogy azok a tapasztalatban realisálhatók volnának? A kérdésre igennel kell felelnünk; az emberi élet minden téren termel *eszményeket* s a tudomány *ideális fogalmakat*, melyek az élet és tudomány integráló képzetei,

pedig nem jelentenek realitásokat, a lehető tapasztalat körébe nem foglalhatók. Minket csak annyiban érdekelnek e conceptiók, a mennyiben azokat a természetismerés termeli. Tulajdonképen már idetartoznak a kategóriák is, amennyiben t. i. fogalmaknak tekintjük őket, s nem functióknak; az eszmék sem egyebek – Kant szavaival élve – mint »erweiterte Kategorien«. Ilyen eszmék, mint erről alább lesz szó, az összanyag és az összerő képzetek, melyek együtt a világ vagy a mindenség eszméit adják. Ez eszmékre szükségünk van, amennyiben a valóság lehető változásainak ideális forrását fixírozzuk bennök s egyúttal az egységnek oly ideálját, melyet a természetkutatásban használunk anélkül, hogy képzetét a tapasztalásban realisálhatnók. Mindezt később, midőn alkalmazásukra kerül a sor, bővebben kifejtjük. Még csak azt jegyezzük meg, hogy az eszmének azért nem tulajdoníthatunk reális jelentést, mert mi a létezésnek csupán *egy fogalmát* bírjuk: a tapasztalhatóságot, s ennek föltételeiben az eszme nem realizálható. Közelebbről szemügyre véve, eszméink nem is tartalmaznak célzást valamely realitásra, hanem ép csak *formális szempontok*, melyek alatt a valóságunkat szükségképen szemléljük. Ez is arra mutat, hogy rokon alakulatok a kategóriákkal: különvéve nem bírnak realitással. Az eszme, ha azt elszigetelve tekintjük, csak úgy mint a kategória, az ismerési functió közben kifejtett munka alanyi terméke, melyet megtalálunk mint ideált a tudományban, csak úgy mint a művészetben és a társadalmi életben.

A világ eszméje azon törekvés *productuma*, melynek értelmében az objectiv szempontból történő természetkutatás anyagát a saját terenumán egységbe akarjuk

foglalni. Subjectiv szempontból megvan az egység az öntudatban, a Kant-féle »transcendentalis apperceptio synthetikus egységé«-ben; de a természetkutatás arra törekszik, hogy eltekintve e subjectiv szemponttól, az énnel szemben *objectiv egységbe* fűzze a jelenségeket olyképen, hogy, a tapasztalat medrében csak successive lefolyó jelenségeket simultan egységben foglalja össze. És ép ez egység az abszolút anyag és abszolút mozgás, szóval a *világ eszméje*, mely a jelenségek sugarait, mint focus imaginárius gyűjti magába.

III. A természettudomány és ismeretelmélet viszonya.

10. §. Minden részleges tudomány bizonyos előfeltételekre épít, melyek az ő körében nem igazolhatók és így szempontjából hypothesisek maradnak. Ilyen általános praesuppositiók: az egyes kutatási módszerek helyességének igazolása, ismerésünk, tudatunk föltételeiből való sanctiója, a valóság fogalmának determinálása és Énnek kihatása életszükségeink Öntudatos kielégítésére, végre a részleges tudományok céljának meghatározása és helyzetének kijelölése a tudományok rendszerében. A legáltalánosabb jellegű praesuppositió az, melyről itt szólunk: a tudomány elmélete. Ez utóbbi föllállítása, vagyis az ismeretelmélet kifejtése a *philosophia vár ἐξοχων* feladata, ép mert ismerés a tudományok legáltalánosabb praesuppositiója. – A bölcsészet főtörekvése a részleges tudományokat az ismerettan alapján egységes rendszerbe fűzni, hogy mindannyiukat egyazon törzs: az emberi tudat expansiv törekvésének életteljes hajtásaiként mutassa be. E philosophiai egységésítés

adja a valóságnak, mint ilyennek, elméletét, s ebből folyólag meghatározza az ember helyzetét a világban, gyakorlati és elméleti törekvéseinek értelmét és határait. Szóval a philosophia feladata a *tudományos világnézet* fölállítása, amint ez az emberiség egyes kulturphasisaiban, tudásunk bizonyos fokán lehetséges. A metafizikai bölcsészet is ezt akarta, csak hogy más módszert használt e cél elérésére: kritikátlan elvonásokkal és hypostazálásokkal, melyek állítólag transcendens jelentésének akarta az adottat, a valóságot magyarázni; a positiv tudomány azonban belátja, hogy reális fogalmak csak a tapasztalásból meríthetők, s így a valóság magyarázatát nem akarja tanscendens entitásokkal, lényekkel eszközölni, hanem a jelenségek *törvényeinek* föltalálása által. A valóság végső elemét: az érzetet nem akarja oly elvonásokkal mint »lét« és »gondolkodás« vagy »teremtés«, »projectio«, absolut genesisében magyarázni, mert belátja, hogy minden lehető elvonásunk már az érzeten épül s így, ha vele akarjuk magyarázni, belőle akarjuk levezetni az érzetet s így a valóságot, *petitio principiibe* esünk. Az érzet, világnunk ez eleme, ép csak önmagából érthető és nem értem jobban, ha abban akár »szellemet«, akár »anyagot« látok, mert mindezek már az érzeten s az ebből összeszövődő tapasztaláson alapulnak, s így az előbbit előre föltevő elvonások. Az érzet sem nem szellem, sem nem anyag, hanem ép csak érzet.

11. §. Ha e legutóbbi szempontot érvényesítjük a tudományok rendszerének vizsgálatánál, megtaláljuk azt az álláspontot, melyből tekintve a részleges tudományok és a philosophia törekvése közti helyes viszony megállapítható. Kiderül ugyanis, hogy, miután összes foglal-

maink alapját képező elemek: az érzetek csak önmagukból érthetők semmiféle philosophiai speculatio nem növelheti empirikus tudásom tartalmát, mert ez csak további újabb tapasztalat által gyarapodhat. A botanikus valamely növény életéről, a physikus a villanyosságról semmivel sem tud többet, vagyis a jelenséget nem képes jobban megmagyarázni, ha a növényben akár »noumenont« lát, akár múló jelenséget, vagy ha a villanyosság tüneményeiben valamely tapasztalatfölötti entitás működését látja (mint ahogy a népmetaphysika a villámban az istenség közvetlen functioját véli észlelni) s nem csupán villanyos szikrát. Mindezen nem empirikus, helyesebben: nem empirikus tudást tartalmazó gondolatalakzatok nem bővítik tudásomat, mert nem *kapom* a valóságból, hanem *belegondolom* őket a realitásba, még pedig nem is valami radikális új tartalmat, hanem ugyancsak tapasztalati képzeteim mythologiai eltorzításait. (V. ö. 8. §.) A philosophia tehát nem az által egészítheti ki a részleges tudományokat, mint ezt a metaphysikus hiszi, hogy annak tartalmát új tapasztalatfölötti képzetekkel és entításokkal toldja meg, mert hiszen a mi gondolkodásunk, elvonva a tapasztalati tartalomtól, csak üres formális mechanizmus, mely a tapasztalástól függetlenül ismerési tartalmat nem teremhet. Amíg a philosophia mint metaphysika a tapasztalat tartalmát tényleg meg akarta toldani, a komoly tudomány haladását, csak gátolta; a természettudományt, de az erkölcsi tudományokat is a metaphysikától való emancipációjuk tette nagyokká. Azóta lettek oly hatalmasokká, amióta, öntudatosan vagy öntudatlanul, de tényleg alkalmazzák azt az elvet, hogy tényt csak egyszerűbb ténynyel, jelenséget csak jelenséggel lehet

magyarázni s nem elvont entitásokkal. Szóval, a mióta *törvények*, de nem metaphysikai *lények* ismeretére törekszik: amióta minden téren a tényekből indul ki s gondos psychogenetikus elemzéssel arra ügyel, hogy ne iparkodjunk azokból többet kiolvasni, mint amennyi bennök foglaltatik.

12. §. A tudományos philosophia feladata tehát nem lehet a valóság, a tapasztalati tartalom *materiális kiegészítése*: a tüneményeknek hyperempirikus entitásokkal való megtoldása. Hivatása *formális*, vagyis a való ismerésünk általános törvényeit kutatni s ez alapon kideríteni a szerves összefüggést ismerésünk minden ága között s reája egységes világnézetet építeni. A részleges disciplina a maga szakhatárai között nem szorul philosophiai átdolgozásra; egyedül a kínálkozó tapasztalati tartalmat tekinti s egyedül ennek alapján szervezi törvényeit. A szakkutató nem kérdezi az inductio vagy a causalitás elméleti igazolását; él vele, mert úgy találja, hogy az beválik. Midőn azonban a szakkutatás öntudatosabbá válik, lassankint fölmerül mégis a philosophiai kiegészítés szükséglete, igaz, hogy nem mint a tartalmi kiegészítés vágya, hanem mint az empirikus tartalom szélesebb körű érvényesítésének törekvése. A szaktudós észreveszi, hogy disciplinájának határai mindinkább összefolynak más tudományágak problémakörével s kezdi tudományának szűk körét érezni. Mert csak megszorítással igaz, hogy a kultúra haladásával a tudományágak száma növekszik; mert másrészt a tudás haladása ép abban áll, hogy oly disciplinák azonosulnak, melyeket azelőtt egymástól elszigetelteknek tartottunk, ép mert nem láttuk, hogy jelenségeik bensőleg összefüggnek: symptomái egyazon tüneménycso-

portnak. A módszer kérdése is kezd nem egy helyen vita tárgyává lenni a szakkutatás mezején s az emberek kezdik az általános ismeretelméleti és logikai igazolás szükségességét érezni. De más oldalról is megakad az általános bölcsészeti direktívákat nélkülöző szaktudomány, még pedig ha kutatása *határának* kérdése merül föl. Ha a szaktudomány nem akar, sajnos, fictiók közé tévedni – amitől még a matematika sem ment, mint ezt a négy demenziójú térrel, a végtelennel és az imaginariussal üzőtt mystificatiók mutatják – szüksége van az ismerés föltételeinek és határainak ismeretére. Mindezen szükségleteknek pedig csak a philosophiai analysis tehet eleget: ez hoz a részleges tudományok rendszerébe egységet, s sanctionálja módszerüket s állapítja meg határaikat. Az öntudatos és rendszerre törekvő szakkutatás philosophia nélkül meg nem áll, még kevésbé létesülhet tehát egységes világnézet a nélkül, hogy ismerési elveinket úgyszólván gyökerökig analysáljuk, mindaddig, amíg már legegyszerűbb elemekre nem vagyunk képesek azokat visszavezetni. Ez elemzésnek, mint minden valódi tudománynak, életetője és megindítója a skepsis, melyről Descartes óta tudjuk, hogy azon kémlelőszer, ami kideríti azon meggyőződéseinket, melyek ingadozók s így tudományos indokolás helyett előítéletben és megszokásban gyökeresnek. Alkalmazzuk mi is e módszert, hogy világosan álljon előttünk azon pontok összesége, melyek az empirikus kutatásban a philosophiai integration igénylik. A természetphilosophia egyik főgyökere ép ebben az integráló functioban van.

13. §. Ítéleteink *általános érvénye* képezi skepsisünk fő tárgyát. Mi jupon általánosítjuk az *egész valóságra*,

vagyis lehető tapasztalatunk *minden tárgyára* empirikus ítéleteinket; melyeket szükségképen mindig korlátolt számú tapasztalattól vontunk le? Mi biztosít arról, hogy a kő, mely ma elbocsátva földre esik, holnap is le fog esni; hogy H az O-val egyesülve o]y arányban mint 2:1, holnap ép úgy vizet fog létrehozni mint ma; hogy az emberi foetus, mely ma bizonyos körülmények között létrejő és növekszik, ezentúl is csupán hasonló körülmények közt fog létrejöhetni? E skeptikus állásponttól nem látjuk igazoltnak azon eljárást, hogy a csillagász valamely üstökös pályáját előre kiszámítja, szóval, hogy a matematikával anticipálja a tapasztalást; mert mi biztosít arról, hogy azok a gravitációs törvények, melyek számítása alapját képezik, ötszáz év múlva és öt millió mértföldnyire innen is ép oly érvényesek, mint *ma* és *itt*? Persze, a tényleges szakkutatás nem törődik a kételyekkel, mert eljárását, mint már emiittettük, nem építi szükségképen öntudatos elvekre. De philosophiai szempontból a legmélyebb érdekléssel bírnak; lássuk tehát, hogy hol van e kételyek gyújtója, amelynek tüzetes elemzése által azt eloszlatjuk.

Természettudományi ítéleteink általánossága az egyesből az általánosra való következtetésen, szóval *induction* alapszik. Az *inductio* gyökere pedig, mint ezt már Aristoteles fölismerte (*Analyt. Post.* 88 a. 14.) s újabban Mill derítette ki,¹ az *okviszony*. Azért tekintünk valamely jelenséget bizonyos esetekben bekövetkezendőnek vagyis az ezt kifejező Ítéletet általános érvényűnek, mert azt látjuk, hogy az szükségképi, t. i. mert okát látjuk. Igen, de mi jözon általánosítjuk az ok-

¹ Mill, *A deductiv és inductiv logika rendszere*, ford. Szász B. II. k. 8. l.

viszonyt? Az egyoldalú Sensualismus, mely csak az objective tekintett képtömeget látja, e kérdésre már nem tud felelni: Stuart Mill nem is tartja lehetetlennek (i. m. II. 390. 1.) oly »távoli bolygó« létét, ahol tán az oktvény nem érvényes. Pedig nyilván az oktvény általánosságában gyökerezik minden inductiónk sanctiója.

Kant kimutatta, hogy a causalitás általános érvénye tudatunk, tapasztalatunk föltételeiből folyik, amennyiben nélküle nem volna egységes, logikailag összefüggő világképünk, s így ok viszony nélküli tudat *contradictio in adjecto*. Bizonyos, hogy a causalitástól ép oly kevésé vonatkozhatunk el, mint tér és időtől, és miután valóság és lehető (empirikus úton) fölmerülő tudattartalom azonos fogalmak (8. §.), világos, hogy az oktvény érvényes leend valóságunk egész mezején. Sajat tudatunk természetére vonatkozó Ítéleteink – tehát az ismeretelméleti ítéletek általánossága pedig abban gyökerezik, hogy mi a tudatosságnak s általában az ismerésnek csupán *fogalmát* bírjuk s így ennek alkalmazásával, *ennek* az ismerésnek a föltételeit és törvényeit is eo ipso applikáljuk. Az *actus*, mely által az ismeretelméleti és logikai ítéleteink általánosságát öntudatosítjuk, az *elvonás*. Abstractio által emeljük ki és teszszük általánosakká azon föltételeket, melyek egy adott időpontban tudatunk tartalmának reális bővülését – az ismerést – föltételezik.¹

A kriticismusnak itt tehát ismét igaza van, ítéleteink általánossága, azok *a priori voltában*, vagyis abban gyökerezik, hogy tudatunk föltételeiből akár közvetve:

¹ V. ö. Pauler i. cz.

a causalitás közvetítésével, akár közvetlenül: elvonás által (mint ismeretelméleti, logikai és szemlélet formáira vonatkozó ítéleteink) folynak. Ez alapon igazolhatjuk a tapasztalati valóságnak matematikai anticipatioját is, t. i. – Kant szavaival élve – a *tiszta természet-tudomány lehetőségét*. A valóságot előre kiszámíthatjuk, mert ép csak az lehet nekünk valóság, ami tudatunk föltételeiben megjelenhet, miután valóság és lehető empirikus úton adott tudattartalom azonos fogalmak. E föltételek *tér, idő és okviszony*, melyek egyúttal minden tudomány alapját képezik, s igazolásuk által egészíti ki a philosophia ismerésünket.

14. §. Láthatjuk, hogy philosophia és positiv tudomány úgy aránylanak egymáshoz, mint forma és materia; a bölcsészet hivatása nem új entitásokat és nem empirikus processusokat toldani a tapasztaláshoz, hanem ez utóbbit formailag földolgozni, amit az utóbbi föltételeinek elvonása által ér el. *A természetphüosophia hivatása és fogalma is ezen körülmények által lesz determinálva, s nem lehet egyéb, mint a legfőbb philosophiai tudomány: az ismeretelmélet egy alosztálya, helyesebben ez utóbbi eredményeinél a természettudomány tartalmára való alkalmazása. A természetphilosophia tulajdonképeni feladata: ismeretelmélet és természettudomány összekapcsolása.* Az eddigiekben megismerkedtünk az előbbi alaptételeivel és ezek viszonyával a positiv tudományokhoz; a természetphilosophia problémáit most azon pontokból kell összeállítanunk, amely pontokon a philosophia, nevezetesen az ismeretelmélet integráló szerepe mutatkozik. Ebből folyólag a természetphilosophia problémái három kategóriába oszthatók, u. m.:

1. Megadni a természettudomány elméletét ismeré-

síink általános föltételei alapján, tekintettel a természet-tudomány sajátos tárgyára. Ennek a vizsgálatnak feladata az ismerésünkből folyó formális direktívákat és heuristikus (segéd-) fogalmakat vizsgálni, melyeket a természetismerés termel. Az így nyert princípiumokat a *természetphilosophia formális elveinek* fogjuk nevezni.

2. A természettudomány nagy elveit, a természetben uralkodó legtágabb körű princípiumok tulajdonképeni értelmét meghatározni, ugyancsak ez elvek ismeretelméleti analysise által. Ez a vizsgálat adja a *természetphilosophia materiális elveit*.

3. Végre a természetphilosophia feladata azt a legfőbb szempontot kijelölni, melyet a természettudomány és ismeretelmélet összekapcsolása, tehát ép a természetphilosophiai vizsgálat által nyerünk.

Nem állítjuk, hogy a problémák e felsorolása teljes, vagy hogy osztályozásuk végérvényes. E felosztást, valamint a következő fejtegetéseket is csak vázlatnak kérem tekinteni. A positiv philosophia még sokkal inkább gyermekkorát éli, semhogy feladatainak csak végérvényes áttekintéséről is szólhatnánk.

Mielőtt azonban e problémák tulajdonképeni fejtegetéséhez fognánk, nem kerülhetjük el, hogy kritikailag ne méltassuk a más kiinduló ponttal bíró természetphilosophiai kutatásokat. De ép csak a kiinduló pontok, vagyis az ismeretelméleti alapok vizsgálatára szorítkozhatunk, s így mellőznünk kell a természetbőlcsészet hazai és külföldi művelői tulajdonképeni természetphilosophiai rendszereinek méltatását. Ez maga egy külön munkát igényelne, s így nem gondolhatunk arra, hogy ez értekezés szűk keretében azt megkísértsük.

IV. Természetfilozófiai kiindulópontok.

15. §. Hogy mikép concipialjuk a természetfilozófia fogalmát, tartozzék a föllállított rendszer bármely irányhoz is, első sorban azon általános bölcészeti, nevezetesen ismeretelméleti állásponttól függ, melyet elfoglalunk. Es ezen nem változtat, hogy a dogmatismus az ismeretelméletet építi a metaphysikára és nem megfordítva, mert bizonyos, hogy ez esetben is kell, hogy harmónia uralkodjék a két disciplina között, különben egyik lerontaná a másikat. Aki lehetőnek és szükségesnek tartja az a priori spekulatív ismerést, mely túlterjed a lehető tapasztalat körén, annak természetfilozóphiája is szükségkép metaphysika lesz, miután nézete az, hogy a valóságot lehet és kell hypirempérikus úton kiegészíteni és így magyarázni.

Minden metaphysika közös vonása azon nyíltan kimondott vagy öntudatlanul alkalmazott tétel, hogy gondolkodásunk empirikus tartalom nélkül is ismerhet, s így bizonyos tekintetben öntermékenyítő functió, mely oda is hatolhat és realitásokat fölfoghat, ahová a tapasztalat tartalma nem kíséri és nem kísérheti. A metaphysikus magát az adott valóságot akarja valami nem adottból magyarázni, tehát lényegileg az *érzetet* akarja fölbontani, valami kívülé lévőből érthetővé tenni az által, hogy benne valami »magasabb jelentőséget« lát, tehát akárvalami noumenont, tapasztalatfölötti entitást, akár valami tapasztalatfölötti lény aktusát. Szóval, mindannyian a tényekből többet akarnak kihozni, mint amennyi azokban van; ép ezért oly ismerési forrás után látnak, mely a közvetett vagy a közvetlen tapasztalattól függetlenül nyújt valamiféle tartalmat. Néme-

lyek e forrást magában a pusztá gondolkodásban látják, mely tartalmát »dialektikus mozgással« önmagából termeli (Hegel); mások vagy nem is emelkednek annak a kérdésnek a magaslatára, hogy a hyperempirikus ismerés tartalmát honnan veszik, s így öntudatlan dogmatizmusban élnek (scholasticismus, Herbart), vagy pedig valami »intellectualis szemlélet« által akarnak (Fichte, Schelling) nem empirikus, vagyis *nem relatív*, már a tapasztalatot s így az érzetet *nem előre föltevő* fogalmakhoz jutni.

Három főkategoriába oszthatók az összes metaphysikai rendszerek, mert mindnyájan végelemzésben vagy a realismus vagy az idealismus vagy az idealrealismus körébe tartoznak. Iparkodjunk ez álláspontok fölött rövid kritikai szemlét tartani.

