

EMBER ÉS TERMÉSZET

SZERKESZTI

NAGY JÓZSEF

EGYETEMI TANÁR

A MAI FILOZÓFIA FŐIRÁNYAI

ÍRTA

NAGY JÓZSEF



BUDAPEST, 1923

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA

A MAI FILOZÓFIA FŐIRÁNYAI

ÍRTA

Dr. NAGY JÓZSEF
EGYETEMI NY. R. TANÁR



BUDAPEST, 1923
FRANKLIN-TÁRSUL A T
MAGTAB IROD. INTÉZEI ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA

«Es galt nur, Pseudowerte zu entlarven. Und das hat vielleicht auch eine positive Bedeutung. Wer erkannt hat, dass die Werte, die ihm bisher galten, keine Eigenwerte sind, wird um so eifriger nach Werten suchen, deren Geltung der Kritik standhält.»

H. Reikert: *Philos, d. Lebens*, p. 109.

I. BEVEZETÉS.

1. Célkitűzés.

Abban a meggyőződésben vagyunk, hogy bárhogyan változott az idők folyamán a filozófia fogalmi meghatározása, a filozófia funkcióját az emberi megismerésben ez a változás alig érintette. A filozófia mindig a világ és az ember egységes magyarázatát törekedett megadni: egy pillantással vágyott áttekinteni az *egész* valóságot, vagy ennek más tudományok nyújtotta képét próbálta egyetemes elvekre visszavezetni s ezáltal kritikailag igazolni. De akár a metafizika, akár a logikai jellegű ismeretelméleti vizsgálódás útját járta, mindig az egységes, egésznek elvi elmélete, rejlett benne. Éppen ezért vannak a filozófiának örök problémái, noha a különböző korok más-más irányban keresték ezek megoldásait. A megoldási kísérletek mindig függő viszonyban állanak az egyes korok sajátos törekvéseivel. Különböző korok különböző akaratot, a dolgok és gondolatok különböző értékelését jelentik, s a filozófia problémáinak megoldásába itt mélyen belejátszik az ember sajátos, jórészt irracionális mélységekből táplálkozó jelleme, akarata, így a filozófia idői, emberi tényezői a változás elvét viszik bele ebbe a problémáinál fogva örök tudományja. S a filozófiatörténet, mely szellemi valóságtudoinány, a szisztematikus filozófia módjára nem hanyagolhatja el e változástényezők tudatos számbavételét: szemének át kell ölelnie a filozófia változásainak folyamatát épp úgy, mint e változások időtlen érvényű értelmét. A filozófia történetírója problémaszempontjait a rendszeres filozófiától kapja s keresi, milyen módon tükröződnek ezek bizonyos korok, vagy bizonyos filozófusok szellemében.

Ilyen feladatra vállalkoztunk mi is. Meg akarjuk vizsgálni, hogy az utolsó félszázadban a filozófia örök kérdéseire milyen irányban kerestük a megoldást s milyen megoldási típusok elégitették ki a modern ember lelkét.

Azonban korunk szelleme csak kicsinyke szakasza annak a szellemi világnak, melyet mint egészet modern kultúrának szokás nevezni. Filozófiánk ebből a talajból nőtt ki s a talaj sok tekintetben magyarázza a benne termett növény tulajdonságait. Tehát ha meg akarjuk érteni korunk gondolkodását, ismernünk kell a modern kultúrát alkotó szellem alapvető jellemvonásait, értékelési irányát és törekvéseit, melyek ellenállhatatlan erővel hajtják a filozófiában is bizonyos megoldási formák felé. Jól látta ugyanis Hegel, hogy «minden filozófia a maga kora – gondolatokban felfogva».

2. Kultúra és filozófia.

Feladatunkat azonban addig nem oldhatjuk meg kielégítő módon, míg nem látjuk világosan, milyen viszony van a kultúra és a filozófia, mint konkrét megoldásokat elének táró tudomány között.

1. *A kultúra* napjaink egyik leghasználtabb szava, nélküle sokszor meg sem tudnánk magunkat értetni, holott ennek a fogalomnak sokféle és nem egészen világos jelentése van. Rendszerint a «természettel» ellentétben szokás használni s mindnyájan valami «szellemi» természetű valóságot vagy eszményt értünk rajta. A történeti reflexió segítségével talán fel tudnánk egy kissé lebbentem ezt a ködfátylat s tisztábban állhatna előttünk e fogalom tárgya és értelme.

Az antik világban legelőször a szofisták vették észre, hogy az ember helyzete más a világban, mint a többi élő és élettelen valóságoké. Az ember nem szolgálja, de ura a természetnek, mert gondolatával és akaratával föléje tud emelkedni: a kettő közti küzdelem az ember győzelmével végződik, ufert «minden dolog mértéke az ember», mint ahogyan ezt Protagoras kifejezte. E gondolatból fakadt az a hangulat, melyet Sophokles így fejez ki az *Antigone* híres kardalában: «Sok csodás dolog van a földön, de egy se csodálatosabb, mint az ember aki a szót meg a gondolatot, az állami szervezetet *kitalálta* s . . . akármilyen jövővel szemben sem áll készületlen.» A szofisták észrevették azt, hogy az ember nem passzív lény. aki hatásokat csak befogad, de ilyeneket önmagából is ki tud fejteni s ezzel alakítani, formálni képes a világot. E nagy gondolat megsejtése rejlik az általuk tett megkülönböztetés mélyén, hogy t. i. bizonyos dolgokat a természet (*ψήσει*), másokat

viszont az emberi alkotóerő (*δέσει, νόμω*) hozott létre. Ennek a kapcsán vetődhetett fel az a kérdés, vajjon a nyelv, a jog, az állam természetes adottságok-e, amelyeken az embernek nincs módjában változtatni, vagy olyan alkotások ezek, amelyek akarunktól függenek, hatalmunkban vannak teljesen, mert hiszen nekünk köszönhetik léteüket. Ez már a kultúra problémájának földerengése az antik világban. Annak a felismerése kezdődik itt meg, hogy az ember kettős lény, aki részben az érzéki dolgok világában él, részben pedig *egy* önmaga alkotta és uralta mesterséges világban. Amaz a kozmosz, a nagy természet rendje, emennek a szofisták még nem adtak ily összefoglaló nevet, de már csak egy lépés hiányzott hozzá, hogy felfedezzék, tudatosan lássák az ember aktivitását és annak a világnak egységét, melyet ez a teremtő tevékenység hoz létre. De ezt a lépést a görög szellem nem tette meg. Theoretikus, szemlélődő hajlama, mely csodás intellektualizmusát táplálta, elterelték figyelmét a kérdés lényegétől. A világot sokkal inkább adottságnak, kész valóságok egymás melletti rendjének érezte, semhogy az emberben öntudatos megfontolással világalkotó erőt mert volna látni. A görög gyűlölte az erőt s vele együtt minden változást; az állandóhoz, a nem-változóhoz vonzódott, csak így tudta napfényre hozni a filozófiát, mely gondolkodásában a változatlan küzdelme a változóval, a substanciáé az érzéki világgal. Mégis a szofisták mozgalma után lehetetlen volt tovább is szemet hunyni az előtt a tapasztalat előtt, hogy vannak a tudatban oly jelenségek, amelyeket nem magyarázhatunk meg az érzéki természet, a «kozmosz» hatásával, hiszen e keletkező és elmúló természet magyarázatául maga is valami örökkévalóra, változatlanra szorul. Ezért tapogatódzik Sokrates a nem-érzéki természetű, egyetemes érvényű fogalmak irányában s ezért folyamodik Platon egy másik, transcendens kozmosz hipotéziséhez: az emberi világ kettősségének magyarázatául megszületik az érzéki világ, a *κόσμος αἰσθητός* mellett az értelmi világ, a *χόσμος νοητός*, az ideák gondolata. Platónnál a görög szellem a kettőt összekötő *UfTé/c* öntudatára ébredt, de a világ egészéről vallott alapintuícója nem változott meg: a szofisztika legyőzésével a hellén szellem hű. maradt önmagához, mert szemében a dolgok – itt vagy ott – kész adottságok, léteük tőlünk független s tudásunk a velük való *érintkezés*, a *szemlélet* eredménye. Nem alkotás,

de befogadás és megtartás; itt a tárgyakat érzéseim, ott lelkem gondolkodó része érinti meg, szemléli s e szemléltre való visszaemlékezés minden tudás.

Más szellem kellett tehát hozzá, hogy a kultúra fogalmának mai értelmét meglássa s csakugyan ez a fogalom a XIX. században alakult ki. Megsejtése a XVIII. század derekán Rousseaunál bukkan elő ismételten, de jórészen még épp oly homályosan, mint az antik szofistáknál.

Rousseau is észreveszi, hogy a társadalomban élő ember nem a «természet» szerint él s a fájó érzelm beteges nosztalgijával vágyódik vissza a «természetes» élet állapotába, melyet, mint az elvesztett paradicsomot, igazán boldognak és bűn nélkül valónak színez ki képzelete. De ugyancsak ő meglátta azt, amit előtte a fölvilágosodás racionalizmusa nem látott, hogy t. i. az ember történeti valóság, aki a múlt terhével a vállán tudja csak jövőjét alakítani. S ez a történet az emberre fontosabb, mint a természet, mert sorsában az ő tevékenységének tényezőjét jelenti: a történetben az ember önmaga formálja azt a világot, amelyben él. E belátással kapcsolatos Rousseau minden reformátori törekvése. Ő az első tépett lelkű modern ember, kiben a valóság és az eszmény ellentéte önmagára eszmél. Nagyon sok van ebből Kantban is, aki azonban izzó lelkét el tudta rejteni antithetikus gondolkodásának jégburka alá. Még mindkettő tele van az újkor XVII. és XVIII. századbeli csodás optimizmusával, bíznak az ész erejében, de a valóságról már mindkettejük tekintete egy más szféra felé fordul, mert számukra már a valóság önmagában értelmetlen. Mily más optimizmus árad Leibniznek a valóság világát legtökéletesebb gyanánt szemlélő derűs, megelégedett lelkéből!

A mi számunkra Rousseaunál vált tudatossá, hogy a történeti lét nem azonos a természeti léttel s hogy a történet oly tevékenység, mely nem kívülről, de teljesen belülről fakad. Az emberiség öntevékenysége ez, mellyel a természet fölé egy új realitást emel. Ez az új, lélekben gyökerező valóság az, amit mi kultúrának nevezünk. Az ember alkotó tevékenysége hozza létre és tartja fenn, alkotásának folyamata a történet, e szüntelen mozgás. Amint e tevékenység megszűnik, megáll a kultúra is, mely vagy halad, vagy visszaesik, ha nincs a lelki erőfeszítés, mely fenntartsa.

A természettől ily módon elválasztott történeti lét számára a Rousseau hatása alatt álló német gondolkodók közül

Herder használja először a «Kultur» (kultúra) elnevezést. De egyelőre még maga Herder is ingadozik e fogalom szubjektív és objektív jelentése között; a kultúrát leginkább a tudatos szellemi tevékenység, alkotás jelentésében használja; a belülről fakadó, organikus cselekvéssort jelöli vele, mellyel a lélek többé válik s legyőzi a buta anyagi valóság tehetetlenségét. Így jut e fogalom a német romantika napjaiban a *művelődés* (Bildung) közvetlen közelébe, hogy néha fel is cserélik a kettőt egymással.¹ Herder történetfilozófiája a kultúra biológiája kíván lenni. A kultúra az ő szemében nem ellentéte, hanem *folytatása* a természetnek, az embernek egy «második születése». »Und wollen wir diese zweite Genesis des Menschen, die sein ganzes Leben durchgeht, von der Bearbeitung des Ackers Kultur oder vom Bilde des Lichts Aufklärung nennen, so steht uns der Käme frei, die Kette der Kultur und Aufklärung reicht aber sodann bis ans Ende der Erde.« (*Ideen*, IX. 1.) Ákultúra célja pedig az ember benső valójának, a humanitásnak lehetőleg teljes kibontakozása. Ezért a történet az emberiség igazi nevelőiskolája.

Kant a kultúra ethikai jellegét, erkölcsi feladat voltát hangsúlyozza. Nincs oly történelmi érveke teljessége iránt, mint Herdernek, mégis sokat tett a kultúra fogalmának tisztázására. Mikor a filozófiát szinte az ismeretelméletre korlátozza,² messze eltávolítja az antik «bölcesség»-től, de hozzájárult ahhoz, hogy akik eddig éltek és alkották a kultúrát, ezután e fogalom eszméletére is törekedtek. Kant nélkül ma sem beszélhetnénk a kultúra filozófiájáról s Nietzsche elképzelhetetlen volna.

A kultúra fogalma csakugyan többféle jelentésben áll előttünk, aszerint, hogy a jelzett s lényegét alkotó tevékenységnek, öntudatos alkotásnak, melyik mozzanatára tapad tekintetünk.³ Ha ez alkotásnak a valóságtól végtelen távol-

¹ Herder az élő lények általános törvénye gyanánt jelöli meg a «Bildung, bestimmte Gestalt, eigenes Dasein»-t s azt mondja, hogy a természet útja a durva alaktól az összetett, a finom és művészi felé halad.

² «Soweit Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, soweit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien, und mit ihm die Philosophie.»

³ V. ö. Kornis Gyula fejtegetéseit, melyre itt támaszkodunk, *Néptanítók Lapja*, 1921. évf. 42-44. sz. 2-3. 11. Újabbán *Bevezetés a tudom. gondolkodásba* c. művében is.

ban ragyogó célját, a megvalósítandó eszmények foglatát látjuk benne, akkor a *kultúra értékfogalom*. Benne rejlik munkás életünk értelme s az emberiség határtalan lehetőségű tökéletesedésének hite. De (jelenti a kultúra e tevékenység *formáját* is, az alkotó tudományt, művészetet, az élő vallást, erkölcsöt és a tevékenység számára biztonságot adó jogállamot. Viszont jelentheti még a kultúra e tevékenység benső forrását: *a lelki készséget*, melynek meglételet szoktuk megjelölni a «kultúremler» s a «kultúrfaj» fogalmakkal a «barbár»-ral és a «vadak»-kal szemben. S végül, ha a sor végére pillantunk, a kultúra a tevékenység *eredménye* lesz, az az alkotott mű, mely leválva az alkotó lélekről, része lesz a külső, téri világnak) A kultúrának ez a faja marad meg történelmi emlékek gyanánt egy-egy ember vagy kor lelkéből. Így ehhez könnyű sokszor a materiális hozzáférés, ezek arTmltúrjavak cserélhetők, pénzen megszerezhetők, de Memnon-szobrok: lelkük csak a rokonlélek érintésére ad hangot, hogy megtörjék vele a reájuk fagyott némaság jegét.

2. Milyen szerepet talál az ily módon felfogott kultúrában a filozófia? Azt mondtuk, hogy nincsen kultúra tevékeny, alkotó lélek nélkül. Viszont nincs lélek eszmélet nélkül; a kultúrát alkotó lélek fogalmi eszmélete a filozófia. A fogalom pedig a lehetőség tudata, mely sokszor valósággá válik. A filozófus Nietzsche szemében is «az ideál argonautája», a lehetséges meglátója, a jövő kalauza. Ilyen eszmélet nélkül nem láthatja be az ember, hogy tevékenységének van valami abszolút, a valóságtól függetlenül megálló értelme. A filozófia híján tekintetünk nem tudja túllépni a szűk-körü jelen fájdalmas határait: a jelen szükségleteitől az örökkévalóság követelményeihez csak a filozófia szárnyain emelkedhetünk föl. Az értékek és a szabadság világát nem tárhatják föl előttünk az oksági kapcsolatok szükségsszerűsége fonalán lepergő események és képzetek: ezt csak a reflexiv elmélkedésnek az a formája teheti meg, amit filozofálásnak nevezünk. Benne tevékeny életünk és világunk szellemi alapjai válnak tudatosakká. *A filozófia a kultúra fogalmi öntudata*. Egyúttal ez adja meg az egyes történelmi kultúrák formai egységét, mikor ezeket mint az örök értékek időbeli megvalósulásrendszereit fogjuk föl. A filozófia teszi világossá az egyes ember előtt, hogy az egyes kultúrák nem teszik fölöslegessé, de kiegészítik egymást. Egyetlen szaktudomány sem adhatja meg sem az értéknek, sem a

kultúrának eszméjét: mindkettőért a filozófiának vagyunk adósai.

Ez a felfogás igazolja egyúttal Platon nézetét is a filozófus társadalmi funkciójáról, sőt Nietzscheét is, aki «törvényhozó»-nak nézte a filozófust. Az igazi filozófusnak csakugyan a hivatások legmagasabb, vagy mondjuk talán inkább így: középponti helyét kell elfoglalnia, hiszen az ő tudatában megvilágosodott eszmék adhatják csak meg a társadalmi munkának azt az egységet, mely nélkül az egyének sok-sok erőfeszítése önmagába roskadna és céltalan mozgás gyanánt menne veszendőbe. A német idealista filozófusok közül leginkább Fichte volt eltelve hivatásának etnikai nagyszerűségével, de egyúttal felelősségérzetével is.

