A LÉNYEG FORMAISÁGA.

BÖHM KÁROLY

TANÁRTÓL.

(Olvastatott a II. osztály ülésén 1881. május 9-én.)

BUDAPEST, 1881.

A M. T. AKADÉMIA KÖNYVKIADÓ-HIVATALA.

(Az Akadémia épületében.)

Budapest, 18St. Az A t h e n a e u m r. társ. könyvnyomdája.

A lényeg formaisága

Bölcsészeti kutatások szálka a mai kor szemében; az emberek legnagyobb része nem olvassa, mint régóta szokása, kisebb töredéke tudomásul veszi, hogy valaki valamiről okoskodott s a legkevesebben foglalkoznak tüzetesen a tárgygyal, állást foglalva a tan mellett vagy, a mi gyakrabban szokott megtörténni, a tan ellen. Mai tudományunk a mérhető tárgyakkal foglalkozik; a mit nem lehet mennyiségileg meghatározni, az iránt előleges gyanúval élnek s ha épen olyan tárgyról szól valaki, melyet a közönséges tudás régi képnek néz, akkor még méltatlankodva is beszélnek »terméketlen eszmékről « — nem gondolva, hogy minden eszme, ha helyesen van felfogva, a tudomány egészére nézve jótékony, termékenyitő hatással bír, legyen az bár oly távol álló a gyakorlati élet használatától, hogy csak a legtürelmesebb kutató veszi észre azon hosszú, de vékony szálat, mely ama távol állót az élet összélt alakjaival összekapcsolja.

Egy ilyen, divatból kiment ismereti szakasz a metaphysika. A név hallatára még azok is elmosolyodnak, még pedig leghamarabb és legédesebben, kik azt sem tudják, mi fán terem hát az a metaphysika? Megilletődve veszik a természettudósok, ha találkozik valaki, a ki az elítélt halottat fölelevenníteni akarja, még az esetben is, ha egészen más életet szándékoznék az illető a régi névbe lehelni. Szánalmasan tekintenek a positiv bölcsészekkel s empirikusokkal együtt az uj Sisyphusra s jósolják neki, hogy sorsa alkalmasint ugyanaz lesz, a mi volt a mythikus görögé, ki nemcsak életében lakolt keservesen agyrémeért, hanem még a túlvilágban is folytonos siker nélküli munkára lett ítélve. Mind e mellett is a metaphysikusok nem haltak még ki; mind a mellett, hogy a positiv

philosophia mint a tudományos fejlődés harmadik és utolsó stádiuma régen meg van alapítva, s kisebb-nagyobb tárgyismerettel s gondolkodási erővel kifejtve, a metaphysikai kurszak még mindig beleterjed a positiv korszakba s az emberek a lét legfőbb kérdéseit a p hysika kutatásai által megfejteiteknek nem látják. Ezért mindenkor akadnak egyesek, kik előveszik a positiv philosophia által oly büszkén elhagyott régi kérdéseket, meg levén győződve, hogy a positiv philosophia, ha philosophia akar lenni s nem merő registratora a természettudományi általánosságoknak, ugyanazon alapokra kell hogy álljon, a melyeken az eddigi philosophiai rendszerek mind állottak, t.i. az összes ismereteknek támaszul szolgáló legvégső fogalmakra.

Távol legyen tőlem, hogy ezzel a positiv philosophia becsét, alapitója lángelméjét, tanítványai buzgóságát, tanaik fontosságát, az őket megillető polcznál alábbra akarjam szállítani. A tizenkilenczedik század bölcsészeti mozgalmai közt nem a német idealismust, hanem Comte positivismusát illeti azon érdem, hogy a természet és az ember ismeretét megbecsülhetlen új elemekkel gazdagította. Azonban a metaphysika ez új elemek által nincs érintve vagy épen megszüntetve; a metaphysikai alapfogalmak a positivismusban is benne rejlenek, hanem a positivismus *elhanyagolja azokat* s kutatásukat eredménytelennek hirdeti. Pedig e munka alól ki nem vonhatja magát a philosophia egy alakja sem; ezredéves tévedés nem azt bizonyítja, hogy a vizsgált dolog fel nem fogható, hanem csak annyit, hogy a dolgot eddig még fel nem ismerték. Gondolkodásunk minden művében benne van, mint Schopenhauer mondja, öntudat nélkül a metaphysikai alap, s ez alap kutatása, jelentésének felderítése, határainak megállapítása s befolyásának megmérése, •— ez épen oly positiv teendő, mint a meleg terjedésének, a fény törésének s az állatok fejlődésének fölkeresése törvényes összefüggésökben.

Mert meglehet, hogy az eddigi metaphysikai kutatások helytelenül tették magoknak a kérdést s helytelenül feleltek rá; meglehet hogy arra felé irányozták távcsövüket a gondolatok egén, a hol világosan elkülönödött egyes testek helyett ködöt találtak látni. De hát ez sohasem történt más tudománynyal? A chemia már oly régen bírja-e az ő alapelvét, módszerét?

Oly könnyűnek tartja-e valaki azon tudománynak teendőjét, mely ama főfogalmak vizsgálatával foglalkozik, a melyek a többi tudományok kifogyhatlan tőkéjét teszik, melyből előleget húznak? Igaz hogy ez előleg többnyire hamis jegyekben szokott kifizetődni; de azért nem a tőke megszüntetésén, hanem azon kell lenni, hogy a jegyek igazak s érvényesek legyenek. Ezt pedig csak a kérdések pontos egyenkénti fejtegetése, a módszer helyessége s a kiindulási pont igazsága eszközölhetik. Az elsőt mellőzhetjük, mert a részletek következni fognak; a második és harmadikra azonban előlegesen megfelelhetünk röviden. A metaphysikai kérdéseknél egyedül csak az alany lehet a kiinduló pont. A metaphysikai kategóriák ugyanis csak ama fogalmak, melyek az ismeretek összeségének nélkülözhetlen föltételei. A mi ismeretünknek közvetlen tárgya csak a kép, nem az önálló dolog; a kép keletkezéséhez, viszonyainak megértéséhez szükségesek alanyi föltételek, melyek egyetemességüknél fogva kényszerűséggel vannak felruházva. E föltételek, melyek a szellemi szervezetet alkotják, nem elég méltó tárgyai-e a vizsgálódásnak? Módszere eme tannak inductiv nem lehet; mert nem az a czél, hogy sok esetből egyetemes törvényre jussunk. A módszer csak analytikus lehet, kutatva a főfogalmak szereplését gondolatainkban s megállapítva azoknak jelentőségét. Ez analysis folyton karöltve jár a bírálattal; a módszernek e kritikai vonása e tárgynál elmaradhatlan. A kettőnek viszonya pedig úgy szabályozódik, hogy a mit az analysis napfényre hoz, azt a kritika a tényeken megpróbálja. Annyiban a kritika az analysisnak egyrészt próbája, másrészt tovább fej tője,— mindkettőnek az levén a czélja, hogy a főfogalom mindenféle jelentéseiből megszabja annak érvényessége határát s úgy a fő fogalomnak igazi ellenmondás nélküli értelmét. Ez a tannak módszere. A figyelmes olvasó történelmi alakzatokra is rá fog ismerni a kritika mozzanataiban; de ez alakzatok, ha egyenesen a magok nevén neveznők is, egészen igénytelen szerepre vannak utalva. Nekik bizonyító erőt ne tulajdonítson a szíves olvasó; csak a bennök rejlő gondolatok saját immanens logikája dönthet e finom distinctiókban. Történelmi teljességet pedig épen nem igényel ez oly csekély vázlat; még chronologiai pontosságra sem tart igényt. Az eddig lefolyt philosophiai múltban Hegel

találó szava szerint, a philosophiai szellem egyes mozzanataira vetődött szét. Csakis eme jelentékeny mozzanatok, melyeket az analysis a fogalomban feltüntetett, jönnek itt tekintetbe, csakhogy a történelmi igazságszolgáltatás el ne maradjon; mert bármennyire szerelmesek is mai nap a történelembe, az nem emeli sem az emberek sem a történelem becsét. Philosophiában pedig a történészkedő irány csak annak bizonysága, hogy a jelenkornak magának nincs philosophiai gondolata. A kinek ez meg van, az nem ír philosophia történelmet, hanem ír philosophiát, mint Kant és Spinoza.

2. Egy ilyen főfogalom, mely minden gondolkodásunkban megvan s a melynek jelentősége iránt mégis rendkívül nagy az eltérés a gondolkodók között, a *lényeg fogalma* (substantia), melyet e czikkben vizsgálni akarunk. E fogalom a philosophiai rendszerekben sarkkövet képezett s fog képezni mindenkor, akármilyen állást foglaljon is el vele szemben az illető rendszer. A bölcsészeti gondolkodás már a fétischismus korában e végfogalom földerítésére törekszik, a hellén öntudatos bölcsészek pedig az ion természetphilosophiában kezdték részletesen vizsgálni, s azóta amaz állástól, melyet irányában elfoglalnak a rendszerek, függ egész jellemök s főgondolataik csoportjának érvénye. Átalában e fogalom szempontjából két nagy csoportra oszlanak a philosophiai rendszerek; olyanokra, melyek a fogalom felismerhetőségét állítják — úgynevezett dogmatikus rendszerek, s olyanokra, melyek a lényeg fogalmát átérthetőnek nem vallják, — skeptikus, kritikus és positivistikus rendszerek. E két nagy irány tanai tartalmilag és módszer tekintetében okvetlenül különbözni fognak; mert mig az első a lényeg számára positiv azaz állító határozmányokat keres, addig az utóbbi a lényeg nyilatkozataira szorítkozik s azoknak törvényes összefüggését, tér és időben kutatja. Azonban meg kell előre is jegyezni, hogy bár ez utóbbi irány látszólag a lényegről semmi ismeretet nem igényel maga számára, tettleg ő sem menekülhet attól a szükségképeniségtől, hogy a lényeg fogalmát valamiképen el ne fogadja s meg ne határozza. Csak a következetes skepsis, mely az állandó s biztos ismeret lehetőségét kereken agadja, s pusztán az empirikus adatok berendezésével foglalkozik, lehet el a lényeg nélkül; a positivismus nem nélkülözi,

inert alapul elfogadja az atomistikus szerkezetet s e felvétből kiindulva magyarázza a tüneményeket. A positivismus ezzel következetlenségbe esik; ha a lényeg fel nem ismerhető, akkor alakjáról sem bírunk képet s nem is bírhatunk, — ha pedig kell a lényeg számára valami alaki kép, akkor a lényeg ismerhetlensége üres beszéd, melyet a tett megczáfol. Ezt más oldalról is belátjuk, ha a dogmatikus rendszereket további eloszlásukban követjük. Lehet itt kivált két alakzatot megkülönböztetni a lényeg határozmányainak természete szerint. Ha a lényeg anyagi határozmányait tekintjük, akkor a rendszerek lehetnek: materialistikus és idealistikus rendszerek; ha pedig a szemléleti forma szerint osztályozzuk, akkor lehetnek: monismus és atomismus rendszerei. A positivismus pedig az atomisnmsra támaszkodik; azért ő is, tiltakozása daczára, a lényeg fogalmát kénytelen vizsgáim, értelméről számot adni, ha nem akarja empiristikus alakjának kezdetlegességét örökre megtartani. A dogmatikus rendszerek e kettős elosztása csak két szempontból való elosztás, de nem oly értelemben, hogy egyik a másikat kirekeszsze. A materialismus is kezdetben monismus volt (az ion hylozoismus és a reformatió korabeli olasz terniészetphilosophia); hogy ma tisztán atomismus, az rá nézve esetleges; valamint viszont az idealismus is lehetett s volt is monismus (Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann) s atomismus különböző időkben (Giordano Bruno, Leibnitz, Herbart). Annyi mindenesetre világos annak szemei előtt, ki a philosophiai problémák fejlési menetét ismeri, hogy a lényeg fogalma a vezérszerepet játszsza benne s hogy positiv vagy negativ állást foglaljon is el irányában az elme, befolyása áthatol az egész ismereti rendszeren s meghatározza a részletes tanok jelentését s kidolgozását.

Ha Lotze egykor azon csodálkozott, hogy a lélek a saját maga lételét igyekezett kétségbe vonni s megtagadni, akkor bizonyosan még inkább kell csodálkozni azon, hogy az elmélkedés épen ama fogalmat igyekezett, hogy úgy mondjam, maga nyakáról lerázni, mely nélkül épen semmire sem mehet. Aphilosophiában ez, a mint láttuk, nem sikerült, s ha sikerülne, akkor haszna épen akkora lenne, mint az öncsonkításnak; újra meg újra visszatérne a vágy s azzal a törekvés kielégítésére-

E fogalom nélkülözhetlenségét nemünk évezredekre terjedő élete s összes gondolkodási vívmányaink bizonyítják. Azonban nem akarok ama hibába esni, melyet egyebek közt a theologia a lélek halhatatlanságánál elkövet, hogy ex consensu gentium kovácsoljak fegyvert a lényeg védelmére. Mert ugyan ki biztosít bennünket arról, hogy egy fogalom, mely évezredekig szükséges volt, továbbra is szükséges lesz? Évezredekig négy elemet ismertek s még a mi századunkban is egy nagy philosophusnak többre nem volt szüksége; — hát azért a tűz ezután is elem legyen? Ha a lényeg fogalma valóban szükségképen fogalom gondolkodásunk végbemenéséhez, akkor azt oly módon kell szükségképeniségében kimutatni, hogy a jövő századok rajta változtatni ne bírjanak. Ezt pedig, mint Kant tanította, csak nélkülözhetlensége bizonyíthatja; csak a mi nélkül gondolkodásunk végbe nem mehet, csak az szükségképem alapfeltétele elménk munkásságának. E levezetés első teendőnk; mert ha ez nem sikerülne, akkor kár volna továbbra fáradni egy, meglehet fontos és nagy befolyású, de még sem alapképző s mellőzhetlen tényező fürkészésében.

3. A lényeg fogalmának azonban bizonyos kört kell kiszabni, hogy levezetését megkísérthessük. A philosophia történelmében a lényeg fogalma két különböző tárgycsoportra található alkalmazva. Egyik értelemben a lényeg a kívülünk lévő, önálló tárgyakban jelent valamit; ez metaphysikái értelme. Más oldalról pedig a lényeg csak képeinkben jelent valamit; ez logikai értelme. Míg amaz a tárgyak lényegéről szól s azt különbözőképen meghatározza, különböző módszerekkel megközelíteni s elérni igyekszik; addig emez képeink lényegére szorítkozik s logikai analysis segítségével állapítja meg a lényeg jelentését esetenkint. Hogy e megkülönböztetés annál világosabb legyen, egy példán fogjuk értelmét kimutatni. Az állati szervezet lényegét a metaphysikai értelem egy önálló, kivülünk valóban létező reális erőben keresi; ez erőnek természetét igyekszik kifürkészni s ebből próbálja megérteni a szervezetet részleteiben. A logikai értelemben az állati szervezet lényegéhez megkívántatik róla szóló fogalmunk lényegének ismerete; a fogalomnak centralis jegyeit, melyeket a formai logika lényegeseknek nevez, régi kedves emlékei miatt, akarja megállapí-

tani. A metaphysika a való tárgyak, a logika azokról alkotott fogalmaink lényegét fürkészi.

Lesznek bizonyosan számosak, a kik, hogy csak bármi áron megszabadulhassanak is a lényeg kelletlen nyomásától, azonnal elkészülnek s csakis az utóbbi logikai értelemben hiszik tarthatónak a lényeg fogalmát. Ismeretünk, úgy mondják, csak a tüneményekre szorítkozik, a bennök rejlő lényeg örökké ismeretlen előttünk, ő a megismerhetlen (unknowable, mint Spencer nevezi, hogy a vallásos hit számára egy kis helyet szorítson a tudományban); a mi képeink csak a tünemények utánzatai, s azért ha képeink lényeges vonásait ismerjük, ismerjük a tüneményt s ez (mint Lewis biztosít) bölcs embernek elég. Fájdalom! sem a közönséges értelem sem a továbbra hatoló elmélkedés nem volt soha s nem lesz soha oly bölcs, a milyennek az igen tisztelt író kívánná, ámbár azt bizonyosnak lehet tekinteni, hogy boldogabb s elégedettebb lenne, ha kevesebbel is beérné. Egyrészt maga a tünemény is valaminek a tüneményének látszik lenni; ettől elszakítani azt, lehetetlenség. Másrészt meg a vigasztalás, hogy a bölcsnek elég a tünemény ismerete, gyarló, mert lehetetlenséggel vígasztal. Mi haszna valakit vigasztalni papírossal, mely az érczre utal, ha annak a papírosnak sem juthat birtokába, vagy ha a papíros értéktelen. Hogy e kissé triviális hasonlat találó voltát felösmerjük, kérdjük csak magunktól: mit jelent az a tünemény? A tünemény vagy tőlünk független léttel bír, vagy tőlünk vett át bizonyos vonásokat. Ha tőlünk független léttel bír, akkor reánk nézve lényeges létező, melyet úgy, a hogy magában (an sich) van, megérteni ép oly kevéssé birunk, mint a legelrejtettebb lényeget. Ha a fa egy tőlünk független létező, akkor annak megértése ép oly nehéz vagy lehetetlen, ha csak tüneménynek, mint ha lényegnek veszem. Mert niiképen szabadulhatnék én saját szervezetem föltételeitől? Ha az önállóságot mint tüneményt megérthetem, akkor megérthetem azt mint lényeget is; mert az a tünemény, mely tőlem tökéletes független, nem tünemény, hanem lényeges lét. Tünemény csak az alanyra nézve létezik, a melynek feltűnik. Egyéb értelme sem a phaenomenon, sem az Erscheinung, sem a tünemény fogalmának nincsen. Azért vagy állítom a tünemény

érthetőségét, mint önálló létét s akkor más szóval állítottam a lényeg átérthetőségét; vagy tagadom az érthetőséget a lényegről s akkor nincs jogom az ép oly önálló tünemény érthetőségéről szólanom. Ha a vegyi folyamatot mint tüneményt átértettem, akkor átértettem annak lényegét; ha pedig a lényeggel ellentétbe hozom, akkor nem értettem át a tüneményt, mert egy főrészét nem értem. Valóban csodálatos megelégedettség kívántatik ahhoz, hogy valaki a tünemények ismeretével megelégedjék; vagy a tünemény lényegét is értem, vagy nem értem a tüneményt sem. Ez az alternatíva egyik felének a jelentése. — Ha pedig a másik felét veszem s a tüneményt tőlünk függőnek állítom, akkor még kevésbbé van okom, a tüneménynyel megelégedni. Mert hiszen akkor nem a tüneményt, hanem az én saját művemet értettem át, s ez a föltevés szerint nem volt szándékom sem czélom.

Egyik oldalon a tünemény érthetlennek tűnik fel a lényeg érthetősége nélkül, másikon érthetőnek, de nem mint önálló létező, hanem csak mint saját művünk, vagy mint tudatunk egyik állapota, változása. Világos ebből legelőször annyi, hogy a lényeg fogalmának e kettős értelme, a metaphysikai és logikai, egymás nélkül nem tartható, ha reális ismeretre fordul törekvésünk. Ha a lényeg logikai értelme jelenteni akar valamit, akkor azt kell jelentenie, hogy a tárgynak, a melyet gondolunk, a lényegét fedi. E nélkül semmi lényeges,*"azaz önálló tárgyakra vonatkozó ismeretünk nem lehet; mert hogy tárgyi ismeret legyen, ahhoz kell, hogy a tünemény önálló legyen, s hogy érvényes legyen ismeretünk, kell hogy a tünemény lényegét fedezze. Lehet a metaphysikai lényegesség értelmét elérhetlennek hinni; lehet kérdezni, hogy mi a lét? mi az anyag? és pedig mind ez oly állapotban, mely gondolkodásunktól független. — Mind ezt és sok egyebet lehet kérdezni s akkor a lényeg absolute ismeretlen; hanem a ki a lényeg valódi jelentését bírja, az azt fogja találni, hogy azok nem a lényeg utáni kérdések közé tartoznak, hanem egészen oktalan kíváncsiság kérdései, mely azt is kérdezheti, hogy, mielőtt a mindenség lett volna, mi volt?