16. §. A realismus főtétele, hogy a természeti világ s általában minden valóság abszolút létezőket mutat, nem csupán viszonylagos jelenségeket. A következetes realismus – mint ezt már Fichte kimutatta – szükségképen materialismus, mert végelemzésben a világmagyarázat subjectiv szempontjának létjogosultságát veszi fel, minden tapasztalati tartalmat abszolút substantiákra vezetvén vissza. Már pedig minden antimaterialistikus bölcséletnek, kezdve a legnaivabb spiritualismustól, mely az alanyt mint »szellemi valóságot« állítja szembe az »anyagi valósággal«, egész a criticismus antimaterialistikus álláspontjáig, amelyet Lange »Geschichte des Materialismus« című örökbecsű művében kifejtett, ép a subjectiv szempont kiemelésében és érvényesítésében gyökerezik. Es ha a realismus nem válik materialismussá, így ezt azon következetlenségének kell betudnunk, hogy a subjectiv szempontot mégis kiemeli.

Legszebben mutatja ezt a legkidolgozottabb realistikus rendszer megalapítója: Herbart. E kiváló bölcseész ugyanis elismeri az érzéki minőségek subjectivitását,¹ vagyis hogy ezek, mint ilyenek, nem jelenthetnek abszolút substantiákat, hanem csak jelenségei a tulajdonképeni abszolút létezők, az atomok vagy *reale*-k rendszerének.

De nem nehéz belátni, hogy ezt elismerni annyit tesz, mint a *reale* megismerhetlenségét, helyesebben: fogalmának fictív voltát vallani. Mert ha nem akarunk üres szavakkal dobálózni, a Herbart-féle *reale* is csak érzéki kvalitásokkal fölruházva gondolható, és maga Herbart is – persze öntudatlanul – ilyeneknek tekinti őket, midőn a szemléleti világból átvett processusokat (mint küzdelem, kiszorítás stb.) tulajdonit nekik.

De ha a *reale* fogalma is végelemzésben viszonylagos érzéki határozmányokból szövődik össze, akkor világos, hogy valósággal nem jelent valami abszolút létezőt, hanem ugyancsak az érzéki jelenségek hypostasálását. Az által, hogy a szemléleti tartalmat akármily minimális egységre is osztjuk föl, nem haladjuk azt túl; az érzéki, a szükségképen mindig subjectív tüneményt csak kitöltük, de nem emelkedtünk föléje: a reáléban egy ugyancsak viszonylagos – subjectív – határozmányokból szerkesztett fictiót, de nem abszolút tárgyat nyertünk. Az érzéki kvalitások alanyiségának elismerésével már desavouáljuk magát a realismust (még pedig minden lehető formájában), mert elismerjük, hogy a »külvilág« mindig csak mint subjectív érzet lép tudatunkba, nem pedig mint abszolút létező. Amit pedig a tapasztalat tartalmából nem elemezhetünk

¹ Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. §. 118.

ki, annak létét más úton sem ismerhetjük meg, miután a létezés empirikus fogalom (8. §.) s nem analysalható ki valamely elvont fogalomból.

Ezt különben Herbart is belátja, midőn fölismeri az ontologismus képtelenségét, de emellett szintén beléje esik, midőn hyperempirikus létezőket postulai a tapasztalat alapjául. A realismust tehát természetbölcseleti alapnak nem fogadhatjuk el; a természeti világot transcendens lényekkel akarja magyarázni, mely lényekről fogalmunk és ismeretünk nem lehet.

Talán mondanunk sem kell, hogy e czélját akkor sem éri el, ha következetes materialismussá is válik, mert az abszolút, nem subjectív minőségű »anyag« csak époly fictio, mint a »reale«, melylyel tulajdonkép azonos jelentésű. A valóság processusai csak mint érzetcomplexusok vannak adva; ezeket pedig sem az által nem magyarázom, hogy bennök az abszolút anyag valamely megnyilatkozását látom, sem az által, hogy valami »szellem« actusát pillantom meg bennök. Az érzet, realitásunk e már fölbonthatatlan eleme, csak önmagából érthető, vagyis csupán intuitive (tapasztalati adatás) által ismerhető meg, de nem discursive. A materialistikus, s általában a realistikus magyarázat pedig ép ez empirikus világ abszolút genesisét akarja constructioival érthetőbbé tenni, ami nyilván csak petitio principii lehet, miután minden ismeretünk már előre föltesz tapasztalati, vagyis érzettartalmat.

17. §. Az Idealismus, szemben a realismussal, nem a természeti tárgy abszolút létének tételéből indul ki, hanem ellenkezőleg az alany, az Én abszolút realitás veszi kiinduló pontul s az anyagi világot, mint ennek emanatióját, projectumát akarja megérteni. Az idealis-

mus tehát végelemzésben egyrészt az alany-tárgy correlativitása tanának tagadását, másrészt pedig annak a negatioját foglalja magában, hogy tudatunk minden tartalma a közvetlen vagy a közvetett tapasztalásból fakad s így csupán viszonylagos (vagyis egymás által kölcsönösen föltételezett) processusokat, de nem absolut, anteempirikus vagy hyperempirikus Én-actusokat hozhat tudatunkba. Mert az idealismus lényege azon állítás, hogy Nem Én ugyan nem áll meg Én nélkül, de az Én függetlenül létezik a Nem Én-től; csupán az Én absolut létű, a Nem Én az előbbi projectuma; ép ezért csak az előbbi a realitás valódi alapja, az »ens realissimum«, melyből egész valóságunk fakad.

Két irányt különböztetünk meg az idealistikus törekvések között: egy merészebb és egy mérsékeltabb árnyalatot. Az előbbi az Én-ben, mint gondolati actusban, határozottan absolutumot lát, s miután az emberi Én végelemezésben azonos e föltétlen Én-nel, az emberi ismerésben is absolut ismerést pillant meg, mely a valóság absolut genesisét át képes érteni, amint a realitást alkotó jelenségtenger az absolutumból folyik. Ehhez az irányhoz tartozik Schelling és lényegileg Hegel is.

A másik árnyalat jóval szerényebb igényekkel lép fel; nem is akarja az objectiv világ *tartalmát* az elvont Én-ből levezetni, s ez utóbbit inkább relatív, anthropologiai értelemben veszi. Mindazonáltal megmarad amellett, hogy az Én absolut, önálló s így primär létező, szemben a Nem Én-nel, mely relatív és secundär. Ennek képviselője Fichte, kinek tana még *nem* fejlődött a merész szárnyalású idealismussá és hazánk kitűnő bölcselője Böhm Károly, kinek tanai szerény nézetünk szerint *már* nem eléggé metaphysikaiak, hogy következetesen

kérészül vigye az Idealismus alaptételét. Vegyük e két irányt ismét külön elemzés alá s iparkodjunk lényegekről számot adni.

18. §. Schelling a »System des transcendentalen Idealismus« czimü művében azt kísérletté meg, hogy az abstract Énből a természeti világ minden határozományát a priori levezesse s az így megvilágított természetkutatásra természetfilozófiai rendszert építsen, ítem kisebb feladatra vállalkozott, mint levezetni az anyagot, a nehézségi erőt, sőt az anyag három dimenzióját is (hosszúság, szélesség és magasság) s mindezt az abszolút Én funkcióiból. Hogy a szemléleti tartalom ily nemű származtatása csak *petitio principii*ket termelhetett, azt nem nehéz belátni. Midőn Schelling a hosszúságot az *expansiv* erő nyilvánul atából, ugyanezen erő *több irányú* terjedéséből a szélességet s e kettő *synthetikus* egységéből a magasságot vezeti le, akkor nyilván már előre föltette (az »*expansiv*« szóban) a kiterjedés szemléleti képét, melyet a tapasztalásból már szükségkép bírt, mielőtt azt levezette volna. Schelling törekvése nem sikerülhetett, mert hiszen elvonásainkat alkotjuk a szemléletből s nem elvonásainkból a szemléletet. Az érzet, a *tapasztalatban* kialakuló világgép mindig a prius, melyet nem lehet vértelen elvonásokból a priori megszerkeszteni, ép mert a valóság képzete csak empirice adható és csak tapasztalatilag ismerhető meg. Ép ezért Hegel deductiói is mindannyian a *petitio principii* hibájában szenvednek: előre belegondoljuk a »tisztá gondolat«-ba a szemléleti világ határozományait s azután – mint ezt már Trendelenburg oly alaposan kimutatta (*Logische Untersuchungen* 1840. II. fej.) – nagy ügyesen kihozzuk azokat belőle. És nem tehetjük,

hogy ez elvonásokba ne gondoljuk bele a szemléleti tartalmat, ép mert maguk ez elvonások is a szemléletből nőttek ki. Hogy a dialektikus methodus sikerre vezessen, absolut ismeréssel kellene rendelkezünk, amivel pedig mi nem bírunk. Világos tehát, hogy tudományos természetphilosophiát ily alapra nem építhetünk.

19. §. A mérsékelt Idealismus megalapítója Fichte. Miután e kitűnő gondolkodó kimutatta a Kant-féle noumenon fogalmának ellenmondó voltát, a külvilág-realitásának tanát elvetette s helyébe az Én egyedüli realitását helyezte, persze nem vévén észre, hogy ez által a noumenon csak helyet cserélt, mert most az Én vált absolut létezővé (vagy »actussá,« hisz ez lényegileg nem változtat a dolgon), melyből minden egyéb mint ens realissimumból fakad.¹ De Fichte, mint már említettük, nem vállalkozik az objectív tartalom levezetésére, hanem csak a kategóriákat vezeti le az Én projectioiból s azt állítja,² hogy az objectív tartalom semmi egyéb mint a kategóriáknak a képzelőerő által való összefoglalása. Nézetünk szerint azonban a valóság több mint formális kategóriák synthesise; a tapasztalat életteljes, gazdag tartalmát nem tudjuk ily formális mechanismusból megérteni. De Fichte egyenesen vissza is utasítja a szemléleti tartalom levezetését, valamint Böhm is vakmerőségnek nevezi e deductio megkíséretését.³ De vájjon nem-e desavouálása ez ép az idealismusnak, melynek alaptétele, hogy a tapasztalat tartal-

¹ Ezt tanulságosan fejtegeti Liebmann, Kant und die Epigonen. 1865. II. fejt.

² Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Fichtes Sämtliche Werke, hrsg. v. J. H. Fichte. 1845. Bd. I. S. 443.

³ Akadémiai Értesítő. 91. füzet 381. 1.

mát az által magyarázom (ez az Idealismus ratiója), hogy azt, mint az Én projectumát *értetem* meg? Vajjon a mérsékelt idealismus nem-e tesz úgy mint a scholasticisms, mely ha megszorult, *qualitas occultával*, »tehetséggél« magyarázott, vagy midőn a »teremtés« fogalmával akarta interpretálni a valóságot, de azután bevallotta, hogy a teremtés *actusa* »megfoghatatlan«. Az ilyenmő magyarázat tudományos értéke semmis, mert nem az ismeretlent az ismerttel, de az ismertet valami ismeretlennel akarja megértetni. Ha e *deductio* lehetőségét kétségbe vonjuk, nincs jogunk a tapasztalati valóságot az »Én explicatiójának« mondanunk, mert valósággal nem tudjuk kimutatni, hogy az Én mikép alakul explicatiója közben *objectiv* realitássá, a tapasztalás véghetetlen gazdag tartalmává.

Jelen soroknak nem céljuk Böhm Károly rendszerét részleges bírálat tárgyává tenni, amely annyi új szemponttal gyarapítja a philosophiai kutatást. Célünk csupán alaptételét: az idealismust tüzetesebben elemezni. Ép ezért, úgy hiszszük, mellőzhetjük bölcsészünk tanainak ismertetését annál is inkább, mert joggal kívánhatjuk az olvasótól, hogy ismeri az »Ember és Világ« című művében kifejtett tételeit. Hogy a következőket annál könnyebben áttekinthessük, legyen szabad, fejtegetésünk eredményét anticipálva, röviden megjelölni álláspontunk viszonyát Böhm Károly idealismusához.

Nézetünk szerint az Én nem absolut teremtő *actus*, mely a lehető tapasztalat körén kívül van, hanem relatív tapasztalati tudatprocessus, melynek *genesis*e empirikus tényezők által van föltételezve, s így nem állíthatjuk azt oda mint minden tapasztalat hyperempirikus alapját. Ép ezért a valóságot nem magyarázzuk

az által, hogy azt az Én-re vezetjük vissza; az *érzet tartalma csak önmagából érthető* s az semmivel sem lesz előttem megfoghatóbbá, ha benne ez Én productumát látom. Már pedig érzetemből épül föl egész valóságom s a tapasztalati realitást valami tőle különböző dologra visszavezetni annyit tesz, mint magát az érzetet, annak absolut genesisét, akarni magyarázni. De az Én maga is *egy* közvetlen tapasztalati *processus*, mely már érteken és biológiai föltételeken nyugszik, s így azt sem szabad hyposztasálnunk, sem pedig benne mást, mint a közvetlen tapasztalatban adott *egységesítő* történést látni. Igaz, hogy a valóság nem egyéb mint érzet-complexióim összesége, de úgy hiszszük, hogy ez nem jelenti szükségképen azt, hogy az érzet az Én productuma. Nézetünk szerint az öntudat nő ki a tudatból s nem megfordítva; a *valóság* pedig *nem az Én*, hanem *tudatunk explicatiója*. Csupán annak kimondására vagyunk feljogosítva, hogy minden valóság tudatmozzanat, de nem arra, hogy az Én teremtménye. Igaz az is, hogy a mi valóságunk – mint ezt Fichte és Böhm egyaránt tanítják – projectiok vagyis kivetítési functiok által alakul ki, csakhogy nézetünk szerint nincs jogunk e projectiókban mást *mint tapasztalati psychophysiológiai tény*t látni, de nem az abstract Én hyperempirikus functióit. E projectiok nélkül világunkat tényleg nem értjük *meg* – gondoljunk csak a substantia fogalmára (4. §.) – s úgy hiszszük, ép e kivetítések tanának részleges kifejtésében van Böhm legfőbb érdeme s tanának az a magva, melyet a haladó tudomány tán tökéletesíthet, de túl nem haladhat. Vegyük azonban e pontokat egyenként szemügyre még pedig először az Én-ről szóló tant.

20. §. Hogy az Én elméletét körvonalozzuk, minenekelőtt össze kell gyűjtenünk azon empirikus mozzanatokot, melyekből az Én fogalma rezultál. Véleményünk szerint ugyanis valamely fogalom *eredetének*, *tartalmának* és *érvényének* szempontjai egymástól el nem választhatók, s így az Én fogalmának analysisét e fogalom eredetének földerítése által kell megkísérlelnünk. Az ép most kifejtett módszertani direktívával bizonyosan sokan nem fognak egyetérteni, így Böhm Károly, álláspontunkat bírálva (Akad. Értés. 91. f. 373. L), azon nézetének ad kifejezést, hogy valamely fogalom *eredete* és *érvénye* különböző dolgok, s erre például az erkölcsi Ítéleteket hozza föl, mint a melyek általános érvényűek, daczára annak, hogy eredetök vizsgálata erre nem jogosít föl. De mi azt hiszszük, hogy e példa, jól értelmezve, ép mellettünk bizonyít; e helyt ugyanis kétértelműség csúszott be, amennyiben Böhm *egy* kalap alá foglalja a *postulativ* és a *logikai* általánosságot, s feledi, hogy az erkölcsi ítélet csak az előbbi szempontból universalis. Erkölcsi ítéleteink »általános érvénye« abban áll, hogy általános érvényüket követeljük, kívánjuk, szóval postuláljuk; az általánosság ezen értelme tényleg független az ítélet empirikus eredetétől, de ez az általánosság nem is *logikai mozzanat*, hanem csak az *általánosság követelése*. Míg ha általánosság alatt valamely ítélet universalis *érvényének földismerését* értjük, tehát logikai általánosságot, mely *ismerésen* és nem *óhajon* alapszik, akkor bizony nem választható el az általános érvényűség ítéleteink eredetétől, sőt az előbbinek alapja csak ez utóbbiban lehet. Csupán ha szabatosan meghatározzuk valamely ítéletünk vagy fogalmunk *eredetét*, tudhatjuk annak valódi *tartalmát*, hogy t. i.

mit szabad benne gondolnunk, ha a valósághoz nem akarunk oly elemeket toldani, melyek benne nincsenek. Nem tagadhatjuk, hogy ez a psychogenetikus szempont dönt fogalmaink eredete és így tartalmuk fölött, s viszont e tartalomból folyik logikai *érvényük*: mert ez utóbbi alatt nem értünk és nem érthetünk egyebet, mint a valóság azon mezejét, melyre fogalmunk kiterjeszhető. De mitől függhet e terrénum, ha nem fogalmunk *tartalmától*, illetve a *tartalom eredetétől*? Hogy például mi a villamosság fogalmának érvénye, vagyis mily körülmények között szabad lehető tapasztalatunk körében az elektromosság jelenlétét föltennünk, e fölött az dönt, hogy mely empirikus mozzanatokot foglalunk vele össze, ami azonos avval, hogy mely empirikus mozzanatok észleléséből alkottuk meg fogalmát. Minden dogmatismus forrása Locke psychogenetikus szempontjának elhanyagolása, mert a kritikátlan fogalom épen úgy keletkezik, hogy nem hatolunk keletkezésének gyökeréig, hanem, mint a metaphysikus, fogalmainknak egyszerűen subsumáljuk azt, amit velők ép jelölni akarunk. Innen van a »transcendens ismeret«-nek, mint láttuk, minden illúziója; a gondolkodók s a nép azt hiszi, hogy valami transcendenset, absolutat gondol, pedig valósággal csak tapasztalati, viszonylagos folyamatot hypostasál: nem alkot valódi metaphysikát, amire képtelen, hanem csak mythológiát.

Mindezt azért említettük, hogy igazoljuk azon eljárá-sunkat, miszerint az *Én fogalom jogos tartalmát* is *azon empirikus mozzanatokból* akarjuk meghatározni, amelyekből e fogalom kinő, s így csupán *oly jelentőséget* tulajdoníthatunk neki, melyre e psychogenetikus vizsgálat följogosít.

Lehet, hogy magában az elemzésben tévedni fogunk,

de azt, úgy hiszszük, napjainkban már minden elfogulatlan gondolkodó elismeri, hogy az *Én tudományos fogalma csupán azt tartalmazhatja, amit a közvetlen tapasztalat, melyből tagadhatatlanul kinőtt, beléje helyezett.* Következésképpen bármennyire is hirdeti az Idealismus, hogy az *Én* praesuppositiója, de nem eredménye minden tapasztalásnak, e -»praesuppositioi-ban is csak azt képes gondolni, amit az *Én empirikus fogalma* tartalmaz. Mi az Ennek csupán egy fogalmát bírjuk és bírhatjuk: azt, amelyet önmagunkban, közvetlen tapasztalásunkban átélünk, s ezen az *Én* fogalmon semmiféle abstractio lényeges változást nem tehet. Az ismeretelmélet fogalmait is a közvetlen tapasztalásból merítjük, s elfogulatlanul vizsgálva csupán azon értelmeket ismerjük, melyet ebből a forrásból merítettünk.

Véleményünk szerint tehát nem járunk hamis úton. midőn az Idealismus tudományos használhatóságát az *Én fogalmának psycho genetikus vizsgálatától* teszszük függővé, mert csupán ez dönthet azon kérdés fölött, vajjon az *Én-ben szabad-e mást gondolnunk*, mint viszonylagos tapasztalati folyamatot, nevezetesen a valóság abszolút alapját képező actust, melyből az egész realitás fakad?

21. §. Az *Én* fogalma körüli vita már Hume-mal kezdődik s végig húzódik a legújabb időkig. Rendesen úgy fogják föl, mint azon két párt harczát, melyek egyike az *Én* realitását vitatja, míg a másik e fogalomban csak a belső történések összefoglalását látja. Nézetünk szerint a kérdés már rosszul van föltéve. Azt nem tagadhatja senki, hogy, ha az *Én* csupán összefoglalás is, ez esetben szintén *reális pszichikai életfolyamat*, melynek élete ép az összefoglalásban van; viszont azok, kik az *Én* önálló léte mellett küzdenek, az *Énben* nem

valamiféle holt mozdulatlan substantiát akarnak látni, hanem (mint ezt Fichte oly gyakran kifejti) szintén egy *actust*. Azt tehát mindenki elismeri, hogy az Én valami *reális processus* – ha tartalma nem is egyéb mint összefoglalás. A pont, a hol az Idealismus gyökereszik, az a kérdés, vajjon az Én egyúttal *más is* mint ép ez összefoglaló actus? De ha még így is állítjuk fel a problémát, nézetünk szerint az idealismus és a nem idealismus (értve ez utóbbi alatt mindazon tanokat, melyek az Énben nem teremtő actust látnak, mely az az egész valóságnak létet ad) még egy darabig együtt haladhatnak. Hogy ugyanis az Ennek nevezett összefoglaló actusnak ép az *egységben*, melyet statuál, van valami sajátos vonása, ezt a nem idealismus is elismeri és elismerheti *a nélkül*, hogy az Énben a kérdéses *teremtő* működést látná, hanem csak ép azt az *összefoglaló* actust, melyet Kant a transcendentalis apperceptio synthetikus egységének nevez., A tulajdonképeni elválás ott történik, midőn ez egység alapjául szolgáló folyamat meghatározása kerül szóba. Az idealismus szerint az Én képzetét felszínre hozó folyamat: az öntudat *egy külön tehetség*, absolut actus, mely levezethetetlen, fölbonthatatlan s működésével a valóságot létrehozza; nézetünk szerint az Én az öntudat, a *tudat* fejlettebb, elvonás által finomított formája, mely tehát *semmi a tapasztalati tartalomtól, az érzettől különböző* actus vagy entitás, hanem a *tapasztalati tartalommal eo ipso adott szempont*. Az Én szempontja a realitásban, a közvetlen tapasztalásban *egy ráismerési processusban* jut érvényre, mely által összes képzeteimet mint *egyazon subjectiv szempont* alatt állókat ismerem meg, s ez által azokat mint az én tudatmozzanatokat ismerem föl. Midőn azt mondom: »Én

vagyok» az öntudaté nyilvánulata nyilván *több* mint pusztá összefoglalás, több is mint egy *abstractio kifejezése*, ez egy reális, életteljes ráismerési processus, midőn t. i. a tudatom, tartalmát képező képzeteket, érzelmeket és akarati aktusokat, egész lelki életemet mint az *enyémet* állítom, s mind e képzetek subjectív érzetében *egyazon* alanyi szempontot egyazon subjectivitást ismerem föl: önmagam realitását tudattartalmamban megpillantom. Nézetünk szerint a *tényekben több nincsen adva; út csak összefoglaló, de nem teremő Ént találunk*, nem Ént, mint abszolút hyperempirikus actust, mely a világot létrehozza, hanem viszonylagos tudatprocessust, melynek élete az egységesítésben, tehát formális működésben, de nem productióban van. Az Én fogalma azonban, daczára annak hogy *reális alapját* nem elvonás képezi, hanem maga a tapasztalati tartalom subjective való *érzése* – mindazonáltal fölmerülését elvonásnak és emlékezésnek köszöni és csak ott lép föl kifejlett alakjában, külön fixírozva, ahol a föl-tételek már megvannak.¹ A gyermek és a civilizálatlan ember tudvalevőleg nem bírja az Én fogalmát: önmagáról is harmadik személyben beszél. Csak midőn fokozatosan mind tágabbkörű elvonásokra képes, alkotja meg az Én fogalmát s érik tudata öntudattá. *Az öntudat tehát a tudat subjectív szempontjának kiemelésén alapuló ráismerés.* E kiemelés már elvonást igényel, ép ezért az »Én vagyok« tétel már fölteszi az emlékezés és elvonás bizonyos fokát, mely csak a tudatfejlődés magasabb fokán jelenik meg.