Az örök értékek érvényességének, mint minden valóság és cselekvés előfeltételének tudata kiragadja az embert a természet kényszerűségéből és a szabadság erkölcsi világának részesévé teszi. Az érték nem kényszerít bennünket, de mi adjuk át neki magunkat, mikor a kultúra megalkotásán fáradozunk. E *civitas Dei* építésén munkálkodni nem a vegetatív lét kényszerűségével és a rabszolga tehernek érzett robotjával, hanem az emberi lélek meghatott örömeivel és a bensőnkéből önként fakadó, szabadon vállalt kötelesség teljesítésével lehetséges.¹ Így válik számunkra szubjektívvé a kultúra etikai feladattá: az értékek megvalósításává emberi tevékenység által. Ezt az erkölcsi imperatívust Eucken fejezte ki legtalálósabban, mert benne él a mai gondolkodók közt legvilágosabban ennek a tudata: «A cselekvés abban találja meg főcélját, hogy hivatása a világtörténelmi haladást szolgálja: s az ethika magva, hogy az ember rendelje magát alá a történelmi feladatoknak.»

3. Korunk szelleme

1. A kultúra fent vázolt fogalma modern szerzemény, sőt a XIX. század egyik legsajátosabb birtoka. Hogy éppen mi voltunk azok, akik e fogalom jelentését meg tudtuk ismerni, míg régebbi idők, ha rátaláltak is, elmentek mellette, ennek mélyenjáró okai vannak.

Az egyes korok gondolkodásáról is bátran elmondhatók a *Fernst* halhatatlan szavai:

¹ V. ö. Rickert: *System d. Philosophie* I. (1921) p. 83.

Du gleichst dein Geist den du begreifst,

– s így a kultúra fogalmán át a mi korunk szellemébe pillant-hatunk. Ez a szellem azonban nem csupán a XIX. század szelleme, hanem az egész újkoré, illetve azé az egész világ-történelmi periódusé, melyben a germán szellem szabja meg az irányt, mert benne él legintenzívebben a történelmi akarat és legvilágosabb az értéktudata. E kultúra áramlásának a XIX. sz. szelleme csak egyik erőteljes, bár talán már csende-sedő hullámesapása. Hogy milyen lesz utána a többi, el-fáradt-e már e kultúra viharos hullámaiban a benne rejlt hatalmas alkotóerő, mint O. Spengler állítja¹ s a múlt század nagyszerű lendülete után a bukás, a pusztulás következik – ki tudná megmondani? Annyi azonban bizonyos, hogy a kultúrát ily összefogó értelemben, mint tevékenységet csak oly szellem foghatta föl, amelynek egész valója szintén ebben a fogalomban ismert önmagára. S csakugyan az újkori embert az különbözteti meg legjobban az antik helléntől, hogy ez a létet a megállásban, a mozdulatlanságban, amaz pedig a szüntelen mozgásban, alakulásban látja. A hellén gondolkodók a változás fogalmával küzködtek legtöbbit, mert a dolgokat megállítani akarták s nem ismerték az igazi fejlődés fogalmát; a modern tudomány mindent mozgásba hoz, a végtelen kicsinyben és a végtelen nagyban egyaránt keringő világokra esik tekintete. Kultúránk szelleme szói hozzánk Goethe szavaiból, mert a *Faust* költője művészi mezben életünk és kultúránk legmélyebb filozófusa:

Im Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Wehe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff ich am sausenden Webstuhl dor Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

A modern embert a régítől különösen az különbözteti meg, hogy nem szemlélődni, de tenni, cselekedni akar. Az elméletet nem választja el életében a gyakorlattól. IAz ő szemében «kezdetben vaia a Tett» s nem az «Ige» (λόγος);

¹ O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1919.

ezért értelmében is csak akarata szövetségesét keresi.¹ A renaissance embere feltaláló, hódító kívánt lenni; nyugtalan vágya új világrészek felé hajtotta a bizonytalan óceán barátságatlan vizein, míg a régi görög félénken hajózott a part mentén s óvatosan lépett egyik szigetről a másikra, hova szeme még elért és a roppant Ázsiának belseje vagy a Hellas fölött elterülő Európa nem is izgatta képzeletét. Nem a nagy arányoknak és a végtelenségnek, hanem a mértéknek és a szemmel átfogható szimmetriának népe volt. A mi kultúránk lelke a végtelenség vágya révén sokkal rokonabbnak érzi magához a régi Kelet szellemét, mint az antik görögét.

Az újkori ember lelkét találóan jellemzi már Bacon mondása: *scientia potentia*, a tudás hatalom. Mily más világra mutat ezzel összehasonlítva a sokratesi tanítás, mely szerint' «a tudás erény»), azaz *αρετή*, «kiválóság.» Athénben a tudás a benső embert, a moralitást gyarapította, ott tudatlan volt a bűnös, itt gyenge. London ködében a tudás a külső embert növelte, a hatalmat és a gazdagságot jelentette.

A «Nova Atlantisban (1624) Bacon mintha megjette volna a XIX. század mechanizált világát. Az angol lordkancellár nem a bölcsek uralmától várja az emberek boldogságát, hanem a természettudósokétól., akik laboratóriumaikban a természetet hajtják az ember uralma alá. Mi sem mutatja jobban ma, mint ez a regény, mennyire megérezte Bacon a modern kultúra vágyait. Csak abban tévedett, hogy a lét racionalizálásától és a technika uralmától az emberi boldogság teljességét remélte. De ez a reménye is modern.

A hellén szinte mindent készen kapott a természettől, ezért életének értelmét a nyugodt szemlélődésben látta, míg az újkori kultúrát megalkotó germánok élete örökös harc a természet mostohaságával, nem csoda tehát, ha az

¹ «Handeln! Handeln! das ist es, wenn wir da sind», – mondja Fichte (*Bestimmung des Gelehrten*, letzte Vorlesung). Másutt meg (*Bestimmung des Menschen*): «nach deinem Wissen tun. ist deine Bestimmung . . . Nicht zum müßigen Beschirmen und Betrachten deiner selbst, oder zum Brüter über andächtigen Empfindungen - nein, zum Handeln bist du da; dein Handeln, und aliein dein Handeln bestimmt deinen Wert».

akarát és a tett erejével mérik az élet értelmet s felfogásuk lassankint a román Európát is átjárta. Ma már aligha fog paradoxonnak hangzani az állítás, hogy az újkori kultúra alkotó szelleme germán s mellette a francia az elterjesztő szerepét játssza. A rómaiak hellén, a franciák germán gondolatot vittek bele a világba: a XVIII. században az angol felvilágosodás, a XIX.-ben a német filozófia és tudomány (fejlődés-hipotézis!) elterjesztői voltak. A khaotikus germán gondolat francia formulában kapott világosságot és erőt, hogy meghódítsa a többi népeket. Nem véletlen tehát, ha a modern kultúra filozófusai nem franciák (Descartes a skolasztika lázadója),¹ hanem angolok és németek, mert bennük él e világ mozgató lelke. A francia mint a rideg valóság klasszikus népe, akárcsak a régi Róma, nagyszerűen alkalmazta a felhasználható gondolatokat a társadalom életében. Ezért az újkori politikai történet gerince a francia történet, míg az angol és német nép szinte külön élt az elmélet és a valóság világában, mintha nem is akarta volna a kettőt összeolvasztani.

Ami a görögnél cél, az a germán világban eszközzé válik; a természet nem barátja többé az embernek, hanem ellenfele, mely elnyeléssel, megsemmisítéssel fenyegeti s hatalmas erőfeszítéssel kell tőle minden talpalattnyi területet elhódítani. Ez a hangulat átjárja a modern világ emberét. Hogy meg ne semmisüljön, reá akarja kényszeríteni a világra a maga akarátát s ezért egész lénye csupa törekvés, vágy és hatni akarás. Kultúrája a természetten aratott diadal s benne – mint a testben az akaratot – önmagát szemléli a külső valóságban. A modern ember arra törekszik, hogy amihez ér, kezében mindaz megváltozzék és íz ő alkotó erejének bélyegét viselje magán. Jellemző kifejezése ennek a valóságról táplált felfogása. A görög a valóságot örök *dolognak*, lezárt, elhatárolt (*πέρας* Pyth.), testszerű valaminek tartotta, a modern ember pedig – mint ezt teljes világossággal Leibniz fejezte ki legelőször – erőnek, mozgástendenciának fogja föl. *Létezik az, ami hat*. A modern világ keretében talált a mwnK'a éthikai értékelést: nem teher, nem büntetés többé, hanem öntudatos és célszerű akarát,

¹ A Comte pozitív korszaka sem más, mint Fichte eszménye, az *Epochs der sehenden Vernunft Herrschaft*, a *Kulturhafte Verwirklichung der Ideenwissenschaft* lapos és reális francia pendantja.

isteni «hivatás». (Luther, Fichte) ti az ember a világban az Isten munkatársa. Az antik intellektualizmus méhében fogant a szubstancia problémája: a változatlan, örök dolog gondolata, az újkor voluntarizmusának már nem szubstancia kell, de törvény, mely erőt, változást, alakulást jelent a valóságon nézve. Mi a régi szubstancia-fogalmakat funkciófogalmakká tesszük, a merev dolgokat folyamatokká oldjuk föl. Theoretikus koncepcióinkat áthatja a kölcsönös összefüggés gondolata, mely a természettörvényekben nyer kifejezést. A mi világunkban egy porszem elmozdulása az egész világegyetem megváltozásával jár, éppen azért, mert benne minden összefügg. A középkori felfogás még nem ez volt. Ott a dolgok Istentől függttek, de nem egymástól. Isten az egyes dolgok menetébe belenyúlhatott anélkül, hogy a többieket érintette volna. Ezért a középkori embernek a világfolyamat folytonos csoda, nekünk örök törvényszerűség. A mi valóságunk csupa mozgás. Egészen stilszerű tehát, ha a modern kapitalizmusban a vagyon antik formáját korunk a mozgó és termelő tőkévé alakította át s ha az egyén értékét is termelő erőfeszítésével: munkája eredményével tartja azonosnak. A mai energetizmus az anyagot hatássá, a pragmatizmus a «változatlan» igazságot változó tevékenységgé, eredménnyé, Bergen pedig a tudomány «merev» fogalmait «hajlékony», a valósághoz simuló *intuiciókká* mobilizálja.

Minden világgépnek vannak olyan keretei, vagy talán inkább mondhatnók: olyan talaja, amelyből problémái kinőnek és amelyben gyökeret vernek és sajátos szint és illatot nyernek a máshonnan, a történeti összefüggés során átvett kérdések és fogalmak is. Ez a talaj egy-egy nagy történelmi koregység embereinek legtöbbször öntudatlanul használt, vagy kritikátlanul vallott alapmeggyőződéseiből alakul. Számtalan példával igazolhatnám, hogy az antik intellektualizmussal szemben az itt jelzett voluntarizmus íi modern kultúra lelkét fejezi ki s azért e meggyőződés a modern filozófia táplálója. Csak természetes, hogy ennek a filozófiának nagyobb érzékének kell lenni a szofisták által már megsejtett kultúraprobléma iránt, mint volt az antik gondolkodásnak. A tevékenység eszméje önlényegét fejezi ki s nyomán logikai szükségességgel fel kellett vetődni benne is az elemi világ kettőssége tudatának.

Amint ezzel kapcsolatban a német idealizmus a múlt

század első harmadában teljes világossággal kidolgozta a kultúra fogalmát, egyúttal a történet iránt való fogékony-ságot fejlesztette ki bennünk. Érezzük, hogy a mi korunkon roppant nagy a múlt súlya. Ezért oly bonyolult a mi létünk. Ma nem filozofálhatunk a múlt nélkül s nem tudunk kultúr-ideálokat pusztán fogalmakból megkonstruálni, mint Platon és a stoikusok tették.

2. A modern kultúra – azt lehet mondani – öntudato-san próbálta magára venni az antik szellem formáit, melyeket kiváltképen az Egyház közvetített hozzája. De csakhamar kinőtt ezekből. Érdemes figyelemmel kísérni, hogy a világ és ember összefüggésének bizonyos nagy alakulatait (állam, egyház, stb.), melyekben a kultúra értékei valósulnak meg, hogyan fogta föl és formálta magához a modern világ embere. Világképe és életszemlélete mindenestre jellemző szellemére.

A modern világképet az antikkkal szemben az jellemzi elsősorban, hogy benne a dolgok határai leomlanak, összefolynak:¹ a modern lélek a vízcseppben az óceánt, a legkisebben is a legnagyobbat pillantja meg. A határok eltűnésével fölmerül a valósággal szemben a *végtelenség* gondolata: a modern világ nem az antik «kozmosz», nem is a középkori, eget és földet egybefoglaló isteni mű (v. oA Dante), mely sem a térben, sem az időben nem végtelen, hanem a *végtelen természet*, melyben nincs kezdet és vég, mert benne a véges és végtelen «egybeesik». E világkép nem jár semmi transcendentitást, hiszen végtelen valóságról szólva a «rajta kívül»-nek, a «feletté»-nek nincsen értelme. Benne minden immanenssé válik, a valóság magába zár mindent.

Ezért a modern ember pantheista hajlandóságú, az újkor legnagyobb hatású metafizikusa kétségtelenül Spinoza, mert benne igen sokan ismertek önmagukra. Korunk emberei nem jártatják istenkereső tekintetüket földöntúli régiókban, mert itt, e végtelen természetben óhajtják föllelni őt is,² hol egész létük boldogságát és célját keresik. «Isten országát» itt e földön szeretnék megvalósítani. A modern ember természet ölen érzi magát otthonosan s nem kíván ettől

¹ A világ nem egymás *mellett* álló, hanem *egymással* összefüggő rigókból áll.

² Spinoza: «dens est omnium rerum causa immanens, non vivo transient» (*Ethica*, I. prop. XVIII.)

eltávolodni. A «természetes» a valóságost és a jót, a helyest egyaránt jelenti neki. Egész kultúráján ez az értékelés vonul végig.

A középkorban a társadalmi intézmények isteni eredetét vallották, az újkorban az *államnak* mind nagyobb és nagyobb szerepe lesz a polgárok életében, de nem látnak benne semmi csodálatost: józanul számító szerződés hozza létre (Hobbes). Többé nem talál benne helyet az irracionális isteni akarat, melynek gondolkodás nélkül aláveti magát a hívő lélek, az újkori állam inkább az emberi előrelátás alkotása, eszköz arra, hogy az ember általa lehetőleg védelmet találjon a nyers, természetes ösztönök pusztító hatása elől. Segítségével az egyes ember ereje megsokszorozódik, ha észszerű célok felé törekszik.

A modern világban általában mindenben ez a jövő felé feszülő akarat uralkodik. A világszemlélet *világszámlálattá* a Weltbetrachtung Weltberechnunggá változik át. Galilei már észreveszi, hogy jö a természet matematikai nyelven beszél s ettől kezdve ez lesz az uralkodó tudomány. A modern ember mindent, még a szellem alakulásait is előre ki akarja számítani, mindent mechanizál. A világ gép, működése a termelés. E felfogás eredménye a lázas termelés vágya, mely éppen kiszámíthatóságánál fogva a minőséget rendesen hajlandó feláldozni a mennyiségért. Így alkotta meg korunk a modern kapitalizmust is, a személytelen tőkét, mely a racionális kalkuláció szerint helyezkedik el.

A tőke a mechanizált birtok, a termelő tulajdon, mondja igen helyesen W. Rathenau.

Mivel az ember élete egész értelmét a természetben belül találja meg, ide kapcsolódik minden törekvésével, vágyával és gondolatával. A természet jelenségei pedig számítása szerint folynak le, ez hihetetlen mértékben megnöveli az ember önérzetét. Az ember méltóságára hivatkozik az a gondolkodó, ki königsbergi magánya csendjében egész nagyságában meg tudta ragadni az ember világalkotó aktivitásának modern gondolatát. Kant filozófiája ugyanis ennek a gondolatnak elméleti igazolása. Ő azt akarta megmutatni, hogy egész világunk, melyet tudatunkkal megélünk, a mi alkotásunk. Nem a természet hatásának eredményei vagyunk: öntudatunk világa a mienk s még a természet fogalmának is a mi tudományunk a létrehozója. A transcendentális idealizmus hatalmas betetőzése annak a

törekvésnek, mellyel a modern ember mindent a maga tudatával akar viszonyba hozni. Ezért mondható Kant a germán kultúra oly jellemző filozófusának, mint Platon az antik görögének. Nála az a germán meggyőződés talált filozófiai kifejezést, hogy az *én* nélkül a világ sem volna s a kettő közt elszakíthatatlan viszony van. Ezt fejezte ki már Angelus Silesius is az Isten és az ember viszonyáról szólva: «Tudom – úgymond – hogy nélkülem Isten sem élhetne egy pillanatig sem. Ha én elpusztulok, inségében az ő szellemének is el kell sorvadnia.» Az újkor legnagyobb gondolata a *tevékeny szellemiség* intuíciója, mely a maga kategóriáit fonja bele a tehetetlen anyagba is. Ez a szellemiség más, mint az antik *lélek*; ez ugyanis még nagyon szubjektív és reális valami, a szellemiségben már nincs semmi alanyi és egyéni, ez a tiszta univerzalitás, a teljes objektív egység. A kanti teremtő szintézis elvében a kultúra ért el az önismeret fokára, mert legbensőbb valójában ez sem egyéb, mint ez az alkotó teremtő szintézis.