A lényeg kérdése tehát a tárgyi és alanyi, a metaphysikai s logikai oldalt egyaránt kénytelen magába zárni, hogy a

megfejtés mindkét oldalnak eleget tehessen. Nézzük már most e fogalom első jelentését és szükségképeniségét.

4. A tüneményekmelyek az észrevételnek jelentkeznek, az alanyra nézve csak annyiban léteznek, mennyiben az alanyra hatnak, azaz mennyiben cselekszenek. Legyen már most a tárgy, eltekintve ismeretünktől, bármilyen, azt az egyet nem lehet eltagadni, hogy e tárgy az ismeret számára okvetlenül olyan legyen, a mely ismeretünket felköltheti. Minthogy pedig tárgy mind az, a mi az alanynyal szemközt állva, annak tevékenységét kiszólítja, azért ismeretünk ama tárgyról csak ama föltétel alatt lehetséges, hogy e tárgynak cselekvést tulajdonítunk. E cselekvőségben azonban két oldal található, egyrészt az indító tárgy, másrészt a cselekvésnek induló alanya; a cselekvőség tehát közös alapjelzője mindkettőnek s a viszony tárgy és alany között mindenki által közönséges okviszonynak ismertetik el. Azaz az alany ismeretének indító oka a tárgyban keresendő.

Az okviszony azonban logikailag lehetetlen dolgok cselekvését szabályozná, azaz tökéletesen hiú törekvés lenne, ha minden cselekvés folytonos átcsapás volna egyik állapotból a másikba. Csak gondoljunk szigorúan két cselekvőt, mely folytonosan, azaz szünet nélkül változnék! Sem az ok sem az okozat állandó nem lenne, s úgy a folyton változókat nem lehetne semmiféle viszonyban gondolni. De nemcsak, hogy viszonyban nem lehetne gondolni; a képek rohamos, szédítő változása miatt azokat egyáltalában nem lehetne gondolni. Elménk csodálatos gyorsasága mégis csak látszólagos. Biztosan megmért időközöket ugyan még nem birunk (Vilrordt és Wundt mérései nem véglegesek s ott sok eliminálni való van még), de annyi bizonyos, hogy a tudatos felfogás egy időminimumhoz van kötve, mely nélkül nem következik be. Ez időminimum meglehetősen egyforma, t. i. 0.201 mp., s a kölönböző körülmények némileg módosítják annyi azonban bizonyos, hogy ennél csekélyebb időköz mellett az észrevétel homályos s felfogása értelmetlen. Minthogy ugyanis a tudatosság épen figyelmezésben azaz a kép megállításában áll, azért bizonyos állandóság szükséges a tárgy részéről, hogy felfoghassuk. Ez állandóság mértéke talán a vérkeringés gyorsaságától függ; minden esetre azonban lelkünk tudatosságának

egy sajátságos föltétele, a mint azt azonnal láthatjuk, ha K. E. v. Baer szellemes föltevése szerint *) felveszszük az állandóság függését az érveréstől s ez utóbbit azután változtatjuk. Akkor a következőket találjuk. Oly lények, melyeknél az érverés ezerszer gyorsabb mint a miénk, képesek volnának egy röpülő puskagolyót kényelmesen szemmel kisérni, sőt ha életünk még rövidebb volna, ha 40 perczig tartana, akkor füveket és virágokat ép oly változatlanoknak látnánk, mint most a hegyeket. A puskagolyó gyorsaságának megfelelne a mi felfogásunk gyorsasága, ellenben a virág növésének aránylagos gyorsasága a mi felfogásunk rohamosságához képest oly csekély lenne, hogy változásukat észre sem vehetnők. Minden pillanatban ugyanazon képünk volna. Megfordítva képzelve a dolgot, érverésünket ezerszer lassúbbnak, életünket 80,000 évre terjedőnek, a mi most észrevehető, akkor iszonyú gyorsasággal elrobogó, összefolyó képpé olvadna össze. Minden mozgás azonnal elérné czélját, mert tudatunk lassúsága nem birná az egyes részeket megállítani, a nap csak egy fényes karikát hagyna hátra az égen s a gyorsan kinövő gombát s más gyorsabban fejlődő organismusokat egyszerre keletkezni s elveszni látnók. E feltevés s abból vont következmények nem mást akarnak bizonyítani, mint azt, hogy felfogásunk tettleg állandóságra van utalva s bármi csekély részlete a másodpercznek kivántassék is a felfogáshoz, — e másodpercz-részletben legalább állandónak kell lenni a tárgynak. A villanyos szikra csak $^1/_{2}$oooo másodperczig tart s a tőle megvilágított forgó test állónak látszik. Nem lehet annálfogva kétségbe vonni, hogy a cselekvés bizonyos állandóság nélkül nem gondolható s hogy ez állandóság tudatunk szerkezetétől (legyen időérzék, ha ugy tetszik) függ. De állandóság nélkül nincs tudatos felfogás. **) A cselekvés két nagy alakban tűnik elénk, mint változás és mozgás. Abban a pillanatban, a melyben a tárgy az alanyra hat, az alany elváltozik. Azonban ha e változás oly értelmű

*) »Welche Auft'assung der lebenden Natúr ist die riclitige? u. wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?« Beszéd 1860-ban.

**) Ezen tan csak tapasztalatilag correctebb kifejtése annak, a mit Kant a Kr. d. Vft. p. 224 f. az első analógiában megpendített. Ő ugyanis a lényeget az időből származtatja. Minthogy ugyanis, azt mondja,

lenne, milyennek Herakleitos s újabbkori követői mondják, ha absolut, azaz pillanatig sem megállapodó változás lenne, épen ellenkezője lenne magának. Mert ha időérzékünk szerkezete mellett észre bírnók is venni a változó *tárgyat,* de *változónak* elménkbe soha nem juthatna. Csak olyan tárgyat nevezünk változónak, melyet legalább két különböző alakban összehasonlíthatunk maga magával. Van a két állapotban olyan elem, mely közös mind a kettőben s erről ismerünk arra, hogy ugyanaz a tárgy az, mely előbb volt s most is van; de van bennök olyan elem is, mely a kettőben különbözős erről mondjuk, hogy változás esett rajta. Tökéletesen új létezőben, ha a változás gyorsasága miatt észre is lehetne venni, nem lelhetni a réginek nyomát, mert ehhez összehasonlítás szükséges, mely a képek állandósítását teszi fel. Ennek nemlétében nem a régi kép mondható változottnak, hanem egy tökéletesen uj keletkezett volna; a mi a változás fogalmának ellenmond. A változásnak tehát logikai s organikus előzménye az állandóság.

A változás, mely csak a térviszonyokat illeti, mozgásnak mondatik. E mozgás állandó tárgy nélkül épen olyan gondolhatlan, mint a milyen érthetlen volt a változás. Mert ha a mozgó tárgy folyton (azaz absolute) változnék, akkor nem ez *A* tárgy mozogna, mert hiszen az *A* helyébe egy új *B* lépett; s e *B* a következő időminimumban szintúgy elváltozván C-vé, ez pedig D-vé s a többi, — nyernénk egy és ugyanazon tárgy mozgása helyett folyton új meg új tárgyakat, melyeknek egyike sem mozogna, mert a mozdulás pillanatában eltűnnék. így a mozgás helyett folytonos, eredmény és siker nélküli kezdeményezést nyernénk s ha hozzá veszszük azt, hogy az absolut változás nem is észlelhető tudatosságunk föltételei mellett, a mozgás fogalmát, mely mai nap oly átható szerepet játszik tudományunkban, mint jelentés nélkülit végleg el kellene vetnünk. Mert csak ha a mozgó tárgy egy ideig változatlannak marad.

minden történés az időben megy végbe, azért az idő változatlan (az absolut idő); de mivel az időt magát nem veszszük észre, teliát a tüneményekben keressük az állandóság okát. A mi leszármaztatásunk is az időre mutat, de ez időnek mértékét szervezetünktől függőnek deríti fel s azért talán világosabb, mint Kantnak kissé homályosabb levezetése. Csodálatos azonban azon tapintat, mely Kantot e homályos téren vezette.

állíthatjuk róla, hogy mozog, azaz most eme majd ama térben leledzik.

Ismeretünk alapföltételei a cselekvés s annak kettős alakja, változás és mozgás, az állandóságra támaszkodnak. Ez állandóság egész szervezetünk által van lehetségessé téve, a mint a fönnemlített föltevésekben láthattuk. Egy folyton változó létezőről semmit sem állíthatunk, s ha Baer azt állítja (Studien aus dem Gebiete der Naturw. p. 53), hogy »az organikus létezők számára az állandóság (Beharren) csak látszat, a keletkezés (das Werden) pedig a lényeges és maradandó« — akkor ezt csak túlzásnak lehet venni; mert a dolog épen megfordítva áll, s a változást sem az organikus testeken, sem a még gyorsabban változó társas viszonyokban megítélni nem lehetne, ha állandó alapra nem támaszkodnék.

Ha valaki ezzel szemben azt mondaná, hogy ez csak subjective igaz, hogy azonban az alanytól eltekintve mégis mind absolute változó lehet, akkor a bizonyítás terhe ő rá nehezedik.' Elfelejtené azonban az illető azon leglényegesebb tételét a modern philosophiának, hogy oly létezőről, mely alanyi felfogáson nem ment keresztül, Ítéletet hozni nem szabad, mert nem lehet. Annyit azonban szívesen megengedünk, hogy az eddigi elmélkedés csak egy *relatíve* állandó lét szükségképenségét mutatta ki. Hogy valamit cselekvőnek, változónak, mozgónak észrevegyek, ahhoz elegendő egy másodpercz kis töredéke; e részecske tartamáig állandó lehetett a tárgy, a következőben ismeretünk hátránya nélkül elváltozhatott. Azonban az ismeretnek az érzéki észrevétel csak egy momentuma, nem teljessége; s azért az ismerethez még más föltétel is kell, mint az érzéki állandóság. Ez állandóság a logikai értelem azonosságában keresendő. A philosophia addig, mig csak az első érzéki momentum uralma alatt állott, e másiknak kifejtését egészen mellőzte; az ion természetvizsgálók a nedvesnek, a légnek, tűznek s egyébnek föltették ugyan állandóságát annak változott alakjaiban is, de tudatosságra e fontos tényezőt nem emelték. Csak a mikor az érzékiség ellen gyanú ébredt, csak akkor lépett előtérbe az eleai iskola logikai nagy conceptiója, mely az állandóságot absolut értelemben vette, alkalmazva a létre a logikai elme azonossági törvényét. Minden tárgy egyenlő

magával, ez a logikai alapelv s miután a dolog magával ellenkezésbe soha sem léphet, az állandóság merev változhatlanságnak, azonosságnak lett felfogva, (Parmenides. Zenon eleaticus).

Ez elvnek befolyását a substantia fogalmára vizsgálni igen hálás feladat, mert épen benne rejlik ama forrás, melyből a lényeg különböző felfogásai a történelemben erednek. Mi, kik előtt két évezrednél hosszabb időnek munkássága fekszik, s kik láttuk, mily különböző utakon igyekezett az emberi elme saját ballépései hálójából kivergődni, — mi nem fogjuk a Parmenidesi merev változhatlanságot pártolni. Mert sem ő sem sok más, gazdagabban felszerelt utódja, az érzéki csalódás magyarázatára nem voltak képesek. Azért mi ez állandóságot nem holt, ólomsúlyú létezőben, hanem a folytonosan tevékeny lényegben keressük. Azonban mi is e cselekvőnek változhatlanságát sürgetjük; nem tétlenséget állítunk róla, hanem változ hatlan cselekvést, tevékenységet, mely a cselekvő természetéhez képest örökké megszabott módon nyilatkozik a világban.

A cselekvés folytonossága nem ellenkezik a cselekvő azonosságával, mint a túlzó logikusok vélik. Ha ez a két fogalom: cselekvés és azonosság kizárnák egymást, akkor az atomismus összes tanai képtelenségből folynának, mert az anyagot örök léte mellett holtnak kellene felfognunk. Az azonosság csak a magával ellenkező változást tiltja a tárgyakban. Tiltja pedig azért, mert felfogásunkkal ellenkezik, mert lehetetlen e gondolatnak keresztülvitele. Föltéve ugyanis, hogy A tárgy olyan jelzőket mutatna cselekvésében, melyek a nemtárgynak sajátságai, akkor a gondolkodás nem birná megtartani magának az A-nak sem a képét, mert e kép tudatosan csak jelzőiben van gondolva; ha pedig nem A jelzőit gondoltam, akkor az *A* nem lett gondolva, hanem gondolva lett bármely tetszés szerinti nem-A Az azonosság törvénye tehát szintén gondolkodási alapfelvétel, még pedig egyszerűen analytikus törvény, a melynek első sorban alárendelkezik minden itélet és fogalomé Addig, a mig a tárgy a maga jelzőit tünteti fel addig az azonosság ellen nem vétett a cselekvés. S igy a cselekvés állandósága nem zár magába legcsekélyebb nehézséget sem.

Ki lett tehát mutatva, hogy az állandóság ösztönszerűleg követeltetik minden gondolkodásban. Az érzéki észrevétel nemcsak hogy lehetetlen a tárgyak viszonylagos állandósága nélkül; nemcsak, hogy az ismeret legelvontabb alapjai: cselekvés, változás és mozgás állandóság nélkül nemcsak, hogy nem bírnak értelemmel; — de a tárgyak jelentésének fölismerése azaz a legfőbb szellemi, á logikai munka is ez alap nélkül értelemmel nem birna. Minthogy pedig az érzéki észrevételtől követelt állandóság a tudat mechanismusától, ez pedig (talán) a test anyagi változásának, nevezetesen a vérkeringésnek gyorsaságától függ (v. Baer fölvétele), — azért bizton mondhatjuk, hogy az érzéki észrevét állandósága szervezetünk alkotásától függ s így elkerülhetlen föltétele az észrevételnek. Minthogy pedig továbbá az ismeret tudatosságunk főjellemzője, tudatunk pedig nem más mint visszahatás külső (relatíve állandó) ingerekre, c visszahatás pedig magával ellenmondó soha nem lehet (mert ilyen nem is gondolható) azaz a fogalom mindig azonos magával; — minthogy tehát az ismeret a fogalmaknak magokkal való azonossága nélkül lehetetlenség, azért az állandóság az ismeret minden neménél elkéríílhetlenűl szükséges föltétel. Érzéki észrevételünk épen úgy, mint ismeretünk természete az állandóságot követelik s azért minden létezőben az emberi elme kénytelen ily állandó elemet keresni. *) Azaz az állandóság szervezetünknél fogva szükségképeni fogalom, mert szellemünk egyik alapfunctióját fedezi.

Mi legyen ez állandóság minőségileg, az iránt eltérőleg lehetnek a nézetek s azt most egyelőre nem bolygatjuk. Akármi

*) A »Dictionnaire des Sciences philosophiques par Ad. Frank Paris, 1875. »sübstance« czikkében ezt úgy magyarázza, hogy mi először magunkban tapasztalunk valami állandót, változhatlant, a »moi«-t, s ezt azután analógia utján áthelyezzük a külsőbe is. Azonban a magyarázat nem hat el a végső pontig. A kérdés t. i. az, hogy mi mily módon jutunk ama »moi« állandósághoz? Nyilvánvaló, hogy ez szintén oly önkénytelenül megy végbe, mint bármely más tárgy lényegének állítása; ez önkény, telén mechanismus kiderítése felvilágosít bennünket a »moi« s az idegen lényeg keletkezéséről. Az analógia, melyet a külső tárgyak értelmezésénél követünk, a már állandó lónyegünek felismert tárgyak tulajdonainak s viszonyainak kifejtésében segít, de nem magyarázza a lényegesség állítását.

legyen azonban, ez állandóságban van eredeti csirája annak, a mit a lényeg (substantia) örökké emlékezetes nevével illettek. Ha már most e nélkülözhetlenségben mindnyájan egyetértünk is, de a jelentése s felfogása iránt számos kétely s eltérés elismerendő és igy további teendőnk a lényeg jelentését és jelzőit megállapítani, u

5. Ennek kimutatása végett a szellemi élet alapjaira kell a szives olvasó figyelmét irányoznunk. Ismeretünk két elemből áll: az alany és tárgy kettős tagjából; nincs mélyebb diremtio, a mely ezen túl menne. Mindazt, a mi az alanyt cselekvésre indítja, s a mit az alany egy szembetett kép alakjában lát, — az alanynak tárgya; tárgy alany nélkül nem gondolható. A viszonyt e két tag között az oktörvény szabályozza; minden tárgy az alanyra nézve indok, minden tárgyra nézve az alany az ok; a tárgy tehát indok az alanyra nézve s viszont okozata az alanynak. E látszólagos kört csak az által lehet megszüntetni, hogy belátjuk, miszerint a tárgy az alanyra nézve csak kép alakjában, azaz tudatosan létezik. Mint nem kép a tárgy csak az indítás, melyet Eichte követelt; mint tudatos kép a tárgy az alany természetéből származó alakzat s igy az alanynak okozata. Minthogy pedig a világ, mint az alanynak tárgya, csak kép alakjában létezik az alanyra nézve, a kép pedig az alany okozata, azért a világ az alany okozata, s az alany az absolut ok, melyből a világ minden képe származik.

Kifogást fognak némelyek tenni az ellen, hogy az ok itt a szokásos értelemtől elütőleg van felfogva. S e kifogás helyes annyiban, mennyiben a szokásos értelem csakugyan helytelen. A mit közönségesen oknak neveznek, az csak causa occasionalis, csak indító ok. Ok csak az, a melynek természetéből származik valami. Ezt nevezzük szülő oknak. Az alany tehát szülő oka az ő világának. De a mikor az alany magát teljességében szemléli, azt találja, hogy ő és a tárgyi képek nem különböző két létező hanem hogy ő mint teljes egység csak az alany és tárgy egységében létezhetik. Fichte helyesen látta tudatunk eme tényét, de helytelenül magyarázta a teremtés (positio, Setzen) fogalmával; az alany nem teremti a tárgyat, hanem maga a tárgy is, azzá maga fejlett ki az indító ok következtében. Az alany tehát mindenkor két értelemben van véve: mint egységes alany ő=én

és ncm-én; mint szemlélő alany ő csak én, azaz az egésznek csak fele. A szétválást belé a tudatosság hozza. Az én és nem én tehát formai különbségre megy vissza. Az alany akkor telj es alany, a mikor az én és nem-én különbsége még nem oszlott meg benne; ez pedig az indok előtt van. Az indok felkölti a tudatosságot s az alany mint öntudatos magát énnek, mint öntudatlant nem-énnek nevezi. Ámde a nem-én az alanynak okozata; az alany tehát mint nemtudatos, szülő oka a tudatba lépett nem-énnek, vagyis a nem-én okozat, mennyiben tudatossá lett, az én pedig ok, mennyiben nem-tudatos volt. Mihelyest az alany tudatot nyer, az, a mi tudatba lép okozat, a mi a tudat mögött marad, ok képében lép fel.

A szülő ok tehát a nem-tudatos; az okozat pedig a szülő okból kifejlett tudat előtti alakzat. E történés azonban csak mint eredmény lép a tudatba, keletkezését s végbemenését nem lehet megfigyelni, de lehet következtetni. Mikor tehát az alany tudatába részleges képek lépnek, kénytelen ezekhez is az okokat keresni s ez ok az, a mit a képek lényegének nevez. Ugyanama reflexmunka, a mely az alany és tárgy szétválasztását okozza, folytatódik tehát a tárgyba is s ebben ugyanolyan szétválást idéz elő. Ha az alany oka a tárgynak, akkor a tárgyban is keres okot (jól meg kell különböztetni ettől az indok keresését, a melyen túl tapasztalati ismereteink még nem igen emelkedtek). Ez okkeresés a substantia logikai oldalának forrása. Addig, a míg az okot úgy fogják fel, hogy az ő hatása képes a hatást nyert tárgyban, ennek természetétől elütő positiv vonásokat létesíteni, az ok ellenmondásos fogalom; az ok az t. i. mit rendesen annak neveznek, nem hozhat elő másban egyebet, mint csak azt, hogy e másnak működése szabaddá lesz vagy megkötődik. Annyiban a világ az alanyban nem okozhat egyebet, mint hogy annak nyugvó képeit kioldja. Az alany ennyiben ok, a mennyiben képeire nézve cselekvő és forrás; okozat a mennyiben képekben fejlett ki.