Elemezésünk eredménye tehát a következő. Az Én mint ilyen ugyan elvonás, de alapja egy reális ráisme-

¹ Beljak E. Pál helyesen definiálja az öntudatot mint »az emlékezés funkciójának bizonyos mozzanatát«. Athenaeum II. évf. 508. 1.

rési processus: az öntudat. Az öntudat azonban nem külön tehetség, entitás vagy absolutus actus, hanem a tudat subtilisebb, önmagára alkalmazott formája, szóval egy tudatprocessus. Az öntudat csirája ép ezért már a tudattal van adva, mert hisz ez utóbbi semmi egyéb, mint szintén valamely benyomásnak *mint a miénknek való érzete*. Ez az érzés azonban *semmi különböző a tapasztalati tartalomtól*: ez utóbbival van adva; de azért az Ént ily kifejlett alakjában, melyet a fejlett tudat elvonásával termel, nem szabad a tudat legprimitívebb nyilvánulataiba belevinnünk. Az öntudat a tudat későbbi productuma, részben a civilisatio terméke: *elront tudása* annak, amit a primitív tudat csak *érez*. Ezt az érzést, mely érzeteink *formájának tekinthető*, époly kevéssé van jogunk hypostazálni mint önálló entitást, minthogy a realismusnak nincs joga az érzet *tartalmát* mint absolut létezőt önállósítani. Az öntudat a valóságban egy processus, egy közvetlen tapasztalati functio, mely csak más empirikus tényezőkhöz viszonyítva bír értelemmel, de nem absolutus actus. Az elvont, absolutus productivus Én, amint azt az Idealismus tekinti, üres schéma, a tapasztalás subjectiv szempontjának hypostasálása, mely *mint ilyen* a valóságban, a tényekben nincsen sehol. Az absolutus létű *teremtő Én* spekulatív postulatum, de *nem valóság*, s végelemzésben nem egyéb mint újabb kiadása a Spiritualismus »önálló lelkének«, productivus főmájában pedig a minden iskolához tartozó theologusok »ens realissimum«-a. Hogy azonban minden elvonás daczára nem sikerül az Ent mint productivus, teremtő actust kimutatnunk, ezt maga a mérsékelt Idealismus is, mint láttuk, elismeri. Már pedig az Ént mint a mindenség alapját állítani, de a

mindenségnek az Énből folyó deductióját lehetetlennek nyilvánítani, mint már említettük (19. §.), tudományosan nem igazolható eljárás. Ellenvethetné ugyan az Idealismus, hogy e levezetés fölösleges, miután maguk a tények azt mutatják – mint ezt mi is elismertük – hogy a valóság egységes szemléleti kép, s így alany és tárgy, Én és Nem Én a valóságban nem különböznek egymástól, csupán szempontjukból. Csakhogy nézetünk szerint ezen egység inkább az idealismus *ellen* mint *mellett* bizonyít, mert ép azt jelenti, hogy alany és tárgy *szempontjai egyazon* valóságnak: az érzetnek, s így az alany époly kevésbé absolut létű, mint a tárgy. Az önálló, tehát absolut létű Én, mely függetlenül, tehát a tapasztalati tartalmat *megelőzőleg* is létezik (különben hogy produkálhatná?) ezzel a tényállással s az alany tárgy correlativitása tanával épenséggel nem fér össze. Az Énből való deductió kötelezettsége megmarad mindaddig, amíg az Ént absolut realitásnak tartjuk, a valóság forrásának, *mely tehát nem csupán a tapasztalati tartalommal van adva*; s e kötelezettség csupán akkor szűnik meg, ha az Énben azt látjuk, a mit a tények mutatnak: nem külön entitást, hanem magával az empíriával adott szempontot. Ha tehát az idealista a deductió kötelezettsége ellen avval védekezik, hogy az Én az adott egységes valóság *formális* szempontja, akkor már föladta idealismusát és Fichte productiv Énjéről visszament Kant alaki Énfogalmára, mint a transcendentalis apperceptio synthetikus egységére. Ha az Én formális jelentőségű, akkor nem létezhet önmagában a tapasztalattól függetlenül és azt megelőzőleg; mert a forma csak valamely tartalommal együtt bírhat realitással, s attól csak ez elvonás szakíthatja el.

Az Idealismus nem látja, hogy a kérdéses és szempontjából kötelező deductióval szemben való tehetetlensége alapfogalmának tévességében gyökerezik, hogy a valóságot csupán subjectiv szempontból, még pedig ennek mythologiai és transcendens irányú hypostasálásából akarja megérteni, holott a realitás mindig alanyi és tárgyi szempont organikus egysége. A létezés empirikus fogalom, mely csupán a tapasztalatból meríthető s nem vezethető le csupán alanyi szempontból – akárhogy is fölfűjjük az Ént teremtő actussá; sem a tárgyi oldalról, akárhány reale-t is rakunk a viszonylagos jelenségek mögé. A tapasztalás, mely már egysége subjectiv és objectiv szempontnak, minden lehető ismerésünkre nézve a prius s akárhogy is tépjük szét azt elvonásainkkal, olyan abstractioból, mint az Én, nem sikerülhet az empirikus világ élettelses valóságát megértenünk. Minden levezetés és »projectiv teremtés« már post festa történik, üres » tehetség«, elnevezett érthetetlen X, s ha át akarjuk érteni (mint Schelling és Hegel), szükségkép petitio principiit nyerünk. *Az Énből csak a valóság egy szempontját értjük meg, de nem tartalmát;* a realitás formáját nevezhetjük subjectiv eredetűnek, ha t. i. ez utóbbi szóval azt az igazságot fejezzük ki képlegesen, hogy a valóság kibontakozása subjectiv szempont törvényeihez is van kötve (7. §.). A valóság tartalmát soha az abstract alanyi szempontból (idealismus) meg nem értjük, valamint az elvont tárgyú szempontból (realismus) sem; miután pedig mi csak e két szempontot ismerjük, *a realitás tartalmának honnan való kerülését egyáltalán nem fejthetjük meg.* Mi a valóságot csak *mint adottat*, mint tapasztalati tartalmat ismerjük; e tartalomról azt kérdezni, hogy mi a

tapasztalattól függetlenül, vagyis honnan fakad, annyit tesz, mint a tudat lényegéről és abszolút genesiséről tudakozódni, s aki e kérdésre meg akar felelni – mint az idealismus is, midőn az Énből akarja származtatni a valóságot – a tudat lényegét akarja levezetni. Pedig nem nehéz belátni, hogy ez lehetetlen feladat, miután a tudatosság már előre föltevése minden ismerésünknek, s így nem vezethető le. A valóság végelemtésben érzeteink összesége s *aki ez érzetek tartalmát le akarja vezetni, az magát az érzetet akarja dedukálni*, miután a valóságban az érzet nem választható el tartalmától. Tehát arra a képtelen dologra vállalkozik, hogy levezesse pl. a vörös színt, a kiterjedést, szóval mindazt, ami, mint már említettük, fölbonthatatlan, csupán indutíve, vagyis csak empirikus adatás útján megismerhető eleme ismerésünknek, melyet semmiféle metaphysical constructióval nem tehetünk lényegében és abszolút genesisében érthetőbbé. A valóság tartalmának, vagyis érzeteink s általában tudatunk »deductió«-ja, mint már többször említettük, szükségképen petitio principii. Az idealismus is az. A valóság tartalmát az Énből akarja megértetni, ami pedig csak a tapasztalás alapján lehetséges; az empiria pedig már alanyi és tárgyi szempont organikus és elválaszthatatlan egysége, tehát nem érhető meg csupán az egyik szempontból. A valóság végső eleme, melyből azt magyarázhatjuk nem *egy Én projectio* s így *egy hyperempirikus actus*, hanem az érzet és az érzetvilág kibontakozásának *empirikus törvénye*. Minden Én-projectio, mely a tudatosítást és így a tárgyas világot s egyúttal az érzet keletkezését akarja *abszolút genezisében* elénk tárni, épügy mint Schelling és Hegel, kénytelen a levezetendő tartalmat az Énben előre fölteni. Az idealismust tehát

nem fogadhatjuk el, bármily mérsékelt formában sem, tudományos philosophiai alapnak: benne a régi ontológiai gondolkodás utolsó akkordjait ismerjük föl.

22. §. Szerencsére azonban a teremtő Ennek tana nincs oly elválaszthatatlanul összeforrvá a projectiók tanával, hogy ez utóbbit az előbbivel el kellene vetnünk. Csak értelmét kell némileg módosítanunk. Ha az Ént nem tekinthetjük absolut, önnálló realitású teremtő actusnak, akkor a projectióban sem láthatjuk ily actus nyilvánulását, tehát nem a valóság *létrejövés ének*, hanem *kialakulásának* funkcióját, vagyis a *projectiót nem tart-hatjuk a valóság absolut genesisét eszközlő, hanem csak a pszichologiai értelemben vett világkép lélektani kialakulásának tényezőjét. A kivetítés tehát nem hyper empirikus actus, hanem psychophysiologiai tény*, melyből nem értjük meg ugyan a valóság tartalmának honnan való kerülését, hanem annál inkább annak kialakulását, t. i. azt, hogy a már adott érzetek mikép kristályosodnak, a kivetítés funkciójának segítségével, a mi valóságunkká. Mindez azonban bővebb magyarázatra szorul.

Tagadhatatlan tény, hogy az emberi szervezetben a peripherikus inger által kiváltott centripetális idegfolyam, ha az inger tudatossá válik, egyúttal centrifugális (motorikus) ideg-actiót eredményez, vagyis izomfeszülést, s így méltán mondhatjuk, hogy a tudatosság izom-contractióhoz van kötve.¹ Mi, kik nem kutatjuk a valóság lényegét, a realitást alkotó érzetcomplexiók absolut létrejöttét, hanem csupán a valóság kialakulásának *törvényeit*, ebben az idegprojectióban látjuk azon kivetítési funkciókat, melyek integráló szerepét tudat-

¹ V. ö. Lechner Károly, A tudatosság ténye szellemi életünk eseményeiben. Athenaeum I. évf. 178. 1.

világunk kialakulásában Böhm oly fényesen kimutatta. E *projectio* öntudatlan, vagyis reflexszerű, a vegetatív élethez tartozik, s innen van, hogy már készen állítja a kialakult világot elénk. A »létezési« mechanizmusnak nézetünk szerint itt van reális alapja; s hogy Böhm nem idegenkedik e tisztán *physiologiai* fölfogástól, eléggé mutatja a *causalitásról* szóló tana. (Az Ember és Világa 1883. I. k. 43. sk. 1.), melyben az okviszonyt határozottan reflexmozdulatra vezeti vissza. Az sem szenved kétséget, hogy ez öntudatlan *projectiv* mechanizmus az, mely azon *functióknak* is alapja, melyek az *ismerési mechanizmust* alkotják. Az újabb lélektan kimutatja, hogy a figyelem, az *apperceptio* mindmegannyi *centripetális* idegactióval, tehát motorikus jelenségekkel járnak, másrészt, hogy ép e *projectiok* által alakul ki tudatvilágunk az ismerésben, amennyiben az érzet intenzitását és fixirozását lehetővé teszik. Ujabban Jerusalem (*Die Urteilsfunction*, Wien u. Leipzig 1895.) elég sikerrel fejtegeti, hogy az Ítélet sem egyéb mint az *apperceptio* egy formája, s ez esetben sikerül magát az ítéletet is idegprojectiora visszavezetnünk. Az mindenestre bizonyos, e *projectiok* fixírozó munkássága nélkül egyáltalán nem érthetjük világképünk kialakulását, és az ismerésben való rendszeres tudatosítását, mert nélkülök valóságunk csak érzetchaos volna, nem pedig kategóriákban kialakult realitás. Sajnáljuk, hogy e helyt csak e rövid rámutatással kell megelégednünk, s így nem fejthetjük ki Böhm *projectio*-tanának, még ha azt tisztán *physiologiai* értelemben vesszük is, rendkívüli termékenységét és magyarázó erejét. Most még csak két pontra akarnám az olvasó figyelmét fölhívni. Az egyik a már fönnebb jelzett tételünk, mely

szerint a projectióban nem láthatunk valami abszolút Én-actust, hanem ugyancsak tüneményt, világunk kialakulásának törvényét, amely szerint a projectio a kialakulásban belejátszik, tehát végelemezésben tapasztalati – psychophysiologiai – processus. Nézetünk szerint a projectiók tana nem lehet egyéb mint a *tudatosítás physiologiájának egy része*. A tényekben nincsen több adva, s ennél több érthetetlen is előttünk, még pedig ép azért, mert mi nem ismerhetünk meg lényegeket, s így a valóság létrejövésének essenciáját sem, hanem csak a *már adott* valóság kialakulásának törvényeit. Böhm tana szerint is az érzet tartalma szükségkép kivetítetik, szembeállítatik az Énnel, vagyis a tudat dualismusa, vagyis az alanyi és tárgyi szempont kettőssége, magával a tapasztalással van adva. Csakhogy nézetünk szerint e dualismust, s így a tapasztalat tartalmát nem vagyunk képesek semmiféle hyperempirikus Én-projectióból *megérteni*, szóval az előbbit, mint már kifejtettük, az Énre visszavezetni. A projectio ép csak psychophysiologiai tény, mely ép ezért csak *tények törvényeit*, vagyis világunk kialakulásának *mozzanatait* magyarázhatja, de nem a tények tartalmának essenciális, abszolút létrejöttét.

A másik pont, melyre olvasóink figyelmét föl szeretnők hívni az, *hogy e projectio psychikai kifejezése semmi egyéb mint a tudatfunctio, a tudat aktivitása*. Szabatosan szólva, a tudatban nincsen functio csak functiók érzete: a psychikai aktivitás érzete, mely tevékenység a figyelem, akarás, ítézés, gondolkodás stb., szóval tudatéletünknek mint spontan nyilvánulatnak alapját képezi. Ép azért, mert ez aktivitás mindig azonos bizonyos motorikus jelenségekkel, vagyis idegprojectióval

jár, követi az erős szellemi munkát vagy emótiót, a kimerültség érzete, szemben a munka alatt érzett feszültséggel. *Arra tehát, hogy a tudat-aktivitást fölvegyük, nem kell hyperempirikus Én, mint absolut actus*; a tények ezt nem kívánják, sőt azt mutatják, hogy ez aktivitás sohasem absolut, vagyis mindig élettani substratumhoz van kötve.

Ez aktivitás működési módusa alakítja ki ismerésünket: az a priori törvények semmi egyebek mint e functiók működési szabályai. E törvények összesége a »tudatmechanismus« (7. §.), mely azonban, mint ugyancsak már figyelmeztettünk erre, époly kevésbé létezik mint ilyen, mint ahogy a »természeti mechanismus« csak elvonás. A valóságban csak processusok vannak, melyek bizonyos törvények szerint folynak le; de e törvény önmagában a tudomány elvonása, de nem entitás. Az »elme« mint ilyen tehát szintén nem valóság, mint ezt a metaphysikus hiszi, hanem azon tudatfunctióknak összesége, melyek a gondolkodást és ismerést eredményezik. Csak képlegesen mondja a criticismus, hogy pl. »az objectum az elme által van föltételezve«, mint ahogy a physikus mondhatja, hogy valamely jelenség létrejötté a nehézségi erő által van föltételezve anélkül, hogy ezért a »nehézségi erőt« önálló entitásnak kellene tartania. Az »elme« csak époly összefoglaló kifejezés mint a »természet«, mely alatt valóságban nem valamely entitás, hanem bizonyos szempontból tekintett jelenségek összesége, illetve jelenségek törvényeinek összesége értendő. Mindezt azért emeljük ki újból, mert ép az »elme« hypostasálása az Idealismus főgyökere, mely ily módon mint minden, a lehető tapasztalat körét áthágó metaphysika valamely elvonásnak

mythologiai concretizálásában bírja alapját. Már maga e körülmény is mutatja, hogy a dogmatizmus veszélyét úgy kerülhetjük ki legkönnyebben, ha magunkat szorosan a tényekhez tartva, fogalmainkat mindenkor szorgos psychogenetikus vizsgálatnak vetjük alá.

23. §. Idealrealizmus alatt azon metaphysikai irányt értjük, mely sem az alanyból a tárgy realitását, (mint az idealizmus), sem a tárgy absolut realitásából az alanyt nem akarja megértetni (mint a realizmus), hanem mindkettőt egy harmadik, mindkettőtől lényegileg különböző lényből mint »ens realissimumból« akarja származtatni s ily módon magyarázni. Ez végelemzésben a theizmus doctrínája, amint azt a scholasticizmus kifejtette, mely szerint az adott valóság csak »árnyékvilág« s a teremtő az ens realissimum. Sőt a tapasztalati tartalom irrealitása annyira megy, hogy a világnak létben való tartása (a »conservatio in esse«) folytonos teremtésnek mondatik s az emberi ismerés, tehát az emberi világkép keletkezése is az »intellectus ágens«-re vezettetik vissza, mely a teremteti Én isteni fény származéka.¹ Az újabb philosophiában ismét kifejlődött a theizmus (J. H. Fichte, Ulrici s mások) Schelling idealrealistikus Identitatssystem-jéből, s mindkét irányt – ha ugyan nem is a tiszta tudományos, hanem a gyakorlati vallásos érdek még folyton életben tartja s időközönként szokatlan energiával kíván bebocsáttatást a tudományos szempontok közé, ami azonban már nem igen sikerülhet. A kérdés az, vajjon a theizmus által fölvetett elvek képesek-e magyarázó principiumul szolgálni s így van-e helyök a tudományban s van-e

¹ S. Thomas Aquinas, Summa Theologica. P. I. Qu. LXXIX. art. 4.

okunk őket egyáltalán fölvenni? Ha a theismus fogalmai nem magyarázó elvek, akkor fölvetelökre nincsen logikai alap, s nem tekinthetjük őket tudományos képzeteknek, hanem lényegileg subjectiv alakulatoknak, aminők a költészet és a vallás conceptiói. Már említettük, hogy a valóság keletkezésének kérdése nem tudományos kérdés, mert e probléma conceptiója már olyan, mely tudatunk természetének vagyis föltételeinek teljes ignorálásán alapszik. A létezés absolut genesisének kérdése olyan, mintha valaki azt a problémát vetné föl, hogy miért háromoldalú a háromszög vagy miért vörös a vörös; e kérdések értelmetlenek, mert minden lehető feleletünk már előre fölteszi e képzetek bírását, melyeket már nem bonthatunk elemibb alkotórészekre vagyis szemléleti tartalmukat nem igazolhatjuk valami azon kívül állóból. Épen így vagyunk a valóság keletkezésének problémájával, ami pedig, mint láttuk (21. §.), képtelen kívánság. A tudatot nem vezethetjük le, mert minden levezetés azt már fölteszi. A tudat lényegének megfejthetetlenségét, ha tetszik, kifejezhetjük mint megoldhatlan problémát, de époly joggal mondhatjuk, hogy nem probléma, mert fölvetése époly naiv, gyermekes kérdés mint az, hogy miért vörös a vörös. Egyébiránt maga a theismus is elismeri, a mennyiben nem szövetkezik Hegel dialektikus methodusával, melyről fönnebb (18. §.) már megtettük észrevételeinket – hogy a »teremtés« megfoghatatlan; csakhogy ennek bevallásával elvész magának a teremtés s így a theismus tanának tudományos ratiója is, melyet eredetileg ép a valóság *magyarázása* czéljából vettek föl. Valami ismeretlennel nem lehet az ismertet magyarázni, a teremtés oly X, s a postulált legfelsőbb lény oly meg-

foghatatlan, hogy a valóságot semmivel sem teszi érthetőbbé; vele egy jelenséget sem tudunk megmagyarázni.¹ Eltekintve tehát attól, hogy hyperempirikus constructiókkal egyáltalán nem lehet a tapasztalatot magyarázni, mert e fogalmak nem tudományosak, már az itt kifejtett okokból az idealrealismusra tudományos természetfilosóphiát nem építhetünk. Entitásokkal nem lehet jelenségeket magyarázni; az égiháborút például nem magyarázom meg az által, hogy benne egy természetfölötti lény haragját látom, vagy a szivárványt, ha keletkezéséről egy mythoszt mondok, hanem csak az által, hogy kiderítem azon természeti processusokat, melyek e jelenségeket determinálják. Epen így az isteneszmével nem lehet a világot *érthetőbbé* tenni, vele egy jelenséget sem tudok megmagyarázni, már azért sem, mert ez eszmét mi alkottuk s nem kaptuk a valóságból (8. §.), s így az realiter nem bővítheti tudattartalmamat. A távolság illúziója vezeti félre a theologust, midőn magyarázatot lát az istenfogalomban, pl. a chaos keletkezésének és kialakulásának kérdésénél, vagy az élet megjelenésének problémájára nézve, holott azt már