Az újkori ember elvegyült a végtelen természetben s benne kereste az egyéneket összekötő kapcsokat is. Nem a vallás indokolására hivatkozik, mikor ember és ember egymáshoz való viszonyát kutatja, hanem közös emberi természetünket, ez eredet egységét veszi figyelembe. Csak így lehetséges, hogy a *Immunitás* és az *eviberi szolidaritás* ideája új vallásként fűzi egybe a modern emberiséget.

A világ és az élet hihetetlen mértékű mechanizációja és kiszámíthatósága tette az újkor kultúrájában az intézmények mellett igazi nagyhatalommá a *tudományt*, mely elsősorban matematikai természettudományt jelent. A modern kultúrának ez az exakt tudományosság épp oly jellemző sajátossága, mint az antiknak a filozófia. Mi a különbség «tudomány» és «filozófia» közt? Az egyik tudatosan a végtelenség felé halad s mindig töredék, a másik lezárt-ságra, rendszerre vágyik, egészet akar adni. De korunkban még a filozófiától is azt várjuk, hogy «szigorú tudomány» legyen, mert különben létjogát hajlandók kétségbe vonni. S nem különös-e, hogy míg az antik világban a filozófia mindig fölemelő hatással volt az ember lelkére, a modern tudomány amily mértékben fölemel, oly mértékben le is sújt és a kétségbeesés felé hajt bennünket. Alert milyen képet ad a modern tudomány a természetről, erről az egyetlen valóságról, mely a szellemet elnyeléssel fenyegeti? Vég-

telén egyenletrendszeré változtatja, melyben a szükség-szerűség láncával van egymáshoz bilincselve minden tag s a szabadságnak nincs benne hely. így a világ mechanizációja egyúttal az ember elgépiesítését eredményezte. Hiába a gondolat és az akarat ereje, hiába öleli át az emberi öntudat hatalmas szuverén gyanánt az egész mindenséget, nem menekülhet attól a leverő bizonyosságtól, hogy az ember maga is a vak természeti erők produktuma, kicsinyke kerék a roppant gépezetben, melynek mozgását a nagy egész összefüggései szabják meg. Az a természettudomány, melynek megalkotása az ember önérzetét és bizakodó optimizmusát a végletekig csigázta, eredményeinek vigasztalanságával a legsötétebb pesszimizmusba taszított bennünket. Az élet és a szellem elvész az élettelen dolgok sorszerű összefüggésében, ezért volt kénytelen napjainkban a filozófia harcot indítani e két valóságért.

A lét elgépiesítésének sivár látványáért a technika szédítő eredményeiben keres a modern lélek némi vigasztalást: a belső elsorvadásáért a külső ragyogásával kárpótolja magát. A XIX. századot találóan lehetne a *gépek századának* nevezni. J. M. Guyau a gép formáiban látja korunk sajátos művészetét, ahogy a plasztika az antik hellén és a festészet a renaissance lelkének műformája volt. A múlt század végének Michelangeloja nem művész, de mérnök szeretne lenni. A mai ember szemében csodálatos valami a motor, melyben a megfélemezett természet ösereje zúg s igazi gyönyörűséget érez a munkában látott Dieselmotor, a gőzdaru, az óceánjáró gőzös és a hadihajó meg a mammutlokomotív szemléletkor. Egy Amerikában járt francia (J. Huret) élete feledhetetlen élményének nem a Mont-Blanc hófedte csúcsainak szemléletét, hanem az éjszakai világításban pompázó New-York képét mondja, melyet a brooklyni hídon állva látott. Az ember elszakadt a természettől, hogy maga is géppé válik. Pedig hasztalan beszélnek ma *technikai* kultúráról, ilyen *Kultúra* nincsen. A kultúra mindig önértékek realizációja a technika fjedig sohasem lehet más, mint eszköz. Csak a kultúra szolgálatában van értéke, önmagában holt dolog. A «leg-tökéletesebb» gép is csak az ember számára végzett munkájához viszonyítva tökéletes. Korunk értékelésének nagyon jellemző és oly mélyen tragikus vonása, hogy az eszközt összetéveszti a céllal, a technikát a kultúrával. Megbabo-

názva áll a «valóság» előtt s elkáprázott szeme nem látja meg e valóság «értelmét», mely maga persze már nem valóság, de amely nélkül e valóság még csak nem is gondolható, bár «megélhető». S a mai ember csak «élni» akar.

Van azonban kultúránknak egy olyan vonása, melynek párja más kultúrákból hiányzik, annyira teljesen a modern, sőt a XIX. század szellemének köszönhető. A történeti világfelfogást értem.¹ Végeredményében ez is a felvilágosodás racionalizmusának kritikai tendenciáiból és a haladásról alkotott eszméjéből keletkezett. Az újkori tudomány mindent szétdarabolt, mozgó atomokra bontott szét, az emberi társadalmat is szétszedte szabad egyénekre. A XIX. századra várt az a probléma, hogyan lehetne ezeket az» atomokat újra egységbe fűzni. S erre alkalmasnak bizonyult a fejlődésnek teljesen modern eszméje s a belőle táplálkozó történeti világszemlélet. A XVIII. század mindent szétszedő kritikája meghagyta a *haladás*, a végtelen felé törekvő tökéletesedés történeti mithoszáat s ennek filozófiai fogalmaként a XIX. századot minden vonatkozásban a *continuitás* problémája izgatja: a szocializmus, a származástan és az egész pozitivistá tudomány mind ennek a megoldása kíván lenni. S ha a filozófiában a széttagoló ész (racionalizmus) helyébe az egységbeolvasztó akarat irracionálisnak és a hit szavának hangjait halljuk megütni, a maga módján ez is az atomizálás és a mechanizáció ellen-szere kíván lenni. A mesgyén áll Kant, ki oly módon «győzte le» a felvilágosodást, mint Sokrates a szofisztikát. Az ő szemében az organikus lét már kauzálisán nem magyarázható, az élet más magyarázatot igényel: a mechanikai természettudomány elveivel meg nem érthető.

Ugyancsak a múlt század vége hozta létre a felvilágosodás nyomán támadt nemzeti kultúrák helyébe a világgazdasági eszméjét s vele az internacionalizmus lépett a porondra. S egészen természetes, hogy a világgazdaság nyomán világháború, ez után pedig az egész világra kiterjedő gazdasági zavarok jártak. S kultúránk materiális, valóságot, értéket és eszményt a *természetben* összeolvasztó tendenciáira mi sem lehet jellemzőbb, mint az, hogy történeti létünket is tisztán anyagi kapcsolatokra szereti visszave-

¹ A hellén világnak a történet is lezárt, határok közt *mozgó* örök visszatérés (Herakicitos, Pythagoras, Platon).

zetni (történelmi materializmus) s hogy ma nem a vallás, nem az eszmék közössége vagy a közös múlt eleven tudata, de gazdasági kapcsok kötik össze az emberiség egyes csoportjait. A legmodernebb irracionális, praktikus racionalizmusnak bizonyult, melyhez képest a régi racionalizmus csupa hit és csupa rajongó szentimentalizmus.

Egy ilyen kultúrában, ahol a szellem és sí gondolatok a «felépítmény» csekély jelentőségű szerepére vannak kárhoytatva, igazán kicsiny szerep várhat a filozófiára. S csakugyan, a filozófia az újkorban csaknem, elvesztette azt a jogát, hogy világnézet lehessen: természetmagyarázattá, vagy ismeretelméletté kellett válnia. Az újkorban filozófia és természettudomány fogalma nem is vált külön egészen Kantig s Kopernikus óta a königsbergi bölcselőig minden gondolkodó a naturalizmus útját egyengette.¹ Amint Kantnál elválík egymástól a valóság és az idea, egyúttal megkezdődík a tudomány és a filozófia harca is. Fichte megveti a tapasztalatot s teljesen a priori okoskodík («umso schlimmer für die Tatsachen»); Schellingnek Newton természettudománya «ideenlos», viszont a természettudósnak Schellinge «sinnlos». Hogy Kant különbséget tett a «Mensch als Natur» és a «Mensch als Freiheit» között, annak a következménye a természettudomány és a filozófia küzdelme volt egészen Hegelig. A harc a filozófia háttérbe szorításával végződött: a *gondolkodás elmélete* különvált a világ *valóságainak* magyarázatától s a filozófia, hogy *léteit* megmentse, hajlandó volt maga is szaktudománnyá átalakulni. A múlt század közepén teljesen behódolt a valóságtudományoknak s ezeknek még a módszerét is *átvette*. A'német idealizmus nagy gondolatait belepte a feledés pora, köztük azt a nagy igazságot is, amit Hegel így fejezett ki: «Was im Leben wahr, gross und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu fassen.» «Alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur, und dies H eich des Geistes existiert allein durch das Bewusstsein von Wahrheit und B echt, durch das Erfassen der Ideen.» (WW. VI. S. XL.) A némaság esztendei után csak alig félszázada mer a gondolat ismét merészebben

³ Linné még *Philosophia botanica* címen adja ki növénytanát

szárnyalni s ezt az időt a valóság és érték küzdelme jellemzi. Ma újra merünk hinni oly értékekben, amelyek maguk nem valóságok, bár nélkülük a valóságok is semmitmondókká, jelentést elenekké válnának számunkra. De a filozófia még mindig csak keresi önmagát.

Hogy a modern kultúra mennyire a valóságok irányában tájékozódik, annak tanúbizonyságát adja az a körülmény is, hogy benne a morál és a vallás kérdései elvesztették régi sorsdöntő szerepüket. Világképünk tendenciáinak megfelelően az erkölcs is elvesztette régi motivációját, nem hivatkozik egy túlvilág követelményeire, a régi transzcendens horizontot egy a mi világunkban maradóval cserélte föl és immanens értékeket keres, hogy reájuk támaszkodhasson.¹ Ezt a törekvést szolgálja az erkölcsi autonómia gondolata, melyet legtisztábban a kanti ethika fogalmazott meg a modern ember lelkéhez mérten.

Még korunk büszke individualizmusa is, mellyel az autonóm erkölcs gondolata oly szorosan összefügg, a természet értékeléséből fakad. Hiszen a természet az, mely minden valóságot elkülönít, egyénné tesz; az eszme, a szellem összekapcsol, általánosít s az egyénben is nem a különböző, hanem az egyesítő közös jellemvonásokat emeli ki. A gondolat, még mikor szétdarabol, akkor is egyenlősít (v. ö. a demokrácia elméleteit) és ezzel integrál, míg a természet valósága differenciál.

A filozófia sorsa többé-kevésbé párhuzamos a vallásos szellemével. Sok rokonság van ugyanis bennük. A filozófus is, mint az istenkereső lélek a relatív valóságból az abszolútum felé törekszik s mindegyik az *egész lét* értelmét és forrását vágyik megpillantani.

Kultúránk immartens törekvéseinek megfelelően a vallásos érzés abból a gondolatból táplálkozott, hogy az emberi szellemben egyúttal a világ isteni őseivé rejlik s ebben filozófia és vallás találkozott. Sokszor oly közel értek egymáshoz (pl. a német idealizmus idején), hogy távolról szinte

¹ Az immanencia gondolat elhatalmasodását illusztrálja a modern regény története is, mely a transzcender's fantasztikusságú lovag- és hősi regényekből a vállalkozó szellemű picaro-regényeken (v. ö. a renaissance condottieri, a spanyol conquistador alakjaival) át lesz a mai társadalom lelkétől lelkedzett műfajává: a társadalmi regénnyé. (V. ö. Császár: *A magyar regény története*. Bevezetés.)

összeolvadnak: nem tudjuk eldönteni a filozófia vagy a vallás szelleme volt-e erősebb. Korunk még a vallásos szív titkos rezdülését is racionalizálni próbálta, a fogalmak durva hálójával akarta napfényre hozni lelkünk mélységeiből. De kudarcot vallott. Ezért legzűrzavarosabbak a modern világ fogalmi a vallás területén. Nem véletlen, hogy az újkori öntudat ébredését a reformáció jelenségei jelzik; benne elsősorban a régivel való elégedetlenség nyilvánult meg. Az újkor még sem tudott oly hitet teremteni, amelyben mindenki megnyugodott volna. Az újkor individualizmus a vallásos hitet teljesen az egyénre bízta. Az ember itt is magára maradt egyedül istenével. De minden hitnek közös sajátsága, hogy az egyén lelkéből embertársaira kiárad: közös hit, vallás akar lenni, mely nagy emberi közösségeket foglal egybe. S ilyet a modern világ nem tudott megalkotni. A mi vallásaink mind elmúlt idők örökségei, amelyek ugyan mélyreható elváltozásokon mentek keresztül, mégis inkább a hagyományok ösztönszerű ereje, mintsem a tartalmukban való mélységes hit tartja őket életben. A modern ember egyiket sem tartja igazán a magáénak. Ezért alakult ki az újkort oly igen jellemző vallási türelmesség (tolerancia) s az állam és egyház szétválasztásának eszméje. A modern ember a hit egysége helyébe külső: természeti és politikai kapcsolatot tesz s amazt esetlegesnek érzi ezek szükségességével szemben. A vallásban megnyilvánuló szentségesnek, isteninek az értékelménye nélkül azonban mégis hiányos a lét s ha a történelmi egyházak elvesztették régi jelentőségüket, föl kellett merülni valami egyház nélkül való vallás gondolatának. Csakhogy ezt meg hit híján nem tudja az újkor igazi tartalommal megtölteni: a deizmus halvány csillag, mégis van némi fénye, hogy irányítson, de hiányzik belőle a hit mindeneket megmozdító ereje és éltető melege. A vallás területén szenvedte a modern szellem a legnagyobb vereséget s itt derült ki a racionális mechanizáció hihetetlen sivársága. Seholy sem ily epesztő az ember lelki szomjúsága. Korunk szelleme a régi hitet alaposan lerombolta, de sivatagot csinált oázisok nélkül. Amit alkotni próbált, az csak ideig-óráig kielégítő pótlék: utána annál égetőbb szomjúság gyötri a lelket. Nagy tömegeket csak a sivár kor lelkéből lelkedzett mítosz: a szocializmus, tudott tartósabban megmozgatni, melyben az újkor összes jellemző tendenciái, élet- és világfelfogása,

hite és materialista-mechanikus tudománya különös és masszív szintézisben fonódnak össze. Ez a modern tömegvallás, melynek E. Troeltsch találó szavai szerint, megvan a maga tanítása a régi vallás minden nagy dogmájának pótlására: az eredendő bűn tanát helyettesíti a polgári társadalom radikális rossz voltának dogmája; a megváltást és a túlvilágot a jövő kommunista állama, Istent a logikai szükségszerűséggel előrehaladó fejlődés fogalma. Még a szenteket és a mártírokat is megtaláljuk benne s az Egyház tekintélye helyett ott van a Párt tekintélye.

Voltak emellett még más próbálkozások is, az emberiség eszméje, az istenített természet, a lelkiismeret, mind találtak híveket, akik bennük a legfőbbet vélték megpillantani, de «valamennyi ily pótlékból hiányzik a vallás leglényegesebb jellemvonása: a hódoló tisztelet és a személyes önfeláldozásban rejlő odaadás».

4. A válság jelei.

Gondolkodó fők már évtizedek óta érzik, hogy egész kultúránk nagy átalakulások előtt áll. Mindenütt a legellentetesebb eszmék és törekvések küzdenek egymással; a régi áramlásnak és az újnak sodra egyaránt elég erős volt még a legutóbbi félszázadban, ezért nehéz benne az egységet megtalálni. De ma már kezdünk kissé világosabban látni s egyúttal rámutathatunk azokra a tünetekre is, melyek igazolják azt, hogy időnk kultúránk válságának kora.

Míntha csak Hegelnek volna igaza: a modern eszmék fejlődése teljes ellentétükbe torkollik. Az individualizmus pilléreirein fölépült liberális állam gazdasági élete megteremti a kapitalizmust s vele a személytelen tömeg szocializmusát; a racionalizmus kritikai műve az irracionálist számbavevő történeti világszemléletet, belőle táplálkozik az újrakezds merészségének jogát hirdető nietzschei arisztokratizmus, melynek leggyűlöltebb ellenfele az egyenlőségideálból élő demokratizmus; a természettudomány pedig, mely az abszolút igazság birtokában hitte magát, napjainkban a relativizmus álláspontjára helyezkedik.

Akármerre tekintünk, mindenfelé a legnagyobb zűrzavar tárul szemünk elé: a legnagyobb dolgokra nézve alig vannak világos fogalmaink, nyugtalanító problémák vesznek körül, melyekre sehol nincs felelet. Kincs filozófia, csak

filozófiák; nincs tudomány, csak szaktudományok, amelyek mit se törődnek egymással. A világ oly nagy s benne az ember élete oly bonyolult, hogy nem látjuk többé az egésznek egységét és értelmét, pedig ez a legnagyobb kérdés, mely az embert nyugtalaníthatja.