Ez okoskodás azoknak, kik nem állanak a subjectiv álláspontra, nehézkes és homályos lesz. Azonban, ha meggondolják, hogy a külső tárgyakat közvetlenül soha nem veszik észre semmiféle érzéki szerv segítségével, hogy ellenkezőleg mind azok, a mik tudatukba lépnek, csak érzéki képek s ezeket össze-

foglaló, jelentést adó fogalmak, — ha ezt meggondolják, akkor belátják azt is, hogy a bölcsész kötelessége kiinduló pontúi egyedül az alanyt választani. Ez alany és képei állanak szemben egymással, nem pedig alany és külső tárgy; az első viszonyban az alany képeink szülő oka, azaz ő változik át képekké, a mikor is maga öntudatára ébred. A láthatlan mélység, mely nem-tudatosan terjed el a tudat csekély pontja mellett, ez a tudatos képek oka; e képek az oknak nyilvánulásai. Az alany képezi az ő világának lényegét, mert a világ csak a kifejlett alany. Az alany tel: át önszemlélésében talál magában két oldalt: okot és okozatot, állandót és változót, s ez állandó és változó összessége magával folyton azonos. Ez önszemlélés folytatásának tekintendő az, ha az alany a képekben (a tárgyakban) is állít állandó és változó elemeket.

Milyen létnek tulajdonítja az önmagát szemlélő alany az oki előállítást? Nem magának, mennyiben öntudatos; mert azt kiki nagyon jól tudja, hogy nem az ő tudatos működése hozza elő képeit, hanem, hogy azok ellenkezőleg mintegy visszavett mozgás (reflex) útján lépnek ki belőle. Ő ez oknál fogva épen a láthatlannak, a nemtudatosnak oldalán keresi az okot; mihelyest elébe lép a kép, azaz láthatóvá lesz, saját okozatának tekinti s folytatja ebben további keresését. E láthatlan azonban állandó; a látható képekben is keresi amaz állandó láthatlant. Ez állandó láthatlan neki a lényeg. E keresés azonban hiábavaló, a mint az ok fennebbi fogalmából láthatni; az alanyban, ha egyszer az egész kép tudatba lépett, nem maradt semmi, az ok eme része teljesen megnyilatkozott. Épen azért az alanynak ama törekvése, hogy a tudatába lépett képek mögött még egy lényeget találjon, csak azoktörvény mechanismusából keletkezett illusio; az ok nincs a tudatos képben, hanem volt az alanyban, mielőtt a képet előhozta volna.

Nyilvánvaló, hogy az ok fogalmának helytelen felfogása a lényeg fogalmának helytelenségét is okozza. Addig, mig azt hitték, hogy az ok magától különbözőt teremt vagy hoz elő, a a lényeget is másnak kellett venni, mint a mit jelzői tanítottak róla. Azért, habár Spinoza azt állítja: »Deus (=substantia) est omnium rerum *causa* immanens, non verő transiens,« *) —

*) Ethica I. prop. 18.

e belátásnak nem volt eredménye. Mert ha Deus egészen mást teremt, mint a mi ő maga, akkor oly nehézségekbe kell bonyolódnunk, hogy azokból a gondolkodás ki nem vergődhetik (1. alább). Ha azonban Deus annyiban ok, mennyiben még nem lépett a tudatba, akkor a nehézségek megszűnnek, ele akkor nem szabad a Deus és a modusok közt lényegkülönbséget keresni, sem pedig a régi okfelfogást benne alkalmazhatónak vélni. Egy létező, melyet egy indító ok kifejtésre bír, úgy, hogy mindaz, a mi benne rejlik, napvilágra lép, egy oly létező fejlettsége előtt lényegnek, fejlettsége után tüneménynek mondatik.

Mire céloz e hosszadalmas fejtegetés? Nem másra, kedves olvasó, mint arra, hogy a lényeg és tünemény közti különbség magában nem. rejt semmi realitást, hogy lényeg és tünemény csak két felfogási formája ugyanannak a dolognak. A lényeg az ok, mely még nem nyilatkozott; a tünemény az okozat vagyis a megnyilatkozott ok. Ez az egész, a mit a lényegjelent egyelőre; az állandóság pedig mindkét félről kivántatik. Mert az ok mindig azonos okozatával s lételében változhatlan. Láthatni ebből továbbá azt is, hogy a *lényeg nem szemléleti kategória., hanem logikai;* mert a lényeg csak az ok fogalmából érthető, az ok fogalma pedig ismereti azaz logikai fogalom. A szemlélet tehát a tárgyakban nem találja soha az okot, mint Hume helyesen kimutatta, de nem találja azokban a lényeget sem. Mert a hol nincs ok, melyből valami ered, ott nincs lényeg sem, mely valamely tüneménynek alapúi szolgálna. A legnevezetesebb az egésznél pedig az, hogy a lényeg fogalma a tárgyakban szakadást idéz elő. A tárgy a vizsgáló értelem előtt azonnal két részre oszlik: az érzéki változások és azok oka állanak egymással szemközt s az értelem törvénye szerint igyekszik a változást egy nyugvóhoz, a tüneményt valami lényeghez fűzni. A lényeget a tünemény mögött a nemtudatosban keresi az alany, mert a világ okát is a tudat mögötti nemtudatosban föltételezte; s *igy mondhatjuk, hogy a lényeg nem más, mint a nem tudatosba áthelyezett ok.*

Nem kell azért csodálkozni sem a népeknek túlvilágba való hitén sem a philosophusok amaz igyekezetén, hogy a világ tüneményei mögött egy állandó lényeget keresnek, mert a lényeg csak az oknak tartalmas alakja, okot pedig mindenhol kell

keresnünk. Épen az ok természeténél fogva azonban ez áthelyezése a láthatárnak épen olyan szükségképeniség, mint a milyen kényszerűség az, hogy az ily módon kibővült látkörben semmi újat nem talált sem a népek sem a philosophusok babonája. Mert ha a lényeg a nemtudatosba áthelyezett ok? akkor, mivel az ok mindig azonos az okozatával, (mint fennebb érintettük, bár mint keretünkön kivül eső tételt ki nem fejthettük). - a lényeg többet soha nem tartalmazhat, mint mennyit a tünemény mutat. Nem az a keserves, hogy érzékeink nem hatnak a tünemény mélyébe, — mert ez utoljára is relatív dolog, hanem hogy nem birjuk a földi tüneményeket kosmikns jelentőségökben megérteni, ez a keserves, bár igen természetes veleje ismeretünk határának. A lényeg és tüneménye teljesen fedik egymást; azért felesleges és üres munkát végez a Kant utáni német philosophia, ha e rejtelmes háttéri létezőt keresi. Nem mintha nem bírnók megérteni mindazt, a mi világunkat alkotja; de nincs mit megérteni ott, a hol a tünemény mögött nem rejlik semmi. Kant maga a noumenon és phaenomenon különbségével megjelölte a kellő irányt; de ha a noumenon előtt borzadva megállt, akkor egy árnyéktól ijedt meg. A noumeDon csak reflex képe a phaenomenonnak, még pedig oly lapra vetítve, melyen minden határozott vonás elmosódik.

Mielőtt tovább mennénk, nézzük a tant egy eoncret pél dán. Az ember lényegét megérteni a legfőbb feladatok egyike. A test mozgását visszavezetjük izmaira; az izmokat saját szerkezetök teszi összehúzhatókká; e szerkezet okát talán mozgató agycentrumokban kereshetnék; ez agycentrumok okát az emberek még távolabbi lényegében, a szellemben vagy másban. De ha sikerülne e lényeget felmutatni ad oeulos; mit látnánk benne? Bizonyosan semmi egyebet, mint azt, a mit a mozgás egyes létesítő momentumaiban úgyis látunk. A látás, munkáját a szemidegnek tulajdonítják; ez idegnek van specifica energiája, melynek valahol az agyban van centrális széke: e centrumnak további folytatását keresték az anyagtalan lélekben Megengedve, hogy ott találták, mit nyertek vele? Jobban értjük-e azért a látást, hogy egy láthatlan, tudatba soha nem lépő reálába helyeztük a látás képességét? Tudunk-e azzal többet a látásról, mint a mennyit egyes componenseiből tanul-

timk? Így a tünemény alapos, bőséges, minden oldalú átértése mindinkább meg inkább összeszorítja a lényeg ismeretlen oldalát s mind teljesebb fedés áll be lényeg és tünemény között. A lényeg a tüneményben az, a mit nem tudunk; milielyest tudatunkba lépett, tüneménynyé lett. Hogy pedig mind, a mi bennünk történik, idő folytán tudatunkba fog lépni, az iránt legcsekélyebb kételyünk sem lehet.

6. Kimutattuk, liogy a lényeg szükségképen[1]! fimetlónak a kifejezése, hogy t, i. nem fejez ki egyebet, mint az okot, melyet az okozat minden fajában mechanismus alapján kell hozzátoldanunk és hogy ez ok soha nem más, mint nemtudatosba áthelyezett okozat. Á lényeg ez alapon következő jeleket mutat, Ő 1. az állandó a tüneményekben, 2. ő nem nyugvó? hanem cselekvő létező és ő 3. oka mindannak, a mit rajta észreveszünk. Ebből több positiv és negatív tétel folyik, a melyeket e helyen össze kell állítanunk, további használat czéljából.

a) Minthogy a lényeg a magával azonos, állandó, változhatlan, azért csak az lehet lényeges, a mi e természetéből folyik; a mit külső hatások változtatnak rajta, az rá nézve esetleges (accidens). A logika formális, mely oly annyira meg van szorulva a fogalom lényeges és esetékes jegyeinek meghatározásában, hogy csak negatíve tudja a definítiójukat adni, ebből azt tanúihatja, hogy lé \ eges jegy az, melyet a tárgy maga erejeböi hoz elő; eseté:: jegy pedig az a jegy, melyet más tárgyak okoznak rajta Azonban tovább is terjed e főjelző következménye. Lényeg egyáltalában nem teremthető), új substantiát nem hozhat létre semmiféle erő. Mert ha a lényeg az állandó, akkor egy új lényeg keletkezése oly cselekvés volna, mely a nemlétből létet állíthatna elő. Ez pedig mar a lényeg fogalmának megszüntetése; mert ellenmondást hozna belé. A substantia örökkévalóság ok természetéből folyik s bizonyítását már az eleai iskola adta; csak a később bekövetkezett vallásos elméletek rontották meg az eleai iskola czáfolhatatlan és világos tételeit.

b) A lényeget merev, holt létezőnek felfogni nem szabad. Cselekvő létezőt gondolhatunk, de holtat azaz nemcselekvőt nem; a nemcselekvő létező csak látszólag nem cselekszik, mert

ereje meg van kötve, megbénítva, valóban azonban mégis cselekszik, mert a létező akadály ellen tör folytonosan. E cselekvés azonban oly természetű, hogy a lényegben magában megy végbe-; helyváltozás tehát, melynél a lényeg magaszántából mit sem tesz, lényeges cselekvésnek nem ismerhető el. A ccm-figuratió elve a lényeges cselekvést nem magyarázza; egyedül megfelelő elv csak a fejlés elve, a mely a lényeg természetét érintetlenül hagyja s a cselekvés követelményeinek eleget tesz. A lényeg cselekvése napfényre hoz valamit, mi eddig nem tűnt volt elő. A mozgás és a configuratio azonban csak a szemléleti térben való, nem a lényegben végbemenő cselekvés.

c) A lényeg okozó annyiban, mennyiben a tudat elé új tüneményt hoz. Ő rajta legyen e változás észrevehető, s ő legyen oka annak, a mi rajta létesül. A lényeg tehát fejlik, nem áll egyszerre a tudat elé. Azért a lényeg egyszerű soha nem lehet; mert az egyszerű fejlődésre nem képes, hanem egyszerre lép teljességében a tudat elé. Ámde akkor az ok és okozat kategóriái reá *nézve* érvénytelenek s ezzel a lényegesség jelzője sem állítható róla, Az egyszerű ugyanis semmit sem végezhet okilag; mert az okozatnak az okból, a tüneménynek a lényegből kell előállania. Azonban mi léphetne ki az egyszerűből, mikor annak az a fogalmi sajátsága, hogy egyszerű, azaz egyetlen, minden egyebet magából kizáró? Már csak azért is, mert a lényeg — ok — nemtudatos kép, a lényeg egyszerű soha nem lehet.

Ki van tehát a lényegből fogalma szerint zárva: 1. a külső hatás okozata, 2. a térbeli mozgásra szorítkozó cselekvés és egyszerűnek vélt létező, A Jortatás- kivált a két utolsó ellen határozott állást foglal el. Már a Demokritosi atomismus hirdette ama tételt, hogy az egész történés a világon pusztán mozgásban áll s az újabb idők nagy fölfedezései a természet ismeretének terén e tételt bizonyítani látszanak! S mi ennek daczára állítjuk, hogy a mozgás nem lényegszerű cselekvés. Ez állítással igen jól megfér mindazon ismeretek biztossága, melyeket a modern természettudomány a mozgás, illetőleg rezgés elméletével nyert; csakhogy ez még nem lényegszerű, egyetlen ismeret. A mozgás kifolyása a testek belsejében végbemenő cselekvésnek; a mozgás e belső cselekvés térbeli

megjelenése. Minthogy azonban e belső cselekvés térben jelentkezni kénytelen, azért a térbeli cselekvés ez ismerete egyik főoldala a létezők ismeretének s mint minden, a mi a térviszonyokra vonatkozó számmal kapcsolatba hozható, kényszerű igazságnak elismerendő. Mindamellett a mozgás jelentése csak akkor érthető, ha a dolgokban magokban végbemenő cselekvést értjük, mely e mozgásban nyeri kifejezését. Ez a második tétel értelme, melyből az folyik, hogy a conflguratio elve a természet fölismerésében rendkívül fontos s termékeny elv ugyan, a nélkül hogy egymagában képes volna a tünemények jelentését megmagyarázni; hogy van e formális elven kívül még egy materialis is, a melynek hozzájárulása e formához teszi a tünemények teljes megértését lehetővé. A harmadik levezetett tétel pedig amaz iskola tanait czáfolja, mely következetlenebb, mint a természettudományi atomismus s dölyfösebb, mint a termékeny eredményeket felmutató természettudomány, azt állítja, hogy az egyszerű reale az egyedüli létező, melyre az absoluta positio fictitiv rőfje alkalmazható. E tant később összefüggésben más tételekkel bővebben fogjuk megvizsgálni s azért itt ellene csak annyit jegyzünk meg, hogyha az egyszerű reálében nincsenek semmiféle erők, akkor a reale maga semmiféle együttlétben sem fejlődhetik erővé. Még kevesbbé lehet belőle bármi tüneményt magyarázni, lévén igaz ama tétel, hogy a hol nincs semmi, mint ez egyszerű reálében, ott nem is lehet keresni semmit, s ugy belőle miíseni lehet magyarázni.

A lényeg a helyesen értett szülő ok fogalmával összeesik s annyiban tisztán logikai kategória. A lényeg az ok. melynek okozata a tünemény; minthogy azonban az okozat mindig egyenlő az okkal, a helyesen átértett oktorvény értelmében, — azért a lényeg és tünemény között reális különbség nincsen, s az egész különbség felfogási különbség. Ez egyenes következménye a lényeg és szülő ok azonosításának, melyet pedig szükségképen kell végrehajtani. Az olvasó észrevette, hogy a mi felfogásunk értelmében a lényegnek megfelelő másik tagját tüneménynek nevezzük, egészen oly értelemben, milyent kell a Kantféle noumenon és phaenomenonnak tulajdonítani. Ez összeállítás eltér a rendestől; mely a lényeggel szemben az esetleget

(accidens) állítja, mint azt Kant kifejezte: »die Bestimmungen einer Substanz, die niclits anderes sind, als besondere Arten derselben zu existiren, heiszen Accidenzen.« *) E régi megkülönböztetést valahára jó lesz elhagyni. Az esetleg csak a külső nyomás eredménye a lényegen, a mely épen e külsősége miatt a lényeghez nem tartozik s azon maradandó változást nem is hozhat létre. A lényeg létezési alakja tehát rá nézve nem »esetleg,« a lényeg létezik mint lényeg nem tudatosan, mint tünemény tudatosan számunkra. A tünemény pedig nem esetleges a lényegre. De ha az esetleg alatt a lényeg létezési módját akarjuk érteni, akkor a lényeg maga is esetleg, mert minden létezési módja, a meghatározás szerint, esetleg. Azért a lényeggel szemben mint pendant-ja a tünemény áll, mely tüneményen megejtett külső változások az esetleg neve alatt ibglalandók össze. A tünemény a kifejlett lényeg, mert az okozat kifejlett ok. Mennyiben pedig a tüneményt a lényeggel szembeállítjuk, annyiban a tünemény az alanynak jelentkező lényeg (phaenomenon). Ettől eltekintve nincs tünemény és lényeg között különbség, habár lényeg és esetleg közt realiter létezhetik. A tünemény ennyiben a positiv ismeret szániára a reális létező fogalmával összeesik.

7. A lényeg és tünemény az ok és okozat schémájára megy vissza s annyiban, mint fennebb hangsúlyoztuk, tisztán logikai conceptio. Annyit jelent e tétel, hogy a lényeg és tünemény közti viszonyt, nem szemlélni, hanem gondolni kell. Gondolni pedig viszonyítást jelent, viszonyítást egységes jelentés és részjelentések között. A fa zöld, annyit jelent, hogy a »fa« névvel nevezett képhez a »zöld« képe milyen viszonyban áll? előhozható-e a fa természetéből vagy sem? Szemlélni pedig ugyanezt, annyit jelent, mint, hogy a fa térbeli alakjában van-e hely a zöld szín számára? A példa köznapi, de talán világos; Aristoteles példái még köznapiabbak. Atismerni s átérteni egy tárgyat annyit tesz, mint azt az oktörvény értelmében szétrészelni s összefüggésbe hozni. Azonban a tudatosság térhez, van kötve; minden átértett kép a tudat belsejében annak főformáját, a tért fogadja el. Alkalmazzuk már most e megkülön-

*) Kr, d. v, Vft. p. 229. 3. kiadás.

böztetést a mi tárgyunkra. A lényeg megjelent a tüneményben; ő is, mihelyest tudatunkba lép, térbeli alakot olt. Jelentkezik neki tehát egynek és több részekből állónak, a szerint, a mint a tudat az egyes részjelentéseket vagy azoknak összletes jelentését tekinti. E szétválasztást, mely csak a tudat szemlélete folytán jön a tárgyba, ő reális két tagnak veszi s az egységet oknak (lényegnek), a többséget okozatnak (tüneménynek) fogja fel. A tudat szemléletére nézve ez szükségképeni forma, de a gondolkodásra nézve ez nem tartható felfogás. A tünemény ugyanis mint tagolt egység van előttünk; okát a nemtudatosban kell keresnünk, nem pedig a tudatban. Minthogy pedig a szemlélet a tudatos képben s igy a neki megfelelő tárgyban keresi s föltételezi a két tag reális lételét, azért ellenmondásokat lát ott, a hol nincsenek. Az által, hogy a szemlélet mind a két tagot a tüneményben keresi, lesz a tünemény ellenmondások pontjává; ha kétféle felfogási stádiumot látnánk benne, a mint kell, a különbség nem okozna reális ellenmondásokat. Hogy ennek lélektani oka van, azt alább bővebben ki fogjuk mutatni.

E nehézségeket a következő 4 alakban véli összeállíthatni K. Fischer. *)

1. Minden tárgy jelentkezik neki egységnek, melynek különböző tulajdonságai vannak.

2. Minden tárgy látszik sok részből álló egységes egésznek.

3. Minden tárgy jelenésében keres annak háta mögött rejlő erőt.

4. Minden tárgy külsejében keres valami belsőt.

Eme négy szétválasztásban könnyű a megférhetlenséget az egyes tagok között kimutatni. A tárgy egységnek jelentkezik. De tiszta egység nem lehet, mért mindennek kell valami tulajdonsággal bírnia. Ez egységben tehát szintén van tulajdonság, azaz többség. E többséggel szemközt az egység nem önálló; mert ha ő önálló, akkor üres, jelző nélküli; ha pedig jelzői vannak, akkor nem önálló egység, hanem többség. De ha csak többség van egység nélkül, akkor meg a kép nem

*) Kuno Fischer. Sj'stem der Logik und Metaphysik §. 125 —132- 1865. kiadás.

felel meg a valósággal létezőnek. Egység-többség kívántatik s még sem férnek meg.