¹ E nehézséget csak egy úton lehet kikerülni, ha t. i. a teremtés képzetét kinyilatkoztatásra vezetjük vissza. Az így létrejövő vallásos bölcselkedés azonban – amint ezt napjaink új scholasticismusánál látjuk, mely hazánkban is műveltetik – evvel elhagyja az objectiv tudományos discussio mezejét. A vallásos bölcselkedést j már jól jellemzi Schopenhauer (Parerga u. Paralipomena. 1891. Bd. I. S. 155.), midőn azt ép oly képtelenségnek mondja mint a vallásos matematikát. A tudományos philosophia célja érthetővé tenni, magyarázni: amit nem lehet így megvilágítani, az eo ipso kívül esik körén és semmiféle felekezet dogmáival való szövetkezés ezen nem segít. Ez "irány tudományos érzékének hiányos voltát, mely nyilván hit és más összekeveréséből ered, jól jellemzi Taine »Philosophie religieuse«, czimű tanulmányában. Nouveaux essais de critique et d'histoire. Paris, 1866. Érdekes az is amit ez irány történelmi érzékének hiányosságáról Höffding mond: Geschichte der neueren Philosophie, übers, v. Bendixen. Bd. II. 1896. S. 329.

belátja, hogy egy most adott jelenséget, pl. egy üstökös pályáját, nem lehet e képzetből determinálni, hanem csak a jelenségek analysise által. Itt van azon ismert sociologiai törvénynek alapja, mely szerint a theologiai képzetek a kultúra haladásával térben és időben mindinkább háttérbe szorulnak, s mind elvontabban concipióltatnak. A theologia a megfoghatatlanból táplálkozik, s a csodálatos iránti érzék csökkenésével¹ képzeteti mindinkább veszítik magyarázó erejüket. Valaha mindent e képzetekkel magyaráztak; a csodák mindennaposak voltak. Napjainkban is a még érthetetlen jelenségek képezik residuumokat, aminő a naprendszer kialakulása, extatikus és suggestiv gyógyulások stb. Az ismeretelméleti analysis anticipálja ez eredményt és kideríti, amit persze napjainkban még kevesen látnak be, hogy *természettudomány és theologia, tapasztalás és metaphysika v ég elemzésben összeegyeztethetetlen fogalmak, mert az előbbi viszonylagos jelenségeken alapuló törvényekkel, ez utóbbi pedig entitásokkal magyaráz.*²

24. §. Sem az idealismust, sem a realismust, sem az idealrealismust nem fogadhattuk tehát el tudományos természetphilosophiai kiindulási pontnak. Mindhárom metaphysical conceptiókból indul ki, melyek szükségképen tudománytalanok. A tudományos természetphilosophia pedig nem lehet metaphysikai tudomány. Álláspontunk mindazonáltal az idealismussal mutat

¹ V. ö. Lecky, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Übers, v. Jolovicz. Leipzig u. Heidelberg. 1868. I. fejezet.

² Ez incompatibilitást talán először Aristophanes érezte, midőn a *Felhők*-ben Sokratest *atheismussal* vádolja azon az alapon, hogy esőt és zivatartermészeti processusokkal iparkodik megmagyarázni. A természet-tudomány haladása úgy a néptudatban, mint a tudományban tényleg egy folytonos detheologizálási processus.

legtöbb rokonságot. Mi is a valóságot tudattartalomnak tartjuk, mely mindig alanyi szemponthoz van kötve. s ettől függetlenül nem bír értelemmel. Csak hogy mi azt tartjuk, hogy az abszolút *teremtő Én* helyébe az Ént kell tennünk, mely relatív *összefoglaló processus*, melyet a tények nem is mutatnak másnak. Subjectív szempontból csupán a valóság kialakulását értjük, de nem abszolút genesisét. E kialakulás szerintünk is projectiók által történik, melyek nélkül rendezett szemléleti képünk nem jöhetne létre; csakhogy ezek a projectiók psychophysiologiai tények és nem abszolút hyperempirikus actusok. A világtkép rendezettsége tehát a szervezet fejlettségével és complicáltságával egyenes arányban áll; a gyermek és az állatok tudatvilága valószínűen többé-kevésbé chaotikus érzettengert mutat s talán nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a szervezet fejlettségével, illetve a tudatélet differentiatiojával (mely két szempont nem választható el egymástól) a kategóriák száma növekedőben van: az individuum világa mind tagozottabb, s tartalmilag úgy mint formailag mind gazdagabb lesz. De hagyjuk az így nyíló perspektívának bővebb kifejtését a továbbiakra; most térjünk át a természet-philosophiai problémák első kategóriájának áttekintésére.

V. A természetphilosophia formális elvei.

25. §. Már több ízben említettük, hogy a tudomány célját törvények föltalálása képezi. Ismerésünk természete, vagyis tudatunk föltételei olyanok, hogy tényeket csak tények által magyarázhatunk meg, illetve az elemibb tények objectív kapcsolatainak földerítése

által. E kapcsolat kifejezése a *törvény*, mely alatt tehát a *jelenségeknek bizonyos szempontból történő kapcsolatának szabályszerűségét értjük*. Subjective tekintve valóságunkat, a legtágabb értelemben vett pszichológiai törvényeket nyerjük, ha pedig objective nézzük, vizsgálatunk eredménye *természeti törvények* összesége. A tudományos eredmények nem is egyebek mint törvények, s a renaissance óta a kutatók több-kevesebb, de fokozatosan növekedő öntudatossággal nem is törekednek egyébire.

A törvény ideálja az *egyszerűség*, vagyis arra kell törekednie, hogy a legegyszerűbb jelenségek legegyszerűbb kapcsolatait fejezze ki. Ez, úgy hisszük, bővebb magyarázatra nem szorul. Minél fejlettebb valamely disciplina, törvényei annál egyszerűbbek, mert annál inkább hatol a tárgyául szolgáló jelenségek egyszerű kapcsolataíig. A törvény egyszerűsége egyenes arányban áll általánosságával, mert a legegyszerűbb jelenségek szükségkép a leguniversálisabbak.

A kérdés most az, hogy mikép concipialjuk a természettudomány törekvésének eszményét, milyen elemekből állónak. Ígérkezik a legegyszerűbb jelenségek az a legegyszerűbb kapcsolata, melynek megvalósítására természetismerésünk céloz?

Két úton kísérlehetjük meg e törvény elemeinek determinálását: egyrészt az újabb tudomány eredményeinek analyse, másrészt pedig tudatunk föltételeinek, alapformáinak kiderítése által. Mindkét irányú vizsgálat egyazon pontra mutat, hogy t. i. a természeti jelenségek, a változások lényege, vagyis legegyszerűbb mozzanata a *mozgás*, s így a természettudomány eszménye az *általános Mechanismus*. A kérdés az, vajjon e törekvésnek hol van határa, más szóval, hogy a *természettudomány*

eszménye mily korlátok között valósítható meg. Előbb azonban a mechanizmus ismeret- elméleti gyökerét kell fölfedeznünk.

26. §. A természetkutatás haladása tagadhatatlanul a jelenségek fokozatos mechanisálása: fényt, színt, hangot mozgásban oldunk fel, s a chemiai és a biológiai változásokat is mint molekuláris rezgéseket iparkodik fölfogni az újabb tudomány. Nem is jöhet más eredményre, hisz mindennapos tény, hogy a különböző energianyilvánulatok, mint hő, fény, mechanikai mozgás, villanyosság, hang, egymásba átmennek; ha két jelenségben azonban nincsen semmi közös vonás, ha elszigetelt világokként állanak egymással szemben, mikép folyhatnak minduntalan egybe? E közös vonás pedig nem lehet egyéb mint a változás legelemibb formája: a mozgás. Az ismeretelméleti analysis is erre az eredményre vezet. A természeti világ minden változása ugyanis tér, idő és causalitás formáiban megy végbe; ami ezekből a tényezők-ből mint legegyszerűbb schema rezultál, az nem lehet egyéb mint a mozgás, mert ez utóbbi nem más, mint ép tér, idő és okviszonyból konstruált változás.

Es mindazonáltal a gondosabb analysis kideríti, hogy az absolut mechanizmus nagy ellentmondást zár magában, melynek gyökere végelemzésben ép az, hogy *absolut érvényre* törekszik; a természeti jelenséget absolut tárgynak tekinti, holott az csak viszonylagos tünemény. Ha a természeti jelenség mint *το όν* volna ismereti tárgy, akkor a mechanizmus mint *absolut ideál* bírna létjogosultsággal: a tárgyat absolut lényegében fejezné ki, és épp ezért *teljesen* egész valóságában kifejezhetné. De ez nincs így: a jelenség ép csak jelenség, melyet egész valójában nem lehet a mozgásból megérteni, mert ez utóbbi egy mesterségesen, abstractió által elszigetelt

és fixírozott tényező, mely mint ilyen, mint *csak mozgás* a valóságban nincsen sehhol. A realitásban a mozgás maga is viszonylagos jelenség, s így a jelenségvilágnak egy oldalulag (csupán objective) fixírozott létrejövési feltételét magyarázhatja, de nem a jelenséget egész életteljes valóságában. A mechanizmus lehet természettudományi ideál, mert hisz a természetismerés a jelenségeket ép egyoldalú objectív fixírozásban tekinti (2 §.), de nem lehet természetfilozófiai eszmény, melynek szempontja már az ismeretelméletet is respektálja, mely a jelenséget nem ily egy oldalulag, nem elvonásban, hanem *adott* valóságában tekinti. De nézzük a dolgot közelebbről. Föltéve, hogy egész természeti világunk *mozgásban* oldódna föl, a kérdés az, vajjon *minek a mozgásába?* Szín, hang, fény, rezgések – de *minek a rezgései?* Rezgés, mozgás, valamely substratum nélkül nincsen és gondolhatatlan; a mozgás *önmagában* pusztá elvonás, mely a concret valóságban nincsen sehhol, s nem is adható, miután a mozgás térbeliségével annak substratuma is adva van. A végső mozgási schemának, tehát ismét substratummal kell bírnia, amely mint térbeli egység, mint anyagrész ismét *qualitással* kell hogy bírjon. Nem nehéz ugyanis belátni, hogy *qualitas* és »kiterjedés«, valamint »anyagrész« ugyanazt jelentik; mindezek ugyanis csak elvonás által izolálható jelzői a tér és időben elterülő valóságnak. Igen, de ha a mechanikus törekvés következetes akar lenni, ez a mozgó *qualitas* ismét mozgásban oldandó fel – és így a végtelenig. *A qualitas nélküli atom* – mert ez a lelegelembb mozgás alapjául tekintett legkisebb anyagrész – mint ezt már fönnebb láttuk (16. §.), önmagának ellenmondó fogalom, mert hisz kiterjedés és *qualitas* nélküli

térbeli egység képtelenség. Tehát a minimalis anyagrészek – s így az elemi mozgásba beleviszszük ismét azon kvalitásokat (szín, hőfok stb.), melyet pedig általa akartunk keletkeztetni, s így genesisében megmagyarázni. Az abszolút mechanizmus azt kívánja, hogy az u. n. anyagot teljesen mozgásban oldjuk föl; igen, de mozgás substratum nélkül nincs és nem is lehet. A mozgás tehát, mely abszolút magyarázó erőt arrogál magának, végelemezésben mindig csak *relatív* magyarázó erővel bír, vagyis *a már előre föltett kvalitásokkal szövetkezve* képes csupán a jelenségeket megmagyarázni, de nem magukat a kvalitásokat, azok abszolút, *anteempirikus* keletkezését. Az abszolút mechanizmus e használhatatlansága nyilván nem egyéb mint annak a következménye, hogy az abszolút mechanizmus realizálása abszolút mozgási substratumot kíván. Miután pedig a jelenségeket viszoifylagosakka ép a kvalitások subjectivitása teszi, világos, hogy az abszolút anyag, az abszolút mozgás substratuma kvalitás nélküli lenne. Ez azonban üres postulat, mely a lehető tapasztalat körében nem adható, s nem is valóság. Természetismerésünk tehát csak relatív mechanizmusra törekedhet, vagyis anélkül, hogy ez utóbbival a valóság abszolút magyarázatát akarná adni. Célja továbbra is az kell hogy maradjon, hogy lehetőleg mechanizálja a jelenségeket, csak ne higgye, hogy evvel többet tesz és tehet, mint hogy e jelenségek, egyoldalulag (objective) fixírozott alapját, helyesebben: formáját deríti ki. Es ne higgye, hogy az atom más mint ez egyoldalú fixírozás ugyancsak elvont, (tehát keuristikus) eleme, de nem valóság mely a realitást, amint ez adva van, megmagyarázza.

Első tekintetre sajátságosnak tűnik fel azon állí-

tás, hogy ép a természettudomány az a disciplina, mely a valóságot elvonásban tekinti, pedig ez tényleg így van.

A realitásban csak. kiterjedést és mozgást látni, s eközben eltekinteni az alanytól (persze amennyire lehet), mely utóbbi szempont egyedül adja meg magát a jelentéget kvalitásainak összegében, bizony elvonás. Az adott concret valóság alanyi és tárgyi szempont organikus egysége; a valóságban ép ezért csak relatív tárgy és relatív mozgás van: *molekula*, de *nem atom*. Es ezt a valóságot kvalitásainak összeségében nem lehet *egy* elvont schémából – aminő a mozgás – egész életteljes tartalmában, absolute, vagyis egész valóságában levezetni. A mechanizmus a realitásnak csak *egy szempontját*, de nem annak *tartalmát* adja. A kvalitást már előre föl kell tennünk minden lehető deductionkban, s azt egész lényében nem vezethetjük be.

Az, amin a mechanizmus, s így az egyoldalú természettudományi elvonás, megtörik, ép a subjectivitás, vagyis az érzet a tudatosság, az élet már levezethetetlen ténye. Tapasztalatunk viszonylagosságánál fogva a kvalitással már mindig adva van a fölbonthatatlan érzet, s ettől el nem választható. Az érzetbe pedig a mechanizmus nem hatolhat, mert azt már előre fölteszi; elvonásaink épülnek az érzeten, illetve az érzetek összegéből kialakuló tapasztaláson, de nem megfordítva; ép ezért minden lehető abstractionk az érzetet nem értheti meg egész valóságában, lényegében és absolut genesisében, hanem csak egyoldalúlag fixírozott alakjában s csak azt derítheti ki, hogy ez utóbbi mily formában lép föl mindig, midőn a valóság adatik. Itt is csak *törvény* az, a mit ismeretünk termel, de *nem lényeg*.

27. §. A mechanizmus szót két különböző értelem-

ben szokták venni, melyeket gondosan széjjel kell tartanunkba nem akarunk félreértetni. Használják ugyanis nemcsak mint az előbbi §-ban jelzett törekvés jelzőjét, mely az összes természeti jelenségeket mozgásban iparkodik föloldani, hanem általában a *causalis* természetmagyarázatot, szemben a teleologikussal, szokták vele jelölni. Hogy a mechanizmus ez utóbbi nemét, melyet inkább *immanentismusként* neveznék – elfogadjassuk, nem kell okvetlen az abszolút mechanizmusnak is hódolnunk. Igaz, hogy a *causalis* természetmagyarázat, melyről alább fogunk bővebben szólni, ép annak köszöni létét, hogy a jelenségek magyarázatánál nem állapodik meg a *qualitasoknál* – melyek ily módon könnyen *qualitas occultákká* válnak, – hanem minden jelenségét a legegyszerűbb *processusra* iparkodik visszavezetni. Tudvalevőleg ez az újabb tudomány jellemző tulajdonsága, melyet Descartesnak köszönhet. Állítjuk azonban, hogy az abszolút mechanizmus elvetése nem vonja szükségképpen maga után a mechanizmus e második értelmében vett tanának perhorreszkálását, aminek két oka van. Az egyik, hogy, bár a valóság végső magyarázó elve szerintünk a *qualitas*, és nem a mozgás, mindazonáltal ez nem alterálja a természettudományt abban, hogy tovább is mozgásokra törekedjék, mert szempontjából, mely ép az objectív szempont, ez az ideálja. A második az, hogy, ha még maga a természettudomány is megállana a *qualitásnál*, – ami, ismételjük, nem következik be, mert a szempont, melyet a természettudomány kíván, nem akad fenn a mozgás elvének subjectív-objectív használhatatlanságán, miután célja ép csak a jelenségek objectív formáját kutatni – még ez esetben sem vonná ez maga után a *causalis* természetmagyarázat

halálát, mert hiszen a mai tudomány magukat a *quatasokat* is *processusoknak* fogja föl, tehát történéseknek. Ezt teheti pedig a mechanizmus nélkül is, ha t. i. a *qualitasokat* *mint érzeteket* tekinti. Innen van, hogy a lélektan is napjainkban már *causalis* vagyis természettudományi módszerekkel dolgozó *disciplina* mely nem a »tehetségek«-kel magyaráz, hanem ugyan, csak bonyolultabb jelenségeknek elemiebbekre való fölbontása által, daczára annak, hogy itt bizony mozgásról nem beszélhetünk, sőt a *psychikai* szempont ezt egyenesen kizárja. *Causalitas* és *absolut mechanizmus* nem szükségképen kapcsolatosak, hanem annál inkább elválaszthatlanok s *causalis* magyarázat és a *relativizmus* (vagyis a valóságnak mint jelenségeknek, *processusoknak* való fölfogása) és ugyancsak elemibb jelenségekkel való magyarázata, szemben a *metaphysikai* gondolkodás *scholastikus* eljárásával, mély *substantiákkal*, *erőkkel* és *tehetségekkel* vélte a valóságot érthetőbbé tenni, nem vévén észre, hogy mindezek csak üres szavak és ép a megmagyarázandó jelenségek *hypostasálásai*.

28. §. Hogy az *absolut mechanizmus* önmagának ellenmondó *hypothesis*, amint láttuk, végelemzésben ismeretünk *relativitásának*, a *subjectiv* szempontnak minden lehető természetismerésnél való szükségképi integrálásának következménye. Ha e *subjectiv* szemponttól valaha elvonatkozhatnánk, vagyis ha valaha *absolut tárgy* (mily *contradictio in adjecto!*) kerülhetne tudatunkba, akkor az *absolut mechanizmus* nem volna *fictio*. De az *alanyi* szempont vet neki határt, s általában jelzi azt a pontot, melyen túl a természettudomány nem hatolhat, s a mit általában ismerésünk már nem elemezhet tovább. E határpont az *érzet* és az a probléma,

melyet nemcsak a természettudomány, de semmiféle más ismerésünk lényegileg meg nem oldhat, az *érzet* keletkezésének vagyis lényegi mibenlétének kérdése. Az *élet* semmi egyéb mint az érzet föllépése, s mint később látni fogjuk, maga a tudat legkifejlettebb functióiban sem egyéb mint életjelenség. Az *absolut Mechanismus ellenmondó volta, más szóval tehát az élet, a tudat levezethetlenségének tétele*, ami a természettudományi problémák között nem egyéb mint az élet keletkezésének lényegileg megfejthetetlen kérdése. Világosabban: az élet keletkezését nem érthetjük meg, hanem csupán az élet kibontakozásának törvényeit, mert az érzet, a tudat keletkezése, ismerésünk természeténél fogva, hozzáférhetetlen probléma. Valamint az absolut mechanismus használhatatlanságának ismeretelméleti deductiója szolgáltatta a physikai kutatás helyes szempontját, s kell hogy a *physika* s általában az »élettelen« természetéről szóló tudomány philosophiai elméletének alapját képezze, épen úgy az élet keletkezése megfejthetlenségének tétele, ismeretelméletileg igazolva, kell, hogy szolgáltassa a *biológiai* tudományok theoriáját. Az előző tudománykör directíváját már megkísérlettük determinálni, még pedig negatív úton: az absolut mechanismus kizárásával, melynek postulálása, mint láttuk, tulajdonképen a természettudomány szerepének félreismerésén alapszik; most kísérsük meg ugyanezt tenni a biológiával s ugyancsak a most nyert negatív eredményből ez utóbbi követhető vezérelveit megállapítani.