A XIX. század befejezte azt a művet, melyen az egész újkori kultúra munkálkodott: az embert sikerült beleszorítania a természetbe. Egy darabig úgy látszott, hogy ez a helyzet kielégítő, az ember azonban a naturalista élet- és világszemlélet legdiadalmasabb napjaiban kezdte egyszer csak üresnek, értelmetlennek érezni az életét s lassankint derengeni kezdett tudatában az a vágy, hogy az embert újra ki kell emelni a természetből. Ez még ma is csak sejtelem, de már élő és a jövő gondolat csiráját magában hordó sejtelem.

Ez a sejtés tette népszerűvé Eucken Rudolf (szül. 1846-ban) műveit. A jénai filozófusnak alig van egyéb problémája. Az a kérdés nyugtalanítja, hogy el kell-e viselnünk életünk szétdaraboltságát és lefokozottságát, mint valami kikerülhetetlen sorsot, vagy lehet-e ez ellen küzdenünk és az egységet megtalálnunk. Fáradhatatlanul harcol a korunk kultúráján terpeszkedő naturalizmus ellen és életünket szellemi tartalommal akarja megtölteni, mert különben elveszünk. Hiszi, hogy az embernek a természet fölé kell és lehet emelkednie, mert az ember egy szellemi világnak is részese. Az egyén töredékes léte csak úgy teljesezhetik egészzé, ha ebbe kapcsolódik bele. Ez a fölemelkedés azonban nem történhetik meg a vallás segítségével nélkül, mert a vallás annak a jele, hogy az emberben jelen van az isteni élet és ez fejlődik bennünk. Mi Eucken felfogása szerint igazán az isteni lélek edényei vagyunk, nem csupán a természet termékei. Létünk a valláson át a világmindenség szellemi életévé teljeseedik, s éppen ez a rendeltetésünk

E filozófiában sok a fogalmi homály, de korunk emberének vágya él benne, aki a siralom völgyéből szabadító után nyújtja ki kezét. S ez a gondolkodás épp ezért kultúránk válságának egyik érdekes tünete.

Ez a válság ott kezdődött, mikor az alkotó akarat tudatából kezdett kiveszni az eszmei célnak, az értéknek gondolata, mikor a világ a racionális mechanizmus formáját öltötte magára. A technika szédületes eredményei nem tud-

ták elnémitani a lélek lemondó hangulatát, mely nyugtalan-ságának az irodalomban és azokban a filozófiai művekben adott kifejezést, melyek szerzői az egyetemi filozófiától («Katherderphilosophie») távol állottak.

Már Goethe *Faust*ja azt hirdeti, hogy az értelein tehetetlen, a világ értelmetlen, melyből a reménykedő küzdés és az önzetlen alkotás mégis megválthat bennünket.¹ A múlt század derekán pedig mind általánosabbá válik az élet értelmetlenségének hite. Ezt hirdeti Flaubert *Education sentimentale*-jének Frédérie-je és Keller Gottfried *Zöld Henrik*-jének hőse, akik a rezignált magányosságba menekülnek. Zola *Debâcle*-jában pedig egy egész nép és egy egész társadalom bomlik szét küzdelem nélkül, mert nincs létének egységet adó értelme. A század végének naturalista íróinál a lét értelmetlensége mind világosabb, drámáik hősei a sors játékszerei, mozdíttatikk. de nem mozdulnak s e kínos rabságból a szabadulás vágya, valami új, értékes élet óhajta egyre hevesebi). Ibsen emberei nem tudnak igazán «élni». Tele vannak az igazi, becsületes és őszinte élet vágyával, de valami mindig elválasztja őket ettől: hazugságban élnek valamennyien. (V. ö. az Als-Ob-filozófiával), A norvég költőnek az a meggyőződése, hogy a társadalomban mind színészek vagyunk s életünk hazugságának tudata alatt roskadunk össze. Az ibseni drámában háromfajta ember tér vissza állandóan: vannak, akiket valami külső akadály – talán egy másik ember, akit szeretnek -- tart vissza attól, hogy a maguk igazi életét élhessék s ezért kísértet gyanánt vonsozzák létüket (Irene és Aline Solness); vannak, akiket valami jellembeli gyöngeség akadályoz meg ebben s valami hazugsággal pótolják a valóságot és önmaguknak játsszák el fölvert szerepüket; s végül vannak a látszólag normális emberek, akik minden helyzetben

¹ Nur der verdient sieh Freiheit wie das Leben,
 Der täglich sie erobern muss.
 Und so verbringt umrimgen von Gefahr,
 Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
 Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,
 Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
 Zum Augenblicke dürft ich sagen:
 Verweile doch, du bist so schon!
 Fi» kann die Spur von meinen Erdentagen
 Nicht in Äonen untergehn.

otthon érzik magukat, akik (mint Peter Mortensgard) «képesek ideálok nélkül élni az életet»; az ilyenek mindig készek a megalkuvásra és sohasem akarnak többet, mint amit elérhetnek. Igazában ezek vannak legtávolabb az élettől, mert belőlük még az is hiányzik, ami a másik két fajtában megvan: az élet után való vágy.

Miért marad az ember ilyen töredék? Vannak-e szabad-akaratú, teremtő emberek, vagy az akarat is csak *kényszerű* akarat s az emberek csak egy magasabb világakarat sakkfigurái, akiket tetszése szerint mozgat a becsület és a gyalázat útjain? Ibsen nem ad erre a kérdésre feleletet, de érdeme, hogy e kérdést egy naturalista korban egyáltalában fölvetette. Hinni még nem tud, de már kérdez s az ő szerepe - a nyugtalanítás. Egy jobb és szebb emberi élet vágya szólalt meg benne, mely túl akart elmélkedni a természet bilincsein. A filozófiában Nietzsche fejezi ki ezt a vágyat, mely a diadalmas Übermensch felé tárja ki karjait, aki teljesen szabad, mert - s ez mutatja, hogy N. mennyire szintén naturalista és mechanizált korának fia - a legerősebb, aki hatalma alá gyűri a többi, a régi fajta «nyájembert», hogy az ő «felemelkedésének» szolgáljanak. Az ember N. szemében mégis már lépcső, amely a magasba visz.¹

Ezzel a vággyal kezdődik kultúránk fordulata. A múlt század hetvenes évfordulója körül dereng már annak a fölismerése, hogy a természet, bármily végtelen, mégse minden. Nietzsche ekkortájt (1873: *Unzeitgem. Betr.*) hirdeti, hogy jogunk van a történelemben egészen újat kezdeni s egy ünnepezt természettudós, Du Bois Reymond, 1872-ben mer beszélni a «természetmegismerés hatáiról», a 90-es években pedig ismét szégyenkezés nélkül lehetett használni a század közepén még számkivetett «metafizika» szót. Ezért tehát a 70-es évektől kezdve szeretném figyelemmel kísérni a továbbiakban kultúránk válságának fordulatait, ahogyan a filozófiában tükröződik. Ebben a korban vetődött föl az a nagy kérdés: *egész-e* a valóság, az érték, a világ a szellem nélkül? A múlt század közepe, mely csak egyetlen értékvalóságot ismert: a természetet s egy tudományt: a természettudományt, a szellemet elmaterializálta. Most ismét a szellemnek az anyag bilincseiből való megszabadítását éljük meg a filozófiában. Azonban ez nem jelent a világ-

¹ V. u. E. von A. ster: *Ibsen und Strindberg*. München, 1921.

tól való elszakadást: az a racionalizmus, mely megvetette a valóságot, a múlté. A mai filozófia tudatában van annak, hogy nem lakhat valami Felhőkakukvárban s nem lehet csupán a szellem önszemlélete, de igazi világszemlélet, ahol a világ jelenti a tények elismerését, a szemlélet viszont a szellem öntevékenységét.

Ha a jelek nem csálnak, a filozófia ismét alkotó, a metafizikától sem fázó korszaknak megy elébe. Kezdjük belátni, hogy világnézet, még pedig szilárd és igazolt világnézet híján egész kultúránk elsorvad, ezt pedig nem építhetjük ki a filozófia, az *egésznek* az elmélete nélkül. Ismét heves fájdalmat érzünk miatta, hogy az emberi lét csupa töredék, szeretnők lényünket újra az egészhez és a maradandóhoz kapcsolni, innen van bennünk a metafizika és a vallás. mint az egészet magyarázó elméletek iránt a folytonosan gyarapodó érdeklődés. Az újkori embert általában nagy lelki szaggatottság jellemzi; a történetből sokkal többet cipel magával, semhogy egészen harmonikus lényé tudna fejlődni. Esze és szíve, tudása és hite ritka pillanatokban békél össze: kultúrája még ma is össze forrat la nul mutatja antik és keleti őselemeit. Egyik legnagyobb és legkínzóbb kérdésünk: *hogyan lehetne tudni és mégis hinni?* Ennek a lelki tépettségnek, harmóniátlanságuk kínos érzelme hozza létre az új, olyannyira szükséges szintézis vágyát. Miatta szól a mai nyugateurópai ember lelkéhez oly hatalmas szóval a nekünk mégis csak barbár Tolsztoj és Dosztojevszkij s ez készíti Nietzschét, aki talán mindenkinél tisztábban átélte korunk fogyatkozását, az értékek újraértékelésére, új értéktáblák alkotására és ezért küzd oly makacs hévvel mind az antik intellektualizmus, mind a kereszténység ellen. A két forrás összebékíthetlenségét érezve, valami másban, valami egészen újban keresi a szabadulást.

Napjainkban ismét a filozófia felé fordult a figyelem. Mind szélesebb körökben kezdjük belátni, hogy egyik legelső kötelességünk a filozófiai reflexió becsületének helyreállítása, mely iránt megingott a bizalom a hegeli rendszer összeomlása nyomán. Lépten-nyomon halljuk az intő szót. hogy az embereknek hinniök kell a filozófiában, mert csak olyan világnézet adhat nekik erőt és acélozhatja meg a kultúrátlansággal való küzdelemben izmaikat, amely szilárd metafizikai alapokon nyugszik.

A XIX. században már-már úgy látszott, hogy a filozófia

története fogja pótolni a filozófiát, a historizmus világnézet rangjára kezdett emelkedni, azonban a XX. század ezzel a pótfilozófiával nem érheti be. Mindennél diadalmasabban nyomul előtérbe ismét a *rendszer* eszméje, mely nélkül nincs filozófia sem. Hiszen semmi mással sem fogható föl és érhető el az *egész*, a filozófia univerzális problémája. Ma már senki sem kételkedhetik abban, hogy az univerzális világnézetet nem lehet sem az empirikus tudományok valamelyik szakdisciplinájával, sem a filozófia valamely részével, pl. a végletekig üzött ismeretelmélettel elérni. A metafizikával a világmegértés vágya követeli a maga elévülhetetlen jogait s bármit mondjon az ismeretkritika óvatos szava, a metafizikai akarat ébredésben van s a metafizika ismét az objektív tudomány igényével jelentkezhethet. S ha a valóság-tudományok nem sietnek segítségére, félős, hogy a tudománytalan misztika és fantasztika szegődik hozzá. Pedig az igazi tudomány és a metafizika nem lehetnek egymásnak ellenségei. A nagy gondolkodók sohasem rúgták ki lábuk alól a valóság termékeny talaját, csakhogy vizionárius erejükkel annak mindig más és más jelenségét ragadták meg és állították világfelfogásuk középpontjába. így Fichte a cselekvő jellem, Schelling a sejtő művész, Hegel az önmagára eszmélő, gondolkodó szellem formájában érezte meg az *Universum* lényegét. Módszerük pedig nem partikuláris volt, mely az egyes jelenségekből, a részből halad az egész felé, hanem univerzális, mely a meglátott egészből magyarázza és érti meg a részt is.¹ Napjaink vezető elméit szintén ilyen törekvések hatják át.

A metafizikai akarat ébredése abból is kitűnik, hogy az új filozófia, amennyire körvonalai a jövő kódén át némileg sejthetők, nem akar többé egyszerűen formai jellegű lenni s nem elégszik meg azzal, hogy a tudás adatait («data», H. Spencer) összefoglalja («Inbegriff aller Wissenschaften», Wundt), rendezgeti, hanem belenyúl a tudós munkájának legalapvetőbb részébe és ott irányító szerepet kér. Poincaré és Einstein óta ingadozni látszanak a matematikai fizika elvei, amelyek pedig egész technikánk alapjai s Galilei és Newton óta rendíthetetleneknek látszottak. Ma a természetről való egész felfogásunk válságát éljük meg, amely bátran hasonlítható a kopernikusi forradalomhoz. A darwinizmus,

¹ V. o. E. Horneffer: *Der Platonismus u. die Gegenwart*, 1920.

mellyel a XIX. század az organikus világ mechanikai magyarázatát adta, ma a leghevesebb kétségeket kelti mindenfelé. Revíziójának szükségességét senki se vonja kétségbe. Amiről költők és filozófus – álmódók: Goethe és Schelling, Fechner és mások sejtelmeket szőttek, ma a természettudományokban komoly meggondolás és mérlegelés tárgyai, amely mellett a tudós nem mehet el vállvonogatva. A «világtalányok», miket a XIX. század tudománya mind megoldottaknak vélt, újra veszedelmesen szaporodnak: a tudomány új Kronosként a saját gyermekeit falja föl. A világ mintha megint sötétségbe akarna burkolódní, mindenfelé a misztika és az okkult tudományok kezdenek terpeszkedni, talán hogy – mint a régi misztikából a görög filozófia s a középkori alchimiából a modern kémia – megint belőlük pattanjon ki az új filozófia és az új tudomány ragyogó fényű szikrája. Az elméletek hihetetlen zürzavara mindenestre korunk válságát mutatja. Kiveszett a lelkek -ből a változatlan, az állandónak világos tudata s a mindent elárasztó relativizmus orgiákat ül. Belőle fakadt filozófiánkban a biologizmus, mely az élet áramában vélte megtalálni az egész valóságot s vele ikertestvér a szubjektívizmus – melyre amúgy is hajlik a modern ember - s a lét irracionális háttéréből fakadó pesszimizmus és impresszionizmus. E filozófiai impresszionizmus tragikuma, hogy minden maradandót, subsztanciálist mozgások találkozáspontjává tesz, mely maga is rögtön mássá alakul át. Az öröklét filozófiáját benne a pillanaté váltja föl. A régi «bölc» eszményét az élvező esztétára cserélte ez a kor, mely a gondolatban is csak színes takarót keresett lelki üressége elleplezésére. Az expresszionista művészettel pedig eljutottunk az antik klasszicizmus teljes tagadásáig: a művészetnek nem a tárgy kifejezése a fontos, hanem a lelki élmény mozgalmassága bizonyos véletlen tárgyakkal kapcsolatban. Az élmény minden, a tárgy, ha talán nem egészen semmi, legfeljebb – alkalom az élményre.

De magát a filozófia iránt megnyilvánuló érdeklődést is kultúránk válságának szimptomái közé kell sorolnunk. Hogy az elmélkedésnek ez a fajtája az embernek mi lehet és mivé kell lennie, legvilágosabban a történeti lét nagy rázkódtatásai idején látszik meg. Nyugodt időkben a szak tudományoké, a világnép részletmegoldásaié a vezető szerep, mikor minden inog, a filozófiához, az egész tudományá-

hoz menekülünk. Ilyen időkben a filozófia több lesz, mint egyszerű tudomány, mely kicsinyeskedő specialisták magánügyének látszhatna. Benne egy új világ előretörése, szellemi ébredése jelentkezik. Nem csoda tehát, ha a filozófia nagy korszakai egyúttal valamilyen régi civilizatórius rend bukásával esnek egybe. Sokrates és Platon kora egyúttal az athéni birodalom és a görög demokrácia pusztulását látta, G. Brunoé és Descartesé a középkori életrend összeomlását, Comte és a német idealizmus kora, mely az ész uralmát hirdette, a francia forradalmat és a nemesi társadalom bukását érték meg. De igaza van Nietzschének: Nur wo Gräber sind, da ist's Auferstehen, csak ott van feltámadás, ahol sírok vannak. Ugyancsak ő már régen látta az «európai nihilizmus» derengését, mely mintha napjainkban csakugyan fölkelőben volna ... Ki tudja? Ha korunk filozófiai forrongása e tudománynak egy új nagy korszaka hoz vezetne, talán csakugyan a régi világ teljes pusztulása járna ezzel együtt . . . Oly kérdés ez, amelynél a tudásnak meg kell állania s csak a sejtelem folytathatja útját.

A mi feladatunk megkeresni azokat az irányvonalakat, melyek a filozófia útján napjainkban megkülönböztethetők. Hogy honnan jönnek ezek, azt könnyebb megmondani, mint hogy hova vezetnek. Annyi bizonyos, hogy még nem érték el céljukat: valami nagy, lezáró rendszer sehol sincs előttünk. De kevesebbet ér-e emiatt a filozófia? Aligha. Hiszen a filozófia értéke semmi esetre sem a kortól oly igen függő tételekben, hanem magában a filozofálásban rejlik. Az emberformáló erő teszi örökéletűvé és örökifjává; az öneszmélet szépsége és nagyszerűsége, a kérdezés és nem a felelet a megkapó benne. Nem kell-e gondolkodóba esnünk afölött, hogy az igazi nagy filozófusok mindig többek voltak, mint alkotásaik (ami a tudósokról aligha mondható el)? Sokszor nem is akartak egyebet, mint magukat és embertársaikat formálni. A mű, – mint Platon *Phaidros&haii* mondja Sokrates – úgy látszik, hogy él; de ha kérdezzük tőle valamit, nagy büszkén hallgat: *σεμνώς πάνυ σιγά*. És a filozófus? Ó! sohasem fog elbocsátani szótalantul, mert a filozófia maga az élő s a halálos sötétséggel, a tudatlansággal tusakodó lélek.