Tökéletesen ugyanaz a viszony van az egység és részei között. Az egység a részek nélkül nincsen s a részek az egység nélkül nem részek, hanem önálló egységek.

A belső és külső viszontagságát (reciprocitás) a legfelületesebb szemlélő is átlátja. A külső csak a belsőnek külseje s a belső csak a külsőnek belseje. A belső tehát soha nem rejthet egyebet, mint a mit a külső kifejez s megfordítva.

Az erő és jelenés közti viszony sokkal tartalmasabb. A jelenés csak az erőt tüntetheti fel; e nélkül a jelenés meg nem állhat. De az erő a jelenését kénytelen előhozni s igy maga jelenéssé (Erscheinung) változik át.

E meggondolás reális nehézségeket látszik okozni, pedig csak látszólagos játék az egész. Először láthatni, hogy a nehézségek nincsenek oly nagy számban, mint a szemlélet tévesen hiszi, mert itt két materialis és két formális kettős tag van egyrangúnak állítva. Az egység-többség s a belső-külső kéttagjai a formaiak, a dolog-tulajdonságok s az erő-jelenés kéttagjai az anyaginak. Azonban e kéttagok így sorakoznak:

egység—többség
belső—külső

továbbá pedig:

dolog—tulajdonságok
erő—jelenés.

Egység, belső, dolog, erő esnek egy oldalra,— többség, külső, tulajdonságok, jelenés jutnak a másikra. Minthogy pedig a forma csak az anyag formája, azért mondhatni, hogy a *dolog* és *erö* teszik a *belső egységet,* a *tulajdonságok* és *jelenés* a *kiilsü többséget.* A nehézség egyszerű megoldása az, hogy e határozmányok nem tárgyi, hanem felfogási eredetűek. A tárgyakba mi viszszük be e megválást felfogásunk alapján s azután, mielőtt e nemtudatos míveletünket értettük volna, csodálkozunk a nehézségeken, melyekbe ütődtünk. Ha nem felejtettük volna el,

hogy a lényeg és tünemény az ok és okozat kategóriáira s nem a térre utalnak, akkor nem zavartuk volna össze a logikai s szemléleti elemeket s azt találtuk volna, hogy

dolog
erő
belső
egész
} a kifejletlen ok,

ellenben

tulajdonságok
jelenés
külső
részek
} az okozattá kifejlett okot jelentik.

Csak a szemlélőnek jelentkeznek soknak s külsőnek, egynek s belsőnek. — mig a gondolkozás csak okot s okozatot talál bennük, a melyek, minthogy ok-=--okozat, mindig csak két oldalról, tudat és nemtudatos oldalról, nyert képei egy tárgynak.

Óvakodni kell ennek alapján attól, hogy a lényeget szemléleti jelzőkkel hozzuk kapcsolatba, mert menthetlenül ellenmondásokba jutunk, melyekből csak a józan eszmélés [vezethet kifelé. A szemlélés a tudat összefoglaló s bontó hatásának következtében ugyanazon egy tárgyban lát kéttagúságot, holott az benne nincsen. A nehézség azonban még nagyobb ha képeinket nem a belső térben nézzük, hanem a külső térbe helyezzük ki (reális tárgyak neve alatt) s aztán azt állítjuk, hogy e tudatos jelzők a nemöntudatos tárgyakban is érvényesek.

A ki ugyan azt hiszi, hogy e két kategória egyformán valóban létező dolgokra vonatkozik, az nemcsak, hogy a fönnebb fölhozott viszonyos kéttagokkal nem tudja, mitévő legyen, hanem azonfelül még tartalmi nehézségekbe is fog keveredni, melyekből nincs menekülés a realismus álláspontján.! Mivel ugyanis a való világban a lényeg és esetékei között okvetlenül oki viszonyt kell felvenni, azért benne a lényeget és tüneményt egyaránt önálló erőknek képében kell fölfogni, a mi a következő eredményekre vezet.

a) A lényeg különbözik módosulataitól s mégis csak bennük bírja valóságát; mert vedd el a lényegtől jelzőit s üres hely marad bátra, tartalom nélkül. A lényegnek cselekvése a tünemény jelzőiben van. De a jelzők, ha nincs lényeg, magok megszűntek jelzőknek lenni, s magok foglalják el a lényeg helyét,

b) Ha a lényeg hozta elő a tüneményt, akkor a lényeg e tünemény jelzőibe ment át; mert ha a jelzők csakugyan c lényeg jelzői, akkor bennük kell a lényegnek lakoznia.

Azaz a lényeg maga lett timeménynyé, mégis az van mondva, hogy a lényeg marad lényegnek, s a tünemény más mint a lényeg. A lényeg maga lett timeménynyé. Lett pedig azzá tökéletesen; mert először is a mi a lényegben e módosulatokon kivíí! volt még, azt mi nem látjuk s úgy ránk nézve létezőnek nem is mondhatjuk, — másodszor pedig a lényegben nem lehetett semmi, a mi a módosulatba ne ment volna át, minthogy a módosulat épen e lényegnek módosulata s igy azzal tökéletesen impraegnálva van legapróbb részecskéjében is. A lényeg tehát maga a módosulat s a módosulat a lényeg. Ámde a módosulat épen a változó, míg a lényeg az, »a mi, a nélkül hogy tünemény volna, a tünemények alatt maradandóan, örökké s változatlanul, azokat föltételezve, rejlik.« *) Minthogy már most a régi felfogás a módosulatokat változóknak tartja, a lényeget pedig változatlannak, azért az ő tana szerint, ha következetesen keresztülviszszük, a lényeg voltaképen ép oly változó, mint a módosulata, vagyis a lényeg ellenmondássá vált,

c) A jelzők a lényeggel szemközt önállóságot igényelnek magok részére. Az ember lényegével szemben önállóak amaz egyes rendszerek, melyekké testileg kifejlik; e rendszerekkel szemben önállóságot igényelnek az egyes organikus szövetek s ezekkel szemben újra az egyes elemek, melyekből állanak. Ámde nemcsak a lényeggel szemben formálnak igényt önállóságra a jelzői, hanem egymással szemben is, ámbár itt lroj. összeférő, hol ellentétes viszonyban állhatnak egymáshoz. A test pl. sok egymástól különböző elemből áll, á phosphor más

*) Fechner Atomerőelve p. 115.

mint a *N, C, O, Fe,* — ezek újra vegyületeket képeznek, hol vér, hol chylus, hol csont, hol bőr s a többi alakjaiban. Ezt tekintve bizton mondhatta Hegel, hogy a lényeg sok egymást kizáró anyagból (materié) áll s az ellenmondás, mely e megfontolás alapján a lényegben keletkezik, úgy fogalmazható, hogy: a jelzők önállóak a lényeggel, önállóak más jelzőkkel szemközt, — mind a mellett, hogy a lényeg az, mely az igazán való s mind a mellett, hogy a lényegre nézve a jelzők önállósága csak látszat lehet.

d) Ha hozzáteszszük, hogy a lényeg a régi iskolában s még ma is *) az egységet képviseli ama sokféle jelzőkkel szemközt, akkor még egy negyedik nehézséget is lehet constatálni, melyet azonban fönnebb a szemlélet helytelen beavatkozásából magyaráztunk s úgy mi részünkről megszüntettünk.

Nem lehetséges e nehézségeket megszüntetni addig, a mig a lényeg és tünemény fogalmát a reális világban létező ** valóságos kétágú, eloszlásnak tekintjük. Nem képzelhető s nem gondolható az oktörvény tökéletes felforgatása nélkül az, hogy a lényeg magától különbözőt létesíthessen, mint a) alatt kívántatik. Ha pedig a maga belsejét hozta elő, mint b) alatt állíttatik, akkor a lényeg s tünemény közti különbség megszűnt. A lényeg-; módosulatai s megfordítva. A jelzők pedig nem lehetnek önállóak a lényeggel szemben, mert ők épen csak a lényegtől nyerik lételöket, mennyiben ők csak a lényeg létezési módjai. Végre a lényeg magában nem lehet egységes, ha részekből kell állania. Hiába forgunk e tételek körül, mindkettő egyszerre meg nem tartható, mert egymást megszűntetik s mégis kénytelenek vagyunk, mind a kettőt megtartani. Ha a lényeget gondolom, az állandót gondolom, s igy el kell hagynom minden változót, azaz jelzőit; ha meg a jelzők a létezők, akkor a lényeg a felesleges. S még sem bírunk ettől szabadulni; a lényeget össze kell kapcsolnom jelzőivel, s a jelzők magokban nem állhatnak meg mint jelzők. A »Dictionnaire des sciences philosophiques« (art. substance) igen helyesen emeli ki, hogy e viszonynak megfelelője a logikában: alany és állítmány, a

*) *Dictionnaire des sciences philosophiques* par M. Ad. Franck. Paris, 1875. a substance két alapjelzőjét találja az: unité és identité fogalmaiban (art. substance).

grammatikában: főnév és tulajdonság neve. De a helyett, liogy a metaphysikában szintén alkalmazná e fölfedezés hatalmát s érvényességét, e tanban beszél tőlünk független létről, melyben ugyanily viszonyok vannak. Ám ha független, hogy fogja benne e sokféle ellenmondásokat megérteni s megszűntetni? Vagy lehetséges-e tagadni, hogy azok a lényeg fogalmában nincsenek? Alig fog valaki erre sikerrel vállalkozhatni.

Az egyetlen iskola, mely e nehézségeket teljes tisztaságban belátta s a mennyire realistikus szempontból lehet, meg is fejtette, Hegel iskolája. E megoldás úgy sikerűit, hogy a lényeg dialektikai folyamatában három fokozatot vett föl, melyekkel meg lehet a kérdést érteni, ha nem reális létnek, hanem ismereti folyamatnak veszszük, amit azonban, fájdalom, Hegel sem tett meg. Hű tanítványa Erdmann e viszonyok magyarázatát ekkép foglalja össze röviden. *) »Es war zuerst das Wesen (= reflektirtes Sein, Beziehung auf sich=Idéntität §. 92.), als in die Erscheinung getreten, (die Erscheinug ist der mit dem Wesen erfüllte Schein §. 108.), unmittelbar mit derselben Eins u. zu erscheinenden Wesen geworden; es zeigte sich aber zweitens, dass beidé auseinander tretend u. sich gegenüberstehend gedacht werden nmssten; endlich im wesentlichen Verháltnisse zeigte sich die concrete Identität immer mehr sich realisirend, bis zuletzt ein Yerhältniss sich darstellte, in dem das Innere an ihm selbst die Bestimmung hatte, ein Ausseres zu sein. Wir nennen sie Wirklichkeit.« **) Azaz a mi nyelvünkbe áttéve: a lényeg a kifejletlen ok; ha már kifejlett, tünemény lesz belőle s akkor kénytelenek vagyunk a kéttagot lényeg s tünemény között megkülönböztetni. Ha e kéttagúság realitásának lehetetlenségéről meggyőződünk, azt találjuk, hogy a lényeg=tünemény, s az ismeret ezzel átértette a lényeg fogalmát. A hegeli logika tudatára hozta magának e nehézségeket, az becsülete; s megfejtette, az érdeme. A lényeg, tünemény, valóság három fokozat, az helyes; a tévedés Hegel részéről csak az, hogy e fokozatot még mindig reálisaknak

*) Erdmann Grundriss der Logik und Metaphysik §. 123. — 1864.

**) Az egészhez hasonlítandó Hegel Encyclop. der philos. Wissenschaften im Grundriss. §. 112—160. — 2-dik kiadás.

hiszi, holott azok csak ismeretünk számára fokozatok. Azért helytelen benne a tünemény és valóság merev széttartása: mert a tünemény a lényeg tüneménye s igy valóság. Helytelen benne ama nézet, hogy a lényeg magától lép ki magából (»das "Wesen treibt *sich selbst* in die Erschcinung, musz in die Erscheinimg treten.« Erdmann §. 108.). Végre pedig, ha e haladás reális tényezők haladása, akkor a lényeg kilépési helyét kell meghatározni. Minthogy azonban a lényeg maga az absolutum, csakhogy még alsó fokon, azért nem képzelhető e magából való kilépése.

A realistikus szempont, a mint látható, e fogalom mellett nem elégséges. A ki azt hiszi, hogy a lényeg és tünemény a világban tettleg létező kéttagúságra utal, az tökéletesen félreismeri annak lényegét s meg nem szabadul annak egy nehézségétől sem, melyek pedig az eddigiekben még nincsenek kimerítve.*) Sokkal közelebb visz a megfejtés felé Aristoteles megkülönböztetése δύναμις és ἐνέργεια között. Igaz, hogy ez ellen a positivismus nehéz fegyverekkel nyilatkozott (egyebek közt Lewis), de e fegyver csak ott sújt, a hol beteg részre talál. Ha e két tagot való viszonynak veszszük, akkor csak az egyik lehetséges t. i. a valóság fogalma. De ha két különböző létezési módja van a valóságnak, t. i. kötött és szabad állapot, akkor az ellenvetések mind megszüntethetők. Még inkább megszűnnek, ha ismereti kategóriáknak és nem reális vonásoknak veszszük. A lényeg teljesen összeesik a δύναμις, a tünemény az ἐνέργεια fogalmával; a tünemény a kifejlett δύναμις, a lényeg a ki nem fejlett *zvéQyeia.* Vagyis alanyilag szólva: a δύναμις, =*lényeg* =nem tudatos ok, az ἐνέργεια — tünemény=tudatos okozat. Minthogy ok= okozattal, tehát δύναμις, = ἐνέργεια-val. Alanyi ismeretünk tökéletesen megértheti a lényeget.

A ki ezen alanyilag szükségképeni előzményeket elismeri,

*) Hasonlíthatni ehhez egyebek közt Trendelnburg megfejtését. Logische Untersuchungen I. 349. »In der Substanz denken wir den Begriff des Selbstandigen, das was in sicli und nicht in einem andera gegründet ist.« Neki dolog (Dmg) és lényeg (Substanz) egy és ugyanaz, — a mi pedig mégis nagy különbséget tehet s a substantia fogalmában rejlő nehézségek az Aristotelikus előtt, figyelmet, nem találnak.

annak számára a fenn jelzett nehézségek nem léteznek. Még pedig ekképen:

a) Ha a lényeg- rejlő tünemény, akkor a lényeg nem magától különbözőt, hanem benne foglalt létezőt hoz elő. A lényeg nem üres hely, hanem jelzőivel telt lét, a mely csak addig lényeg, a meddig nemtudatos; különbözik a tüneménytől, valamint a nemtudatos a tudatostól, a kötött létező a szabad létezőtől különbözik.

b) A módosulások vagy jelzők magát a lényeget tevén, azoknak változása nem lehet teremtés és elenyészés alakjában, hanem csak kiszabadulás és gátlás. A lényeg e mellett folyton megtartja objectiv azonosságát, bár az észrevevés számára változónak jelentkezik is. Milyennek kellene a lényegété körülményekhez képest gondolni, az e helyen közönyös s nem is fejthető még meg a lényeg fogalmából magából. Annyi azonban bizonyos az eddigiekből is, hogy egyszerű nem lesz, mert jelzői csak részei gyanánt érthetők. A különbség itt is ugy van meg tünemény és lényeg között, mint ismereti különbség.

c) A módosulatok egymással szemben állandóságot igényelnek, s önállóknak látszanak a lényegre nézve. E nehézségek utóbbika csalódás; az egyes jelzők magokban véve csak részek, melyek jelentőségöket csak minden más jelzővel egyetemben nyerhetik. Az egymástól való önállóság pedig nem mond ellen a lényegességnek, sőt mivel épen lényeg (de nem *egyszerű),* azért minden részének lényegesnek kell lenni. Mivel ugyanis a tünemény részei egyes önálló jelentések, azért egymásba világosan át nem vezethetők, pl. érzékiség és eszesség. De valóban jelentésöket csak egységben nyerik meg pl. az eszes állat egységében. Ez önállóság pedig csak a tudat előtt kezdődik: a nemtudatosban azok az egységet átszövő erők, melyek léayeg-egyenlőségöknél fogva egybehozatnak. Ama tény, hogy az ismerő alany valamely tárgy jelzőit, miket bonczolás által nyert, egy egységes képbe foglalja össze, —egyszerű mechanismus alapján, első forrása azon metaphysikai tévedésnek, hogy a lényeg épen oly önálló egység, milyen önálló a tudat működése, a melylyel összefoglalja a részeket.

d) Ez egység megfejtése a legkényesebb pont a kérdésben. Ámde épen e pont megfejtése a lényeg fogalma helyessé-

gének legdöntőbb bizonyítéka. Mint már jeleztük, a lényeg egyik legkiválóbb tulajdonának tekintik azt, hogy egységet képez a számos jelzővel szemközt. A kérdés az: honnan ez egység képe? s lehetett-e ez önálló a sok jelzői kép mellett?

A realistikus irány az egységet nem birja a többséggel egyértékű, ép oly reális létezőnek kimutatni. Ha ehhez fog, azonnal abstractiókat alkot, a mint azt pl. az életerőnél régen átlátták a physiologusok s a czél fogalmánál a természettudósok általában. Mihelyest ugyanis az életerő magyarázatához fognak, azonnal két irány nyilik előttök: vagy azonosítják az egyes chemikai elemekkel vagy pedig ezektől elkülönzött létezőnek veszik. Az első esetben azonban többséget nyernek az egység helyett; az utóbbiban amaz erő természete és funetiói homályban maradnak. Pedig senki sem kételkedhetik abban, hogy mind a kettőre rászorulunk a szerves létezők magyarázatában. Mert a chemiai elemek csak bizonyos egység alakjaiban képeznek szerves testeket. Minhogy reális jelentést az egység és többség két tagja számára nem bírunk kimutatni, okvetlenül alanyi formakényszert kell bennök találni. De ha alanyi formakényszer van ezzel kifejezve, önálló-e az egység és a többség, legalább alanyilag? Vagy csalódás-e a kettő széttartása?

Sok olvasó, a ki a kérdést ez oldalról fogja fel, hajlandó lesz az egységet az alany oly összefoglaló tettének képzelni, melylyel az a különböző tulajdonságokat egybekapcsolja. A létező anyag rejlenek a többségben az egység csak tudatos alanyi munka volna, mely e többség nélkül érvényt nem szerezhetne. Vannak, kik azt vélik, hogy ez összefoglalásnak az objectumban folytatódása — a kívülünk lévő lényegben (a franczia phil. szótár és némileg Überweg is Syst. der Logik §. 57.) van, következő módon. Mi azt találjuk magunkan, hogy tudatunk tartalmának változatosságában az én soha nem változik; e változatlan én a mi lényegünk és ennek analógiája szerint a kivűl létező tárgyakban is keresünk lényegességet, változhatlanságot. Azért minden előttünk feltűnő tárgyban megkülönböztetünk lényeget és esetéket, jelzőket, tüneményt. — E nézetben bizonyosan van némi igazság; mi saját bensőnk képére képzeljük a külső tárgyakat. De a lényeg ezzel nincs megfejtve

mert a lényegesség nincs kimutatva szükségképeniségében. Különben is lehetséges, hogy valamint bennünk az én csalódás, épen úgy csalódás a külső tárgyakba áthelyezett lényeg is. Ha egyszer a lényeg kényszerű természete ki van mutatva, akkor az analógia szerinti magyarázat sokat megfejthet s felvilágosíthat; előbb azonban nem bír kötelező erővel. Mi a kérdést illetőleg ama nézetben vagyunk, hogy lelkünk életében egység és többség egyforma realitással bírnak, s hogy az egység a szükségképes prius, mely nélkül a többség formaszerű, összetűzése s igy teljes értelme sem lehet. Ezt pedig egyfelől logikai megfontolással, másfelől lélektani tényekkel bírjuk s akarjuk kimutatni.

Hogy a lényegben egység és többség valóban létezik alanyilag, s hogy az egység nem látszat, azt a lényeg fogalma követeli; benne ugyanis egység és többség elválaszthatlanúl összeforrtak s csak a tudat előtt válnak szét kétfelé. Ha valamely értelmes kép feltűnik tudatunkban, akkor az egység az első s csak az ismereti bonczolás tünteti föl a részképeket. Ha ez nem állana, akkor a következő lehetetlenségekkel kellene megküzdenünk.