29. §. Hogy a tudatosság, az élet levezethetetlen, ennek két oka van. Az egyik az, hogy az érzet általában véve csak *intuitive*, de nem *discursive* ismerhető meg, vagyis már felbonthatatlan; már pedig theoretikus

ismereteink határa az analysis határa (2. §.). A másik ok, melynél fogva maga a természettudomány képtelen az életet *megértetni*, az, ami az absolut mechanizmust lehetlenné teszi, hogy t. i. maga az objectum mint ilyen, elszigetelten véve, *elvonás*, s így a *mozgás*, mely a természetkutatás tulajdonképeni eleme, nem képes az adott valóságról mint ilyenről, annak egész életteljes valójáról képet adni, hanem csupán annak elvont tárgyi schémáját meghatározni. E két ok alapja egyaránt az alany-tárgy correlativitásának tana, melynél fogva a valóság már alanyi és tárgyi szempont organikus egysége, s így nem lehet oly valóságunk, tapasztalatunkban nem merülhet föl oly j realitás, mely csupán objectiv, vagy csupán subjectiv volna. Már pedig arra, hogy a tudatot, az életet leve-zethessük, vagyis valami elemibb alkotórészből meg-értsük, oly ismeréssel kellene rendelkezünk, mely alany-tárgy organikus egységén *kívül* foglalna helyet: oly realitást tartalmazna, melyből maga a subjectiv objectiv tapasztalási valóság képe, maga a tudat resultálna. Ez a *materialismus* előreföltevése, mely tényleg abból indul ki, hogy az *absolut anyag ismerés tárgya*, s így mindennek ebből való emanatioja is. A materialismus tehát minden izében metaphysika: hyperempirikus ismerést hirdet, s ennek tárgyául absolut tárgyat kíván. A materialismus liisz is az élet, a tudat keletkezésének természettudományi alapon való megértésében, tehát abban, hogy az érzet még fölbontható. -- Ez állítását, mint láthatjuk, tulajdonkép az absolut ismerés tanára építi.

Ezzel ellentétben az élet, a tudat levezethetlenségének tana tulajdonképen az *ismerés relativitásának*, tehát a criticismussal szövetkező positivismusnak tana.

E szerint a tudatosság már adva van a tapasztalással, tehát ez utóbbi azt már mindig előre fölteszi, ép mert az empíria mindig alanyi és tárgyi szempontok organikus egysége. Más úton pedig, mint tapasztalás által, *nem* ismerhetünk; amit az empíria már nem bonthat föl, ami ennek örökös praesuppositiója, az nem is képezheti további analysis, s így ismerés tárgyát. – *Csupán az képezheti discursiv ismereteink, vagyis a tudomány tartalmát, hogy a már adott valóság, tehát a már lényegileg kifejlett érzet, mily törvények szerint fejlődik tovább, de nem az, hogy maga az érzet, a valóság miképp keletkezik.*

A természettudomány tárgyáról: a mozgásról, az extensivitásról nem alkothatunk elméletileg átmenetet az érzetre, mert hisz az érzet az extensivitással eo ipso adva van, miután ez utóbbi csak subjectiv szempontjával együtt, *mint érzet*, merül fel tudatunkban.

Ezért a materialismus, mint minden metaphysika, mely végelemzésben a valóság, a tudat levezetésére, tehát az élet keletkezésének *megértetésére* törekszik, tudatunk természeténél fogva petitio principii.

30 §. A kérdés most az, hogy e szempontok figyelembe vételével miképp alakul az élet keletkezésének, a *generatio aequivoca* problémája objectiv alakulatában, tisztán a természettudomány szempontjából tekintve. – Láttuk, hogy az érzet lényegének, az élet keletkezésének lényegi megértéséről, a komoly tudományban szó sem lehet: a kérdés az, vajjon *constatálhatjuk-e* az élet keletkezését, vagyis elleshetjük-e az az élet, az érzet keletkezésének pontját, ha e keletkezést nem is vagyunk képesek átérteni? Ismeretelméletileg nem lehet kifogást tenni e lehetőség ellen, de annál inkább természetül-

mányi szempontból. Mi ugyanis sohasem észlelhetjük magát az érzetet közvetlenül, hanem csak annak nyilvánulatából következtethetünk jelenlétére. E nyilvánulat fogalmát azonban vagyis azon körülmények összeségét, amelyek között érzet jelen van, többé-kevésbé csak önkényesen tudjuk meghatározni, és a dolog természeténél fogva nincs is kilátás arra, hogy meghatározásunk valaha abszolút érvényűvé válnék. Hiszen igen sok, tényleg jelenlévő érzetet (melyet önmagunkban tapasztalunk) ezideig még nem tudunk külső megjelenési formájában meghatározni, különösen ha az érzetek intenzitása elenyészőleg csekély. És mi biztosít arról, hogy érzet valahol egyáltalán *nincs* jelen, ha az érzet nyilvánulási formáit még oly kevésbé ismerjük? Állat és növény között nem lehet határvonalat húzni, valamint a protozoák és növények között sem. A szerves és szervetlen chemia közti különbségtétel is önkényes és tudatlanságunkban gyökerezik, amennyiben a két kategória között még nem tudunk átmenetet statuálni, a mi pedig csak idő kérdése. Hiszen a szervetlen világ ugyanazon elemekből áll mint a szerves, s nem is állanak elzárt világokként egymással szemben, hanem az átmenet a szervetlenről a szervesre s viszont folytonos. E határok összeolvadása pedig nyilván az élő és élettelen természet közti űr fokozatos csökkenése. Ez utóbbit még támogatja azon tény is, hogy a tudatosság intenzitása fokozatosan csökken a lények skálájában az embertől s a gerincesektől a protozoáig s valószínűleg a növényekig. Már az alsóbb rendű állatokban a tudatosság foka oly elenyészőleg csekély, hogy önként kínálkozik az a hypothesis – mely valószínűleg mindig csak föltevés marad – hogy t. i. a tudatosság fokozatosan csökken

úgy, hogy az még a szervetlen világra is kiterjeszhető.¹ Ez a *hylosoismus* föltevése, szemben a *materialismussal*, mely az érzetről, tudatosságról fölteszi, hogy az általában az anyaghoz van kötve. E föltevés azonban már nem a tulajdonképeni természettudomány, hanem a természetbölcsélet alapján áll, mert már nem csupán az elvont objectiv világgal, hanem a subjectiv objectiv-érettel is számol. Pedig az érzet és élet fogalma tulajdonkép már idegen a természettudománytól s már a subjectiv szempontból való kutatáshoz: a pszológiához tartozik. Ép ezért a biológiának heuristikus eszménye a materialismus kell hogy legyen, épúgy a mint a physikának az absolut mechanismus; vagyis épúgy amint ez utóbbinak arra kell hatnia, hogy lehetőleg mechanisálja a jelenségeket, úgy az előbbinek az élettünemények folytonos materializálására kell törekednie. Az energia megmaradásának elve biztosítja a biológiát arról, hogy e materializálás sikerül, hogy t. i. életprocessusok befejezett természeti egésznek képeznek s a naturalis magyarázat nem lesz valami hyperphysikus tényező közbenyúlása által zavarva. Csakhogy itt is kell, hogy a természettudomány tudatában legyen annak, hogy a tapasztalat tárgyait elvonásban szemléli, hogy elszigetelt objectiv szempontból tekinti őket s nem subjectiv objectiv életteljes valóságukban. Ha a természetkutatást ez a természetphilosophiai belátás vezeti a materialismus vezető hypothesis mögött egy másikat fog megpillantani: a hylosoismust, ami azonban egyáltalán nem fogja a materializálás törekvésében hátráltatni, miután ez utóbbi föltevés is csupán azt mondja, hogy az érzet kötve van az anyaghoz, de nem hogy

¹ V. ö. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 1895. 91. sz. 11.

ez utóbbi mellett mint külön causalis mozzanat szerepel, mely belenyúl a természeti processusokba.

Természettudományi szempontból tehát nem is kívánatos, hogy a természetkutató belássa a generatio aequivoca megérthetetlenségét; neki arra kell törekednie, hogy ezt lehetőleg közel hozza. A természetphilosophia fölvilágosítása csak akkor szükséges, midőn a természettudomány határainak ignorálása magát a természettudomány is veszélyezteti az által, hogy körébe nem tartozó hypothesisek vettetnek föl (pl. holmi élet-szellemekről, melyektől némely biológus ép nem idegenkedik), vagy ha a természettudomány, áttörve határait, a philosophiát veszélyezteti az által, hogy mint materialismus metaphysikai fictióknak nyújt tápot.

31. §. Oly principium megvitatására térünk most által, mely a természetphilosophiai speculatio egyik legrégibb tárgya: a *természeti czélszerűség* kérdésére.

Nézetünk szerint az elfogulatlan gondolkodónak, ha a kérdést megérti, el kell ismernie, hogy Kant kriticismusa helyes úton halad, midőn a természeti czélszerűségben csupán heuristikus, formális szempontot lát és nem a tárgyas világ valóságos constituáló tényezőjét. A cél fölismerése ugyanis valamely jelenségben nem növeli tudattartalmunkat, szóval egy tüneményt sem magyaráz meg, nem tesz semmit sem érthetővé. Magyarázó erővel csak az *ok* bír, vagyis komplikált jelenségeknek elemiekre való visszavezetése. Valamely állapot önvédelmi eszközét nem az által magyarázom meg, nem az által teszem jelenlétét érthetővé, hogy a czélt mutatom fel, melyre használtatik, t. i. az önfentartást, hanem az által, hogy kiderítem azon *okokat*, melyek az önvédelmi eszközt *létrehozták*, miután reális jelenséget csak *egy*

másik reális jelenség hozhat létre s nem *egy* oly *gondolat*, mely a jelenség célját fejezi ki. Hogy a szarvasnak agancsai vannak, ennek tudományos magyarázata nem az, hogy általok védheti magát, hanem azon sejt-elcsontosodási processus kiderítése, mely az agancsot létrehozta. A magyarázat mindig valamely jelenségnek más, *megelőző* jelenségekkel való kapcsolatának kiderítése, s nem a jelenségeknek *czéllal* vagyis a processus végének gondolati anticipációjával való összeállítás. A czélszerűség elvével nem *egy* új valóságos tényezőt nyertünk, mely a jelenséget létrehozza, hanem csupán *egy* formális szempontot. Ezt jelenti Kant tana, hogy a czélszerűség a pusztá természetmagyarázatból nem elemezhető ki, mert a valóságban csak okok rendszere, mechanismus van. Abban is kétségkívül igaza van Kantnak, hogy a czélszerűség formális szempontját mindazonáltal fönn kell tartanunk, mert általa oly focus imaginariust nyertünk, melyre való vonatkoztatás által a jelenségek kapcsolatának fölismerését elősegíthetjük, amennyiben az összetartozó jelenségeket könnyebben csoportosíthatjuk, ezek reális összefüggésének ismerését azonban nem termelhetjük. Valamely több elemből álló egészet *kell* a czélszerűség szempontjából tekintenem, mert ez által nyerem ez elemek *egységének szempontját* s jutok a jelenségek azon egymásra hatásának ismeretére, mely azután a jelenségek kapcsolatának kiderítésére vezet, persze anélkül, hogy maga ez egység mint reális magyarázó elv, *mint ok* használható volna. A czélszerűség *subjectiv* módszertani alapja tehát az, hogy benne *heuristikus elvet* – Kant szavaival élve: maximát de nem princípiumot – bírunk, melynél fogva a több elemből álló, tehát a *szervezett* természeti jelen-

ségeket (aminő a Naprendszer is) – *mint egységeket* – fölfogjuk. De mindig tudatában kell lennünk annak, hogy ez egység: a teleologismus ép csak formális szempont; hogy a természeti cél nem reális, constitualó tényezője a valóságnak, mert az objectiv világban csak *okok rendszere*, tehát mechanismus van, de nem célok, mint reális tényezők. Innen van, hogy bár a reális teleologismus, vagyis a célnak, mint *valóságos* természeti tényezőnek, tana, s így a teleologismus *theologia-formdja* már teljesen elenyészett a természettudományból, mert minden tekintetben használhatatlan (35. §.); maga a teleologismus, a *célszerűségi szempont* napjainkban sokkal intensivebben használtatik, mint heuristikus elv (különösen a biológiában) mint annakelőtte. Ennek oka azonban e szempont nagy termékenységén kívül az is, hogy a biológia napjainkban a *saját mezején* talált a teleologismus számára objectiv alapot.

Mielőtt azonban ennek fejtegetésébe fognánk, legyen szabad megjegyeznünk, hogy a teleologismusnak mint reális tényezőnek a criticismus által való fölülhaladása e korszakalkotó rendszer legnehezebben megérthető vívmánya s nagyfokú elfogulatlanság kell, hogy abba teljesen behatoljunk. Számos kiváló gondolkodónak ez nem sikerül, aminek magyarázata nézetünk szerint abban van, hogy a reális teleologismus (így nevezvén a célnak mint reális természeti tényezőnek tanát) az anthropomorphistikus természetmagyarázat egyik gyúpontja, mely annyira vérünkbe ment át (s tápláltatik a vallási képzetek által is), hogy ez még napjainkban is jórészt fönnálló residuuma ennek a természetmagyarázatnak, melytől legnehezebben válunk meg. A teleologismus kérdésének miként való eldöntése az a pont, ahol a metaphysikai

és a pozitív gondolkodás tulajdonképpen elválnak egymástól. A theologiai gondolkodás is tehát, – mely, mint Comte kimutatta, a metaphysikainak kezdetlegesebb formája – itt gyökerezik: a reális teleologismus az anthropomorphistikus természetmagyarázat alphája, legmélyebb alapja, melynek kitörlése természetmagyarázatunkból – subjective – a legnehezebb feladat.

Pedig valósággal már a renaissance óta, mióta a mechanistikus természettudomány megszületett, nem használjuk a tudományban, mint a jelenségek reális magyarázó elvét. A tapasztalat és metaphysika, a relativismus és az ismeretelméleti absolutismus, tudomány és theologia anatonismusban: végelemezésben nem egyéb, mint mechanismus és reális teleologismus harcza, mely napjainkban tagadhatatlanul az előbbi hasznára dőlt el, bár ennek nagy horderejét még csak kevesen látják.

32. §. A teleologismus formális szereplése szükségképiségének ismeretelméleti magyarázata mindaddig irott malaszt volt a természettudományra nézve, amíg ennek alapját a saját mezején nem találta meg, amíg t. i. nem akadt oly princípiumra, mely *magából* a *mechanismusból kifolyólag* termel czélszerűséget a valóságban, mert csak ez alapon láthatta a czélszerűségnek immanens okok alapján való létrejöttét. A biológia ez alapot megtalálta a *létért való küzdelem* elvében.¹ E princípium ugyanis, mely napjainkban mint az evolutionismus segédelve lépett először föl, megmagyarázza a czélszerűnek fön-

¹ Már Kant sejtí, hogy a biológiában, a fajok eredetének kérdésénél »etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte«. Érdekes elolvasni az egész fejtegetést: Kritik der Urtheilskraft § 80.

maradását, még pedig abból a föltevésből indulva ki – melyet a mindennapi tények igazolnak – hogy csupán az a szervezet maradhat életben, amely alkalmazkodni képes a környezethez, t. i. amelynek alkotása olyan, hogy képes az ellenséges hatásoknak ellenállani. A célszerűség ugyanis nem egyéb mint a szervezet egyes részeinek és a szervezet és a külvilág közti harmónia, mely akként jó létre, hogy mindaz elpusztul, ami e harmóniát nem képes létrehozni, míg fönmarad az, ami erre képes: az erősebb. Az ivari kiválást is ez a tényező determinálja, amennyiben a nőstényért való versengésben az erősebb lesz győztes s így ennek lesznek utódai. Az evolutionismusról lehet vitatkozni, hisz ez napjainkban még csak föltevés, mely ugyan rendkívüli nagy valószínűséggel bír, amiről az összehasonlító biológia eredményeinek vizsgálata minden elfogulatlan szemlélet meggyőző, mindazonáltal még nem egy nehézség állja útját.

E nehézségek azonban nem pszichológiai jellegűek, mint oly sokan hiszik, kik – persze járatlanok lévén a modern összehasonlító pszichológiában vagy pedig elfogultságuknál fogva nem képesek annak módszerét átértetni – az »észt«, az »erkölcsöt«, »vallást« és »öntudatot« *külön tehetségek* kifolyásainak tartják, melyek áthidalhatatlan ürt statuálnak ember és állat között, holott minden emberi kiváltságok elemi alakjai megvannak az állatvilágban is s az embernél csak nagyobb bonyolultsággal lépnek föl, ami ez utóbbi idegrendszerének komplikáltabb voltából folyik. Vagy pedig olyan, lényegileg önkényes és napjainkban ellentétek gyanánt már tarthatatlan kategóriákkal érvelnek, mint »ösztön« és »ész«, s nem veszik észre, hogy az embernél

is minden tudatfunctio ösztönszerű (a gondolkodást sem véve ki), melynek csak felszíne tudatos. Az ember tudatvilága nem mutat radikális új tehetségeket, és ész, erkölcs és vallás *nem egyszerű* lelki jelenségek, hanem oly egyszerűbb jelenségek complicatumi, melyek már a gerinczeseknél általában, sőt részben azon alul is megvannak. így pl. az ész nagyobb fokú elvonási képessége, a tudat-aktivitás nagyobb energiája, mely az emberi agyvelőben felhalmozott energia aránylag nagyobb quantumában s a psychomotorikus központok nagyobb fejlettségében gyökerezik, melynél fogva figyelőképessége nagyobb s apperceptiója élesebb mint a legfejlettebb állatokéi, bár az elvonás nyomait már itt is észlelhetjük, nevezetesen közképek keletkezésében. Az erkölcsi, a szimpatikus érzelmek alakjukat nyilván a nemi ösztönben, e legprimitívebb socialis érzésben bírják, s az utóbbinak complicáltabb és sokoldalú associatio által kiterjesztett formái. A vallási érzelmek pedig anthropomorphistikus természetmagyarázat és a félelem ölen nőnek nagyokká, melyhez a fejlődés magasabb fokán erkölcsi érzelmek is associálódnak s termelik a legelvontabb, a legszebb istenideálokat. Az aesthetikai érzelmek csiráját is a legprimitívebb érzelmek között kell keresnünk, melyre a leíró sociologia már elég támpontot nyújt.

Az sem érv az evolutionismus ellen, hogy az metaphysika, mert a változásokat akarja megérteni, holott mi erre nem vagyunk képesek (Böhm). Ha ez okoskodás helyes volna, minden természettudomány metaphysika volna, mert mindnyájan változásokkal foglalkoznak. Csakhogy egyik sem törekszik a *változás lényegének* megértésére, hanem ép csak a változások *konsta-*

tálására. Lényegileg nem csak a változást, de a léte-
zést sem értjük, de nem is képezi ez a komoly, kritikai-
lag öntudatos tudomány ez él ját, mely nem egyéb mint
törvények megállapítása, vagyis jelenségek objectiv kap-
csolatai szabályszerűségének kiderítése. Az evolutionis-
mus sem akar egyebet, mint *törvények* megállapítását,
t. i. annak determinálását, hogy mikép fejlődik a maga-
sabb faj az alsóbból. Ennek megállapítása pedig nem
fekszik a lehető tapasztalat határain kívül, vagyis
semmi transcendens tartalomra nem vonatkozik. És
semmivel sem érthetlenebb azon változás, melynél
fogva valamely magasabb gerincesből lassanként mikép
válík a legczivilizálatlanabb s ebből a legműveltebb
ember, mint azon mindennapi tény, hogy a magból nagy
terebélyes fa nő. Vagy tagadjuk ez utóbbi tényt is,
mert nem értjük lényegét, hanem csak törvényét regi-
stráljuk? Metaphysikus inkább az, ki Descartes-tal az
érthetőséget teszi a létezés kritériumává és nem az, aki
az érthetlent is elfogadja valóságul, ha ennek fölvevé-
sére elegendő ratio van. *Nem az érthetőség,* hanem a
tapasztalhatóság (vagyis tapasztalati adatokkal való kife-
jezhetőség) a valóság kritériuma, mert a tudomány
célja nem a lényeg, hanem az empirikus successio meg-
állapítása: a törvény.

33. §. Mindezt csak azért említettük, hogy magá-
val az evolutionismusszal, a modern természettudomány
ez annyira termékeny hypothesisével szembenmegállá-
pítsuk, hogy a sajátos philosophiai szempontok egyike
sem, a psychologia époly kevésbé mint az ismeretelmé-
let, nem gördít eléje akadályokat. Vajjon helyes-e vágy
nem, ez az objectiv kutatás terén döntendő el, vala-
mint az is, hogy ez elmélet némely tagadhatatlan

nehézsége mikép enyészethető el. De az bizonyos, hogy egyik alapelve, a létért való küzdelem princípiuma, nem fictio, hanem a mindennapi tapasztalás szerint alapja az egyéni és faji életnek; forrása a civilizációnak s az élet egész tartalmának. Az önfentartás elvének ez érvényét, úgy hiszszük, senki sem tagadhatja; ez annyira evidens, hogy még a szárnyaló Schiller is észreveszi, hogy az emberek életének végső alapja »éhség és szerelem«.

Az ember legideálisabb javai is ebből a forrásból fakadnak s csak a felületes szemlélő láthatja a létért való küzdelem elvében minden igaz és nemes törekvés ellenesét. Az ideális életproductumok forrása szintén az önfentartás, hanem annak fejlettebb formája, melynek gyújtópontja már megváltozott: a kultúra lassu behatása alatt az *egyénről* a *fajra* megy által, s mindinkább ez utóbbi föntartására irányul (aetruistikus érzelmek, kifejlődő humanismus), amit nagyban elősegít azon körülmény, hogy az egyén léte mindinkább a társadalmi és erkölcsi kötelekek keretében nyer biztosítékot (Herbert Spencer). Az önfentartás ösztöne finomulhat, támadó pontjában változhat, de addig nem enyészhet el, amíg az egészséges életkedvet nem váltotta föl a taedium vitae, mint a kóros degeneratio terméke.