Próbáljuk tehát megkeresni, milyen formákban folyik napjainkban ez a csodálatos küzdelem!

II. AZ «ÉLET» FILOZÓFUSAI.

(Az irracionalizmus.)

1. Nietzsche.

1. A modern gondolkodás változásai közepette a természet fogalma sem maradt állandó. A régebbi idők természet-fogalmát a XIX. század élettelennek, merevnek kezdte érezni s helyébe mást akart tenni. Az élet elevenségével ruházta föl az egész valóságot s így született meg az új természetfogalom, melynek megértése kedvéért a biológia került a tudományok élére. A *more biologico* vizsgálódó XIX. század embere a természetet úgy szerette látni, mint Goethe, kinek szemében ez az All-Natur mindig más és mégis mindig ugyanaz, lények csodálatos teremtője, miket a nemlétből hoz létre, hogy újra a nemlétből mentse el. Egész valójában éppen ez a szakadatlan és összefüggő alkotás a természet, mely nem egyéb, mint élő organizmus. A század folyamán azt látjuk, hogy a természet fogalma mindjobban az *élet* fogalmára redukálódik, mert az életben vélik megragadni mind azt a végtelenséget és teremtő tevékenységet, melyet régebben a természet s vele a valóság igazi lényegének éreztek. Míg a XVII. században, az újkori metafizika első nagy korszakában a mechanizmus gondolata uralkodott az elméken, a XIX. század mind nagyobb erővel tolja előtérbe az organizmus gondolatát, de az organizmust is a régi mechanika fogalmaival próbálja megérteni. A német idealizmus ebből az eszméből táplálkozott s a század közepén a mechanizmus mintha győzött volna fölötté. A darwinizmus forró napjaiban úgy látszott, hogy még az élő lények világa is megmagyarázható mechanikus úton s úgy hitték, hogy a *Kr. d. Urteilkraft* agg szerzője hűtelen lett önmagához, mikor azt tanította, hogy az élet jelenségei áttörnek a mechanikus természetmagyarázat szűk korlátait. De az organizmus eszméje *nem* halt meg.

A fejlődés hipotézise mögé rejtőzött s lassankint úrrá lett a múlt század egész tudományán. Belőle pattantak ki az «élet» filozófiai is, hiszen a fejlődésnek ez a jelenségsor az igazi területe. Tehát nem véletlen, hogyha múlt századnak az a két filozófusa, akik Hegel óta legjobban megkapták a század embereinek lelkét – Schopenhauert és Nietzschét értem – mindketten az *élet* fogalmának értelmezői voltak elsősorban. Korunk számára különösen «Nietzsche Frigyes (1844-1900) az az érzékeny seismograf, mely sok régi göndolaTniegrendülését jelzi; ő sok tekintetben a kezdet, a kiáltó szó, mely hirdeti az új idők eljövetelét.

2. A modern herakleitizmus megtestesítője igen finom, minden iránt érzékeny lélek, kiben egész kultúránk önellenmondásai tudatosultak. Kétségeesetten küzdött benne a mai ember, hogy a dolgok örvénylő folyásában – *πάντα βέρι* – el ne merüljön s mint antik őse, a «homályos» szavú ephesosi bölcs, ő is a heroikus morálban látja a szabadságot. Az eljövendőre, a távol ígéretre irányítja tekintetét s benne találja meg azt a szilárd pontot, mely értelmet ad az ember életének.

Mert Nietzsche az ember létének értelmét kutatja; üresnek és céltalannak érzi a természetes élet szüntelen változását. Egyedül és kizárólagosan az ember sorsa és rendeltetése érdekli s ezért nem metafizikus, ki a világ rejtélyeit bogozza; ő előtte az ember az egyetlen rejtély. Vájjon az ember értelmetlenség-e egy értelmetlen mechanikus világban, vagy van létének valami értelmie? Nietzsche azt feleli erre, hogy az ember létének értelme – az emberfölötti ember, az *Übermensch*. Ez az a messze cél, amely felé mutat minden emberi élet. Tevékenységünk tehát nem gépies lendület, de célszerű akarat műve, mely a hatalom akarása, hogy a hatalom teljében megszülessék minden valóság rejtett értelme: az *Übermensch*. Feléje vezet a kultúra s így válik Nietzsche korunk oly igen jellemző gondolkodójává; s kultúránk értelmezőjévé.

3. Alapintuicója, melyből gondolatai táplálkoznak, mindig az újkor lelkéhez annyira hozzánőtt *alkotó erő*, mely örök alkotás és rombolás, mert minden újnak megalkotása egyúttal valami réginek szétrombolása. Rajta kívül nincs semmi maradandó, a dolog, amelyben megállni, az anyag, amelyhez tapadni látszik, mind elmúlik, csak a hatalom akarása az örök. «Die Materie ist eben ein solcher

Irrtum, wie der (iolt der Eleaten» írja a *Morgenröte* lapjain. Köztünk és a régiek közt az a különbség, hogy a régiek öntudatlanul és véletlenül sodródtak bele e teremtő tevékenység: a kultúra áramlásába, mi pedig tudatosan akarjuk lendületét gyarapítani. A mi új, tudatos kultúránk van arra hivatva, hogy megölje a régit. Íjra kell kezdenünk a történetet, hogy a régit hatástalanná tegyük. E vállalkozás sikerének hite az új ember vallása. A régi hit csupa metafizika, de «ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Kultur tätig opfern!» «Nicht im Erkennen, im Schaf jen liegt unser Heil!» Szemében a mai emberek a jövő kövei, azé a jövőé, amelyet ő már lát. Filozófiája a jövő felé feszülő akarát, az élet emelkedésénekrlilrdetése.

4. Nietzsche már első művében, a *Tragédia születés-hen* (1872) tudatosan egy új kultúrát – «die Kultur der tragischen Erkenntnis» – akar. Azonban a kultúra célját élete különböző korszakaiban nem egyformán látja. Eleinte Schopenhauer és Wagner hatása alatt az alkotó *művész-hen* véli megpillantani az óhajtott új embertípust, majd kora pozitívizmusának rój ja le adóját, mikor az értelmi kultúra kiemelése után a *tudóst* helyezi piederstálra. A művészen ekkor már «an sich schon ein zurückbleibendes Wesen»-t hajlandó látni s szívesebben látná az emberiség pusztulását, mint a tudomány visszaesését. A *Morgenröte* szerint az igazság «az egyetlen, roppant cél», amelyért «kein Opfer, selbst das dor Menschheit, zu gross ist». De hamarosan rájön, hogy az értelmi kultúra hatása negatív, mert nem mondja meg, mi az a cél, amire az ember szabadságát felhasználhatja. A jövő akarata nem táplálkozhat a tudásból, tehát az új kultúrát sem lehet a tudományra építeni. S föltámad Nietzschében a próféta: megszólal Zarathustra új erkölcs-tana. A *filozófus* nem akar többé tudós lenni, egy tudományára büszke kor közepette szakít az intellektualizmus-sal s prófétának, új idők hirdetőjének, a régi értékek át-értékelőjének és erkölcsi törvényhozónak érzi magát. Harcos lesz belőle, aki a maga kora ellen hadakozik. Sajat gondolatai lángjában lobog el. Egyetlen vágya, hogy szabaduljon a bilincsektől: a multtóTéiTa jelentől egyaránt. Messze nagyja maga mögött az emberek lármás vásári világát s a jövő emberéről szóló gondolatai hegyek ormain s a magányos tengerpart verőfényében születnek meg.

A filozófus «*notwendige Mensch des Morgens und Übermorgen*»: sein Feind war jedesmal das Ideal von Heute¹». Hivatása «új értékek alkotása». «Die eigentlichen Philosophen sind *Befehlende* und (*Gesetzgeber*, sie sagen: „so, so//, es sein! sie bestimmen erst fias Wohin?“ und Wozu? des Menschen, sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft: ihr Erkennen ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – *Wille zur Macht*.»

5. Zaratustra-Nietzsche időzónája a modern származástan talaján sarjadt optimizmus. Immanens hit az ember jövőjében. De ez a jövő a valóság alkotó tevékenységének természetes vége, befejezése, mely után ismét a régi körforgás, a herakleitosi «nagy év», az «örök visszatérés» kezdődik újra. Nincs benne semmi transcendens: el kell szenvedni az átmenet hiányait és fájdalmait; az emberek elmúlnak, de él az emberi faj s eljő a faj teljes valóját megtestesítő Übermensch, kiben a hatalom teljessége a léi teljességét fogja jelenteni.

Nietzsche tehát icleáltalan korának fia ebben is: az ő eszménye, az emberfölötti ember a jövőben kérlelhetetlenül beteljesedő valóság. Az Übermensch mint egy fejlődés megvalósult «vége» (*τέλος*) nem érték s így nem lehet normák forrása. De Nietzsche ezzel nem törődik. Beleveti magát az élet mindent magával ragadó sodrába s örömmel bízza magát hullámaira, melyek az embert a cél felé hömpölygetik. Mert nincs fenségesebb és nincs maradandóbb, mint éppen ez a célhoz érő hatalmas akarat, mely az *élet* formájában áll előttünk. Azonban ezt az *életet* Nietzsche nem pusztán létezésnek, de hatalmi gyarapodásnak tartotta. A lét nem *struggle for life*, mint Darwin hiszi, de *Wille zw Macht*. Ebben kora egyik biológusának gondolatával találkozik. W. H. Bolph mondja (*Biologische Probleme, zugleich als Versuch, zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Leipzig, 1884. p. 222.) «Lebensmehrung, nicht Lebenserhaltung, Kampf um Bevorzugung, nicht um Existenz ist die Losung. Der blosse Erwerb der Lebensnotdurft und Nahrung genügt nicht, es muss auch Gemächlichkeit, wenn nicht gar Reichtum, Macht und Einfluss erworben werden. Sie Sucht, das Streben nach stetiger Verbesserung der Lebenslage ist der charakteristische Trieb von Tier und Mensch.»

Nietzsche Darwin és Spencer tanítását az életről nem

fogadta el, mert ők az élők fogalmából éppen az aktivitást hagyták el s egyszerű reaktivitásnak («alkalmazkodás») fogták föl.

Nietzsche csodálatos művészete, írásainak remekbe formált mondatai és egyéni lendülete nem kicsiny tényezője volt annak, hogy a mai ember gondolkodásában az *élet* fogalma nyomult a, «termeszei» helyébe. Ő adta meg ennek a szónak modern veretét és misztikus perspektíváját.¹ Benne mindent megtalálhatunk, nincs miért túlmennünk ezen a valóságon.

«Ich beschwöre euch, meine Brüder. – figyelmeztet rá Zarathustra – *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.

«Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!»

«Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch. – ein Seil über einem Abgrunde.

«Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Ubergarn* und *Untergang* ist.

«Ich liebe alle die, welche wie schwere Tropfen sind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menschen hängt: sie verkündigen, dass der Blitz kommt, und gehen als Verkündiger zu Grunde.

«Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heisst Übermensch.» (W. VI, 12 ff.)

«*Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe*, – dies sei einst am grossen Mittag e unser letzter Wille.» (W. VI. 115. vgl. 1-26; 417/18.)

Míndezekben a pompás mondatokban nem igen van új gondolat: a darwinista-kor sejtett tendenciáinak művészi formában és hangulatban való megnyilvánulása ez. Az élet – e szürke fogalom – Nietzschénél óriás személyé lett, sor-sunk csodálatos intézőjévé, aki úgy ringat el hatalmas

¹ V. ö. a Tanzlieder-t.

karjain, mint anya a gyermekét. F. roppant valóság észszel meg nem fogható, csak a művész sejtése ér föl hozzá. Ezért Nietzsche is antiintellektualista, mint Rousseau. Az észre támaszkodó Sokrates szinte személyes ellensége, tőle számítja a filozófia hanyatlását. De a megnyugvó keresztény alázatosságát sem szereti, akiben mintha megállna az élet alkotó akarata. Az élet nem állhat meg, hiszen ez megsemmisülése volna ennek az egyetlen valóságnak, mely akarat, örökös előretörés, «Wille zur Macht». Nietzsche nem is akart egyebet, mint ezt a gondolatot belekiáltani és meggyökeresíteni az emberek szívébe s ezt jórészt el is érte. Minden filozófia, melynek az *élet* a központi gondolata, az ő nyomait tapossa. Ez a filozófia keveset törődik vele, hogy tudomány, igazolt tételek rendszere legyen s ezzel napjaink irracionálista gondolkodói előtt egyengeti az utat.

Lázadás a Nietzsche filozófiája elmtellektualizált és elmechanizált korunk ellen, amint lázadás volt Rousseau gondolkodása a fölvilágosodás ellen. De Rousseau sem tudott a maga köréből kimenekülni s Nietzsche szintén megmaradt kora pozitivista és antimetafizikus törekvéseinek hálójában. A jövő vágya éltette mindkettőjüket. Az ész helyett az egyik az érzelem halk hangját, a másik az ösztön követelődő s mindent lenyűgöző harsonájának riadóját figyelte. A kultúra feladatát mindketten úgy fogták föl, hogy azokat a létföltételeket kell! megteremtenie, amelyek közt igazi emberek igazi életet élhessenek. De ennek az a feltétele, hogy az új emberijén az ész és az ösztön, a gondolat és az akarat egybeessék s egymással ne ellenkezzék. A gondolkodásnak, le kell mondania arról az igényéről, hogy öncélú tevékenység legyen, mert nem egyéb, mint az élet egyik eszköze. «Perspektívus hamisítások» mind a fogalmak: az «egyen» épp úgy, mint az «atom», az «alany» és a «tárgy», az «aktív» és «passzív», az «ok» és a «hatás», stb. mind-mind nem egyebek, mint olyan perspektívát teremtő formák, melyek kijelölik az organikus élet szféráját az ember, sőt más lény számára is. A gondolkodásnak ez a szerepe eleinte tudattalan, de a teljesen kifejlődött emberben végre megszületik a tudatos «Wille zum Schein, die Feststellung der Perspektiven, d. h. *das Heizen des Unwahren als Wahn*. A kiterjeszkedni akaró élet, az örök *Wille zur Macht* teremti meg a gondolkodást is, mert szüksége van rá: képeket alkot benne önmagáról. Nietzsche felfogása tehát visszajára

fordított platonizmus: «munie Philosophie ist umgedrehter Platonismus: je went er ab vom wahrhaft Seienden, umso reiner, schöner, besser ist es».

Mivel a hatalom akarása: az élet az egyetlen valóság, – melyen túl semmiféle transcendenciának, hátsó világnak («Hinterwelt») nincsen helye – általa és érte van minden dolog és gondolat. Vele kapcsolatban érthető minden. *Igaz* mindaz, amit az élet ilyennek akar: *jó*, ami emeli, hatalmát növeli; *szép*, amit illúzióként megalkotott. Az élet nem fedezi föl. fogadja el és teszi magáévá, amit készen talál, ami rajta kívül van, hiszen ilyen nincs semmi, de igazságot, erkölcsöt és szépséget ő maga hoz létre a benne rejlő csodás gazdagságból. «Bei allem Philosophieren handelte es sich gar nicht um «Wahrheit», sondern um etwas ganz anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht. Leben . . .» Az igazság eszköze a hatalomnak és nem öncél. «Die Falschheit eines Urteils ist noch kein Einwand gegen das Urteil.» Xem az igazsága, döntő valamely gondolatnak, hanem, hogy «wie weit ist es lebensfordernd, lebenerhaltend, art erhaltend, vielleicht gar art züchtend.» Alert «das meiste Denken der Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen». Nietzsche azt akarja, hogy egész gondolkodásunk alkalmazkodjék az ösztön ősi valóságához, a fogalmak illúzióvilága közeledjék az élet realitásához s legyen az ember a hatalom *tudaton* akarata: *bewusste* Wille zur Macht. A természetes ember a tudattalan ösztön embere, az új kultúra embere tudatosan válik a «nagy dél», a beteljesedés idején eljövendő Übermensch emelkedésének lépcsőjévé.