1. Ha a képben nem lenne meg az egység, akkor szükségtelen volna az analysis, mely pedig minden ismeret pontosságának megelőzője. De az analysis lehetetlen is volna, mert az egység nélkül a részek elváltán léteznének, az egység pedig csak utólagos synthesis utján alakulna.

2. Ez egység pedig a) vagy hozzá való volna a többséghez vagy b) nem illenék hozzá. Ha nem illik hozzá, akkor nem ama többség egysége volna; pedig a tétel szerint az egység tartja össze a többséget. Ha pedig hozzávaló, akkor *a)* vagy tudatosan, vagy *(j)* nemtudatosan járult hozzá. Ámde ha tudatosan, akkor ellentmondunk saját tételünknek; mert ha tudatosan tettük hozzá, akkor az egység előbb volt, mint a részek s így nem kell csak ezekből kiszednünk s hozzá adnunk. Neki benne kell ama többségben lennie. Ha nem tudatosan járult hozzá, akkor az egység az alanyban van, de nem részei nélkül, mert különben nem lehetne *azok* egysége. Különben is akkor az egységet nem a részek hozzák elő, hanem azokkal egyszerre az *alany*. — S igy minden esetre a prius az egység.

3. Ha ezt nem akarjuk megengedni, akkor csak két mód van, hogy a) a sokaság maga egyesül egységgé, vagy pedig b) egy ismeretlen külső ok kényszeríti az egyesülésre. Az első eset csak akkor lehetséges, ha már a részekben benne van hajlandóság, azaz törekvés egységre, a mi valami indító, egységes elem nélkül nem érthető. A másik eset pedig csak annyiban érthető, ha ama külső hatalom maga megfelel az egységnek, azaz az egység önállósága mellett,

A lényegben ezek szerint mindenkor meg van az egység és többség egyformán, ő ezeknek összeforrt alkotmánya. Szétváltan egyiknek sincs jelentése; összefoglalva teljesen fedik a lényeget. A lényeg tehát nem elvont fogalom, melyet az érzéki jelzőkből mintegy elszakítás által nyernénk, ő az egység és többség közös egyesülete, bennök bírja realitásukat. A tudat az okságot belehozva szétveti e concret létezőt, de a mind az elemig menő ismeret biztosít a.z iránt, hogy e szétvetett részeket csak összkapcsolva érthetjük meg. A ki a mai lélektanok szempontjából e sajátságos tényt meg akarja érteni, az vak úton indulna. A lélektanok s formai logikák általában a concret lényegnek megfelelő szellemi cselekvést nem ismerik. Mindketten úgy igyekeznek az egységet megmagyarázni, mintha az a többségnek mintegy összefüződéséből eredne. A lélektan ez összetűzésből, melyet a képek magok hajtanak végre a lélek nélkül, véli megérthetni az egységet s nem látja még most sem be, hogy ezzel csak a vaksorstól függő conglomeratumig jut el. A logika pedig a fogalmat, a lényeges jegyek összefoglalásából akarja érteni s nem látja át, hogy ebben még mindig oly többséget bír, melyet a tudat önkényesen köt össze. Nem lehet e helyen mindazon viszszás folyományokat felhozni, melyek e ferde elméletekből fakadnak; csak figyelmeztetni akartunk arra, hogy az említett tudományok elterjedt formái az ismeret legfőbb kérdései számára elégtelenek.

Nézetünk szerint a tárgy teljes megfejtése czéljából a lelki képek egységei között két fajt kell megkülönböztetni. Vannak először oly egységek, melyeket bizonyos tudatos czélból mi magunk hozunk elő, — ezek készakaratos egységek. Nyilvánvaló, hogy a lényegnek megfelelő egység e fajhoz nem tartozik. A lényeget nem mi teszszük hozzá az egyes jelzők-

höz, hanem az egyes jelzőkben már előtaláljuk. Ez egységeket, melyek önkénytelenül járulnak a részekhez, nevezzük .spontán egységeknek. E spontán egységek a nemtudatosból erednek s teszik azt, a mit valamely kép értelmének, *jelentésének* neveznek. Önállóságuk azzal van biztosítva, hogy keletkezési helyök tettleg másfelé esik mint az érzéki jelzők bölcsője s épen ez önállóságuk folytán juttatták az embernek eszébe, hogy a tárgyak belsejében is ilyen önálló egységet tegyen fel. Azaz a tudatnak jelentkezik egy kép (tárgy), melynek egyes részeit átértve találja annak jelentését. E jelentés benne van ama részekben, mint logikai fogalom s *különböző jelzőkké a tudat egyes tereiben fejlik ki.* Az ismerő alany pedig a reális tárgyba helyezi át a kéttagúságot, s a jelentést lényegnek, a jelzőket tüneménynek veszi. Ama jelentés azonban csak annyiban lényeg mennyiben nemtudatos volt; tudatossá válva tüneménynyé lesz. Innen ama balvélekedésnek eredete, hogy a tüneményben újra keressük a lényeget, holott ez már tüneménnyé változott, mely csak részekből állónak a bonezoló tudat előtt, egységnek csak a jelentést felfogó tudat előtt jelentkezik. Mihelyt átlátjuk, hogy a jelentés a részek lényege, azonnal átlátjuk, hogy az egész dualismus csak ismerő mechanismusunkra utal. Az ily egységes jelentés más jelzőkbe hathat át, s annyiban lehet ezeknek hordozója: maga azonban önállósága folytán nem támaszkodhatok másra, ő maga jelzőnek fel nem léphet sehol, csak grammatikai tekintetben. Ebben rejlik a régi metaphysika ama tételének alapja, hogy'. lényeg az, a mi nem lehet praedikatum, csak subjektum. Ha e tételnek eredetét egész Aristotelesig lehet is keresni, még sem *belőle* nyerhetni a lényeg fogalmát (mint Ad. Franck tette): ellenkezőleg csak szellemi szervezetünknél fogva bír maga is értelemmel s úgy alapúltságát csak a mi kutatásaink mutathatták ki.

A logikai jelentés: ez a lényegben az egységnek veleje; a jelentés részei ezek a lényeg jelzői. Minthogy azonban a teljes jelentés csak részeiben van elérve, azért a lényeg is csak jelzőiben bír reális léttel. Minthogy pedig a jelentés önálló alanyi tett, mely kihat a jelzőkbe, azért a lényeg is centralis tett, mely jelzőket alkot. Minthogy a jelentés mint egység fejletlen, azért a lényeg mint egység szintén fejletlen.

Minthogy a jelöntés a jelzők oka. azért a lényeg is a tünemény oka. Minthogy a jelentés mint ok nemtudatos, mint jelzők sokasága azaz mint okozat többsége? tudatos alak, azért a lényeg is a nem tudatos ok, mely a tudatnak jelenkező tüneményben szétkülönödött. Egyszóval a jelentés és a lényeg minden tekintetben fedik egymást. Azért mondhatjuk, hogy a jelentés feltalálásában áll a lényeg átértése. Az állandóság, melyet a lényegnek tulajdonítunk, épen a jelentés állandóságában bírja okát, ez pedig a jelentő képek változatlanságával azonos. Mivel a jelentő képek önkényünktől függetlenek, azért a lényeg is az; minthogy amazokat nem teremthetjük, hanem csak kifejthetjük, azért a lényeget is teremthetlennek s elenyészhetleimek kell gondolnunk. Minden nehézség megszűnik, ha a subjectiv ismeret álláspontjára helyezkedünk, mert akkor azt találjuk, hogy a lényeg és tünemény föltételezve van szellemünk abbeli természete által, mely logikai s aesthetikai, értelmi és érzéki részletekből áll, s melynek közös alapja a tudatosságon túl fekvő fejletlen létben keresendő.

E levezetés, mely az egység látszatát a tüneményben magyarázza, a nélkül hogy a lényeg egységét tagadná, nyilvánvalóvá teszi, hogy a lényeg, mint már fönn kimutattuk, egyszerű nem lehet, Nem lehet azonban azért sem, mivel a kiindulási pont, melyről az egyszerű nyerve van, tökéletesen téves. A lényeg, mint ismereti kategória, csak az ismeret organikus föltételeiből érthető; minden realistikus vagy is objectivistikus levezetés benne marad a lényeg régi nehézségeiben. A lényeg jelentőségének átértése nélkül pedig annak tartalmi természetét megérteni teljes lehetetlenség. Pedig ezt akarta ujabb időben egy tan, mely a lényeg jelzőit a lét fogalmának mérvadása szerint vélte megállapíthatni. A ki már most ismeri a lét természetét, az csodálkozni fog azon rövidlátóságon, mely azt remélheti, hogy ily proteusi alakból valami határozott eredményt fog nyerhetni. A lét ugyanis semminemű tartalmi vonással nem bír. Azért abból, hogy valami létezik, semmi sem következik e létező minőségét illetőleg. Mert a lét nem tárgyilagos jelző, mint az Kantnak híres száz talléros példája kimutatta; a lét csak annak a kifejezője, hogy valami hatás történt a tudatra, tehát viszonyszócska, melylyel az alany és inger

közti viszonyt szokták megjelölni. Csak e hatásnak tudatba érkezte van vele jelezve; azért a lét egy érzetet fejez ki, egy megszorítás érzetét, legyen a szorító természete akármilyen. Azért létezik szín, szag, csillag, nap, tagadás, állítás, szép s a többi. Épen azért, mert a lét mindenre nyerhet alkalmazást, a lényeg minőségére belőle nem következtethetünk, qualitativ meghatározást épen nem nyerhetünk belőle. Ha mégis azt állítjuk, hogy a lét mérvadása szerint kell határozmányokat a lényeg számára szerezni, akkor ez legjobb esetben csalódás, vagy, a mi rosszabb, mystificatió.

Herbart szerint a lét állítás (positio), még pedig föltétlen állítás (absolute position). A gondolat helyes, ha azt értjük, hogy az állítás annak a kifejezése, hogy valami ránk hatott. Ámde ez csak alanyi positio s mint ilyen soha nem lehet föltétlen, absolut állítás. A mennyiben pedig föltétlen állítás, annyiban tökéletes üressége miatt teljesen alkalmatlan tárgyilagos határozmányok megfejtésére. A lényeg jelzői, melyek innen vannak nyerve, mind vagy merő tautológiák vagy subreptiók. Tautológia az, ha a lényeg (reale) számára levezetjük a positivitást létezést; mert negatív létező képtelenség. A positívitás a létnek egyértékű fedezője; a positio pedig, mennyiben alanyi, ezt nem is követeli, mert negatív fogalom is állítható Subreptio és pedig a legravaszabb módon összevissza bonyolított subreptio; teljes viszszásság az, ha a lényegtől az absolut állítás fogalma miatt megköveteljük az egyszerűséget. Az egyszerűség egyáltalában lehetetlen követelődzés; azért pedig hogy az összetett tárgyban a részek viszonyban állanak egymáshoz, a relatio nem egyértékű a lét negatiojával.Ha azt mondom, hogy A=(a,b) akkor abban semmi negatio sincs, még relatio is csak bizonyos tekintetben. A viszonyt összehasonlításom folytán találom benne; a tagadást pedig, mely a viszonyban állítólag rejlik, az által hozom belé én magam, hogy megérzem, hogy *a* nem *b*. Ez érzetemtől eltekintve az — a épen olyan positivum lehet, mint a — b. Azért a létező egyszerűsége az absolut positio által nincs megkövetelve; ha az absolut positio nem is állana az egyes részekről, áll az egészről és igy közvetve a részekről is. Furfangok, melyeket a bonczoló tudat próbál, nem nevezhetők jogosan tárgyi léthatá-

rozmányöknak. A subreptio kitetszik továbbá abból, hogy a lényegre a mennyiség fogalma nem alkalmazható. A ravaszság kiderül azonnal, ha megtudjuk, hogy a lényeg csak azért nem állhat részekből, mivel egyszerűnek kell lennie. De a mennyiség fogalmai közé esik az egyszerű is; a következetesség tehát azt kívánná, hogy a lényeg még egyszerű sem lehet, ha máiösszetettnek lennie nem szabad. Akkor nyertünk volna csak egy létezőt, mely az absolut positio követelményeinek megfelelne! Az absolut positio csak a semmire illik, mert minden létező viszonyokat, mennyiségi határozottságot, különféle tulajdonságokat mutat, — s mind ezt tiltja az absolut positio. Képzeld már most, kedves olvasó, hogy ilyen a természeti tünemények lényege, ilyen a szellemi munka substratuma, s elképzelheted azt is, milyen természetbölcsészet nyerhető, mily lélektan szerkeszthető ilyen alapon. Nem is azért vettük föl e tant eme tanulmány keretébe, mintha komoly logikai discussió alá kerülhetne ilyen scholastikai ferdeség, hanem azért, mert e tan nálunk számos követővel bír, kik bizonyára nem fogják elmulasztani, mesterök eme mély tanát megvédeni, s mert igy reményünk lehet, hogy a lényeg fogalma, eddig nem sejtett oldalakat fog fölmutatni a sokoldalú megvitatás alapján.

Lehetetlen e tannál is be nem látni, hogy realistikus irányban a lényeghez férni nem lehet. Miképen magyarázza már most e tan a dolog sok tulajdonságait? Sehogy sem. Feltesz minden tulajdonság számára sok egyszerűt, a melyek »együttlétben« okozzák a tulajdonságokat, nem tudni valóban-e vagy csak látszólag az alany számára. Eli kép van substantia az egyszerűekben s accidens a változó együttlétben; csak azt ne kérdjed: mi tartja össze az egyszerű dolgokat s mi az egység okozója. Mert arra vagy nincs felelet vagy azt felelik: egyike az egyszerűeknek az állandó, a többi a változó. Az egység ennek alapján teljesen magyarázatlan marad, mint objectiv egység.

8. Mit érünk el mind e finom distinctiók alapján? Nem mindegye-e, fogja a puszta empirista és experimentator kérdezni, — bármi alapja van a lényeg fogalmának, mikor azt használni kell és lehet a tünemények vizsgálásánál? Ez annyira elterjedt nézet ellen már a bevezető sorokban tettünk megjegyzéseket, melyek abban állottak, hogy a tökéletes,

magát *értő,* azaz öntudatos tudomány számára igen is nem mindegy, milyen értelmet tulajdonítunk világfelfogásimk alapköveinek. A meddig a lényeget causa eff'iciensnek vették, addig azt vélték, hogy az egyes létezők mind múlékony alakzatok, melyeket egy végtelen erő (substantia absolut szellem, πρόπάτωρ vagy minek nevezték) mintegy játszva szembesít magával.

Miért támadt föl ez ellen a természettudomány, mikor mindegy a lényeg fogalmazása? Mikor a lényeget causa finalisnak vették, akkor a lényeg fétiche volt, mely az anyag elemeivel megszámíthatlan önkénnyel bánt s azokat egy képzelt εἶδος (forma) szerint alakította. Miért vétették el e causa finalist mai nap a természettudományok, ha a lényeg fogalmazása közönyös? S mit nyerünk a mi tanunkból? Azt nyerjük, a mire a természettudomány minden erővel törekszik, ama dönthetlen tételt, hogy a tudományok összege a *tünemények* ismeretében rejlik; nem ama csekélylő értelemben, melyben az emberi értelem erejének lenézői veszik, mintha a lényeg ismeretlen és megismerhetlen lenne, hanem ama soknak furcsának, soknak erőszakosnak látszó értelemben, hogy a tünemény maga a lényeg nyilatkozása s így a *tüneménynek ismerete lényeges ismeret.* Ezt pedig az által nyertük, hogy a lényeg csak cselekvésében létezik s igy a nemcselekvő azaz soha nem nyilatkozó lényegnek teljességgel értelme nincsen. Mit is kell érteni ama Unknowabie, noumenon, Ansich s a többi alatt? mivel bírják ennek csak lételét is igazolni? mivel annak ismerhetlenségét? avagy az ismerhetőségét nem tudjuk s lételét mégis tudnók annak, a mit megismerni nem lehet? Ha valami létezik, akkor létezik működésében, másképen nem; mihelyest működik, jelentkeáik, s a tüneményt állítólag értjük. De hogy valami léteznék a tüneményben, a nélkül, hogy reánk hatna, ez merő lehetetlenség; mert a lét a hatás kifejezője. Azért, ha a lényeg megismerhetetlen, nem is cselekszik s igy nem is létezik.

Eltekintve ettől a nyereségtől, a lényeg általunk adott fogalmazása, mely szerint az a jelentéssel azonos, más tekintetben is nevezetes eredmény. A lényeg keresése a természettudományokban is czél s leginkább vezéreltetik e czél által a

leíró természettudomány. Mikor ez a növények és állatok vegyi elemeit, szerveik alakját, működéseik egymáshoz való viszonyát vizsgálja, ama czélból teszi, hogy az egyes fajok, illetőleg egyedek jelentését a többi létezők közt megtalálja. A részek egymásház tartozóságának szükségképességét követeli azért, mert azok csak összevéve adnak jelentéses egységet. A leiró természettudománynak különös kategóriája épen a jelentés fogalma és ennek megfejtésével a szerves létezők lényege át van ismerve. Mivel pedig e jelentés teljes átértése csak a részek teljes ismeretéből folyik, azért a részletes kutatás okvetlen megelőzője az összefoglaló egységes jelentésnek. Mielőtt a napon észlelhető különös tüneményeket egyenkint ismertük, addig kénytelenek voltunk a nap jelentését ama hatásokból találni meg, melyeket az földünkön s annak létezőin végzett. De e hatások nem voltak átértve, mert a napról magáról ferde fogalom keringett. Mikor a javított távcsövek segítségével a pontos megfigyelés számos, nem sejtett tüneményt észlelt a napon, mikor a színképek elemzése a nap chemikai természetét is megismertette, akkor a nap jelentése más formát öltött, hatását a föld tüneményeire okszerűbben tudjuk megmagyarázni s minél inkább ismerjük meg e hatásokat s bírjuk a nap természetéből levezetni, annál pontosabban meg fogjuk érteni a nap jelentését, lényegét. Épen úgy a zoológia és botanika egyetlen czélja az élő lények jelentését élettüneményeikből megtalálni. A míg nem tudták, hogy a lényeg=tünemény=jelentés, addig jóformán osztályozni sem tudták a természettüneményeket; most mikor az egyes még oly különböző állatok közt, bizonyos közös typusokat bírtak találni, melyek a jelentés fogalma alá esnek, az állatvilág roppant változatosságát 7 typus képes keretébe szorítani. Különben is a mikor a lényeg ismerhetlennek lett találva, a tudományos munka mögött mindig ott állott a sikertelenség képe. Mi haszna a tudományos kutatásnak, ha a végén a teljesen ismeretlenre vezet? Csak a mikor meg vagyunk győződve, hogy a tünemény mögött nincsen fölismerhetlen lényeg, hogy a tünemény a kifejlett lényeg, hogy a tünemény sok részjelentésbe fejlett egységes jelentés, akkor meglehet nyugodni a kutatásokban. De a mikor a vegyi elemeken kívül egy tőlük

független életerőt kerestek, melyben az élő létező lényege rejlenek, akkor soha nem lehettek biztosak az iránt, vájjon értik-e az élő lény működését, mert ama láthatlan életerőnek, mely soha nem nyilatkozott s mégis mindenütt ott volt, nem tudták megérteni a működési törvényeit.

Philosophiai tekintetben tanunknak egyik kiváló oldala az, hogy kimutatja, hogy a leíró természettudományok alapelve szintén szellemünk egyik alapactiójában veszi eredetét. A philosophia régóta keres közös alapelvet, de realistikus formában mindig a külső létezőben kereste. A mi nézetünk szerint a philosophiának egységes alakja a tárgyi elvekből nem nyerhető: a tárgyak egyes csoportjai különböző alapgondolatoknak vannak alávetve, a mennyiségiek a térnek, a mechanika a mozgásnak, a leíró természettudomány a lényegnek s a többi. Egység ezekbe a szétvált esoportozatokba csak az által hozható, hogy közös elvre, melyet az alany szellemi szervezetében találunk, vezetjük vissza. Minthogy pedig a lényeg fogalmánál kimutattuk annak alanyi gyökereit, azért e fogalomnál a módszeres kívánságnak elég van téve.