Megjegyzendő, hogy a létért való küzdelem elvének elfogadása és tudományos érvénye még nem vonja szükségképen maga után az evolutionismust, csak valószínűvé teszi ez utóbbit. Az elv, melyről most szoltunk, tagadhatatlan tény, míg az evolutionismus biológiai értelemben még csak föltevés; az előbbi az utóbbinak egyik segédelve, de nem egész tartalma. Ép ezért, midőn a következőkben ragaszkodunk a létért való

küzdelem elvéhez, mint a czélszerűség objectiv alapjához, ez elméletünk egyáltalán nem elválaszthatatlanul kapcsolatos az evolutionismussal: érvénye attól független.

34. §. Minden, ami létezik, czélszerűnek fogható föl, ha t. i. valamely tárgytól nem kívánunk más célt, mint hogy olyan legyen, amilyen tényleg. Így valamely kristályt úgy lehet fölfogni, mint egy oly tárgyat, melynek célja, hogy pl. koczka alakú legyen; ez esetben szintén czélszerűnek kell elismernünk. Szóval, már az egyes tárgy is, ami van, önmagában befejezett, vagyis mint olyan fogható föl, mely céljának megfelel. Persze ez a czélszerűség legkezdetlegesebb conceptiója, de kétségkívül alapja, mint mindjárt látni fogjuk, a létért való küzdelem elvére alapított teleologismusnak.

A czélszerűségnek azonban, amint mi azt rendszeresen használjuk, csak ott van értelme, ahol természeti tárgyaknak *egymáshoz való* viszonyáról van szó, oly kölcsönhatásáról, mely bizonyos egységes képlet létrejövését eredményezi. Ilyen egység az élő Organismus és a Naprendszer is: mindkettőben egymástól különböző elemek oly együtthatását észleljük, mely elemek, tekintettel az egységre, melyet alkotnak, czélszerűnek, vagyis ha nem volnának úgy elrendezve, amint tényleg vannak, az egység nem jöhetne létre. Persze ez egység jóval szorosabb az élő organismusnál mint a Naprendszernél, bár a különbség kisebb mint ezt rendszeren fölveszik.

Semmi esetre sem áll azon érv, hogy az élő szervezet egyes részei külön a valóságban nem fordulnak elő, de egy izolált bolygó előfordulhat. Ez utóbbi tétel kimondására semmi alap sincsen, miután minden égitest, melyet ismerünk, bizonyos rendszerhez tartozik: pályá-

ját és más égitestekhez való viszonyát a nehézségi erő determinálja, mely már fölteszi, hogy relációban van más égitestekkel: azokkal bizonyos systemát alkot. Époly kevésé van tehát jogunk föltétlenül izolált égitestet »gondolni«, mint külön kezet és lábat; a »gondolhatóság« nagyobb foka az első esetben csak onnan van, mert a világrendszer egysége nincs nekünk közvetlenül adva/ mint valamely élő szervezetnél

Állítjuk, hogy minden természeti czélszerűség nem kíván alapjául mást, mint ép a fönmaradást, vagyis hogy a czélszerűség észlelése és kimondása a természeti tárgyak szervezetében nem egyéb mint annak kimondása, hogy a tárgyak e viszonya, egysége *létrejött*. És nézetünk szerint ez áll egyaránt magára az u. n. élettelen természet körébe tartozó rendszerekre, aminő a Naprendszer, és az élőkre. Néhány példa ezt meg fogja világítani. A theologusok s a régibb metaphysikusok sokat beszélnek a Naprendszer czélszerűségéről, s ezt legjobban negativ uton szeretik illusztrálni, vagyis ilyen formában: ha X égitest pályája máskép volna berendezve, Naprendszerünk összedőlné vagy pedig az élet lehetlenné volna téve a Földön stb. És csodálkoznak a nagy harmónián s azt physicothelogikus elmélekedések forrásává teszik. Nézetünk szerint azonban a czélszerűség magából a Naprendszer objectiv természetéből folyik, vagyis a czélszerűség nem egyéb mint annak a kifejezése, hogy a Naprendszer *létrejött*. Ha ugyanis nem tudott volna rendszerré válni, egyáltalán nem jött volna létre, mert önmagában összedőlt volna. A rendszeresség, elfogulatlanul elemezve, tehát nem jelent egyebet mint e rendszer létezését. A kialakulás kezdetén lévő világok közül csupán azok tudtak fönmaradni, melyek

egységekké alakulhattak, melyek tagjai egymást nem zavarták s így rendszert, czélszerűséget hoztak létre. Létező és nem czélszerű természeti rendszer önmagának ellenmond, s viszont a létező, a kialakuló és czélszerű systema ugyanezt jelentik. Hogy mi e kialakulásban szándékosságot látunk, ennek oka nyilván azon illúzió, hogy a *már kialakult* rendszer képét gondolati anticipációval hozzágondoljuk a kialakulás stádiumaihoz, holott világos, hogy ezen kialakulásban e gondolat nincs jelen mint reális tényező, mert minden természeti systema kialakulását csak *okokból* vagyis előző jelenségekből érthetjük meg, s a realitásban nem is találunk egyebet; nincs te-hát semmi okunk vagy logikai alapunk arra, hogy más, nem reális természeti tényezőt fölvegyünk. Ezt még jobban egy biológiai példa illusztrálja, melynél a rendszer kialakulása világosabban áll szemünk előtt mint a Naprendszer kialakulási módusának napjainkban még többé-kevésbé föltevések által szerkesztett genesisé.

Valamely ember életét, ki megszületett, felnőtt, családja, haza és emberiség javára működött, úgy foghatom föl, mint a gondviselés (a társadalmi térre átvitt teleologismus) művét, kit *azért* küldött a sors, *hogy használjon* embertársainak. De ha az ember fönmaradásának föltételeit elemezzük, úgy találjuk, hogy mindazon functiói, melyek a közre oly hasznosak voltak, egyrészt arra alkalmas szervezetéből, s másrészt azon kedvező körülményekből folytak, melyek mint motívumok functióit megindították és elősegítették; hogy pedig szervezete kifejlődött, annak ismét naturális okai vannak, hogy t. i. embryonalis állapotában kedvező behatások alatt állott, mely körülmények ismét teljes kielé-

gító magyarázatot találnak naturális tényezők: okok fölsorolása által. És ha így visszamegyünk, mindenütt csak természeti okokat: mechanizmust látunk, melyek működését lehetővé teszik és determinálják. Az ilyen életben akkor volna jogunk és okunk a czélszerűséget mint valóságos constituáló tényezőt fölvenni, ha a természeti okok nem volnának elegendők arra, hogy fönmaradását megmagyarázzák. Ezen okokból élete és szereplése teljesen érthetővé válik; hogy pedig mi ez embernek előleges missiójáról beszélünk, ez ismét abból az illusióból folyik, hogy csupán a *kész eredményt* tekintjük, de nem a teleologikus anticipatiót teljesen kizáró mechanizmust. Szeretünk az egyed missiójáról beszélni, mert csak az érvényre jutott lángészt vesszük figyelembe, s azért tűnik úgy fel, hogy a természeti tényezők *mindent megtettek*, hogy *ép ezt az embert* produkálják, holott, ha nézzük azokat a physiologiai alapjuknál fogva kiváló embereket, kiket az élet más téren megnyomorított, belátjuk, hogy úgy kell a tételt formuláznunk, hogy *daczára* az ellenkező tényezőknek a lángelme érvényre jutott, talán száz erre való közül *egy*.¹ Minden fönmaradás küzdelem eredménye és nem előre kicsinált processusok terméke. Es így van az élet minden téren: milliók közül egynéhány marad fön, úgy az állati mint az emberi egyedek közül,

¹ Megjegyzendő, hogy ebből nem következik valamely missióba és a szebb jövőbe vetett hit képtelensége. Ha a gondviselésre támaszkodó hitet elemezzük, látjuk, hogy ez sem tartalmaz többet, mint ép annak a *hitét, reményét*, hogy törekvésünknek sikerülnie kell, mert az nemes. Nem látjuk be, miért ne táplálhatnók e hitet továbbra is? A mechanizmus nem zárja ki az eszményt, ép mert ez hit tárgya; kizárná, ha az ideálba vetett hit valaha tudás lett volna. Az eszmény az emberi törekvés *subjectiv* terméke, melyet a subjectiv-objectiv tudás – helyesen fölfogva – nem irthat ki. A hitnek nincs szüksége garantiára, hogy amit hisz, az bekövetkezik. A hit a *vágy* terméke: nem az előretudás, de a remény virága.

még pedig ép az, amely a létért való küzdelmet kiállotta, *mert czélszerű volt*. A czélszerűség az ellenállóképesség, ez pedig ismét minden izében naturális tényezők által határolódik. De Vajjon tudományos eljárás-e a czélszerűséget mint integráló reális tényezőt fölvenni a történelek alkotótényezőjéül, midőn a czélszerűség –bármily messzire is megyünk vissza – egyrészt mechanizmus eredménye, másrészt semmi egyéb mint a létezés, az életrevalóság, a fönmaradás kifejezése? Jól mondja Lange,¹ hogy képtelenség szándékolt czélszerűséget fölvenni ott, ahol – mint az élet minden terén – számtalan egészen kárba vezett kísérlet után egynéhány individuum fönmaradása sikerül. Azon illusio, hogy a czélszerűséget mint constitualo tényezőt vesszük föl a mechanicus okok mellett, onnan van, hogy csak a sikerült »rendszereket« tartjuk szem előtt, s így ennek a fön tartását véljük a természet preameditált céljának, holott ez az *egy* csak egy a milliók közül, mely arra valósága folytán fönmaradt.

Ha elfogulatlanul belemélyedünk e vizsgálatba (ami csak keveseknek sikerülend), úgy találjuk, hogy *minden czélszerűség a fönmaradásból folyik*, sőt az előbbi az utóbbinak csak más szavakkal való kifejezése. Valamely rendszer csak akkor lesz valósággá és csak akkor marad fön, ha czélszerűvé tud válni, a czélszerűség tehát ép a fönmaradás kifejezése. Innen a természet, a kifejlett rendszerek nagy czélszerűsége, mely azonban nem a célnak, mint reális constitualo tényezőnek, *hanem a létért való küzdelemnek eredménye*. Maga a Naprendszer is mint ilyen küzd a létért és kialakult – a

¹ Geschichte des Materialismus. 3. Aafl. II. 8. 246.

valószínűleg sok kezdődő, de kialakulni nem tudott systéma közül – mert e küzdelmet kiállotta. A rendszer létezésével czélszerűsége is adva van, miután ez utóbbi semmi egyéb mint a *létezni* tudás. A Naprendszer nem állhatna fenn és nem mutathatná azon jelenségeket, melyeket mutat, hacsak kissé is másként volna berendezve, ép mert akkor nem is válhatott volna rendszerré, önmagában összedőlt volna. Létezése tehát czélszerűségének, ha szabad mondanunk: életrevalóságának, vagyis teleologikus voltának jele. Hasonlókép van a complicáltabb rendszerekkel: a szerves testekkel csak az életrevaló^ marad fön, ezért ami fönmarad az eo ipso életrevaló, vagyis czélszerű. Véleményünk szerint tehát jogunk van arra, hogy a létért való küzdelem elvét a czélszerűség objectiv alakjává tegyük, még pedig nemcsak az élő, de az élettelen rendszerre nézve is. Mindkettő *mint* rendszer küzd a létért.¹

35. §. A czélszerűség tehát nem valóságos constituáló tényezője a természetnek, hanem magának a causalis mechanismusnak produktuma, még pedig annak elkerülhetetlen eredménye. A czélszerűség tehát a természeti processusoknak lényeges jegye s így a priori, de csak mint formális szempont, kiterjeszhető a lehető tapasztalat egész mezejére.

¹ A theologusok Cicero egy mondására támaszkodva gyakran hangoztatják, hogy »vak véletlen«-ből époly kevésbé jöhet létre világrendszer, mint a szétszórt betűkből nem jöhet egy azokat összefoglaló értelem nélkül, az Ilias. Eltekintve attól, hogy analógia sohasem érv, aki e hasonlaltal él már előre fölteszi azt, amit bizonyítani akar, hogy t. i. a rendszer és czélszerűség a természetben is csak értelem műve lehet. A világ az egyetlen a maga nemében és azt semmiféle hasonlaltal sem világíthatjuk meg annál kevésbbé, mert pl. a szétszórt betűkben, mivel abstracts, nincs ép az meg. ami a létért való küzdelemnek és a czélszerűségnek tulajdonképeni alapja, t. i. az érvényesülés, a létbenmaradás törekvése. L. alább.

Láthatjuk, hogy a criticismus és az újabb biológia tana a teleologismusról lényegileg azonosak: mindkettő a célban a természetmagyarázatot elősegítő szempontot, de nem valami reális tényezőt lát, melynek tudata természettudományunk tartalmát növelné. E szempont értékét csak növeli, ha sikerült kimutatnunk, hogy a létért való küzdelem elve nem csupán az élő, hanem az élettelen rendszer czélszerűségének is forrása.

A negatív eredmény, melyre a teleologismus ez új tana, vezet, szemben a régi természetbölcselettel az, hogy a czélszerűség *theologiailag nem értékesíthető*. Ennek két oka van: az egyik, hogy a czélszerűség immanens alappal rendelkezik ép a létért való küzdelem elvében, s így nincs okunk e factor mellett, mely a czélszerűnek fönnmaradását teljességgel megmagyarázza, egy új tényezőt fölvenni, amit különben már a természetmagyarázat causalis jellegének földerítése is kizár, ép mert megmutatja, hogy a cél nem constituáló tényezője, de szempontja a természeti történéseknek. A másik ok maga ismerésünk természete, mely egyáltalán nem érhet el absolut létezőt, tehát nem is alkothat logikailag megálló isteneszmét, ami nyilván onnan van, hogy tudatunk minden lehető tartalma a tapasztalatból fakad, tehát minden képzetünk és fogalmunk eo ipso viszonylagos, s így logikai értékek csupán annyiban lehet, amennyiben a lehető tapasztalat tárgyaira vonatkoznak. Mindezt már fönebb (II. sz.) bővebben kifejtettük, s így fölösleges ismétlésekbe bocsátkoznunk. Csak még azt jegyezzük meg, hogy az isteneszme e logikai használhatatlansága, melynél fogva vele a valóságot nem lehet megmagyarázni, ép mert nem objectiv fogalom, hanem subjectiv termék, legélesebben ép a czélszerűség

kérdésénél derül ki. Kant ugyanis helyesen mondja,¹ hogy, ha a czélszerűséget akarjuk is theologiailag értékesíteni, az csak világrendezőre, de nem világteremzőre mutat, tehát még csak abszolút (teremtő) lény postulálására sem képes, nemhogy annak fogalmát ez alapon megalkothatnák. Jól mutatja e körülmény az istenszeme anthropomorphistikus jellegét is, mert ez ideáról a szemléleti valósággal viszonyba hozva kiderül, hogy benne tulajdonképp csak nagyobbított embert és nagyobbított emberi functiókat láthatunk, de nem valóban abszolút lényt és abszolút tevékenységet. A physicotheologiai okoskodás tehát csakúgy nem növelheti ismerésünket a lehető tapasztalat határain túl, mint bármely más pontból kiinduló speculatióknak.

36. §. Összefoglalva e szakasz fejtegetéseit úgy találjuk, hogy a természetkutatást három szempont vezérli és egyúttal határolja, u. m. a *mechanismus*, a *biológiai szempont* és a *czélszerűség*. A második szempont az első abszolút érvényének negatióját zárja magába, vagyis az abszolút mechanizmus ellenmondó, mert az érzet, az élet levezethetetlen. Az abszolút mechanizmus abszolút tárgyat is kíván, s így megszorítása az abszolút tudás negatióját is magában foglalja. Hasonlóképen a biológiai szempont a materializmus tagadását involválja. Épen így a harmadik szempontnak: a teleologizmusnak is megvan a maga negatív oldala, t. i. a theologiai értékesítést, tehát épúgy mint a két előbbi a metaphysikai ismerés tagadását is jelenti. Azon formális elvek mindegyike tehát, melyek e szempontokból folynak, egy pozitív és egy negatív oldalt foglalnak magukban; e negatív oldal

¹ Tiszta Ész Kritikája, ford. Alexander B. 382. 1. V. ö. Voltaire Oeuvres Completes, Gotha 1784. t. XXXII. p. 21. V. ö. f. 23. §.

azonban mindenütt mint heuristikus elv továbbra is érvényben marad. így nyerjük a következő elveket, melyek a természetphilosophia formális princípiumai.

1. Az absolut mechanismus önmagának ellenmond, mindazonáltal a természettudománynak lehetőleg mechanizálásra kell törekednie vagyis arra, hogy az egész valóságot mozgásban oldja föl. Úgy kell tehát a természettudomány szempontjából tekintenünk a valóságot, *mintha* az lényegileg mozgás volna.

2. A materialismus önmagának ellenmond, mindazonáltal a természettudománynak heuristikus célból fenn kell tartania azt a föltevést, hogy a valóság lényegileg anyag, szóval úgy kell azt tekintenie, mint ha az csupán anyag volna.

3. At eleologismus mint a valóság constituáló tényezője tudományosan tarthatatlan, mindazonáltal a természettudománynak ugyancsak heuristikus célból fenn kell tartania azt a maximát, hogy a valóságban minden czélszerűen van elrendezve, s így a természeti processusokat mint préméditait eredményeket fogja föl.

A tételek negativ oldalai, mint láthatjuk, logikailag nem elválaszthatatlanok a positiv részekről, hanem a kutatás érdekében fölállítandó maximák. Hisz ép ezt jelenti heuristikus voltuk, csupán subjectív hasznuk. Ép ezért e maximák *nem is absolut*, hanem *transitorikus* jelentőségűek; a philosophiailag öntudatos természettudomány figyelmen kívül hagyhatja őket, mert követhető methodusának ismeretelméleti forrását már tisztán látja, s abból közvetlenül merítheti mihez tartásának szabályait, melyet e negativ maximák kerülő úton fejeznek ki.

VI. A természetphilosophia materiális elvei.

37. §. E szakasz feladata, hogy röviden megállapítsa a természettudomány nagy materialis elveinek: az anyag és energia megmaradása tételének viszonyát tudatunk föl-tételeihez. Ez elvek materialisak szemben az előzőkben fejtegetett formális princípiumokkal, mert nem csupán a természettudomány vezérelveit fejezik ki, hanem annak egyúttal *tartalmi eredményei*. A tudomány haladása abban áll, hogy mindnagyobb általánosságú elvekre teszünk szert, melyek tapasztalatunk bizonyos körét egészen átölelik. Ilyen a gravitatio elve az astronomiában s az anyag és energia megmaradásának pricipiumai az egész természetkutatásra nézve. És sajátságos, hogy ép e legáltalánosabb elvek, melyek empirikus exact igazolása a tudomány oly nagy fejlettségi fokát igénylik és ép ezért csak a legújabb időkben igazoltattak, az a priori spekuláló philosophusok elméiben már régóta derengtek s mindközelebb jutván a tapasztalat mezejéhez, végre ez utóbbi terén is igazoltattak, így tudjuk, hogy az anyag megmaradásának princípiumát már az antik atomismus és materialismus bírta (»ex nihilo nihil fit et in nihil nil posse reverti«), s az energia megmaradásának elve már Descartesnál kísért mint a mozgás megmaradásának tétele, Galileinél pedig a szabad esés elméletében mutatkozik, Huyghens, Leibniz és David Bernouillinál pedig mint az eleven erők megmaradásának elve dereng.¹ És mégis exact bizonyosságra az anyag megmaradásának és elpusztíthatatlanságának tana Lavoisier égési kísérletei által jutott, míg az energia

¹ Czogler, A physika története. Budapest 1882. I. k. 124., 320., 446. I.

megmaradásának princípiumát Robert Mayernek köszönjük, ki a hő mechanikai egyenértékét exacte kimutatta. Már maga ez eredmények speculativ anticipation a azt sejteti, hogy a természetismerés e nagy elvei, ép mert tárgyas világunk *legáltalánosabb* princípiuma, közelebbi viszonyban állanak ismerésünk és gondolkodásunk szükségleteivel, mint szűkebb körű természettudományi conceptióink. A következőkben ép annak meghatározását kísértjük meg, hogy e közelebbi viszony miben áll s általában az ismeretelméleti analysis mikép alakítja a maga részéről a kérdéses két elvet. Előbb azonban tisztáznunk kell az *anyag* és *erő* fogalmait.

38. §. Az anyag – Lange definitiója szerint – az, amit már nem lehet mozgásban föloldani, tehát a mozgás azon végső substratuma, melyről már fönebb volt szó.

Az anyag fogalma tehát két irányban abstractio amennyiben qualitas nélküli – miután mozgása producálja a qualitasokat – s amennyiben absolut. Ez utóbbi tulajdonsága az előbbiből folyik, mint ezt fennti (26. §.) fejtegetéseink mutatják. Az »anyag« tehát nem valóság, hanem egy heurisztikus célból alkotott constructio, melyet a jelenségekbe belegondolunk, mint a substantia, melylyel lényegileg azonos is. Részletesebb formája az atom, melyet az újabb tudomány nem is tekint már másnak, mint heuristikus schemának.¹ Az anyag képzete semmi egyéb mint a noumenon gondolata: ideális gyúpontja a jelenségeknek, melyet nem kapunk a valóságból, hanem belegondolunk; e belegondolás a reális szemléletnél – mint ezt Böhm kiderítette – projectiv

¹ V. ö. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwickelung. 3. Aufl. Leipzig, 1897. S. 483.

fixírozás, elvontan gondolva pedig mint abstractio, mint kategória s a legtágabb körű conceptióban – ha t. i. vele a lehető összes anyagi jelenségek gyúpontját látjuk – mint *eszme* lép. Realitásnak venni az anyagot époly képtelenség, mint az absolut tárgy gondolatát hypostasálni; semmi egyéb mint segédvonal, melyet a tapasztalat kiismerése céljából megvonunk, hogy azután ismét kitörüljük világképünkől. Az anyag fogalmának a hypothetikus voltából kiindulva Wundt¹ s mások is minden, az anyagról föllállított tételt, tehát *az anyag megmaradása elvét is* a természettudomány *permanens hypothesis*ének nevezik, tehát nem exact bizonyosságú elvnek. És ebből a szempontból kétségtelenül igazuk van: hypothetikus fogalomról csak hypothetikus tételt lehet föllállítani.