Ennek az akaratnak is van morálja, mint volt a régi-nek. Csakhogy a régi embert értelme csalóka útra terelte, az élet megölését mondta neki jónak s fokozását rossznak, mert a részvét érzelmére hallgatott. De a darwinista felfogást magába szítt Nietzsche tudja, hogy az életben rejlő alkotó erő nem ismer részvétet, hanem közömbös és kegyetlen sors. mely nem néz érzelmekre, mikor alkot. «Die schrecklichen Energien. Das, was man das Böse nennt -sind die cyklopischen Architekten und Wegbauer der Humanität.» Nietzsche tehát új erkölcsi értéktáblákat ad az embereknek: az ész világosságába állítja azt az értékelést, ami eddig az ösztönök mélyén, a homályban rejtett. Az erőt. a hatalmat magasztalja: *jó* a hatalom akarása.

rossz ennek a megtagadása, a természet szerint akar élni s a stoikus lélek keménységére és erejére vágyik. «Bleiben wir hart, wir letzten Stoiker!» kiáltja oda a világnak s «ich höre mit Vergnügen, – mondja – lass unsre Sonne in rascher Bewegung gegen das Sternbild des *Herkules* begriffen ist: und ich hoffe, dass der Mensch auf dieser Erde es darin der Sonne gleich tut.»

Az *urak morálja* («Herremioral»), melyet Nietzsche a *rabszolgák morálja* («Sklavenmoral») helyébe akar állítani, igen egyszerű. «Was ist gut? – kérdi. – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus Schwäche stammt. Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird. *Nicht* Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg, *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stil, moralinfreie Tugend).» Ezzel az erkölcsi felfogással óhajtja megváltani az embert önmagától.

«Erény és hatalom egy és ugyanaz», – mondta meg a XVII. században Spinoza E mondat Nietzsche ajkára méltó, de a távolság, mely mégis a két gondolkodó által vélt jelentésben rejlik, egyúttal a modern kultúra két korszakának távolságát és változását is jelzi. Ott még csupa belsőség, lelki szabadság ez a kultúra, itt már csupa külső csillogás, vad hajsza a hataloméért, a lélek számára nem szabadság, de szolgaság: teljes függés a külső dolgoktól, a természet vak erőitől.

6. Nietzsche filozófiája hű tükre a maga korának. A biológizmus minden fény és árnyoldala szemlélhető nála. Irtózik a rendszer beszorító hatásától s keveset törődne vele, ha rendszertelenségét és ellenmondásait vetnék szemére. Tudja, hogy változott, mint maga az élet, melynek prófétája volt. «Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt», – mondta egy ízben. Nem is problémabogozó tudós, hanem az emberiség nevelője akart lenni, az, akinek képét Schopenhauer képében rajzolta meg: olyan nevelője, aki – felszabadítója. Egy vágya és egy gondolata volt, mely nem hagyott neki nyugtot s melyet szeretett volna az egész világnak odakiáltani: *az ember fölemelése*. Bár sokszor Proteusznak látszik, ez egyben állandó maradt. De sok kedves régi ideáljától el kellett szakadnia, mindig

ez a gondolat hajtott-a. Többet *sejtett*, mint *látott*, ezért legfőbb gondolatai homályosak, szétfolyók, de senkisésem érezte át intenzívebben kultúránk nyugtalan vágyait egy más, új és jobb világ felé.

Kora a valóság körébe zárta, de ez a fausztói lélek nem találta jól magát börtöne szűk falai között: messze vivő utak kígyóztak előtte s benne a német idealizmus örök hevülete izzott az ember mechanikus fejlődésének darwini szimbóluma alatt. Ha idealistának lenni annyit tesz, mint két világ közt vándorolni, akkor Nietzsche sem lehet az idealisták közül kizárni: az ember és az emberfölötti ember világa közt próbált hidat verni. Fejlődésfogalma egyúttal értékfogalom: a többé, az értékesebbé válást is magába zárja s ezzel nagyon eltér az angol evolúciós bölcsellettől, mely a változások során nem lát egyúttal értékben való gyarapodást. Ezzel függ azonban össze, hogy a fejlődést, mint valóságot nem látja végtelennek, ingalengésszerűen fogja föl, mint a Sokrates előtti görögök: Herakleitos és Empedokles. Egyszer, a «nagy dél» idején, az élet eléri a maga lényegének teljességét s utána a visszaesés, majd az újrafölemelkedés következik el. Ez az *örök visszatérés* gondolata. Az élet nem «önmegtartás», egyszintenmaradás, hanem vagy «fölemelkedés» vagy «pusztulás» («Werden, das nur aufgehen und niedergehen kann, nur wachsen und abnehmen»). Nietzsche kora biológiai mechanizmusa ellenében a végső valóság a mechanikus jellegét hangsúlyozza még ezzel a költői «örök visszatérés» körforgásaival is. Vele a vallás szerepét gondolta betölthetni Nietzsche. Azonban erre még pótlék gyanánt sem alkalmas, mert sem a modern tudomány, sem a hit szava nem támogatja.

Gondolkodásának mégis roppant hatása volt. Pedig az *élet* fogalmát, filozófiájának ezt a központi eszméjét, meg lehetős homályban hagyta. A *Wille sur Macht* nem érthető Schopenhauer metafizikája nélkül, pedig Nietzsche tapasztalati definíciónak tartotta. Egész voluntarizmusa és anti-intellektualizmusa szintén a «Welt als Wille und Vorstellung» szerzőjére támaszkodik. S mikor az élet teremtő erejével indokolta az igazság keletkezését is, Kant teremtő szintézisének, törvényalkotó általános tudatának (Bewusstsein überhaupt) az egyéni valóság körében való alkalmazásával a pragmatizmusnak és a vaihingeri Als-Ob-filozófiának útját egyengette. Noha maga is hirdette, hogy az em-

bérnek szüksége van fikciókra, jótékony illúziókra, a pragmatistáktól mégis igen sok választja el. Az, ami a német idealizmus szellemét az angol-amerikai utilitárius pozitívizmustól. Ott az élet magasztos és nehéz feladat érdekében kelti még az illúziót is, itt a könnyű és kellemes «megélhetés» kedvéért. Ha Goethe és Nietzsche az igazságot az él ötre való hasznosság kritériumával mérik, a nagy és odaadó életre s nem az amerikai üzletemberek hedonista életvágására gondoltak. A gondolat, még ha ketten ugyanazt mondják is, nem mindig ugyanaz.

A Nietzsche *élet* fogalmában a német romantika szívverése lüktet s csak utána fog e fogalom ellaposodni, elmaterializálódni.¹ A vallásalapító Zarathustra a romantika *humanitás* fogalmának Darwin nevelte tanítója: az emberfogalomnak még van itten valami kanti íze, van köze a méltóságoshoz, a nagy szérűhöz és a fenségeshez. Messze fölötté áll az állatnak, mivé majd a későbbi idő le fogja alacsonyítani. Az *Übermenschnek* igen sok közös eleme van Fichte humanitással eltelt *vezető emberével* (der Gelehrte, gyönyörű a Rede über die Würde des Menschen-ben (1794) WW. Bd. I.); de a fichtei *morális* akarat («Kultur zur Freiheit») N.-nél egyszerű *hatalmi* akarattá válik (a kultúra célja itt a – hatalom!).

De Fichte a kultúra metafizikusa, Zarathustra pedig – szociológusa. Nietzsche tekintete is vertikális irányban mozog: az eget keresi s nem jár örökké a föld színén. Filozófiája öntudatlanul az ideák körében időzik, mikor még mindig a valóság körében hiszi magát. Ezért szögezi kora demokrata törekvései ellen a maga arisztokratizmusát, a tömegek értéke ellen individualizmusát s a keresztény ellen az új embert, aki nem ismeri többé a régi isteneket.

¹ «Schaffendes Leben ist der Mensch und ist die Welt», – mondja Schelling – s «nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten.» – Schleiermacher pedig azt írja: «Der Mensch ist ein Wesen, welches den hinreichenden Grund seiner Entwicklung vom Anfang des Lebens bis zum Punkte der Vollendung in sich selbst trägt.» Még a romantika e/fogalmának szeszélyessége, vi-harszerű kitörése, kiszámíthatatlan áradása, minden szabályt megcsúfoló féktelensége se hiányzik a Nietzsche Wille zur Macht-jából. A természet korlátlan és féktelen ösereje ez, mely a Borgiákban. Malatestákban és a Bonaparteokban tör napvilágra.

Mégis, a Nietzsche gondolkodása nem az építés, hanem a rombolás apotheozisa. Az Übermensch jön, hogy mindent elpusztítva, minden feltörekvő élefcáradatot visszafojtva uralkodjék. A küzdelemben önmagát korlátozza s győzelme annak az életnek a megőlése, mely mint feltörekvő akarat benne éri el hatalma csúcspontját.:

2. Guyau.

1. Nietzschével egyidőben, sőt, egyben-másban előtte járva szintén az «élet» valóságában kereste mindennek végső magyarázatát a francia J. M. Guyau (1854-1888). a korán elhunyt költői lelkű gondolkodó. Tanítása bár nem oly messzehangzó, mint az *Also sprach. Zamltustra* írójáé, nem kevésbé zseniális. Törekvései nem nyertek az *Übermensch*-hez hasonló frappáns szimbólumban kifejezést, s csupa túláradó szeretetből táplálkozó lénye nem «kalapács-csal filozofált», azért alakja jobban a homályban maradt. Mégis igen jelentős szerepe van a mai filozófia mozgalmaiba». Mindössze 33 éves volt, mikor meghalt s egyik megemlékezés (L. Dauriac az *Année philosophique*-ban, 1890) méltán írta róla: «Guyau csak épp hogy elsétált közöttünk. De mennyi eszmét szórt közénk! . . . Talán lehet mondanunk, nincs a filozófiának egyetlen csúcsa sem, ahová merészen föl ne hágott volna s ahol emlékezetes kutatásokra ne "vál-lalkozott volna. A gondolkodóknak és a gondolat barátainak ebben a nemzedékében, melyben az idősebbek már nem számítanak a fiatalok szemében, egy sincsen Guyauhoz hasonlítható, mert nincs senki, aki mint ő, nem csupán azért nyúlt a nagy problémákhoz, hogy szóljon róluk, és a maga bélyegét nyomja rájuk, hanem hogy egy egészen más-képpen parancsoló kényszerűségnek engedjen, hogy újra alkossa a formulákat és megújítsa a kérdések arculatát. A filozófiai gondolkodás minden nagy útján munkálkodott. Neve élni fog, eszméi úttörők lesznek, mert a jövő század előcsapatának eszméi jelentkeznek bennük.»

S Dauriacot az idő igazolta: ma csakugyan így látjuk Guyau szerepét. Ő is a múlt század pozitívista szelleméből indult, de a lelke mélyén élő ideális sóvárgás áttörte ezeket a szűk és alacsony korlátokat. A valóságot sokkal jobban szerette és sokkal nagyobb gyönyörűségét lelte benne, hogysen tudatosan kedve lett volna elszakadni

tőle. Nem akar semmi metafizikát, csak tényeket s valójában mégis, amit csinál, csupa metafizika.

Az ő szemében a filozófia az embernek az a törekvése, hogy a valósággal érintkezzék, tehát tárgya a valóság s módszere a konkrétum kutatása. Azonban a valóságot Guyau nem a tudományokban keresi, mint kora más pozitivistái és a darwini biológián felnőtt Nietzsche is, hanem a lelki élményben. Az *én* egysége és azonossága az élinények sokszerűsége dacára magát az igazi őszalót tárja föl előtte. Vagyis Guyau gondolkodása nem a biológia, hanem a pszichológia irányában tájékozódik. Semmitől sem irtózik annyira, mint hogy a valóságot elracionalizálja, mint a tudomány. A tudomány fogalmaiban ugyanis elvész a valóság élményszerűsége, az absztrakció a való közvetlenségét hervasztja el. Vele vonul be a mai filozófiába a *közvetlenség*, a *közvetlen tapasztalat* («vue directe et immédiate») gondolata, melyet öntudatlanul is követnek mindazok, akik «közvetlen adottságokéről szeretnek beszélni. Ezzel felelevenítette az intuíciónak, mint a filozófia egyetlen jogosult módszerének eszméjét, mely a külsőről a belsőbe hatoló szemlélet, a dolog igazi valójának, lényegének megismerése.

Az absztrakciótól való félelem miatt nem kereshette a francia gondolkodó sem a valóságot az eleabeliek módjára, a *lét*-ben, mely már nem egyéb, mint fogalmi '(kivonata)' a konkrété megélt *életnek*. Mert a végső realitás maga az *élet*, minden más csak ebből való «kivonás», azaz «elvonás». Az *élet*, mint a megélt *én*, alany és tárgy, ok és cél egyszerre. Ahogyan Guyau a közvetlen megélésben az életet felfogja, az több, mint az evolúciós biológia tisztán külsőséges (alkalmazkodás) s több, mint a pszichológiának tisztán a bensőt (tudat) jelentő életfogalma. Ezek a tudományok a valóságnak csak egy-egy oldalát veszik számba, azaz a biológia és a pszichológia ennek az életnek egy-egy aspektusa. Mindezeket már maga az élet hozza létre¹, alkotja meg.

Érzem, hogy élek, tehát vagyok! – mondhatná Guyau, megváltoztatva az új idők szellemében Descartes dicsőséges *Cogito*-ját. Az élet örök valóját nem lehet semmiféle más, szűkebb fogalommal azonosítani. Nem fejezi ezt ki sem a mozgás, sem az erő, mert az élet mindezeknél teljesebb és konkrétebb. Csak a megélt tudategységben sejthetjük meg az egész életet.

2. Guyau ízig-vérig szemlélődő lélek: költő s finom

felfogású esztéta, akit egy prózai korba sodort végzete. Fenntartás nélkül tudott örülni az élet ezerszínű valóságának s gyönyörködni bennük; lelke mélyén nem forrongott a Nietzscheéhez hasonló kielégítetlen tettvágy. Szinte látja, amint az emberi lélekből, mint valami túltelt serlegből kicsordul az élet csodálatosan színes és ízes itala s eláraszt mindent, hogy mindemből az ő színe és illata áradjon. Az élet az ő szemében nem szubstancia. Hanem ez a gazdag-pompájú kiterjéskedés, mely a gondolkodásban, az érzelmekben, az akaratban, a gondolatokban, művészetekben, vallásban, erkölcsben, stb., stb. ölt formát. Nem óhajt valami abszolútumot keresni, hiszen az abszolútum maga is az élet alkotása, egy gondolat, ő azt hiszi, hogy az igazi valóság cselekvésekben fejeződik ki, melyek «fizikailag a mozgásban fordítódnak le». Sőt valami igen objektív jelleget se kíván ettől a végső valóságtól, mindenképp ösforrásától, mert «nem remélhetjük, hogy a szubjektívól nagyon messze fogjuk megtalálni az igazat, mert a szubjektív az a szükséges forma, amelyet az igazságnak bennünk öltenie kell». (*Irréligion de VAvenir*, p. 437.)

Így a Guyau életfogalma a pszichológián át jutott a filozófiába s kétségtelenül gazdagabb és tágabb körű, mint a Nietzscheé, mert hogy az akarat s még inkább, hogy a hatalom akarása (*Wille zur Macht*) létrejöhesse, ahhoz már élni kell. De kora tendenciáinak megfelelően Guyau is monista: nincs más valóság, mint az *élet*. Azonban az ő organikus monizmusa messze fölötte áll annak a monizmusnak, mely a valóságot materiális mechanizmusnak fogja föl. Az *Irréligion de l'Avenir* lapjain (433. skk.) találó szavakkal bírálja ezt a világszemléletet. Szimbólumai – úgy mond – olyan metaforák, amelyekben a tudományos fogalmak elvesztették pozitív értelmüket, hogy metafizikai értelmet vegyenek föl s így olyan szférába toldódnak át, ahova már nem ér el a tapasztalat. Az *anyag* oly erő jelentését ölti magára, amely képes élni, sőt végül gondolkodni is. Világos, hogy ez nem a tudománynak és nem is a józan észnek anyagfogalma. Az igazi materialista, megtapogatva a világgömböt s a legdurvább érzéknek, a tapintásnak benyomásához ragaszkodva, felkiált: minden *anyag*; de az anyag meg hamarosan az erőben olvad föl előtte, *az erő pedig már az élet ősi formája*. Így a materializmus bizonyos mértékben animizmus lesz s a világ gördülő szférája előtt

kénytelen azt mondani: a világ *él*. S akkor jön egy harmadik valaki, aki mint Galilei, ratoppánt s azt mondja: – igen, a világ erő, cselekvés, élet; s még más is, mert gondolkodik bennem s magát gondolja általam: »*E pur si pensa!*» Így ismét az idealista naturalizmushoz vagyunk kénytelenek visszatérni. Guyau elveti a matematikai formulákba öltöztethető mechanikai monizmust, mely törvényeivel megköti az élet szabad kiterjeszkedését: külső keretek közé szorítja ezt a belülről fakadó kifogyhatatlan *spontaneitást*, folytonos többévlást. Ő a maga monizmusát minden egyoldalúságtól mentnek szeretné tudni: a materializmus és idealizmus Scyllaja és Charybdise közt akar evezni. «Az az alapvető egység, – írja – amelyet a monizmus jelöl, az én szememben nem a Spinoza *szubstanciája*, az alexandriai filozófusok *abszolút* egysége, sem Spencer megismerhetetlen erője, még kevésbé valami előzetesen létező *célok* (causa linalis), mint Aristotclesnél.» «Az igazi monizmus, szerintem, se nem transcendens, se nem misztikus, hanem immanens és természetes. A világ *egyetlen és ugyanaz az alakuló valóság* (*le monde est un seul et même devenir*); nincs két természete a létezőnek, sem két fejlődése, csak egy, amelynek története magának a világegyetemnek története.» (*Inél. de VAvenir*, p. 437.) «Ahelyett, hogy az anyagot elvegyíteniök a szellemenben, vagy a szellemet az anyagban, a kettőt egyesülten ragadjuk meg abban a szintézisben, amelyet maga a morális és vallási elfogultságtól ment tudomány is kénytelen elismerni: *az életben*.» Ez az az ősi, természetes egység, amelynek minden már elkülönülése, szétszakadása.