Mielőtt azonban a lényeg fogalmának további viszonyait vizsgálnék, jó lesz kevéssé megállapodnunk s az eddigi kutatások eredményeit összefoglalnunk, nehogy a következőkben vezérfonal nélkül szűkölködjünk, miután magunk elejtettük volna.

Kimutattuk a következőket.

A lényeg szükségképeni fogalom a világkép szerkesztésében, mert sem cselekvés átalában, sem változás, sem mozgás különösen állandó létező nélkül nem érthető. Ez állandóságot tudatunk természetéből hoztuk le, mely úgy van szervezve, hogy legalább egy ideig változatlanul kénytelen fixirozni képeit, ha érteni akarja; de levezettük a logikai alaptörvényből is, mely a magával azonos létet követeli. A lényeg alapvonását ekképen az állandóságban találtuk. Minthogy azonban állandóság cselekvés nélkül holt létező, sőt, tekintve a reális világot, nem is létező, azért az állandóságot a cselekvés azonosságában kerestük. Ily állandó cselekvőt nevezünk oknak, míg a változó okozatnak tűnik föl. Ok és okozat azonban egyenlők; a szülő ok természeténél fogva mennyiségileg és

minőségileg egyenlő az okozatával s csak az alkalmi ok vagy indok lehet e két tekintetben különböző az okozatától.

A szülő ok és okozata között azért reális különbség nem ismerhető meg. A különbség csak formai, azaz alanyi. A nemtudatos az ok, a tudatos az okozat; amaz a kifejletlen okozat, emez a kifejlett ok. Mivel e kéttag az ismeretnél szükséges s az ok—állandó cselekvés—lényeg, azért a lényeg ugyanaz nemtudatos állapotban, a mit tudatos állapotban az okozat mutat. Azaz lényege tünemény. így nyertük a lényeg jelzőikép: az állandóság, cselekvés és okiság jelzőit. A lényeg tehát tisztán logikai kategóriának derült ki s így összeesik a jelentés fogalmával, mely épen a logikai munka velejét és végczélját képezi.

Mint logikai kategória a lényeg nem mutat ellenmondásokat. De mutatja igen is két esetben: a) Ha szemléleti jelzőket vegyítünk bele, akkor jelentkezik a formai különbség lényeg és tünemény között:' egység és többség, belső és külső sat. képében, melyek egymás mellett realiter nem állhatnak meg. b) Ha a formakülönbséget lényeg és tünemény között veszszük reális megváltságnak, akkor az egység és tulajdonságai, állandó lényeg és változó jelzők, a független jelzők s lényeg közt legyőzhetlen nehézségekre kell akadnunk. Ezeket semmi realistikus módszer megfejteni nem birja; mert a tény nem az, hogy az egység nem reális, s csak a többség a létező, — ellenkezőleg a tény az, hogy egység és többség egyszerre vannak a tárgyakban. Ez egység-többség és a többi két tagok megoldása csak azáltal nyerhető, hogy az egységet ajelentéses logikai képben, a többséget annak részleges jelzőiben keressük. Akkor az egység és többség egyformán létező, de különböző forrású képeknek bizonyodnak, melyek a tárgyak észrevételénél nemtudatosan egyesülnek, de a tudat által kellő figyelem alkalmazása mellett széttarthatok.

Most pedig forduljunk a lényeg uj viszonyaihoz, melyeket az eddigiekben nem is érintettünk.

9. Hogy mi a lényeg minőségileg, azt e czikkben fejtegetni nem fogjuk; mert ennek kutatása az anyag fogalmának dialektikáját követeli, a mit e helyen nem adhatunk. E czikk csak a lényeg formai oldalát vizsgálja, azaz milyen formai jelzők alkalmazhatók magára a lényegre, ezt akarjuk kimutatni.

Formai jelzőink vannak ugyan logikai jelleműek is; de legnagyobbrészt mégis a szemléletből vannak merítve, melynek alapalakja a tér. A lényeg tehát mint logikai kategória fog mutatni logikai viszonyokat is; hanem a szemléletiség, e fogalmat is hatalmába kerítve, ő benne is olyan vonásokat hozott létre, melyek a lényeg fogalmára végzetesek, mert ellenmondásokba sodorják még inkább, mint az eddig fejtegetettek. A szemlélet számára ugyanis a lényeg két alakot mutathat; lehet vagy folytonos vagy pedig a tudat által megszakasztott, valamint a tér folytonos nagyság, a melyből a tudatos hatás megszorítás folytán pontokat, vonalakat, síkokat, testeket képez. A substantia, ha az első alakban szemléljük, folytonos egységnek tűnik fel, mint absolut vagy egyetemes substantia. Ilyen az eleaták léte, a pantheismus istene. Spinoza substantiája, Hegel, Schelling, Schopenhauer és Hartmann különféle névvel illetett világlényege. Ez alakot monismusnak fogjuk nevezni. Ha pedig a másik szemléleti formába öltöztetjük a lényeget, akkor discret, egyes lényegességekre oszlik, melyek mind a substantia jelzőit igénylik magok számára. Ilyenek Demokritos atomusai, Pythagoras számai, Griordano Bruno és Leibnitz monadejai, Herbart realei. E formában a tant atomismusnak kívánjuk jelezni. Jól tudjuk, hogy ez által a szokásos terminológiával ellentétbe kerülünk, mert a monismus ellentéte a pluralismus; azonban mégis e műszavakat akarjuk megtartani, azért, mert a monismus az egységnek mely egyedüli *(iióvog)* azaz egyetlen s az atomismus szintén egységnek, mely azonban nem egyetlen csak osztatlan, felel meg *(cí-rofîog)*. Ha a modern atomismus magát monismusnak szereti nevezni, úgy bizonyos tekintetben joga van hozzá; az atomismus minőség szempontjából lehet monismus. De ez logikai tekintet, mely a lényeg minőségét érinti; mi pedig a szemléleti tekintetből nézzük a lényeget s annyiban a monismusnak, mint folytonosnak, ellenébe teszszük az atomismust, mint végső osztatlan discret elemek képét. Folytonos lényeg a monismus, szakadozott lényeg az atomismus alapgondolata.

A sajátságos a dolognál, már most a két tan örökös és öröklődő antagonismusa és ellenségeskedés illető pártolóik között. Ez antagonismus a philosophia egész történelmén végig

húzódik s jelentését a tárgyra nézve majd e czikk végén fogjuk röviden vázolni. Veleje pedig abban van, hogy a monismus tagadja az atomismus realitását, s az atomismus a monismusét; daczára annak egyik a másikra folytonosan rászorul magyarázataiban s egyik a másikat magyarázni nem tudja, A reális világkép egységet és többséget kíván, a két tan pedig egyoldalúlag csak az egyiket fogadja el. Az egyetemes és egyedi lény ellenmondásai ezek, melyek még élesebb alakot nyernek, ha a lényeg régi felfogása szerint az egyiket a másik teremtő oka gyanánt fogjuk föl. Igyekezni fogunk e viszonyokat az olvasó szeme elé állítani, s kimutatni, hogy:

a) monismus és atomismus egymást kizárják s nem bírják magyarázni;

b) hogy e megférhetlenség daczára a két felfogás minden reális ismeretben benne foglaltatik.

A mi tanunknak előnyét épen abban találjuk, hogy nem csak az eddigi, hanem ez új nehézségeket is képes elhárítani.

I. *A monismus egyetemes substantiája mellett az atomismus egyedei csak látszólagos léttel bírnak, s megfordítva.* Ez az első tétel, melynek bizonyítása két szempontból kívántatik. A tétel ugyanis logikai jelentőséget igényel s szemléleti jelzőkkel is foglalkozik. Epén azért szükséges azt mind a két tekintetben érvényesnek kimutatni.

1. Logikailag tekintve a dolgot, a két fogalom kizáró természete nem engedi, hogy az egyes lét mellett az egyetemes vagy az egyetemes lét mellett az egyes létezzék mint vele egy természetű lényegesség. Az egyetemes ugyanis ama létező, mely mindent magába zár, s a mely átterjedő hatalmánál fogva mindent leigáz. Az egyetemes azért már fogalmánál fogva, tagadja az egyesnek lényegességét. Vájjon pedig az egyes, mint lényeggel nem biró, gondolható-e, az épen a kérdéses pont; az eddigiek alapján legalább nem szólhatunk oly létezőről, melynek lényege nincsen. Csak lényeg alapján létezhetik valami általában. De ha az egyes szintén lényeggel bír, a hogy azt következtetnünk kell, akkor az egyes tiltakozik lényegénél fogva az egyetemes ellen, mely eme lényegességét megszünteti. Az egyes lényeg ama helyen és ama körben, melyen van s melyben hatása elterjed, tagadja az egyetemes lényeges-

ségét s annyiban e tettleges megállásával korlátolja az egyetemesnek egyetemességét. E korlátolt egyetemes azonban ellenmondás, mert többé nem egyetemes, hanem van mellette egy létező, melynek csak kivételével lehet maga egyetemes. E türelmessége folytán pedig az egyetemes már relativ létezővé lett, nem maradt annak, a mi volt, mindentől független létezőnek. Az egyetemes csak mint egyetlen, egyedül való létezhetik; mint ilyen azonban kizárja az egyesnek mint másiknak lét elét. Ismerünk ugyan oly absolutumokat, melyek magokból kibocsátják az egyest, oly mindenhatóságot, mely az egyesnek szabad akaratját is meghagyja;— lianem ez absolutum csak relativ absolutum, nem komolyan gondolt egyetemesség. A ki az egyetemes egységet tartalék nélkül gondolja, az mellette nem gondolhat más létezőt. Az egyetemes, mint Parmenides mondja, οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἠδ' ἀτάλαντον. (Simpl. phys. fol. 31. a. b.)

2. Szemléleti oldalról a viszony ugyancsak kizárás. Nem kell az egyetemest a fölérendelt fogalom képében képzelni; a formai logika eme fogása itt nem segít. Ha az egyetemes lényegességet szemlélem, akkor egy cselekvő és öröklétű létezőt nézek. Az egyetemesnek mint mindent befogadónak képe kizárja a tőle különböző egyest; ha mellé gondolom önállóságában, megszűnt az egyetemes az egyetlen kép lenni, — ha pedig az egyetemes részéül fogom föl, akkor megszűnt az egyes mint egyes. Ha mégis van az egyes állítva, akkor az csak annyit jelenthet, hogy az egyes az egyetemesben van (mert ez épen azért egyetemes) és még sincsen benne (mert hiszen épen azért van az egyes).

E két esetből szemmel látható a két lényeg együttes lehetetlensége; vagy egyik vagy a másik, — de mindkettő nem lehet.

3. Eddig csak egész általánosságban néztük a két lényeg viszonyát. Ámde a tanok nem hagyják ily elváltán a két fogalmat, hanem viszonyítják, egyiket a másikkal oksági kapcsolatban képzelik. Rendesen az egyetemest veszik az egyes o'kának; azonban képzelhetni mind a kettőt egyaránt oknak; legalább mindenik oka a maga módosulatainak. Ez esetben mind a két. lényeg (a lényeg fogalma értelmében) csak saját természetéhez

képest bír hatni. De mi az eredménye e hatásnak? Két lehetőség fekszik előttünk. A hatás egyenlő természetű, — de akkor az egyes hatása nem az övé, hanem az egyetemesé, mert ennek, mint egyetemesnek hatása mellett, más cselekvés nem képzelhető. A hatás különböző, — de e gondolat sem hajtható végre, mert két ily roppantul különböző lét közül csak a megmérhetlen nagynak hatása érvényesülhet, ha csakugyan egyetemes. Mindkét esetben csak az egyetemes lehet az igazi létező. Pedig a tapasztalat a cselekvés mogmérhetlen változatosságát mutatja, az egyetemesnek mindenhol egyformasága daczára. Cartedus e nehézségek nyomása alatt állott, a mikor ama kétségbeesett szétválasztást, teremtett és nem teremtett lényegek között próbálta. Neki csak isten lényeges, test és szellem »substantiae creatae« vagyis a mi tanunk szerint nem lényegesek. A következmény Spinoza tanában megmutatta, hogy a lényeg fogalma ilyen tréfát nem tűr meg. Az egyes, hatását tekintve, vagy az egyetemesnek csupán átmeneti pontja, ha töretlenül átereszti az egyetemes ható sugarait; vagy pedig, ha törni akarná azokat, az egyetemesnek gigási erejétől szétniorzsoltatik. Harmadik nincsen.

Hanem tegyük föl, hogy nem mindenikök oka csak saját jelzőinek, hanem hogy egyik valóságos oka a másiknak. Realiter csak az egyetemest lehet az egyes okának tekinteni oly értelemben, hogy az egyetemes létrehozza az egyest; de lélektanilag az egyes is előhozhatja az egyetemest, mint később kimutatjuk. Azonban fogadjuk el kiindúlónak Spinoza tanát, hogy az egyetemes — oka az egyes lényegnek. Lehet már most két eset,

A.) Az egyes az egyetemes oknak csak egy része. Valósággal itt okságról nem lehet szó, de Spinoza, kinek mégis ez a tana, ugy nevezte. Ha az egyes az egyetemes része, akkor az egyesek összege az egyetemes, azaz $\alpha = \frac{1}{\infty}$, $\beta = \frac{1}{\infty}$ stb, akkor azok $\Sigma = \infty$. Ha érzelgés nélkül, szárazon nézzük e pantheistice színezett tant, akkor azt találjuk, hogy a költészet minden csillogó ékessége daczára az egyetemes csak a részekben lehetséges, neki tehát csak az egyesekben van létele, azoktól elkülönítve semmi. Pedig a feltevés, melyből kiindultunk, az

volt, hogy az egyetemes létezik külön a részektől; ezek csak lehelletei s a többi költői kitételek. Itt pedig az egyetemes végtére átcsapott az -egyesekbe. De hát megnyerte-e az önző egyes azt, a mit óhajtott? Korántsem; maga is elveszte lényegességét, mert maga csak az egyetemesnek egy része s csak mint rész bír letellek Az egyes azzal, hogy részszé vált, elvesztette logikai consistentiáját ép úgy mint az egyetemes, ha azt összegnek fogjuk föl.

B) Ha pedig komolyan oknak veszszük az egyetemest, akkor azzal azt mondtuk, hogy mint ok létrehozza az egyest. Eltekintve attól, hogy a teremtő ok fogalma logikailag fixirozható értelemmel nem bír, mert ellenmondásokba foszlik szét, — e tan következőket eredményez:

a) Minthogy az ok mindig egyenlő az okozattal, ha a szülő okról beszélünk, azért az egyetemes egyenlő az egyessel. Már pedig az egyetemest nem lehet indoknak, azt szülő oknak kell fölfogni. Az ok, mely valamit szült, megszűnt oknak lenni s átváltozott okozattá. Az egyetemes, így fölfogva, maga ellentétévé lett.

b) Ha pedig az okot régi értelemben teremtő oknak veszszük, akkor itt »ellenmondások fészkébe« nyúlunk. Ha az egyetemes az ok, akkor az egyes nem lehet az ő okozata; mert az okozatban legalább egy vonásnak közösnek kell lennie az okkal. Egyetemes és egyes között pedig semmi rokonság nincsen.

c) Ha úgy értjük, hogy az egyetemes kibocsátja, kiállítja magából az egyest (Schelling, Hegel), tehát emanatio utján származtatunk, akkor

a) benne önállóan létező lényeget bocsát is ki egyesnek. De akkor nincsen egyetemes többé, mert vannak tőle független önálló létezők. Ha pedig nem önállók, akkor egyrészt az egyes elveszti lényegességét, másrészt pedig nincs egyes, mert a kibocsátott is egyetemes. A - kibocsátás tehát eredményt nem ért el;

b) ha önállók a kibocsátott egyesek, akkor lényegöknél fogva önállók; de akkor nem lehettek azok az egyetemesben, sem az egyetemesnek nem tulajdoníthatók;

c) ha önállók, akkor nincsenek teremtve s így az egyetemes nem az ő okuk.

d) ha öröktől fogva vannak, akkor az egyetemesnek csak részei lehetnek, s akkor nem önállók.

Minden forgolódás daczára a szabadulás azon törik meg, hogy a két létezőt önállónak ki nem mutathatjuk. Lehet azonban még egy végső erőködést próbálni s azt mondani.

e) hogy az egyetemes az ok és az egyes az okozat, de úgy hogy az egyetemes e teremtés után lényegnek marad s az egyes is lényegnek marad. A teremtési theologiai tan ezt tanítja. Azonban megengedve, hogy a teremtett substantia fogalma nem ellenmondás, hogy a teremtés lefolyása nem érthetlen s gondolhatlan kép, mit nyertünk akkor e kibúvóval? Két absolutumot: teremtő és teremtett absolutumot. Mert azt csak nem lehet föltenni, hogy az absolutum magával ellenkezőt teremtsen, azaz egyest. Ámde a tapasztalat épen az egyest tartja folyvást szemünk elé, hogy magyarázzuk. De a kettős egyetemesség nem képzelhető, okvetlenül korlátolni fogják egymást. Le kell azért modani a teremtettnek vagy egyetemességéről vagy lényegességéről vagy mindkettőről. De ha nem egyetemes, akkor újra az a kérdés: hogy egyeztessük az egyetemest az egyessel? Ha pedig nem lényeges, akkor mi viszonya van az egyetemeshez? Ha csak látszat, kinek látszik? Az absolutumnak. De akkor e látszat az absolutumnak csak lesz valamije? Talán része? De akkor nem lehet önálló! A teremtési elmélet nem is veszi látszatnak, mert akkor isteni látszatot találna; ő valóságnak veszi az egyest, valóságnak az egyetemest s parancsolólag lép föl ama tétellel: isten is lényeg, egyes is lényeg. Az emberi elme azonban erre a lehetetlenséggel felel, mert az egyetemes egyetlené mellett az egyes soknak nem jut helye. A mit pedig gondolni nem lehet, azt hiába parancsolják az elmére.

A kérdés mindenoldalú megvitatása tehát kideríti, hogy az egyetemes és egyes egyforma lényegességgel realiter nem bírhat s hogyha mégis állítják, körben mozgunk, a melynek minden egyes pontja az átmérőn végig az ellenkező oldalra lök viszsza. E viszonyokat szükséges volt kiemelnünk azért, mert még folyton ama nézetben látjuk kivált a német

philosophusokat, hogy az absolutomról lehet szólani s tudni valamit, holott arról azért nem lehet semmit sem tudni, mert az ismeret az egyes lényegen kivül az egyetemest s megfordítva meg nem tűrheti.

II. Ki lett mutatva, hogy az egyes és egyetemes egyszerre nem létezhetnek; a discretum és continuum meg nem férnek ugyanazon substantialis léttel. *Azonban más oldalról újra azt lehet látni, hogy a világfölfogás teljességéhez nemcsak a discretum, hanem a continuumnak képe is szükséges; szükséges pedig azért, mert a discret egyes a tudatos munka eredménye.*

Ha ugyanis a világot egyes elvált elemekből állónak gondoljuk, akkor a következő mozzanatok rejlenek e gondolatban. Az atomismus a) az egyes lét mellett azonnal gondolja a tért mint continuumot, nevezze azt bár üresnek *(xevov)* mint Demokritos — vagy vegye szellemi substantiának, mint pl. Cartes egyik tanítványa More Henrik teszi *), vagy tanítsa azt, rhogy a tér substantiája ugyanaz, mi az atomusoké, csakhogy amaz continuum, emez discretum *), mint Czolbe H., vagy legyen bármi a felfogása ez irányban. Mi nem bocsátkozunk ennek tüzetes kutatásába, csak meg akartuk állapítani ama tényt, hogy az atomismus kénytelen a világ megértése czéljából az egységet elfogadni elvül. Könnyen ki lehetne már most mutatni? hogy e tér az egyetemes, melyet nem akarnak bevallani. Ha minden tárgy térben van s a tér continuum, akkor ama helyen is, hol tárgy van, létezik tér, mert különben e helyen megszakadna a continuum; ha pedig létezik e tér mint ilyen összefüggő valami, akkor realitásához kétség nem fér s akkor ő az egyetemes létező, mely maga mellett az egyest is tűri.,

b) Ha a discret atomusokat végig gondoljuk, akkor a minőség nélküli anyag egyetemes képéhez jutunk., Demokritos, Plutarchus szerint, az atomusokban lényegkülönbséget nem látott, azért Plutarchus az atomusokat ἄποια azaz minőség nélkülieknek nevezi. E gondolat bizonyára következetességre

*) H. More Enchiridion metaphysicum c. 8.