39. §. Hasonló eredménjre vezet az *erő* fogalmának elemzése is. Az erő, mint ilyen, époly nem létező dogmatikus fictio mint az anyag. Az erő tehát *nem valóság*, mint ezt még oly sokan hiszik, melyet mint a realitás végső alapját fölfedezhetünk; az erő ép csak hypostasálása a változás lehetőségének, mely idő folyamán entitássá nötte ki magát az emberek gondolkodásában. Az adott valóságban nincsen erő, hanem csak *változó extensivitás*, melynek legelemibb formája a mozgás. Az erő a változás lehetőségének alanyi gondolata, reális ép csak a változás. A physikusok Leibniz után (»la force est ce quil y a dans létat présent qui porte avec soi unchangement«) úgy szokták definiálni az erőt, hogy az a mozgás oka; de igen helyesen vetették ellen, hogy a mozgásnak csak mozgás lehet oka, s a reális

¹ System der Philosophie 1889. S. 286., 446.

változásnak csak egy megelőző változás; indítéka csak reális processus lehet s nem *egy* elvont entitás, mely egészen kívül áll a tünetmények összefüggésén. Az erő nyilván *belegondoljuk* a valóságba, de nem kapjuk az empíriából. Az erő – mint ezt a positivizmus, előkészítve a Locke óta érlelődő criticismus által, rögtön fölismerte – üres elvonás, lényegileg ugyanaz a physikai világban, ami a »tehetség« a régi psychológiában; üres szó, elnevezett *x.*, melylyel jogosan csupán bizonyos jelenségeknek bizonyos körülmények között való megjelenésének *lehetőségét* érthetjük, de nem egy entitást. Valóságnak véve »qualitas occulta«-vá válik s számtalan meddő dogmatikus speculatio forrásává válik »erő« és »anyag« viszonzására nézve. Ép ezért az újabb mechanika (Mach) lehetőleg ki is iparkodik küszöbölni e fogalmat, s helyette inkább az »energia« szót kezdi használni, mely inkább utal substratumra, s így nem csábit úgy metaphysikai hypostasálásra. Az energia megmaradásának elvére vonatkozólag Wundt² hasonló okokból époly eredményre jut, mint az anyag megmaradása elvénél.

Az erő fogalmának metaphysikai eltorzulását (s e tekintetben hátrányban van az anyag fogalmával szemben) nagyrészt az is okozta, hogy az erő fogalma organikus érzéseink körében is jelentőséggel bír, vagyis képzete egyaránt merül fel a belső (helyesebben: közvetlen), mint a közvetett tapasztalásban. Nézetünk sze-

¹ »De ces deux termes, matière et force la science positive ne connaît rien« Comte, Cours de philosophie positive, Préface dun disciple. Taine, De l'intelligence II. p. 91. Wundt, Logik. I. 605., II. 1., 447. Böhm, Az Ember és Világa. I. k. 210. 1.

² System der Philosophie S. 479. Hasonlóképp Höffding, Psychologie, übers, v. Bendixen. 1893. S. 42.

rint ugyanis igazuk van a psychologusoknak, midőn az erő képzetét az erő, vagyis az izomfeszültség organikus érzetéből származtatják; de ez még nem jogosít fel arra a tételre, hogy az erőt, mint valóságot, közvetlenül érezzük. Közvetlenül csak érzeteink vannak, s véleményünk szerint az erő fogalma itt az *izomképességet jelző organikus érzés* és az azt rendszeren követő *tény, legis actio* képzetének szoros társulásából ered. Mindenesetre érdekes volna e kérdést tüzetesebb pszichológiai elemzés tárgyává tenni; ha ez az általunk jelzett eredményre vezetne, csak azt bizonyítaná, hogy a mythologisáló apperceptio olyannyira sajátja a gyermekkor primitív gondolkodásának, melynek idején e fogalmat alkotjuk, hogy az organikus érzéseink tudatába is belezácsolódik.

40. §. E fejtegetések értelmében anyag és erő nem realitások, hanem egyoldalú természettudományi elvonások. A valóságban nincsen anyag és erő, hanem csak *változó extensivitás*. E két fogalom ennek az egységes, tapasztalatilag adott tartalomnak abstractiója.

Mindez meg látszik erősíteni azt, hogy az anyag és energia megmaradási elvei csak hypothetikus érvényűek, hiszen tulajdonkép nem is a valóságra mint ilyenre vonatkoznak. Ehhez járul az a nehézség is, hogy mindkettő tulajdonképpen a lehető tapasztalat körébe nem zárható conceptiókon alapul. Az anyag megmaradásának elve ugyanis, amint azt rendszeren használják, azt mondja, hogy a világot alkotó anyag *összquantuma* mindig állandó, mert a létező anyagmennyiség közül semmi el nem enyészhet; az energia megmaradásának elve pedig ugyanezt mondja az energia összquantumáról. Igen, de az anyag és energia összquantum a nem adható

tárgy; a világ és mindenség már *eszmék* (9. §.), a tapasztalatban nem adható egységet fejeznek ki, s nem is bírjuk azon elemeket, melyekből nekik megfelelő egységes *képet* alkothatnánk. Emellett úgy látszik, hogy maga a pozitív tudomány érdeke is azt kívánja, hogy az anyag és energia megmaradási elveit, ha már exact bizonyítás tárgyát nem képezhetik, ne iparkodjunk az ontologismushoz hasonló eljárással a priori, csupán ismeretelméletileg megállapítani, mert hiszen ez minden óvatos tudományos haladás halála lenne.

És mégis, daczára e nagy nehézségeknek, érezzük, hogy nem nyugodhatunk bele ez elveket illetőleg a Wundt-féle eredményekbe. A legegyszerűbb természet tudományi tételeink volnának a legkevésbé bizonyosak? A természetismerésnek ép legsarkalatosabb praesuppositiói, melyek nélkül komoly tudományról szó sem lehet, mindig csak »permanens hypothesisek« maradnak azon elvek, melyek oly nyilvánvalók, hogy a speculatio már évszázadokkal előbb megtalálta őket, mielőtt az empirikus tudomány is magáévá tette azokat? És végre mikép vélekedjünk Lavoisier és Mayer Robert experimentális bizonyítékairól?

Ennek oka az, hogy az anyag és energia megmaradása nélkül a causalitásnak nincsen biztos alapja, ép mert ez esetben lehetséges volna, hogy valamely anyagrész hatása megszűnnék, ép mert maga is semmivé válnék. Ha nem teszszük föl, hogy anyag nem pusztulhat el s így nem is keletkezhet, az okok komoly kutatása nem igazolt vállalkozás. Már ebből is látszik, hogy a teremtés fogalma tudományosan mily tarthatatlan, ép mert semmiféle tudományos szükségletnek nem felel meg; gondolhatatlan ugyanis, hogy a tudo-

mány a valóság processusait valaha avval magyarázhatná meg, hogy azokat a semmire vezeti vissza.

Az bizonyos, hogy a megmaradási elvek, amennyiben összquantumokra vonatkoznak túlságosan tágkörű conceptiók, semmint exact bizonyítás tárgyai lehetnének; de ahhoz sem fér kétség, hogy *csupán ezért* »permanens hypothesisek«-nek tartani a megmaradási elveket annyit tesz mint túllőni a célón. Világos, hogy itt a conception változtatni kell,¹ hogy egyaránt eleget tegyünk Wundt kétségkívül jogos kételyeinek csak úgy, mint az exact kutatás által kimutatott eredményeknek. E célból mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk e megmaradási elvek evidentiájának ismeretelméleti alapjait.

41. §. Tudatunk ismerésünk legelemibb föltétele és ép ezért az ismeretelmélet legfőbb princípiuma, mint láttuk az alany-tárgy correlativitása. E correlativitás azt jelenti, hogy tudat, ismerés nincsen peripherikus tartalom nélkül, mert hisz *ez a tudattartalom* azonos a tapasztalati adott valósággal, melynek a »tudat« ép csak subjectiv szempontból való egysége. Peripherikus tartalom nélküli tudat üres volna, oly tudat lenne, melynek nincs

¹ Mach, hogy kiküszöbölje az energia megmaradása elvének metaphysikai elemeit, következőkép definiálja e princípiumot: »dass rein periodische Aenderungen einer Gruppe von Umständen auch nur zur Quelle von ebenfalls periodischen und nicht von fortdauernden und bleibenden Aenderungen einer andern Gruppe von Umständen werden können. Die Mechanik in ihrer Entwicklung. S. 494. E formula az energia megmaradási elvét helyesen tulajdonkép a *változás megmaradására* vezeti vissza, csakhogy nézetünk szerint ez a formvila sem alkalmas arra, hogy exact bizonyosság tárgyává tétessék, mert már fölteszi a változások összeségének nem empirice adható ideális fogalmát. Az exact bizonyítást csak az elvnek mint exact fogalmakon megforduló *törvénynek* conceptiója engedi meg, amelynek fölállítását mindjárt megkísértjük.

tartalma, mely nem tud semmiről. A »tudat« puszta elvonás, mert hisz a valóságban csak tudatos képzetek vannak. Másrészt bizonyos, hogy a valóság semmi egyéb mint lehető tapasztalatunk mezeje, világos tehát, hogy minden lehető tudatunk és ismerésünk föltétele egyúttal magának a valóságnak valami föltételével: *alaptörvényével* lesz azonos. Ha már most tudatunk permanens föltétele a tárgyias szemléleti világ, mely nélkül tudat fönn nem áll, *ezen szemléleti világ elenyészését sem nem constatálhatjuk, sem nem gondolhatjuk* s positive kifejezve: *a tudattal eo ipso mindig adva van szemléleti tartalom, vagyis a valósága mint ilyen nem enyészhet el, miután lehető empiria és valóság ugyanazt jelentik.* Es ez a megmaradási elvek ismeretelméleti alapja, hogy t. i. e princípiumok az *ismerés föltételeivel* azonosak. Kant nyelvén ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a megmaradási elvek *synthetikus apriori ítéletek, vagy is* közvetlenül tudatunk föltételeiből fakadnak, s lehető tapasztalatunk mezejét determinálják. Ha ez elenyészhetetlenségben a *suhstantialitást* fixírozzuk, kapjuk az anyag megmaradásának elvét, ha pedig a *változás megmaradását* tekintjük, nyerjük az energia elenyészhetetlenségének princípiumát.

Első pillanatra nem látszik elegendőnek ez ismeretelméleti igazolás, amennyiben alapja nagyon is subjectivnak tűnik fel. Pedig ha a kérdéses két princípiumot tovább elemezzük, úgy találjuk, hogy általános érvényük más sanctiót nem kíván. Mert mit nevezünk valamely ítélet általánosságának? Azt, hogy soha ellenkezőjüket nem tapasztalhatjuk, de logikailag nem is gondolhatjuk. Ha elfogulatlanul tekintjük a tényállást, úgy találjuk, hogy valósággal soha és sehol sem ren-

delkezünk az általánosság más kritériumával. A következő ítéletek általános érvénye például: a háromszög két oldala nagyobb a harmadiknál vagy: minden testre hat a nehézségi erő – nem jelent egyebet mint hogy nem tapasztalhatók és nem gondolhatók oly háromszöget, melyről ne ezt a telet vonnám le, illetve, hogy tapasztalatom körében nem merülhet föl oly test, melyen ne konstatálhatnám e nehézségi erőt. Többet az ítéletekből az elfogulatlan vizsgálat nem hozhat ki; az általánosságnak csakúgy mint a létezésnek (8. §.) csupán subjectiv, empirikus kritériumával rendelkezünk és ismeretünk nem is kíván másféle ismérveket, miután a valóság tényleg nem egyéb, forgassuk a dolgot akár-hogy, mint lehető tapasztalati tárgy. Jelen esetben is az emberi ismerés és gondolkodásnak a megmaradási princípiumokban nyilvánuló ős-szükséglete abban nyilvánul, hogy az egyes jelenségek ugyan föl- és letűnhetnek, de az ezek alapjául gondolt és fixírozott substantiák nem enyészhetnek el, valamint a változások sem tűnhetnek el nyomtalanul, anélkül hogy életük másnemű változásban ne jönné felszínre. Szóval, a valóság nem szűnhet meg lehető tárgy lenni, bár megjelenési formája változhat.

42. §. Világos tehát, hogy a megmaradási tételek alapja az alany-tárgy correlativitásának tana: a szemléleti tartalom elenyészhetetlensége. Ennek a tartalomnak természettudományi célból történő elvonása az anyag és energia, melyek megmaradása ugyané tételt fejezi ki. De jól vigyázzunk: a szemléleti tartalom elenyészhetetlenségének tana *nem azt mondja*, hogy a világot alkotó anyag és- energiaquantum változhatatlan, hanem csak azt, hogy sem anyagrészt, sem energiarészt

elenyészését nem constatálhatjuk. Ez a szűkebb körű és csupán az adott és adható tapasztalati tartalomra vonatkozó conceptio egyedül az ismeretelméletileg közvetlen igazolt tétel, és a megmaradási elvek exact formája is csupán ezt fejezi ki: a fizikai bizonyítás csupán ennyit igazol, s a természettudománynak csupán ennyire van szüksége. Ha ugyanis Lavoisier és Mayer Robert kísérleteit és számításait tekintjük, úgy találjuk, hogy ezek természetesen exacte mérhető mennyiségekre vonatkoznak, tehát csak oly quantumokra, melyek a lehető tapasztalat körében előfordulhatnak. Lavoisier »anyagmennyiség, állandósága« tulajdonképp »súlyállandóság«, mert kísérletei által, melyek, mint tudjuk, az égés új elméletét eredményezték, arra a meggyőződésre jutott, »mí szerint minden chemiai változás a különböző testek egyesüléséből vagy pedig egyes alkotórészeik kicserélődéséből ered, anélkül hogy emellett a testek összes súlya változnék«.

Erre alapította az anyagmennyiség állandóságának elvét. De hogy ez constatáltassék, még ennyi »változhatatlan« állandóság sem kell; a súly is változhat ép úgy mint a volumen, *csak legyen a változás törvénye állandó.* így például a víz megfagyva súlyt és térfogatot változtat, de bizonyos, hogy ugyanannyi víz megfagyva – ceteris paribus – mindig ugyanannyit veszít súlyából és ugyanannyit nyer volumenben, s e veszteség és gyarapodás aránya minden vízquantumnál ugyanaz marad, viszonyítva a megfagyás előtti súly- és volumenquantumhoz. Ez a törvény is biztosítja az anyagmennyiség állandóságát, amennyiben azt mutatja, hogy az anyagrész el nem enyészik, hanem minden változáson keresztül érvényesül. Szóval, *az anyagmeny-*

nyiség állandóságának elve, amint az az exact kutatás által hozzáférhető egy törvény, processusok törvényének, jelenségek objectiv kapcsolatának kifejezése.

Epen így van ez az energia megmaradása elvével is, amint az Mayer Robert kutatásai és exact számításai által a természettudomány birtokába ment át. Ez is *törvény, egy* természeti folyamat *mikéntjének* kifejezése,¹ mert azt mondja, hogy bizonyos mennyiségű hőnek ugyanazon körülmények között ugyanannyi mechanikai munka felel meg. Az exact kutatás csak annyit igazol, a megmaradási elvek csak annyiban tapasztalati igazságok, amennyiben ezt a törvény szerúséget fejezik ki. Ezt különben a priori és meghatározhattuk volna, kiindulva abból, hogy tudásunk mindig törvények kifejezése.

Csak most látjuk, hogy a megmaradási elvek ez exact formájával szemben miért *nem* exact igazság, hanem valóban csak permanens hypothesis, mindkettőnek azon conceptiója, mely a világot alkotó anyag és energia összquantumának állandóságát fejezi ki. Az a fogalmazás, melyet úgy Lavoisier mint Meyer exact eredményei kifejeznek, nem vonatkozik egy hypothetikus substratumra, hanem adott és adható, exacte mérhető *jelenségekre* és csupán ezek *kapcsolatának törvényeit fejezi ki*. Evvel ellentétben a speculativ definitio *nem* adható tárgyakra (anyag- és energia-összquantum) vonatkozik s nem törvényt fejez ki, hanem *egy* hypothetikus, *eszmei*, de nem *reális* egységet. Igaz, hogy ez eszmei általánosság csak nagyobb fokú universalitása a törvénynek, de ép ez az universalitás és az abban kívánt összquan-

¹ V. ö. Mach, i. m. 490. 1.

tum már túlhaladja a lehető tapasztalat körét. Ép ezért az általa alkotott fogalom nem is valóság; a realitásban nincsen »anyag-« és »energia-összquantum«, hanem csak folyton változó jelenségek. A megmaradási elvek ez ideális definitiói postulatumok, de nem tulajdonképeni reális elvek. A természetkutatás valódi princípiumai mindig törvények: jelenségek objectiv kapcsolatainak modusait fejezik ki. Es a természettudománynak, elfogulatlanul nézve, nincs is másféle princípiumra szüksége; a természetismerés nem szorul arra a tételre, hogy »a világot alkotó anyag- és energia-összquantum változatlan«, hanem csupán azon megmaradási *törvényekre*, melyeket Lavoisier és Mayer Robert exact kutatásai kifejeznek.

43. §. Az elébb (40. §.) fölmerült nehézségeket tehát akként szüntethetjük meg, hogy az anyag és energia megmaradási elveiben *két conceptiót* különböztünk meg: egy ideálisát és egy reálisát. Az előbbi a philosophia terméke, amint a tapasztalati kutatást anticipálta, az utóbbi az exact tapasztalati kutatás és kísérletezés eredménye. Az ideális conceptio eszmére épít, tehát egy realisálhatlan gondolképletre, s ép ezért csak hypothetikus érvényű és postulativ jellegű s az is fog maradni minden időkön át; a reális fogalmazvány ellenben reális fogalmakra, exacte megállapítható megnyiségekre épít, ép ezért exact érvényű is, amióta Lavoisier és Mayer korszakalkotó kutatásaikat végrehajtották. Az ismeretelméleti igazolás is csupán ez utóbbit illeti: a megmaradási elvek ismerettani kifejezése ugyanis azt mondja, hogy nem konstatálhatjuk valamely anyag-rész elenyészését, positive kifejezve: hogy a természeti tárgy nem szűnhet meg lehető objectumnak lenni s a

változás, bár más formában él tovább, de nem enyészhet el: szintén lehető tapasztalat tárgya marad.

44. §. Mielőtt e szakaszt befejeznők, szeretnénk egy korszerű kérdésről néhány szót szólni. Már több oldalról merült föl az a kérdés, vajjon nem találhatnók-e meg szellemi téren is az energia megmaradásának tételét? Az 1896-iki harmadik (müncheni) pszichológiai kongresszuson Stumpf megkísérlette ez elvet pszichikai térre is átvinni; nézetünk szerint azonban Willy joggal tiltakozik e vállalkozás ellen,¹ kiemelvén a pszichikai processus és az energia incommensurabilis voltát. Igaz, hogy a psychicum nem külön tüneménysor a physikai mellett, hanem csak ez utóbbinak a közvetlen tapasztalás szempontja szerint tekintett képe (2. §.), mindazonáltal ép e szempont az, ami az energia fogalmát e téren kizárja. Az erő a valóságban ugyanis mindig mozgás, tehát térbeliséget igényel; de ép ettől tekintünk el, midőn valóságunkat mint psychicumot, mint képzet-tömeget tekintjük. A közvetlen tapasztalat a közvetettel szemben ép az, hogy a képzeteket nem térbeli projectióban tekinti, tehát a mozgás fogalmát is kizárja, amennyiben a tér és idő által determináltatik. A közvetlen empiria csak folyamatot, időbeli processust ismer már pedig térbeliség nélkül a mozgás exact méréséről, s így tulajdonképeni energiáról s ennek megmaradási elvéről sem lehet szó.

¹ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. XXI. Jahrg. 8. 100.

VII. Összefoglalás. A természetfilozófiai szempont.

48. §. Kísértsük meg az eddigiekben nyert eredményeket egymással közelebbi viszonyba hozni; talán a látszólag különböző irányú és tartalmú tételek, melyekre fejtegetéseink fonalán jutottunk, egységesíthetők olyképen, hogy mindnyáj okról kiderül, miszerint egyazon nagy törvény nyilvánulatai, melynek körvonalai talán már az eddigiek nyomán is lassanként kiválnak a fegyelmes olvasó szemei előtt.

Azt már az előzőkben láttuk, hogy az anyag és energia elenyészhetetlenségének tana nem egyéb mint természettudományi kifejezése az alany-tárgy correlativitása tanának. Az adott valóság nem szűnhet meg lehető tárgynak lenni, vagyis tudatunk s valóságunk föltételeiből folyólag nem enyészhet el. Ha e valóságot a substantia kategóriájával fixírozzuk, megkapjuk az anyag megmaradásának elvét, ha pedig magukat a változásokat tekintjük, az energia elenyészhetetlenségének princípiumát nyerjük.