3. Hogyan történik ez a szétszakadás? «E aj tunk kívül – mondja Guyau – a fizikus szemében minden mozgásokra vezethető vissza. *Érezni* és *mozogni*, íme a két formula, amely, úgy látszik, kifejezi a belső és a külső világegyetemet, a dolgok homorú és domború oldalát. *Oe érezni a mozqást*, ez az a formula, mely a *magáról tudó életet* fejezi ki s noha még elég ritka a nagy Mindenségben, mégis ott forr s mind jobban-jobban kialakul benne. Magának az életnek a haladása is e két formulának fokozatos eggyé forrásában áll. *Élni*, valóban annyi, mint *az érzés és a gondolkodás felé fejlődni*.) (U. o. p. 438). így tehát a *tudat* az életnek egy állomása s belőle terjeszkedik tovább a *cselekvés* felé, mely már magasabb fok, mert az *élet örök termékenység*. A magát szabályozó tudatos termékenység alkotja meg az erkölcsöt és a kötelesség eszméjét. A ki-

terjeszkedő élet mélyén ott rejtik már az erkölcsi, a vallási és a metafizikai ösztön s a társadalom, vallás éc tudomány forrásai szintén az élet talajából fakadnak. Az erkölcs megteremti a lények közös akarátát, a tudomány és filozófiai az eszmék közösségét s előkészítik az érzelmi közösséget. A közösen *érezett* élet pedig a művészet, mely tehát nem illúzió, nem játék, de maga az átélés és átérzett élet.

4. Guyau filozófiájának útja, mint látjuk, a kultúra bensőbbé tételét, a felszínről a mélybe hatolását célozza. De ezt nem úgy akarja elérni, mint Nietzsche, hogy mindent visszajára fordít s az értelem helyett az ösztön dicsőítésére vállalkozik. A gondolat az ő szemében a cselekvés és az élet legmagasabb foka (*Esquisse d'une morale*, p. 89.). maga a befejezett és önmagáért élő élet s ez a szemlélődő bölcs, akárcsak Aristoteles, mindenkor kész a gondolat nagyszerűségének himnuszát zengeni. Körülöttünk minden él, csak látszólag élettelenek a dolgok s a tehetetlenség pusztá szó; a természet egyetemes vágy, csupa feszültség (v. ö. *Irréligion*, pp. 43-44.) s e vágyból pattan ki az elmélkedő gondolat is. S ennek a gondolatnak a világánál látjuk, hogy az élet nem csupán ösztön, de messze fekvő célokat is ismerő öntudatos akarat, amely megsokszorozza az ösztön primitív erejét vagy ellene is fordulhat. Az élet tehát erkölcsi motívum is, mert nem tiszta önzés, hanem az által, hogy az egyéni lét szűk körén túl kiterjeszkedni vágyik, egyúttal a legmélyebb altruizmus rejlik benne. Az angol utilitaristák felfogását éppen azért nem teheti Guyau róluk írt klasszikus könyvében a magáévá, mert ezek az erkölcsöt csak egoista forrásból származtatják (az altruizmus «tetszik» az egoistának s ezért hajlandó néha úgy cselekedni) s az egoizmus és altruizmus közt csak külső, mechanikus kapcsolatot tételeznek föl: egy tudatasszociációt, Guyau velük szemben vallott erkölcsfilozófiájának gyökerét látta meg Nietzsche, mikor azt írja: «Guyau szerint a rokonszenv és a társas ösztön alapvető eredeti sajátságok s nem többé-kevésbbe mesterségesek és később fejlődöttek, mint az angolok akarják elhitetni. Bentham és az utilitaristák mindenekelett halálos ellenségüket, a fájdalmat akarják elkerülni, Spencer pedig a társadalmi élet eredményének tartja az ösztönök érdektelenné válását. Guyau pedig megtalálja az érdektelenséget az *egyénben*, az *élet mélyén*.»

5. A múlt század második felében a filozófia egy sajátos

és jellemző vonási mutat: nem; metafizika, hanem a szociológia szemszögéből próbálja megoldani az ember életének értelmét. Megkísérelte valóra váltani Comte pozitívista álmát: a szociológia uralmát. Nagy része volt ebben annak is, hogy a szociális kérdések soha ily súllyal még nem nehezettek a gondolkodó emberiségre, mert maga az ember forgott veszedelemben, aki a gépek világában idegen lett önmagának, száműzött lett saját hazájában: a magalkotta kultúrában. A filozófia híven jelzi ezt a változást. Kant még megelégszik vele, ha az egyéni lélek mélyén felfedezi a morál fenséges szavát a kötelességben, a társadalmi kérdést nem választja el az egyéntől. Hegelt már különösen izgatja az állam problémája s e metafizikusok nyomában jön Nietzsche. Zarathustra már szociológus, aki próféta és vallásalapító létére mit sem akar tudni a metafizikáról. Guyau szintén ebbe a gondolatkörbe tartozik. Egy oly társadalomról álmodik, ahol mindenki megvalósíthatja önmagát, mert nem lesznek kötelességek és büntetések. De ennek az *anomiának* a világa azért nem lesz káosz, hanem inkább a tökéletes rend és ész világa, ahol éppen az emberben élő erkölcsi valóság mindenkinek a teljes kibontakozását teszi lehetővé. A Guyau ideálja nem a diadalmas Übermensch előtt görnyedő rabszolgák sokasága, hanem az öntudatosan önmagukat élő szabad emberek, akik nem is lehetnek rosszak. Nem, mert az életben, mely maga alkotja meg az értékeket is, egyúttal bennrejlnek az értékesség kritériumai. Az életben, mely mind nagyobb intenzitásra, lendületre s egységbe foglalt sokféleségre törekszik, mint a tudat, ez az *nmtas multiplex* mutatja, ott van a *harmónia*, a *kitárjeszkedés* és összefüggésében a *szolidaritás*, melyek minden magasrendű életnek alkotó elemei. Az ösztönös élet vak törekvése az egyénben felismert kötelességgé s a társadalomban szolidáris akarattá változik.] Ennek megvalósulása a fejlődés, mely maga az idő. «Az idő és a tér. mondja Guyau, nem kész kategóriák, amelyek valahogyan már a mi tevékenységünk, a mi értelmünk előtt megvannak. Mikor vágyódunk s vágyunk irányában cselekszünk, akkor teremtjük meg a teret és az időt; mi élünk s a világ, vagy az, amit így nevezünk, szemünk látára alakul meg.» Azért kétféle *idő* van: az egyik, amelyet gondolunk s ez csupa tér. a másik, amelyet élünk s amely igazi «teremtő fejlődés», *évolution créatrice*, ahogyan mondja

az a filozófus, akinek jövetelét egyengeti Guyau evvel a gondolattal: Henri Bergson.

3. Bergson.

1. (*Szerepe.*) A franciák ma Bergsont (szül. 1859.) szeretik Descartes óta legnagyobb metafizikusuknak tekinteni. S amennyiben a valóságot ő is a lelki életből, vagyis a benső világból, a tudatból kiindulva igyekszik megismerni, csakugyan a *Cogito ergo sum* dicső útját folytatja. Azonban a Bergson irracionalizmusa és a cartesianus racionalizmus között három hosszú évszázad mély árka húzódik, melyen innen a descartesi mondat inkább megfordítva hangozhatnék: *sum ergo cogito*.

Bergson izzig-vérig a maga evolúciós eszmékből táplálkozó korának gyermeke, még akkor is, mikor ellene fordul. Át van hatva a modern világ pantheista jellegű vezető gondolatától, hogy t. i. az ember és a világ lényegükben egyek s abban a meggyőződésben van, hogy ezt a lényegyet nem kerülő úton: a világ felől, hanem sokkal igazabban közvetlenül a lelki élet bensőségéből lehet megismerni. Tehát azt az utat választja, amelyen Guyau is elindult, de a zavaros és költői ábrándok helyett a valóságot- a maga tisztán látottságában vágyik kifejezni. E törekvése miatt nincs ma a filozófusok közül népszerűbb és messzebb hangzó név, mint az övé. A valóság szívéig érő új metafizika reménye összpontosul benne. Szinte szokatlan jelenség és korunkra is jellemző, hogy filozófus ily széleskörű érdeklődés középpontjába kerüljön. Ma, amikor a filozófia is a tudomány minden nemzetközisége ellenére nemzeti tagoltságot mutat, Bergson neve csaknem az egyetlen nemzetközi érdeklődést jelentő név, akivel a germán és a román kultúrkörben egyaránt foglalkoznak. A legkülönbözőbb elmék melléje álltak vagy ellene sorakoztak, de közömbösen nem haladtak el mellette: jele annak, hogy gondolatai korának legbensőbb valóját érintették. A csendes filozófus majdnem kétségbeesetten «divatba jött». Egyaránt hallhatta az egekig emelő oktalan magasztalás és a porba rogyasztó ócsárlás szavait. Névtelen senkik nem átalolták közönséges plágiummal, eszmék kiollózásával vádolni meg azt a gondolkodót, aki előtt egy Windelband, aki pedig eléggé ismerte a filozófia történetét ahhoz, hogy a

másoktól való függést fölfedezhette volna, tisztelettel hajolt meg, mert munkáiból a nagy szellem sugallatát érezte ki.¹ Mintha bizony *részek* kölcsönzése és hasonlósága döntő lehetne ott, ahol *egységes egészből*, van szó!

A világháborút megelőző években pedig a College de France ódon terme, ahol Bergson tanított, ünnepet ült, valahányszor ez a filozófus kathedrájára lépett. A padokban igazi nemzetközi hallgatóság figyelt szavára s Anglia és Amerika egyetemei vetekedtek érte, hogy falaik között hallhassák. Egy-egy a kor lelkétől lelkedzett filozófusra a régi időben is fölfigyelt a maguk világa, mert a filozófia mint a kultúra élő lelkiismerete mindig szélesebb körben tudott érdeklődést kelteni, mint a szaktudományok kutatásai, mégis a mai nagy arányok világában lehetséges csak, hogy a társas élet fénye és árnyéka ilyen mértékben essék egy gondolkodóra a csaknem két évtizedes homály után, mely első és talán legjobb könyve (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.) után ránehezedett.

De Bergson sajátos helyzete a mai filozófiában objektív okokból is megérthető. A német gondolkodásnak Kanttól Hegelig terjedő dicsőséges korszaka és az ú. n. egyetemi filozófia serény munkája miatt már majdnem szokássá lett a filozófiát sajátosan német tudománynak tekinteni, mert újkori klasszikusai tagadhatatlanul ennek a népnek köréből kerültek ki, mégis a háború előtt annak a szokatlan jelenségnek voltunk szemtanúi, hogy a fiatal Németország a francia Bergson zászlaja alá sorakozott s kiváló német gondolkodók sem vonhatták ki magukat hatása alól. A filozófia szelleme a modern világban a németeknél szárnyalt legmagasabban, de a múlt század derekán a legmélyebbre is itt zuhant a materializmus fertőjébe. A német kiváltképen metafizikus nép, mely épp ezért végletek között ingadozik, míg a franciát és az angolt a benne elevenen élő tapasztalati alap, a szabadság praktikus hite és a józan ész filozófiája: a pozitivizmus, mely *sereit liumi tutus* ahelyett, hogy repülni vágya, megóvta a materializmus antifilozófikus túlzásaitól. Ezért a régi német filozófiai szellem csak félénken bontakozik ki aléltságából a neokantiánus, neofichteánus és neohegeliánus mozgalmakon át és éppen e régi rendszerek renaissancea

¹ V. ö. a *Materie u. Gedächtnis*-hez írt bevezetésével.

miatt sokkal jobban magán viseli az egyetemi tudomány jellegét, semhogy hatása a nemzet egészét átölelhessen. Egyes kiváló professzorok körül iskolák alakultak, de ezek sokszor a kelletténél is jobban hangoztatják a múltban gyökerezettségüket s viselkedésük a bátortalan epigonság benyomását kelti még ott is, ahol a jövő itala erjed. Másrészt meg a német filozófia az egyoldalúan magyarázott Kant tekintélyének roppant nyomása miatt nem igen meri elhagyni az ismeretelmélet talaját s úgy tesz, mint az az ember, aki a víz partján tanulgatja az úszás mozdulatait, de a vízbe sosem mer beleugrani, mert – még nem tud úszni. A végtelenségig köszörülő azt a metafizikai kést, mellyel a valóság testébe akar majd belevágni.

E végtelen theoretizálással szemben Bergson filozófiája nem akar megmaradni az elmélet szűk korlátai között. Ez – ahogy mondja – létté akar válni; azt szeretné, hogy ne csupán elgondolják, de át is éljék, hogy ne csak az értelemnek, de az egész léleknek tápláléka legyen. Nem tisztán az értelemből fakad s nem is tisztán az értelemhez vágyik repülni. A bergsonizmus nem elégszik meg azzal, hogy elfogadjuk a bizonyításai miatt, hanem azt óhajtja, hogy lelki szimpátiából tegyük a magunkévá, mert érezzük, hogy a valóság «megragadása» másképpen lehetetlen.

Egyszóval az *élet* filozófiája ez is: azzal az örökké a régi és mégis új titokzatos valósággal küzködik, amellyel Nietzsche s érthető, ha a Nietzscheért rajongó fiatal Németország érdeklődéssel fordul az *életnek* ez új fogalmazása felé. Vonzza őt e gondolkodás metafizikai jellege, mely Nietzscheben még leplezettebbi ten jelentkezett s tetszik neki, hogy nem az ismeret alkotára, elveire irányul, hanem ezen túlhaladva az *egész valóságra* vágyik. S e filozófus szintén e lázas tevékenységben élő kornak lelke mélyéről szól, mikor e valóság megnyilvánulását az alkotásban, a folytonos teremtésben látja. A bergsonizmust is ez a vonása tette népszerű filozófiává; a hír akkor kapta szárnyra a francia professzor nevét, mikor az *Evolution Créatrice* lapjain ezt a problémát érintette. Mert az alkotás, a teremtés gondolata sohasem tette oly mámorossá az embereket, mint a mi korunkban. «Nincs más öröm, csak a teremtésé». – mondja a *Jean-Christophe* szerzője – nincs más lét, csak azoké, akik teremtenek. A többi mind csak árnyék, akik a föld színén lebegnek, de idegenek az léttől. Az élet minden öröme a

teremtés öröme: szerelem, lángész, cselekvés, mind egyetlen tűzhelyből kicsapó lángok. Még azok is, akik nem találják helyüket a nagy tűzhely körül – a becsvágyók, az önzők és a romlott lelkek ennek a színevesztett visszfényénél akarnak melegedni.

«A teremtés, akár a test, akár a szellem rendjében, kiszabadulás a test börtönéből. Ekkor belevetjük magunkat az élet viharába s azzá leszünk, aki Van. Teremteni annyi, mint megölni a halált.

«Jaj a meddő lénynek, aki egyedül is elveszetten marad a földön, látva kiszáradt testét és az éjszakát, mely önmagában van és ahonnan az életnek egyetlen lángja se lobbant elő soha! Jaj a léleknek, mely nem érzi magát termékenynek, mint a tavasszal virágba boruló fák! Az ilyet a világ eláraszthatja kitüntetéssel és jóléttel: egy holttestet koszorúz meg velük.

E gondolattal összefüggően bizonyos miszticizmus is megkapja a bergsonizmusban az embereket, akik – úgy látszik s az okkultizmus iránt való érdeklődés is erre felé mutat – belefáradtak a racionális tudomány éles világságába. Kezdi többre becsülni a sejtést, mint a tudást. Az értelem fénye helyett a művészi hangulatot kívánják, ahol a dolgok és a gondolatok határa összefotyik. mikor a lét vizének árja elringatja az eszméletet valami homályos tárgyú érzelemben s a tudat élvezi azt, amit Montaigne így jelöl meg: «*le passage éternel, de jour en jour, de minute en minute*». Némely Yerlaine-versnek (*Les sanglots longs Des violons De l'automne Blessent mon coeur D'une langueur Monotone*. – A költő maga sem törődött vele, hogy mik azok az «ős hegedűi» s az olvasó sem érti, de a vers - szép) és utánzóinak ez a hangulatvágy ad életet s ez a filozófiákba is belopózik.