**) Über Urspnmg u. Grenzen üer menschliclien Erkeimtniss p. 95.

mutat; ha az atomusok egyszerű anyagrészecsek, akkor az egyszerűekben különbséget találni nem lehet. Az egyetemes, különödés nélküli (undifferenzirt) létező az egyetemes létnek szakasztott mása. E létnek mindenhol kell lenni, mert a világ nem üres sehol; s azért a számos részecs az anyag összképévé olvad össze, s ezt mutatja nemcsak a »Systéme de la nature,« hanem ujabb ujabb materialisták is, mikor materialistikusmonismust hirdetnek különböző nevek alatt. Az a) pont alatt a szemléleti oldal, itt az értelmi oldal utal amonismusra.Mily viszony van ama nem különödött anyag s különödött alakzatai közt, arra felelet nincs adva sehol; pedig kell valami viszonynak lennie.

c) A discret atomusok kölcsön hatásából magyaráztatik a világi tünemények változatossága. Jól kell figyelni e ponton a magyarázat elemeire. Az atomusok hatnak egymásra, tehát van valami erejök, a mi az atomismus szerint más mint az anyagi atomus; fogjuk már most fel az atomust bárminek, erőpontnak, erőtartónak, erőforrásnak, az erőt magát mindenkor continuumnak gondoljuk. A nehézkedés egy ilyen roppant kép, de ép oly szükséges kép minden más erő continuitása is; tudhatjuk jól, hogy az erő nem continuum, de azért annak kell képzelni. Az anyag dialektikája a dynamismust szükséges felfogásnak mutatja ki.

d.) Végre, hogy csak egyet hozzunk még föl, minek jelentkezik kinek-kinek a világ? nem-e egységesnek? nem beszélünk-e világegységről, világszellemről, s vájjon ki birja ezt másképgondolni, mint egy az egyeseket átható, körűifogó egyetemesnek?

Reményünk van, hogy e meggondolás világosan kimutatja az atomismusnak egymagában elégtelenségét egy teljes világkép megalkotására, ha az atomismusnak bármely alakját nézzük is.

De a monismus épen olyan helyzetben van. Ha az atomismus nem birja az összetartó continuum nélkül az összefüggést megértetni, úgy a monismus az egyes lét nélkül az egyetemesnek változatosságát nem magyarázhatja. Az egyetemes ugyanis magában különödést nem mutathat; minden része egyetemes, ugyanazon minőségű. Onnan a régi Parme-

nidesi *) és az újabb Spinozái állítás**) hogy a lényeg oszthatatlan, mert minden osztási rész ugyanazon lényeg. E tannak azonban itt nincsen befolyása s inkább a tér oszthatóságánál tárgyalható az eleai Zenon tanaival egyetemben. A mi ismeretünk ezzel szemben különödött létezőkre irányúi; magát az egyetemest, mely minden izében még azonos magával, nem birjuk megismerni s átérteni, ha csak különödést nem mutat. Parmenides ezt az érzékek durvaságának tulajdonítja; mi c különödés szükségképességét logikainak s a discretio beálltát nem az érzékek, hanem a tudat korlátoló, szétválasztó hatalmának tulajdonítjuk. Tény azonban minden magyarázatnál annyi, hogy *az egyetemes megismerése czéljdból az egyesnek alakját kénytelen felvenni.* Ezt Spencer is beismeri (First Principles §. 24.), mikor az ismeretben: viszonyt, különbséget, egyenlőséget kivan s mindezeket nem találja az absolutum ismereténél. Csakhogy az ő további következtetése sophisma melyet alább viszsza fogunk utasítani.

A monismus rendszerei e kényszerűségnek engedve mindenkor igyekeztek az egyetemesből levezetni az egyest. Ez soha nem sikerűit logikai erőszak nélkül; s ez erőszaknak végleges gyümölcse az volt, hogy az egyetemes átcsapott az egyesbe, bebizonyítván ezzel tényleg azt, hogy egyetemes uz egyes nélkül nem létezhetik. Azt tenni, a mit pl. Lotze tesz ujabb időben, hogy t. i. két substantiát fogad el, egyetemest és egyest egyenlő léttel, — ellenkezik fönnebb adott s felhozott logikai elmélkedéseinkkel. Mi nem gondolhatjuk a kettőt egyszerre realitásnak; de azért az sajátságos benne, hogy mindkettőt kénytelenek vagyunk elismerni érvényesnek.

A monistikus rendszerek csak egy substantiát ismernek s érezve az egyesnek szükségét, amaz egyetlenből származtatják. Az eljárás általában kétféle: vagy oki viszonyból akarja megérteni, mint Hegel s mások, vagy pedig egy&zerűen logikai-

*) Ritter és Prellev. Hist. philos. gr. et rom. p. 107.

**) *Spinoza* Etb. I. prop. 13. vagy ugyanazon lényeg, akkor csak egy subst. v. különböző s akkor nem egyetemes. V. ö. Etli. I. pr. 12- nullum substantiae attribútum potest vére concipi, ex quo sequatur, substantiam dividi posse.

lag subsumálja s így csak logikai alárendelést érünk el, de nem látjuk a keletkezést. A monistikus rendszerek tehát vagy a keletkezést keresik az egyesek számára (Giord. Bruno, Hegel, Schelling, Hartmann) vagy pedig a logikai viszonyokat keresik (Spinoza, Schopenhauer is némileg). Az utóbbit kívánjuk itt jellemezni a tárgy kellő megvilágítására; a másodikra alább térünk vissza.

Spinoza tanában, a mit ellenkező felfogásokkal szemben különösen ki kell emelnem, nincs arról szó sehol, miképen ered az egyes (rnodus) az egyetemesből (az ő substantiája). A substantia és a modus között nincsen áthidalás; s ha valaki ezt az átmenetet keresné Spinozánál, akkor azon venné észre magát, hogy Spinozával ellenmondást követtet el. Mert daczára annak, hogy szerinte' örökléttel bir az attribútum egyedül s mind az, mi belőle folyik (Eth. I. prop. 21.), mégis a modus sem létre sem cselekvésre nem képes, kivéve ha egy más véges (= egyes) erre vinné (Eth. I. prop. 28.) A modus tehát nem is keletkezhetik a substantiából, létele csak el van ismerve, de nem levezetve; azon egyszerű oknál fogva, mert a végtelenről a végesre nincs átmenet, hanem csak ugrás. Az Eth. I. prop. 17. scholiuma (»a summa Dei potentia ..... omnia effluxisse<) világosan csak képleges kifejezés, mely komolyan értve a rendszernek alapjellemét megváltoztatná, átvezetvén azt a Hegel-Schellingféle tréfás spinozismusba.

Az egyes tehát Spinozánál létezik s csak az lehet a kérdés: miképen létezik? E pontban rejlik a Spinozismus főnehézsége; de épen az, hogy Spinoza e nehézségeket nem titkolta s nem fedte el, becsületére válik lelkiismeretes gondolkodásának. A substantia nála végtelen attribútumokat tartalmaz. (Eth. I-def. YI. substantiam constantem infinitis attributis), melyek közül mi kettőt ismerünk az extensiót és a cogitatiót, a kiterjedést és a gondolkodást. Ez attribútumokról Spinoza azt mondja (Eth. I. pr. 19.) Deus *stve* omnia ejus attributa, a mi nyilván az azonosság kifejezése. Ez attribútumok örökké valók (I. prop. 19. sünt aeterna). Mi viszony van tehát a substantia és attribútumai között? A logikai fogalom és jegyei között. A substantiának nincs az atributumoktól különböző létele, nincs más tartalma azokon kívül; mert: Deus=attributa.

Képzeljük magunknak e substantiát, mint kell, reális lételűnek; akkor két végtelent nyerünk; mert Eth. I. prop. 19. szerint az attribútumok örökkévalók. Ha Etb. I. prop. 10. tiltakozik a két végtelen ellen; akkor ez lehetetlen tiltakozás; soka cogitatio nem ugyanoly attribútum mint extensió s vagy két substantiát nyerünk vagy az egyik attribútumot elhagyjuk mint felesleget. De ha ez egyetlen attribútum is más realitás volna, mint a substantia, akkor is két végtelen substantiával bírnánk. A viszony tehát az azonosság; s a magyarázandó épen a substantia és attribútumai közti különbség.

Azonban ez attribútumok újra végtelen modificátiókat mutatnak, ezek pedig egyes módusokat. Ámde itt is a viszony az: attributum=modiíicatio=modi. Létezik ennélfogva utoljára is a modus s a substantia létele kétségessé vált. Ez a kikerülhetlen folyamánya az első egyenletnek: Deus=attributa E következményt vonták is Spinoza tanából nevezetesen a herbarti iskola részéről Thomas *) s mi nem találunk módot mik épen lenesen ezt kikerülni. Ha a modusok valóban léteznek, akkor nem létezik külön a substantia mellettök; ha pedig a substantia a létező, akkor a modusok a magyarázandó múlandóság. A modusok és substantia között tehát nincs amaz egyszerű alárendeltségi viszony, mely látszott kezdetben.

Ha Spinoza kitűnő éles elméje nem birta a nehézségeket elhárítani, akkor utódainál még kevesebb kilátás van helyes megfejtésre. Egy későbbi helyen e várakozást igazoltnak fogjuk találni; most pedig csak amaz elkerülhetlen akadályokat akartuk jelezni, melyekkel mindé rendszereknek okvetlenül küzdeniök kell. Ha az absolutumot folyton változónak hiszszük, akkor soha nem létezik semmi, az egyes legkevesbbé (Hegel) ha az absolutum az identitás s az egyes az alany és tárgy mennyiségi különbségéből ered, akkor kérdés, hol van helye az egyesnek az absolutumon kívül? (Schelling); ha végre az egyes csak csalódás, akkor honnan az alany e csalódása? Ő maga nem lehet oka, mert hiszen ő maga nincs, csak az egyetemes van; ha pedig az egyetemes maga igy fogja fel magát,

*) Thomas. Spinoza als Metapliysiker vom Standpunkt der lust. Kritik. Königsberg, 1840,

akkor az absolutum bolond, mikor egyetemes létére egyesnek, korlátoltnak látja magát (Schopenhauer). Az »individuationsprincip« csak kétségbeesett, de nem sikerhozó remedium.

Reméljük, hogy az I. és II. alatt előadottak minden figyelmes olvasót meggyőztek arról, hogy az atomismus és monismus elvileg kizárják egymást, de épen oly szükségképeniséggel utalnak is egymásra. Nem lehet a világi tüneményeket megérteni a nélkül, hogy a két elv egyformán ne alkalmaztassék. Daczára annak realiter a kettő nem létezik s ha valaki mindkettőt egyformán követel reálisnak, akkor ám legyen; de mielőtt elhinnők neki, szíveskedjék a fönn fölsorolt nehézségeket az egyetemes és egyes közötti viszonyban megczáfolni, — illetőleg megfejteni. Ránk nézve a megfejtés ama belátás által van lehetségessé téve, hogy egyetemes és egyes nem a reális világnak, hanem az egyéni fölfogásnak szemléleti két elve. Mig ugyanis logikailag az egyetemes és egyes csak ugrás által közvetíthető, addig szemléletileg a dolog egyszerű mechanismusra vezethető viszsza. Azt találtuk ugyanis, hogy a substantia egyáltalában mint egység a nemtudatosba áthelyezett ok; tudatosban azt tagolt egységnek kell fölfogni, mely tagoltságot a jelentés hoz belé. Ez az, a mi a tudatunkban az egyént a közönyös halmaztól megkülönbözteti. Valamennyi egyesnek substantiája az egyesek átvitele a nemtudatosba, mint okba. Ez állapotban az egyének mind különödés nélkül vannak; innen kilépnek az egyén tudata elé, annak tudat szűke folytán pedig egyes alakban s önálló jelentéssel. A nemtudatos itt az indifferens egyetemes, mely a különödött egyesek összessége. E felfogási képszemléletet a metaphysika reálisnak vette s ezzel ellenmondásokat halmozott, melyek mind a realitás jegyéhez vannak fűzve. Ettől elvonatkozva a lényeg fogalmában ellenmondás nem lehet, mert ugyan mi ellenmondás lehetne amaz állításban: a lényeg az önálló jelentéssel biró létező?

Mindaddig, mig e belátás nem lesz elfogadva, kisérteni fognak elaggott lelkek, elavult conceptiók. Azt fogják képzelni, hogy egy indiíferent anyagból keletkeztek a különböző elemek s hogy a természet belőle oly módon alkot folytonos megszorítás által külön létezőket, valamint az értelem az osztályfogalmakból determinatio utján egyedieket (Dühring). Eldönthetlen

vita fog folyni mindig a nominalisták és realisták közt az universalis létele körül; eldönthetlen azért, mert az álláspont, melyből a derék harczosok egymást nézik, helytelen sugy'a fejekre mért csapások is folyton a czél mellett suhognak el. Képzelni fognak fajokat és nemeket létező valóságnak, mint azt Linné és Jussieu is hitték még, s anthropomorphice fognak beszélni natura naturansról, mint egy művészről, népszellemekről, mint a hegelista világevolutió fokozatairól. Mind ezek pedig igen épületes dolgok, sőt van bennök nagy mérvű költészet is; de, bármennyire rokonnak valljuk a philosophiát a poesissel, azoknak egy fokra való leszorítása ellen tiltakoznunk kell. A philosophia első sorban igaz legyen, csak azután lehet, ha sikerül, szép is.

10. Áthaladtunk a metaphysika egyik legnagyobb fejtvényének bonyodalmain. Talán unalmasok, szárazok voltak fejtegetéseink; de a tárgy nem vasárnapi gondolkodókat kivan, hanem »delosi uszót« mint Socrates mondta. Mi nem tekintjük magunkat annak, a kit Socrates értett ez elnevezéssel, de lehetőleg igyekeztünk a hullámzó gondolatok között a biztos révbe vergődni. Talán rossz helyen kötöttünk ki; a mi czélunk talán csak lépcső egy fenségesebb fölfogás számára vagy épen termékétlen vidék, melyen eredmény nélkül kell mívelni a tudományt. A jóakaratot nem fogja kétségbe vonni ellenfelünk sem. Mi az előbbeniekben a substantiát csak formai oldalról vizsgáltuk; tartalmát azaz: mi a valóságban a lényeg, egy más kutatás tárgyává kell tenni. Azonban bármi legyen is a lényeg tartalma, formai oldalát az eddigi kutatásban, azt hiszszük, legfőbb vonatkozásaiban kimentettük s így nem marad egyéb hátra, mint hogy egy, az elején tett, ígéretünket beváltsuk s kimutassuk, hogy a lényeg fölfogásának történelmi fejlése valóban a mi megfejtésünkre szorít, még azon esetben is, ha megfejtésünk csak látszólagos és nem végleges lenne. A következő rövidke vázlat, mint már említettük, nem tart igényt történelmi teljességre.

A történelmi menet bizonyos, az emberi természettől meghatározott lépésekben halad el. A lényeg fogalma eleintén egészen nemtudatosan működik a világ fölfogásában, s a tárgyak mögött keresi azoknak lényegét. E bekezdés után a lényeg

határozott szemléleti alakban tűnik föl, mint reális létező, még pedig a máris jelzett kéttagúság: egyes és egyetemes képében. A logikai nehézségek a monotheismus befolyása alapján lépnek föl a tudatban s ösztönöznek az eddigi realistikus fölfogás elhagyására, E fordulópont Lockenál áll be s Kantban nyeri teljes kifejezését.

a) Az emberiség fejlődése egyes képek szerzésével kezdődik, melyeknek, mint sok vad nép nyelve még most is mutatja, külön egyes neveik vannak, a nélkül, hogy a különböző egyesekben rejlő közös elemeket kiemelnék. Ez egyes tárgyak cselekvését, jelentkező változásait, működését az elme egy azok mögött, a háttérben rejlő ismeretlen erőből magyarázta, melyet az emberi működés analógiája szerint, szellem képében képzelt. E kor a fétiche kora, melynek eredeti forrása az emberi elme okkereső természetében rejlik, míg a fétiche-imádás a félelem és ínség következménye. A fétiche soha nem más mint a tárgy ismeretlen ereje; csak később kapcsolhattak különböző képeket különböző egyes tárgyakhoz. Ily fétichek voltak a helléneknél még a nymphák különböző fajaik, a faunok, a satyrok, csakhogy többé nem az egyes érzéki tárgyakkoz, hanem emberi foglalkozások fajaihoz, mint okok csatolva. Az istenek a csoportok fétichei; a víz, a tűz, a levegő, a nap, a föld, a halál, a születés, a nősülés és ivás — mind egy ily háttéri fétichetől származottnak volt képzelve. Ezzel a fétiche eredeti korlátolt alakja meg lőn szüntetve s az emberi alak képére alkotott istenek léptek a számos egyes fétiche helyébe.

A meddig a világot nem látták egységében, hanem csak részeiben, ilyen részképek, mondhatni egyoldalú istenek képezték hátterét. Az egység képének feltűnésével, feltűnt az egy végok képe is, s a monotheismus annak kifejezése, hogy a világegységet mint okozatot egy egységes okképpel igyekeznek ellensúlyozni. A viszony e pontig alogikus; Brahma mellett léteznek a földi lények, Zeus mellett a többi istenek és csak a zsidó Jahve nem tűr maga mellett sem más istent, sem valóságos, lényeges, egyes létezőt. Míg a brahmanismusban az egyetemes substantia képzeleti képe tűnik föl, addig a buddhismus az egyest hangsúlyozza s így nem oknélkül nevezik a buddhismust istennélküli vallásnak. A két tag össze nem férő termé-

szetéről tiszta tudalom nincsen; ha történik ellenmondás az egyik tag ellen, akkor ez inkább ösztönszerű mívelet.

b) A hellén philosophia, mikor a mythologia bilincseiből kiszabadult, természetes magyarázathoz fogott. A kérdés mindenütt az volt: mi a világ lényege? A philosophikus vonás épen abban rejlik, hogy nem személyesíti többé a lényeget hanem reális, a tárgyakkal öszszeforrt, nem azoktól távol az Olympuson lakó létezőnek tekintik. Ez tisztán kitetszik az első feltételekből, melyek mind érzéki forrásból voltak merítve s úgy látszik, hogy még Parmenides is költeménye második felében a πῦρ és γῆ (vagy φάος és νύξ) érzéki alapjait vette világi lényegnek. Az első ion philosophusoknál az egyetemes és egyes közti ellentét nincs kidomborodva; érezhető ugyan ez ellentét hatása ama törekvésben, mely az egyes különböző alakoknak az egységes anyagból való leszármaztatására irányul, de az egész logikailag kifejezve nincsen. Ép oly kevéssé van külön kitüntetve a lényeg változatossága; néha úgy látszik, mintha mindenhol ugyanazon lényeget vennének fel (pl. tüzet), másutt újra gondolkodóba ejt amaz eljárás, hogyetüz levegővé, vizzé, földdé változik, a nélkül hogy tudnók, miképen tarthatják meg e származott formák az eredeti természetét.

a) Az egész felfogás még teljesen a durva empirismus képeiben van elfogulva, s ezért sem az egyetemes és egyes, sem az állandó és változó logikai jelzőit nem taglalja. Pedig a lényeg philosophiai fejtegetése igazán csak ott kezdődik, a hol e jelzők, mint *minden* lényeg jelzői, azaz mint általános vonásai a lényegnek lépnek fel tudatosan. Ezt tette Herákleitos azzal hogy a létről a folytonos változást *(κίνησις, ἓἶ πάντα)* állította, s igy álét egyik érzéki jelzőjét abstract általános tulajdonságúi kiemelte. E tan ellen lépett föl az eleai iskola.

Parmenides két tekintetben nevezetes e fogalomnál. Először ő volt az első, a ki a folytonos változás ellenében a létnek *(τὸ ἔἶναι)* változhatlanságát *(ἀκίνητον),* kezdet és végnélküliségét állította. Másodszor e változhatlanságot egységesnek es oszthatlannak *(ἕν ξυνεχές)* nyilvánította, az egyesnek származását az érzékekre rovta, mint olyanokra, melyek csalnak, ha a létet változónak s egyesnek mutatják. Az eleai Zenon pedig mesterének e tanát az azonosság elve segítségével s a végtelen

fogalmának amphiboliájával, tiszta logikai öntudatossággal támogatta.