Anyag és energia megmaradási elvei úgy is fejezhetők ki, hogy a *valóság minden változás közepette törekszik létben maradni*; ha a változást egy helyen elnyomjuk, kiüt más helyen; ha az anyagot bármennyire is taglaljuk és szétszórjuk, még sem enyészik el. Miután pedig minden való tárgy valamely közösség tagja, nem áll elszigetelten, hanem folytonos kölcsönhatásban más objectumokkal, melyektől csak elvonásban választható el, *e létbenmaradási törekvés mindig valamely rendszer főtartásának vagy egy újabb systema kialakulásának törekvése, szóval az a jelenség, melyet a létért való küzdelem elvének nevezünk, s melyet az előzőkben minden*

rendszerre, tehát nem csak a szerves életre is kiterjeszteni dőnek találtunk. Így azonosul az anyag és energia megmaradásának elve a létért való küzdelem princípiumával; végelemzésben mindkettő ugyanazt jelenti, a valóság ugyanazon törekvését: a létbenmaradást fejezi ki. Az anyag és energia megmaradásának elvei ezt a valóság elvont szempontjaira nézve külön-külön fejezik ki, tehát izolálva az anyagra és a változásra (erőre). A létért való küzdelem, vagyis a létben maradás törekvésének princípiuma azonban ugyanezt az adott valóság szempontjából fejezi ki, nem úgy, amint azt az egyoldalú elvonás mutatja. Az előbbi elvek eltekintenek attól, hogy a valóságban elszigetelt anyag és energia nincs; ez utóbbi ép ennek tekintetbe vételén épül fel, hogy a valóság mindig valamiféle közösség, rendszer, ép mert a valóság elemei csak elvonásban szakíthatók el egymástól. A rendszerre törekvés, mely mind complicáltabb systemák alakítását czélozza, mint láttuk egyúttal forrása a teleologismusnak is.

46. §. Ha már most – ismét visszatérve az ismeretelméleti álláspontra – tovább elemezzük az immár azonosoknak bizonyosult princípiumokat, úgy találjuk, hogy a létbenmaradási törekvés, melynek negatív kifejezése a valóság elenyészhetetlensége, *úgy fejezhető ki mint az érzet s általában a tudatosság levezethetetlenségének tétele.* A valóság keletkezése és elenyészése ugyanis azért »megfejtetlen probléma«, vagyis fölvetése azért képtelenség (23. §.), mert, hogy megoldhassuk, értenünk kellene az érzet, a tudatosság absolut genesisét, ami lehetetlen, mert a tudatosság már praesuppositiója minden ismerésünknek. Végelemzésben tehát a létbenmaradás törekvésének princípiuma azonos az érzet leve-

zethetetlensége tanával; a létezés keletkezését vagy megszűnését nem tapasztalhatjuk és nem gondolhatjuk, ép mert a valóság elemét: az érzetet abszolút genesisében nem ismerhetjük meg, sem pedig projiciált tartalma nem szűnhet meg lehető tárgynak lenni. A megmaradási elveket már fönnebb (41. §.) mint a tudatosság legelemibb föltételeiből fakadókat ismertük föl, mint amelyek nélkül tudat egyáltalán nem jöhetne létre. Kísértsük most meg az így nyert *biológiai álláspontot, az érzet levezethetetlenségét*, melyben az összes eddigi elvek mint központban egyesülnek (amennyiben az anyag és energia megmaradásának, a létért való küzdelemnek, a célszerűségnek és az alany-tárgy correlativitásának princípiumai azonosultak), – bővebb elemzés tárgyává tenni. Ez fogja szolgáltatni azt a *legfőbb természetfilozófiai álláspontot*, mely egyúttal egész valóságunk legfelsőbb szempontja.

47. §. Mindenekelőtt be kell látnunk, *hogy érzet, tudat és élet ugyanazt jelentik*. Aki elfogulatlanul tekinti a tényeket, észreveszi, hogy az érzet megjelenése mindig az élet megjelenése, miután ez utóbbi alatt nem értünk egyebet, mint ép az érzet, az érzőképesség fölmerülését. Az érzet pedig egyúttal a tudatosság eleme; a genetikus lélektan kideríti, hogy érzeteink nyújtják azon materialist, mely az élet magasabb fokán mindjobban complicálódva s az idegrendszer kifejlődésével motorikus idegprojectiók által tagolva (22., 24. §§.) egész tudat-életünk tartalmát szolgáltatják, s még legmerészebb elvonásainknak is subtratumai (8. §.). A tudatosság tehát életnyilvánulat és mi csak mint ilyet ismerjük, A tudatot alkotó psychikai folyamatok mindmegannyi életfolyamatok: az ismerés, az érzés, az akarás, az ön-

tudat biológiai történések, melyek csupán szervezeti élettal kapcsolatban jelennek meg és csak ennyiben van értelmök. Nem is szabad az élettani föltételek nélkül gondolnunk őket, mert a mai lélektan az élettani jelenségeket, mint a *psychicum sine qua non* föltételeinek ismerte föl. És ne feledjük, hogy *mi a tudatosságnak csupán egy fogalmát bírjuk*: azt, amelyet a közvetlen tapasztaláson alapuló öntudatos reflexió által önmagunkból merítünk, s így ha a tudatosságnak ezen egy tudományos fogalmát azon föltételek nélkül akarjuk gondolni és supponálni, a mely föltételek azt az empirikus világban determinálják, semmivel sem követünk el kisebb hibát, mintha pl. villamos áramot akarnánk azon föltételek nélkül fölvenni és gondolni, melyek fogalmát az empirikus világban, ahonnan azt merítettük, determinálják. A fogalom érvénye eredetétől függ (20. §.) és a kettő egymástól, vagy tudományosan el nem választható. A mythologia és a költészet élhet avval a szabadsággal, hogy elvonással és phantasiával kitépi a tapasztalat egy mozzanatát annak föltételei közül, de a tudomány nem. Érzetről, ismerésről, akarásról és öntudatról tudományosan tehát csak *annyiban* szólhatunk, amennyiben azok mint empirice (élettanilag) determinált életnyilvánulatok adatnak a tapasztalásban; a »transcendens tudat« üres fictio, olyan mint a transcendens szín.

Az emberi tudatról szóló tan minden ízében psychologia és csak heuristikus szempontból tagolhatjuk azt elvonásunkban ismerettanná, logikává, erkölcstanná, aesthetika- és társadalomtanná és más szellemi tudományok osztályaira. Még pedig szorosán empirikus lélektan, mely anyagát és törvényeit a *tényekből* meríti, amint azok a közvetlen vagy közvetett tapasztalásban előfor-

dúlnak.¹ Persze ez ellen a metaphysikus egész erejével küzdeni fog; neki »tisza gondolkodás«, »transcendens tudat« kell, és íme most kap gondolkodást és tudatot, melyek empirice adott életfolyamatokból állanak, biológiai processusoknak subjective fölfogott formái. Jól érzi a metaphysikus, hogy tulajdonképen *ebben a pontban különbözik a positiv gondolkodás és tudomány a metaphysikától, hogy míg az előbbi szellemtana élettani alapon áll, ez utóbbi speculativ fogalmakra akarja azt építeni.* Sőt mondhatjuk, hogy a positiv bölcsészet kritériuma ép az a szükségszerűség, *melylyel a tudatélet egész megjelenési formájában és minden tartalmában mint életjelenségek kibontakozását fogja föl.*

Ezért törekszik a tudatról szóló minden disciplinában csak *törvényekre*: jelenségeik kapcsolatának objectiv szabályaira, míg a metaphysikus *lényegeket*, entitásokat, absolut actusokat akar tudása körébe zárni. A positiv tudomány a *tudatot is mint jelenséget fogja föl*, mert az csak mint ilyen, mint életfolyamat, van adva; ezért nem törekszik a tudatban transcendens jelenséget látni mint minden metaphysika, hanem csak azt, amit egyedül ismerhetünk meg a jelenségekben: törvényeket. Amíg a metaphysika nem látja be, hogy maga a tudatosság is csak annyiban ismeret tárgya, amennyiben mint életfolyamat adatik, hogy tehát a tudatról szóló tudomány is csak empirikus törvények összesége, tények kapcsolatainak ismerete lehet, mindaddig a physiologia fölfogásában sajnálatos tévedést fog látni, »megfoghatatlan rövidlátást«, ép mert ő maga nem látja az előtte fekvő valóságot, s az annak vizsgálatából fakadó methodologiai forrást.

¹ V. ö. Athenaeum VI. 510.

E physiologiai szempont a Locke óta érlelődő kriticismus végeredménye, mely a psychogenetikus szempontot már magára az ismeretelméletre is alkalmazza, s így magában az ismerésben és egész tudatéletünkben csak azt láthatja, aminőnek azt az elvonásokat nem eltorzított tények mutatják, t. i. életjelenséget.

48. §. Tudat és élet tehát ugyanazt jelentik; a tudat legfejlettebb formája egyúttal az életfunkciók legdifferentiáltabb alakja. A tudat csak mint életfolyamat van adva, és semmiféle elvonással sem lehet minden lehető tudatfogalom ez empirikus magvát eliminálni. Ha ezt az igazságot szorosan szemügyre vesszük, kiderül, hogy ép ez a pont, mely fölött a metaphysika gögősen eltekint, *nyújtja az összes tudományok directíváját*, s így azt a *legfelsőbb természetphilosophiai szempontot is*, mely a philosophiailag öntudatra ébredett természettudományi kutatásnak kell hogy kísérője legyen. Hogy ez utóbbit beláthassuk, előbb röviden át kell tekintenünk, hogy mily kihatással vannak az előbbi §. fejtegetései az *erkölcsi tudományok mezejére*. Talán sikerülend néhány oly mozzanatot megjelölnünk, melyeket összevetve, a kiderítendő természetphilosophiai szemponttal világosabbá teendi azt a szoros egységet, mely az emberi ismerés minden ága között *ép a biológiai szempontból* folyólag fönnáll.

A föntebbiek után nem szenvedhet kétséget, hogy a szellemi életet *valóságos életjelenségek* összegének kell fölfognunk. A tudományi az erkölcs, a vallás, a művészet, a társadalom, az állam és ezeknek folyton nyüzsgő, mozgó jelenségei mindmegannyi életproductumok, mégpedig nemcsak átvitt értelemben. Alapjukat physiologiai processusokban bírják s ezektől eltépve nincs

értelmök: a pszikai élet psychikai gyümölcsei és virágai. Mindaddig érthetetlen jelenségek maradnak, amíg az élet szempontját nem alkalmazzuk reájok s nem ettől vezetettve folytatjuk kutatásainkat.

Vigyáznuk kell azonban, nehogy abba a scholasztikus tévedésbe essünk, hogy azt higyjük, miszerint a jelenségeket megmagyarázzuk, ha valamely kategória – esetünkben: az életjelenségek kategóriája – alá foglaljuk őket. A kategória alá való hozás csak szempontot ad, de egymaga nem szolgáltat új ismerési tartalmat. A biológiai fölfogás ép csak *szempont*, mely termékeny ugyan, mert helyes, de egymaga nem magyarázata a jelenségeknek, hanem csupán azon nagy élettörvények, melyeket az aegise alatt folytatott kutatás termel. Hogy az újabb tudomány minden téren határozottan ez irányban halad, ezt talán fölösleges volna bizonyítgatnunk. Csak Spencer nagyszerű biológiai conceptióira kell utalnunk, bár sem ebben, sem más rendszerben még nem találjuk e szempont oly intensiv értékesítését, a mint nézetünk szerint napjainkban már lehetséges.

De nemcsak ezt a formális directívát nyerik a szellemi tudományok a biológiai fölfogásból. Ha ugyanis meggondoljuk, hogy az érzet, az élet és tudat, mint ezt már elégszer kifejtettük, levezethetetlenek, egy újabb fontos szempontot nyerünk. *Az élet levezethetlensége ugyanis annyit jelent, hogy az életjelenségek csupán önmagukból érthetők, intuitive, de nem discursive ismerhetők meg s így magukat az életben nyilvánuló törekvéseket sem, lehet valami másból, valami azokon kívül álló tényezőből megérteni.* Az élet célja ép az élet; minden küzdelem haszna ép e küzdelem közben kibontakozó élet, s az ideál értéke nem abban van,

hogy azt *elérjük*, hanem abban, hogy *vezet*. Ezt persze napjainkban még kevesen értik, mert a metafizikai fölfogás, melynek hullámai még nagyon is belejátszanak mai életünkbe, gyakorlati életfölfogásunkba, mindenütt *tapasztalat fölötti realitásokat* látott, s a nyugati vallások hasonló irányú tendenciájával szövetkezve, ép csak reális célok felé való törekvés iránt hagy érzéket, s nem a $\chi\alpha\tau\ \epsilon\lambda\theta\iota\sigma$ ideál iránt. Mert az vajmi kevésbé teszi a vallási fölfogást »idealismussá«, hogy az elérendő realitást a *más* világba helyezi, mert hisz ennek képe is csak *ennek* a világnak mythikus elvonásokkal tarkított, távolba tolt, de nem lényegileg túlhaladott képzete (8. §.). A vallás is csak úgy érvel, hogy »ami nem elérhető, azért nem érdemes küzdeni«, s ebben megegyezik az etikailag fejletlen világias fölfogással, mely a tiszta ideálért való küzdelem elvét még csak *kezdi érteni* napjainkban. Pedig az előbbi formula az embert erkölcsileg megnyomorítja, sa mily nagy jelentősége volt a túlvilág tündöklő képének az erkölcsi fejlődés elmúlt stádiumaiban, olyannyira hat zavarólag már a ma derengő etikai fölfogásban. Ez új, a pozitív világfelfogással kapcsolatos erkölcsi érzület szerint a valódi eszmény értéke ép abban van, hogy az elérhetetlen, hisz ép azért eszmény, s a feléje való törekvés értékét nem az elérhetés, de a törekvés szülte nemesedés adja meg. Ez utóbbi fölfogás nem egyéb mint etikai formája annak a tudományos igazságnak, hogy az érzet, az élet, a tudat levezethetetlen, másból megérthetetlen: *öncél*. Maga a törekvés, a küzdelem, a cél, és nem valamely reális állapot elérése. Es ezt a tételt ép azok tanai igazolják legjobban, kik az ellen leginkább küzdenek. Így a nyugati theologus az élet

célját a túlvilági létből akarja levezetni; de ami törekvése végén van – ismét csak az az *élet*, persze mythologiailag átalakult föltételek között gondolva, melynek magva mégis az empirikus életfogalom. Az élet céljául nem gondolhatunk mást mint ép az életet.

Az etnikai kutatás sikeressége is ehhez a fölfogáshoz van kötve. Az erkölcsstan mindaddig nem fogja az erkölcsi életet megérteni, míg azt hiszi, hogy annak célja nem az élet kibontakozása és annak föntartása úgy egyéni, mint faji nyilvánulatában. Minden más álláspont nem látja az erkölcsi élet tulajdonképeni gyökerét és képtelen annak minden jelenségét megmagyarázni, így az utilitarismus tehetetlensége ép abból ered, hogy az erkölcsi élet törekvésének célját csak egy meghatározott *életállapot* elérésében látja (boldogság) s nem a folytonos küzdelemben, melynek célja az életnek minden nyilvánulatában (egyéni és socialis alakjában) és minden körülmények között való föntartása és minél gazdagabb-evolutiója. *Az erkölcsöt mindaddig nem érthetjük, amíg abban öntudatos célratörekvést és nem öntudatlan szükségletből fakadó életjelenséget látunk.*

Épen így vagyunk az *aesthetikai érzelmek* életével és a művészettel; ez utóbbit fejlődésének különböző phasisaiban és az egyéni életből fakadó genesisében nem érthetjük, amíg benne határozott öntudatos célt (utánzás, idealisálás) látunk s nem egy öntudatlan élettörekvés termékét, mely az életjelenségek komplikált és periodikus változásai közepette különbözőképen nyilvánul. Az aesthetikai élet külön szükségletnek felel meg, mint az erkölcs és tudomány (legalább amióta az élet diffrérentiátiója, mely az embernél mutatkozik először, annyira haladt, hogy külön jelennek meg), ez utóbbiak alapfo-

galmaiból (jó, rossz, igazság, nem igazság) nem érthető meg, sem mint passiv aesthetikai élvezet, sem mint activ művészeti alkotás. A szép, csak úgy mint a jó és igaz, az emberi társadalom fejlettebb alakulataiban már csak önmagukból megérthető képletek, vagyis nem az által magyarázhatók tartalmilag, hogy egymásra visszavezettetnek, hanem azon, az embernél már differenciálódott életszükségletek kiderítése által, melyek szellemi életünk minden ágát termelik. A tudományos törekvéseket sem érthetjük meg utilitaristikus szempontokból, hanem csak mint öntudatlan expansiv törekvést; szóval – Nietzsche szavaival élve – ha a tudományt a művészet perspektívája alatt s a művészetet az élet szempontjából tekintjük.

És így van ez a tudatélet minden ágával, úgy individuális mint socialis alakulataiban; egyik sem érthető öntudatos latolgatásból, hanem különösen a fejlődés alsóbb fokán, tehát tulajdonképeni eredetében, csak az élet öntudatlan háttérű hatalmából. Még a közgazdasági élet sem magyarázható csupán önző öntudatos spekulációkból, nem. hogy a társadalmi és az állami életre nézve ez valaha sikerülhetne; még napjainkban is. midőn azt hiszszük, hogy az öntudatos latolgatás vezeti a világot, mindig érezzük a féltudatos érzelmi háttér nyomását, mely az öntudatos latolgatásnak is mindig alapja, megindítója és fönntartója.

A tudománynak minden téren az élet öntudatlan hatalmának lüktetését kell éreznie és csupán ennek föltételeiből magyarázhatja a fölmerülő jelenségeket.

49. §. Hogy a biológiai szempontot a természet-tudományban is értékesíthessük, abból kell kiindulnunk, hogy a valóság mindig tudattartalom, hogy psychikum

és physikum csak különböző szempontjai egyazon, a valóságban felbonthatatlan tapasztalati tartalomnak. Ha tehát a tudatélet életjelenség, akkor a tudattartalom is az, miután e kettőt csak az elvonás tépheti szét: szóval a *tudattartalom kibontakozása a világ evolválása, ez pedig az élet explicatioja*. Ez evolutio, mely az individuumban és a fajban megy végbe, részben a szándék-talan, részben a szándékos és öntudatos ismerés: a tudomány kifolyása. A világgép tartalma nem választható el az ismerés tartalmától, miután az előbbi azonos az utóbbival. A valóság kibontakozása tehát egyrészt az ismerés alapjául szolgáló szervezettől, másrészt az ismerési törekvések állapotától függ, értvén ez utóbbi alatt azt, vajjon az ismerés törekszik-e öntudatosan gyarapítani tartalmát (tudomány) vagy sem. A világgép tehát mind fejlettebb, tagozottabb lesz, aszerint amint a tudat alapját képező organikus élet mind differenciáltabb, sokoldalúbbá válik (24. §.). A világgép körvonalainak finomsága a reactio, az apperceptio finomságától függ, és pedig az idegrendszer komplikációjától és finomságától. A világgép fejlődését nem választhatjuk el a köznapi tudat és a tudomány fejlődésétől: mentől nagyobb a tudás, annál gazdagabb az egyén és a faj világa. Ember és világ nem elszakítható egységek, melyek egymástól függetlenül megállanak, hanem a valóságban elválaszthatatlan szempontjai egyazon empirikus tartalomnak. Csak alanyi és tárgyi szempont egy-ége a valóság.

A tudat az a határmesgye, mely a természettudományi szempontot a pszichológiai philosophiai szemponttól elválasztja (28. §.), de egyúttal amely a két kutatási terrénumot egybefűzi. *Ez egybekapcsolás az élet*

fogalma alapján történt, mely tehát a *természetphilosophiai szempontnak* is alapja, mert hisz ez utóbbi hivatása ép az (14. §.), hogy e két mezőt összekapcsolja. De a biológiai szempont egyúttal az egész philosophiának s így minden tudománynak direktívája, mely ismeretünk minden ágát mint egyazon életteljes törzs hajtását mutatja be. Az emberi tudásnak tehát egy feladata van: az *élet problémája*, s célja ennek nagy, törvényeit felkutatni és kiterjeszteni ismeretünk minden mezejére.

50. §. Ismeretünk tárgya az, hogy a valóság vagyis az élet jelenségek mily törvények szerint fejlenek tovább, miután megjelentek tapasztalatunk körében, de nem az, hogy az empirikus tartalom honnan kerül, mi a folyton gazdagodó világgép tartalmának forrása. A tapasztalat tartalmának deductiója annyi mint az érzet, a tudatosság, az élet levezetése; az pedig mindig praesuppositiója, de nem tárgya az ismerésnek. A valóság tartalmának honnan való kerülése sokkal nagyobb rejtély, semhogy azt a theologusok anthropomorphismusai és üres postulatumai vagy a metaphysikusok szegényes de petitio principiikben gazdag levezetései, – amint ezt az Idealismus, realismus és idealrealismusban láttuk, – valaha megfejtethnék. Kantnak az idealisták gyakran szemére vetették, hogy megelegedett avval a formulával, hogy a »tapasztalat tartalma *adatik*« s nem iparkodott e tartalom hyper empirikus alapját megadni. Pedig ép e vonakodásában mutatkozik Kant óriási szelleme; érezte, ha nem is állott előtte öntudatosan, hogy a valóságot levezetni annyi mint magát az érzetet, a tudatot levezetni, ami ép ismeretünk relativitásából folyólag képtelenség. Megelegedett avval, hogy a nou-

menőn eszméjében a tapasztalat tartalmának ideális gyúpontját fixírozta, melyet használhatunk ugyan mint a lehető tapasztalat tartalma forrásának jelzését, de soha az ismerés körébe nem zárhatunk, s realitását sem ismerhetjük meg, sem nem gondolhatjuk. A noumenon a *νατ*, *ἰζῆξι* ideál, mely, mint minden eszmény, létezőnek gondolva képtelenség, de mint határfogalom, mint szempont, becses szolgálatokat tehet.