A hellén bölcsészetben tehát a lényegnek logikai fejtegetéseit Herakleitos indítja meg a formai oldalról, a minek következménye az eleai iskolában a lényeg állandóságának kimutatása lön. Az eleai iskola másik tétele, mely a lényeg egyetemes egységét illeti, azonnal tovább vezette a lényeg vizsgálását. A mint történeti adatok alapján kimutathatni (különösen *Diogenes Laertins* VIII. 55. 56. IX. 34. 42. — *Arist. met.* A. 3. de coelo III. 3.) az eleai egység elleni reactio támadt az atomismusban és pythagoraeismusban, melyeknek közös vonása épen az, hogy egyedeket fogadtak el; mégpedig Anaxagoras, Leukippos — Demokritos anyagi, Pythagoras értelmi egyedeket.

Ekkép már Platón előtt a lényeg két tulajdonsága: az állandóság és egyetemesség körül folyt a lényeges vita, habár logikai élességgel csak az eleaták védték állításaikat. Platón maga, ki mind a két tant ismerte, belátta, hogy a világfelfogáshoz e tannak mindkét oldala szükséges, változ állandóságban, egyeslét az egyetemesben s úgy igyekezett a rideg szélsőségeken egyhíteni, hogy élőket eltompította. Valóságos kibékülés nála nem lehetett, ha megtekintjük, mily elemekkel volt neki dolga. Ő a tudás nemeiből indul ki. Ha van biztos tudás, akkor annak tárgya magával azonos és állandó kell, hogy legyen. A διάνοια és az ἐπιστήμη egyaránt rászorulnak ilyen létezőre (Kratylos 439. d.) Ez örök létezőket Platón az ideákban találta, melyeket ἑνάδες és μονάδες névvel is illet (Phileb. 15. a.) azaz egyes, diseret létezőknek gondol. Ezzel azonban Platón elejtette az egyetemesnek képét, melyet, minthogy azt még sem nélkülözhette, majd a δημιουργός (Timaeus), majd az absolut jó ideájában rehabilitált, behozva ez által a mythikus elemeket újra a logikai vizsgálatokba. Épen olyan nehézségekbe ütközik Platón a változással szemközt. Ha az ἰδέα örökkévaló, akkor változás benne nem fordulhat elő. A változás azonban tagadhatlan tapasztalati tény; azt meg kell magyaráznia a philosophiának, ha a valóságnak meg akar felelni. Platón itt újra ellenmondásokba került magával; a változhatlan ideákkal szemben a változás elve gyanánt az alaktalant (ἄμορφον)

láthatatlant (ἀόρατον), mindent magába foglalót (πανδεχές) fogadta el, a melyet a térrel (χώρα) hasonlít össze. *Tim. 52. a. d.* Platón fölfogása a substantiáról tehát a későbbi anyag (ὕλη) elfogadásával két, egybeszövődő nehézségbe bonyolódott. Az örökkévaló egyes mellett (μονάδες) oda lett állítva az egyetemes (πανδεχές) s az állandóság elvével ellentétbe jutva a ὕλη mint a változás elve. Azonban a ὕλη annyit sem eredményez, hogy a változás érthetővé legyen; a ὕλη maga mint alaktalan nem változik, alaktalan marad az minden változás után. Különben is a ὕλη ép oly öröklétű elv mint az ἰδέα.

Mi nem törünk pálczát egy oly fenséges elme felett, milyen Platón volt, kinek szeretetreméltó lelkiismeretességét épen e nehézségekből tanuljuk jól megismerni. Platón e fogalomra nézve mégis nagy haladásnak tekinthető; nem bírt a lényeg formai oldalával mint fönnebb mondtuk, s azért azt meghagyta közvetítés nélkül, és inkább a lényeg minőségi oldalára tekintett, a hol örökké nevezetes tételt állított föl, mondván, hogy a lényeg a szellemi jelentés *(idea)*. Ezt azonban mellőzve, tana formai tekintetben fejletlen: egyetlen, de gyökeres tévedése álláspontjában rejlik. Ő a szellem mechanismusának ereje alatt igen jól látta a ἑνάς és πανδεχές szükségét; igen tisztán látta a ἑνάς lényegét az εἶδος-ban, a jelentésben, a πανδεχές lényegét pedig a χώρα-ban. A χώρα csakugyan tökéletesen fedi az egyetemesnek különödés nélküli egységét; a χώρα a Schelling-féle indifferenta, a ἑνάδες az egyes létezők. A kettőt realistikus szempontból összeegyeztetni nem lehet; a térben keményen ütköznek össze a reális testek. Platón tana pedig a legédesebb idealismus, de költőileg realizálva; ő észre sem veszi, hogy a mikor a világ végső elveiről beszél, csak saját képeit vizsgálja; tana a realismussá átváltozott idealismus. χώρα és εἶδος egymás mellett állanak s a realistikus vonás miatt ellentétök meg nem szüntethető.

A fejtvény eddig igen egyszerű. Állandóság és változás, egyetemes és egyes; ezek a vonásai s ezek a reális világban megfejthetetlen nehézségeket okoznak. Hogy milyen viszony van az egyes és az egyetemes között, az csak képleg magyarázhatják a részvét phantastikus gondolatával, logikai feleletet arra nem adtak. A nehézségek azonnal fokozódnak, ha az egyetemes

és egyes oki viszonyba állíttatnak. Aristoteles, a ki e viszonyt szintén észrevette, a platóni képnél marad, mely szerint az εἶδος a ὕλη hatva, benne az egyes οὐσία-t hozza elő. Aristoteles ismer πρώτη οὐσια-t és δευτέρα οὐσία-t; az elsőt az egyesek képezik, a másikat a fajok és nemek. Azonban ő sem szabadul a nehézségektől; ott van az εἶδος egyedisége mellett a *vli}* egyetemessége, s azon belátás, hogy az εἶδος nem egy túlvilágban, hanem minden tárgy bensejében lakozó, nem oly nagy nyereség, hogy Aristotelesnek a mi fejtvényünk bárminemű tovaképzését tulajdoníthassuk.

Az Aristoteles után való korban a probléma nem változtatta jellemét; újra fellép a stoa tanában az egyetemes, az atomismusban (Epikuros) az egyes lényeg képe s a neoplatonismus az ő nagy előképének ideáit idegen elemekkel vegyítve tisztátalanokká tette. Figyelmet érdemel a hellén philosophia vége felé a scepticismus különféle alakjaiban, melyek az objectiv ismeret tagadását czélúl tűzték ki magoknak s e czélt az ismeret relativitásának kimutatásával elérni iparkodtak. A hellén philosophia azonban sehol nem ment túl a lényeg kérdésének szemléleti oldalán: egyetemes és egyes, ezeknek egymás közti viszonya voltak tárgyai s bár megfejteni véglegesen nem birta, a nehézségeket még sem tagadta meg, hanem inkább hagyta az ellenmondásokat (Platón—Aristoteles), semhogy az ismeret tényleges két elvét elfedte volna.

§) A logikai nehézségek, melyek az egyes és egyetemes közti viszonyban rejlenek, a monotheismusban s annak számos felekezeti kifejezéseiben nyertek első táplálékot. Az egyetemes lényeg végtelen hatalma csak akkor emelkedett tüzetesen tudatba, a mikor e lényeget mindenütt levőnek s mindenhatónak kezdték tanítani, kivált mikor viszonyát az emberi cselekvésekhez kezdték vizsgálni. A theologiai felfogás első időben csak az ember viszonyát kérdezte az istenhez, s a főpont, mely körűi a vita forgott, az ember szabad akarata volt, egybevetve az isten mindenhatóságával. A teremtési elmélet pedig új felfogás, a lényeg tanára vonatkozólag. Míg a szabad akarati vita az egyetemes substantia hatalmát határtalannak kimutatta, addig a teremtési elmélet az ok fogalmát hozta be az egyes és egyetemes közti viszony fölfogásába. Itt kezdődik tehát

a lényeg fogalmában a tartalmi oldal megvitatása. A vallásos nézetek hatása a philosophiai fejtegetésekre igen érdekes tanulmány, de keretünkön túl esik. Csak azt akarjuk fölhozni, hogy e hatás alatt az egyetemes substantia, mint isten, folyton nyert hatalomban, mig az egyes folyton veszíitett. Úgy már Cartesius nem bírt az egyetemes hatalmának ellenállani, s csak egyetlen egy substantiát ismer az istenben, mig a test és szellem csak teremtett lényegek (substantiae creatae), vagyis lényegességüket elvesztették. E tannak szigorú keresztülvitele okvetlenül Spinoza merev logikáj ara vezetett át.

Spinoza a substantia fölfogására nézve azért nevezetes, mert logikai formába sikerült öntenie az egész eddigi realistikus fölfogást e téren. O kiemelte benne az eddig hallgatag föltételezett két alapjelzőt: az azonos változatlanságot és az oki természetet. E substantia-fogalom nem tekint ilyen vagy olyan substantiára, hanem meghatározza minden substantia fogalmát, bármilyen tartalmú s minőségű legyen is. Eth. I. 23. e definitiót adja: per substantiamintelligo id, quodinse est et per se concipi debet. E tétel a legridegebb abstractio, az absolut azonosság követelése. Állíttatik ama substantiáról az azonosság logikai tekintetben (per se concipi debet) s állíttatik a metaphysicai szempontból, mert in se est, nagyszerű elzárkozottságban, néma csend nyugalmában. A conceptio realistice értve valóban óriási képet nyújt; egy létet ábrázol, melyre a költő szava illik:

állottam vizének mélységei felett,
Sima volt a felszín, de sötét mint árnyék.

E létező teremthetetlen (Eth. I. pr. 6.), egyetlen (I. 3.), végtelen (pr. 6.), azért végtelen tulajdonságú (pr. 11.) oszthatatlan (pr. 13.), mindennek benlakozó oka (pr. 18.), melynek lényege és létele egy és ugyanaz (I. pr. 20. Dei existentia eiusque essentia unum et idem sünt).

Spinoza substantiájának végtelen nehézségét a monismusnál emeltük ki. Ellenlábasa Leibnitz, ki ama második irányt képviseli, mely a csodálatos Griorduno Bruno conceptiójából fejlődött ki, nem ismeri el a substantia egyetemességét.

Az ő szemei előtt a lényeg egyes pontnyi létezőkre oszlik el, melynek centruma pótolja az egyetemest minőségileg, bár nem mennyiségileg. Ez isten a centralis monade, melynek intézkedése szerint a többi monadok működnek.

Minden tan, mely Kant után a régi realistikus irányban halad, igyekszik az előtte fekvő egyik tagból a másikat megmagyarázni. Griordano Bruno egyetemes és egyes monadot egyaránt fogadott el; Spinoza nem kérdezte a substantia és modus viszonyát a keletkezés szempontjából, Leibnitz nem törődött az absolut monas fogalmának bajos voltával, mint Herbart sem. A monistikus Schelling és utódai azonban különösen e pontot próbálták megfejteni. Schelling magasa legjobb időben sem bírta az absolutum mellett a véges egyest megérteni; magyarázatai csupa szavak. Ugy pl. Die quantitative Differenz des Subj. u. Obj. ist der Grund aller Endlichkeit, u. umgekehrt: quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit *). Egy helyen ezt alanyi csalódásnak mondja, **) más helyen pedig reálisnak mondja: »was ausserhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein oder Ding.***) Kérdezhetnők ugyan, hogy hol van amaz »ausserhalb der Totalität?« de e kérdés nélkül is világos, hogy Schelling az első magyarázat hiányosságát érezve, egy másikhoz fogott, mely épen oly elhibázott. Ha ugyanis az absoluta identitás van, akkor nincs a differentia, s ha a differentia van, akkor az absoluta identitás legalább e helyen tagadva van. Különben, ha volna is helye az egyesnek az egyetemes mellett: mi módon eszközli azt az egyetemes substantia, hogy az egyes létté alakúihasson? A »különödés« szép szó, de oka nincs; a »magából kibocsátás« oly érdekes, mint a gnosisban az emanatio, de erre nézve is csak az a hitünk, hogy az egyetemes magát sehová sem bocsáthatja ki, mert rajta kívül nincs semmi, s ha valahová kiléphetne az egyes lét, akkor annak a substantia egyetemességében előbb benne kellett lennie. Ugyanolyan kifogás éri a Hartmann-féle tant is (Philos. des Unbew. p. 486 sz.)

*) Darstellung meines Systems §. 37. — v. ö. §. 10—14.
**) §. 30. Erläuterung.
***) §. 27.

Hegel az egyes létet dialektikája helytelensége miatt sem bírta leszármaztatni; a valami, mely minősége által véges, s mássá lesz, hol magát találja és úgy mint végtelenség áll színünk elé, — e tan lehet, mint Trendelburg mondja: »eine grosse Anschauung, geht aber aus den Praemissen nirgend hervor.« Mi bevalljuk, hogy ennek nem csak értelmét föl nem fogjuk, de a szemlélet nagyságát sem tudjuk benne találni. Ha a világ fejlődése csak az absoluta idea önkifejtése,- akkor csakugyan nagy hiszékenység kell ahhoz, hogy valaki e rendszerben az egyesnek számára helyet lásson. Ugyanez áll Schopenhauer tanáról is; az egyetemes akarat mellett az egyesnek nincs helye, az egyes legfeljebb a tér és idő szemléletei mellett jelentkezhetik. De ama két szemléleti formának ily értelemben való szerepeltetése a világ sorsában, csakugyan nagy romanticismus.

c) Az egyetemes substantiából az egyes létet leszármaztatni tehát nem sikerül. Minden erre czélzó törekvés hiúságából megtanulhatta volna már a philosophia, hogy lyukas mogyorót tör; be lehetett volna látni, hogy az egyedüli akadály az egész fölfogásban a realistikus álláspont. Ott, a hol az ismeret eredetét kutatták, rájöttek arra, hogy a lényeg megismerhetlen. Locke a lényeg fogalmát összefoglaló képnek tartja, melyet sok egyes képnek alája teszünk, hogy azokat hordozza. Ő tehát egy egészen ismeretlen abstractumnak a képe. De e subjectiv irány épen fejletlensége miatt sok pártolóra a philosophiában nem akadt. Annál inkább jutott érvényre a tapasztalati tények vizsgálóinál, a kik megelégedtek a tünemények fölismerésével s a lényeggel nem törődtek tovább. A lényeg fölfogása gyökeres változást Kantnál nyert. Ő mint azt a 2-dik f.-ben kiemeltem, a lényeget az időre, azaz szellemi functióra, akarta visszavezetni. Neki a substantia nem más mint a változatlan (Kr. cl. v. Vft. p. 227. In állon Erscheinungen ist das Beharrliche der Gegenstancl selbst cl. i. die Substanz); ha a cselekvéssel hozza is kapcsolatba, e kapcsolat laza és felületes. De tovább ez irányban el nem jutott. Kant, kinek bátorság nem volt főereje, annyira soha sem ment, hogy tanának következményét tétova nélkül levonta és bevallotta volna, hogy a lényeg és tünemény, mivel épen a lényeg subjectiv alapoktól

függ, csak subjectiv fülfogási módok s nem reális jelzői a külvilági tárgyaknak.

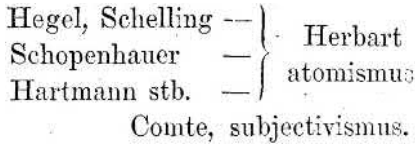
A mai időben a lényeg fogalma kevés fejtörést okoz. Az exact tanok nem törődnek vele s a philosopliia maga dermedt tehetetlenségben leledzik. Dühring az egyedüli, a ki az értelem törhetlen erejében bizik, s a világban megismerhetlen létezőt el nem ismer. Magok a materialisták is megilletődve állanak az anyag és erő két tagjánál és lemondanak minden további ismeretről. A mi nézetünk szerint ez ép oly félelem, mint Kanté volt: árnyéktól félnek. A tünemények mögött semmi sem rejlik; az egész háttér a tüneményekben fejlett ki, a megismerhetlenség nem a lényegbe, hanem a látkörünkbe eső tüneményeknek a kosmikus tüneményekhez való relatióinak ismerhetlenségébe esik. A természettudósok számosan a Kant-féle noumenon és phaenomenon különbségébe ékelődtek, s a nélkül, hogy e két szó jelentését vizsgálnák, megengedik mindkettő realitását. Van a tünemények mögött egy megismerhetlen; ezt pedig abból vélik bebizonyíthatni, mert — mi csak tüneményeket ismerünk. A mi nézetünk szerint ez nem tartható félénkség; a tünemények ismerete a lényeget fedi. Nincs oly lényeg, mely nem nyilatkozik s mihelyt nyilatkozik, e nyilatkozatából föl kell ismerhetni. A hol már most szerénység és az emberi értelemben való bizalmatlanság lemond a dolgok végleges átértéséről, ott nincs megjegyzésünk; ámde az ellen minden erővel tiltakozunk, hogy a philosopliia a tünemények ismeretét szállítsa le értékben, azon czélból, hogy a fölismerhetlent a hit számára megmentse. Spencer H.-nak a »First Principles« czimű műve első fejezeteiben nyilván ez az igyekezet. A tünemények mögött rejlő létezőt »ismerhetlennek« akarja bizonyítani a gondolkodás productumának s processusának természetéből. Nem ismerjük el Spencer e czélra fölhozott, nagyon a scholastikai bizonyításra emlékeztető okoskodásának helyességét; azt azonban alá írjuk, a mit 24. §. tanit, hogy az absobitumot azért nem lehet ismerni, mert az ismerethez: viszony, különbözés és egyenlőség szükséges, a mi nem fordulhatván elő az absolutumban, annak fölismerése nem lehetséges. Ha azonban Spencer a további vizsgálódásban épen ebből akarja az absolutum *lételét* következtetni, akkor ez sajnálatra

méltó visszaesés. Nem ismerjük az absolutumot, de van »határozatlan tudatunk « róla; ez az állítás. Hátha a »határozatlan tudat« nem is az absolutumról szól? Az pedig rendkívül erőszakos következtetés, hogy épen az ismerhetőség tagadása szól az absolutum létele mellett. Nem kell-e akkor az absolutumot legalább valamiképen ismernünk? s nem következik-e minden elfogulatlan gondolkodó számára valamely gondolat érthetlenségéből e gondolat lehetlensége?

A tünemény más mint a lényeg, de csak felfogásunk számára. Minden törekvés, mely e különbséget reálisnak veszi. hiábavaló, — mert a lényeg ama pillanatban, melyben a tudatba lépett, már tüneménynyé lett, s így vagy érthető, mint minden egyéb tünemény vagy absolute semmi, még tüneményekre vonatkozó ismeretünk sem lehet. A positivismus nem azért tagadja a lényeg ismerhetlenségét, hogy azt a zavaros hiszékenységnek engedje át; hanem azért, hogy egy helytelenül realitásnak vett conceptiótól megszabaduljon s a valóság ismeretét végre valahára komolyan lehetségessé tegye. A meddig a phaenomenon mellett ismerhetlen noumenont tűr, addig a positivismus olyan metaphysika, mint bármely más.

Történeti átnézetünket sok »csinos« megjegyzésekkel lehetne kisérnük, mint Kant a maga kategóriáiról mondotta; most azonban csak egyet akarunk kiemelni, azt t. i., hogy a történelmi fejlődésben a realismus a subjectivismust, a monismus az atomismust szokta megelőzni. De az utóbbi két tag együtt jár mindenkor, mintha egyik a másiknak az árnyéka lenne. Rövidke tábla mutatja ezt:

Brahmanismus — Budhismus
Thales, Anaximandros — Anaxagoras
Parmenides — Pythagoras
Herakleitos — Demokrites
Platon, Aristoteles
Stoa — Epikuros
Subjectivismus.
Giordiano Bruno s olasz natural. — Cartes, Gassendi
Spinoza — Leibnitz
Locke, Hume, Kant.



A mi tanunk subjectivistikus; Karneades szerepe azonban hálás szerep nem volt, A kinek ez újkori irány nem látszik érthetőnek a philosophia múltjából, az nézzen korunk összes viszonyaira s emlékezzék Goethe szavaira: »Alle im Rtickschreiten, in der Auflösung begriffene Epochen sind subjectiv; dagegen aber haeén alle fortschreitende Epochen eine objective Kichümg.« Azután ítéljen az álláspont felett.