Érdekes, hogy 1889-ben, tehát abban az évben, amikor Bergson tézise, az *Essai* eleven tiltakozásként jelent meg a kísérleti pszichológiának a lelki életet racionalizáló törekvései ellen, a regényirodalomban Bourget *Tanítványa* (*Le disciple*) szintén a racionális tudománynak az erkölcsi világ formálására való alkalmatlanságát hirdette. Ez a regény, mely körül annak idején nagy irodalmi csata folyt, azt próbálja érzékeltetni, mily roppant erkölcsi károkat okoz

¹ R. Rolland: *Jean-Christophe*, vol. IV. *La Revolt*, p. 15.

a tudomány, ha kilép korlátai közül. A mester, kinek alakját az író Taine-ről mintázta, nagy tudós, egy modern Spinoza; nála a tudomány tiszta teória maradhat, mert egyéni alkotásánál fogva a mester élete kimerül a szemlélődésben. De amint tanítványa. Hob. Greslou, éhét a cselekvő élet terén alkalmazza, kiderül, hogy a determinista tudomány, mely az erkölcsi értékítéleteket nem tudja megérteni s ezért idegenül áll velük szemben – áldás helyett a romlásba vezet. A tudomány egymaga kevés az életre; a, valósághoz túl kell menni rajta. A mester előtt tanítványa bűne nyomán egy új világ, a valóságnak új rendje, - «une nouvelle ordre» mondaná Pascal, tárul föl, mely megérteti vele, hogy a valóságos lét nem teóriák alkalmazása, tehát kísérletek tárgya, sem lehet.

A Taine és Kenan pozitivisták nemzedéke nem fogadhatta el a regény következtetéseit, mert az ő szemében a tudomány vallás volt: hittek megváltó erejében, nem látták az emberi ész határait és egy új aranykort vártak, mikor minden téren a Tudomány lesz az emberiség vezetője. Taine éles szemmel észrevette, hogy e regény egy más gondolkodás hajnalhasadását hirdeti s azért olvasásakor lemondóan törtek elő kebléből e szavak: «az én nemzedékemnek vége», – *ma génération est finie*.

Bergson első könyvének következtetése, konklúziója szintén a Bourget regényével közös talajon mozog; csak-hogy amit ez a művész szemével látott, azt Bergson a filozófia módján igyekezett bizonyítani, hogy t. i. *az élel-nem fér az értelemalkotta tudomány merev sémáiba*. így első szava az irracionalizmusé volt. Annak a nemzedéknek lett. szószólója, melynek hite megingott az eddig mindenható-nak vélt Intellektusban, az Értelemben s antiintellektualista hajlamait igazoltan szerette volna látni. Bergson erre a szerepre ragyogó dialektikája s nem közönséges művészi ereje szinte predesztinálták. Említsem e kifogyhatatlan képzeletét, mely az ismeretlent, a nehezen kifejezhető folyton újabb meg újabb hasonlatokkal igyekszik hozzánk közelebb hozni; előadása csodálatos, bár nem könnyű elevenségét, mely Schopenhauerrel vetekedik? Mindez némileg megmagyarázza, hogy a nagy közönség jó részénél miért lett ma Bergson a filozófus. Persze az olvasók és a rajongó hí-vők vele is úgy vannak, mint minden más művel: az íróén túl a, maguk arcvonásait keresik könyveiben. Sokat bele-

olvasunk könyveinkbe s a Bergson nevével takart gondolatokat se mindig ismerné el sajátjának a francia filozófus.

2. *(Mi a filozófia Bergson szerint?)* Bergson gondolkodása korunk filozófiájának egyik legjellemzőbb formája, azért helyén való, hogy kissé részletesebben foglalkozunk vele. Azonban nemcsak a vele egy rangú, de még a kisebb gondolkodók is megkövetelhetik tőlünk, hogy a megértésben az ő sajátos szempontjaikat vegyük figyelembe; kétszeres kötelesség ez olyan filozófusnál, aki tudatosan szakítani kíván a hagyományos gondolkodásmóddal és valami egészen újra törekszik. A mai irracionalisták már a filozófiáról és a filozófiáról is mást tartanak, mint racionalista elődeik, akik a tudományos ész és a filozófus ész között semmi szakadást sem éreztek.

Bergson filozófiája egy nagy élménynek, tudatvilága folytonos növekedésének, eszméi szabad kialakítása élményének fogalmi fordítása, az alanyi világból a tárgyi világba való vetülete. S ha az ő gondolkodását megpróbáljuk rekonstruálni, látnunk és éreznünk kell, hogy minden gondolat csakugyan bizonyos szimpátiát, a szó igazi értelmében vett együttérzést követel attól, aki a jelentésébe teljesen be akar hatolni. A filozófus gondolatait rendszerint igen finom imponderabilék éltetik, úgy, hogy a tápláló és éltető ér sokszor szinte csak fáradságos erőfeszítéssel fedezhető föl. A gondolkodók rendszerében sosem szabad másra keresni a feleletet, mint az ő problémáikra, mert még ha máshonnan kapták is e problémákat, csak úgy és annyiban tudtak rájuk felelni, amennyire előbb a magukévá tették. Ha a filozófus igazi megértésére törekszünk, újra kell gondolnunk az ő gondolatait: lelkünknek egy szikrát kell kapnia az ő lelke hevétől s ez aztán világítani fog előttünk a gondolatoknak azon az útján, melyen a vizsgált gondolkodó járt. Enélkül az átlekésítő beleélés nélkül sohseni lehetünk biztosak felőle, hogy idegen gondolatokat helyesen értettünk meg.

Akik a filozófiában, mint H. Spencer, az ismeretek végső rendszerezését, a «teljesen egységesített» tudást szeretik látni, azok meglepődnek, mikor azt látják, hogy Bergson folytonosan hangsúlyozza, hogy egy filozófiai rendszer egészen más valami, mint azoknak az eszméknek többé-kevésbé eredeti szintézise, melyek között a gondolkodó élt. Periig;ikik azt hiszik, hogy minden gondolatpalota csak

kívülről épül, azok nagyon is hajlandók a filozófiai rendszerek eredetét ilyenformának képzelni. Bergson figyelmeztet arra a meglepő jelenségre, hogy a filozófusok éppen nem szoktak koruk gondolataiért rajongani s ahelyett, hogy erre a nagy szintézisre törekednének, valami egészen mást akarnak. A közkeletű igazságokat nagyon is megrostálják s rajtuk a szintézis helyett a válogatás, az analízis nehéz munkáját végzik. Minden filozófus-elve műve a tagadás, a visszautasítás mozzanatával kezdődik. Még semmi bizonyosat nem tud, de azt érzi, hogy bizonyos eszmék, amelyek a levegőben vannak, amelyeket körülötte mindenki igaznak tart, reá nézve elfogadhatatlanok, *lehetetlenek*. Olyasvalami mozzanat ez a filozófus gondolkodásában, mint a Sokrates daimonionja, amely nem mondta meg egész világosan az athéni bölcsnek, hogy mit kell tennie, de a helytelen cselekedettől mindig visszatartotta. Különös hatalom ez a szinte ösztönös tagadás, de rendkívül jellemző, mert a filozófus állításai később sokszor változhatnak, de amit kezdetben tagadott, azt mindig tagadni fogja. Sokszor még a maga leglogikusabb gondolataival szemben is föltámad benne a tagadás szelleme s mindannyiszor visszautasítja a kiindulóponthoz, ahol sugalmas ösztöne, sejtelve szertart az igazi valósággal érintkezett. Persze, a filozófiai rendszer keletkezésének ez a mozzanata teljesen belső. A rendszer felszíne, mely a szemlélő és megértő olvasó felé esik, néhány probléma formáját mutatja. A filozófus ezeken a problémákon át lép érintkezésbe a maga korával és mindazokkal, akik szavára figyelnek. A problémái tehát egyszersmind korának a problémái, úgy, ahogyan ő azokat a maga számára megformálta; a tudomány, melyet fölhasznált vagy megbírált, korának a tudománya; s elméleteiben sem nehéz dolog a kortársainak vagy előzőinek az eszméit fölhalálni. Azt az újat, amelyet akar, a régi segítségével akarja megértetni és kifejezni. Nem is lehet ez másképpen, mert gondolatainak konkrét alakba öntésére csak azt az anyagot használhatja föl mindenki, amelyet abban a kultúrában, amelyben él, már készen talál. Igen kevés mindaz ami újat ebben a külső formában egy ember alkotni képes. A külső formának, a rendszerezésnek sokkal mélyebben fekvő okai vannak, semhogy alóla bárki könnyűszerrel fölszabadíthatná magát. De nagyon csalódnánk, ha egy filozófiai elmélet alkotó, létrehozó elemének vennők azt,

ami lényegében csupán a kifejezés eszköze. Ha erről nem feledkezünk meg, akkor meglátjuk, hogy a filozófus még akkor is a maga sajátos módján gondolja el a dolgokat, mikor látszólag mások szavait ismétli. Bármennyire szívesen képzeljük úgy a filozófiai elméleteket, mintha azok a megelőző filozófiákból sarjadtak volna ki s a *fejlődés* «egy-egy mozzanatát» képviselnék, – a valóság az, hogy minden filozófia teljesen személyes jellegű mű, melynek a problémáit folyton újabb meg újabb összefüggésekben vagyunk kénytelenek elgondolni. Az a folytonosság, mely a valóságban megvan ugyan, nincs meg a róla alkotott tételrendszerekben, melyek mind elszigetelt és mesterséges egységek. Minden filozófia önálló egész s mint ilyen, teljesen eredeti, melyet egy központi gondolat, azaz inkább *élmény* éltet. Mert «egy filozófus, aki méltó erre a névre, – mondja Bergson – sohasem mondott mást. csupán csak egy dolgot: vagy inkább próbálgatta elmondani azt, amit igazában soha el nem mondott. S csupán csak egy dolgot mond. mert csupán csak egy pontot látott: ezt is inkább csak érintette, mintsem látta. Ez az érintkezés egy lökést adott neki. a lökés mozgást s ha ez a mozgás, mely olyan mint valami különös formájú forgósél, csak az útjában magával ragadott porrészek által válik szemünknek láthatóvá, igaz lesz róla, hogy ezek helyett más porszemeket épp úgy magával sodorhatott volna és mégis ugyanaz a forgósél maradt volna. Ig}^r az a gondolat is, mely valami újat hoz a világba, kénytelen azokon a már kész eszméken át megnyilvánulni, amiket útjában talál és magával ragad. Ezért úgy látszik, hogy viszonyban van azzal a korrallal, melyben a filozófus élt; azonban ez csak látszat. A filozófus jöhetett volna sok századdal később, más filozófiával és más tudománnyal lehetett volna dolga, más problémákat tűzhetett volna maga elé, más formulákban fejezhette volna ki magát s talán egyetlen sora sem volna ugyanaz, mint amit írt és – mégis ugyanazt a dolgot mondta volna el.» Mert minden filozófiát egy-egy teljesen eredeti filozófiai intuíció, a valóságnak bizonyos érintése éltet. S a történetíró kötelessége megkeresni azt a pontot, ahonnan a doktrína egy organizmus képét mutatja és nem látszik többé tételek halmazának. Mert e filozófus sohasem azért nyúl a megelőző gondolkodók eszméihez, hogy azokat egy magasabb szintézisbe gyúrja össze, vagy hogy egy új eszmével kombinálja. Olyan

volna ez, mintha előbb szavakat keresnének, hogy aztán gondolatokat csiszoljunk ki belőlük! Az igazság pedig az, hogy a szavakon és a mondatokon túl van valami sokkal egyszerűbb dolog, mint minden szó és minden mondat: az értelem, mely nem annyira valami elgondolt dolog, mint a gondolat bizonyos mozgása, sőt nem is annyira mozgása, inkább iránya. S mint ahogyan az embryonális létben nyert impulzió folytonos osztódásra készíti a sejteket mindaddig, míg az egész organizmus ki nem fejlődik, épp úgy viszi magával a gondolkodás aktusának ereje a gondolatot mindaddig, míg el nem ér a szavak, a kifejezés küszöbéig. Ott aztán formát ölt a mondatokban, azaz már meglévő elemek csoportjában. Így alakulnak ki a filozófiák is. Azt mondhatnók, hogy a filozófus nem a már meglévő eszmékből indul ki, hanem inkább hozzájuk ér el. S mikor odaért, az az eszme, amely így belekerült az ő szellemének mozgási irányába, új életre kap, mint ahogyan az a szó, amelyik a mondat egészétől kapja jelentését, nem az többé, ami a szótárban állva egymagában volt.

Említettem már, hogy Bergson filozófiája vallomás egy hatalmas egyéni intuitív élményről. A filozofálásnak és a filozófiának ez a rajza sem más: Bergson és a korabeli mechanikai evolúciós világszemlélet viszonyának élményét rajzolja. Mert az *élan vital* filozófusának megértésére igen fontos körülmény az, hogy fiatalkorában H. Spencernek szinte entuziaszta követője volt,¹ míg meg nem szólalt benne a nagy: *nem!* Spencer szellemében kezdte el a mechanika elveinek, különösen az időnek és a térnek tanulmányozását. Ezek a tanulmányok vezették rá, hogy meg kell különböztetnie egymástól a valóságos pszichológiai időt, a mindnyájunk közvetlen tapasztalatában átélt tartamot a téries fogalmakkal kifejezett tartamtól. Ez alkotta első műve s egyúttal doktori tétele tárgyát. Vizsgáztató tanárai nem nagyon lelkesedtek érte, de a mechanisztikus pszichológia súlyos sebet kapott általa. A *Mattère et Mémoire* az *Essai*-ben megkezdett analízis folytatása: itt már a valóságos tartam, a *durée réelle* a közvetlen valóság, a teremtő aktivitás, – a simultaneitás, az anyag és vele együtt a téries percepció ennek az ellanyhulása, megszűnése; olyan valami, mint a régen élt állatok megkövesült maradványai. S ezeken

¹ V. ö. *Foie el Vie*, 5 avril 1914.

az alapokon épült föl a tudatnak és a mechanizmusnak az a fejlődéstörténete, mely az *Evolution Créatrice* lapjain tárul elénk.

Úgy látszik, hogy a jövőben a történet és a szociológia, az egyéni tudat után a társas tudat felé fordul a filozófus érdeklődése. A hosszú hallgatás azt sejteti, hogy ez a tárgy kemény próbára teszi Bergson intuiciós biológizmusát. De: *qui vivra verra* . . .

3. (*Tudomány és filozófia.*) A fentebb megjelölt szempontok nagy súllyal esnek a mérlegbe, mikor a tudomány és filozófia viszonyát igyekszik Bergson megjelölni. Az intuíció filozófiája sok támadásnak van és lesz még kitéve ezentúl is, de azt az érdemét-lehetetlen tőle megtagadni, hogy a filozófiai szellem felébresztése és fenntartása körül korunk öntudatának jelentős szolgálatokat tett. S ennek jórészt az az oka, hogy megpróbálta, hogyan lehetne a filozófiának a tudomány mellett objektív, az ismerettől független kutatási területet kijelölni. Mert a filozófia és a tudomány küzdelme vált jellemzőjévé a Kant utáni kornak. Ebben egyik a másikat elnyeléssel fenyegette. Bergson törekszik rá, hogy végét vesse e hosszú harcnak; még pedig nem valamelyik fél megsemmisítésével, hanem azzal, hogy feltárja az ellenségeskedés okának téves voltát. Hite szerint a filozófia feladata nem lehet az, hogy a tudomány munkáját folytassa, vagy ellenőrizze. Mikor a tudós megáll egy ponton s azt mondja: «A tapasztalat eddig vezetett: tovább nem megyek, mert ezen túl már nincs bizonyossága, – egészen jogosan jár el. Mily lealázó volna rá nézve, ha most a filozófus azzal tolná félre: «Te nem tudtál tovább menni; jöjj, majd én megmutatom neked, mi van még odább!» «Hogyan mehetne a filozófia *azon az úton* tovább, – kérdezi Bergson – ahol a tudomány megakadt?» Hogy egyik tudós tovább hatol előre, mint a másik s hogy némelyek általánosítani is tudják az eredményeiket, sőt a visszafelé vezető úton is ügyesen járnak és kritikával tudnak módszereikről beszámolni és ezért filozófusoknak szokás őket mondani, ez mit sem bizonyít. Ilyen értelemben véve minden tudománynak kell lenni és van is filozófiája, ezt Bergson készséggel elismeri. Ámde *ez* a filozófia újra csak tudomány s aki ezt csinálja: tudós. Már pedig tudományt rakhatnak tudományra, ez a piramis nem abba a magasságba vezet. ahová a filozófus vágyakozik. Igazában a filozófia sosem

lehet a tisztán teoretikus tudományok szintézise s ha a filozófus felhasználja is a tudományok fogalmait, ezzel még nem viszi előbbre s nem is mélyíti el a tudomány kérdéseit. Ezeket tisztán és kizárólag csak a tudós oldhatja meg.

Csak hogy a pozitív tudományban, mivel az értelem alkotása, valami rejtett geometrizmus lappang: a valóság *formáit* érzük el vele. Ez az ismeret szimbolikus igazság, melynek épületét sokszor recsegni halljuk.

Más úton férhetünk tehát hozzá a valóság *anyagához*. S ezt az utat járja a filozófia, ami egészen más akar lenni, mint a tudomány.

Azért nem lehet azt mondani, hogy a filozófia beéri a valószerűségekkel ott, ahol a tudomány a bizonyosságot követeli. A filozófus épp oly rendületlenül hisz a maga igazságában, mint a tudós. Nem lenne tehát okunk az ismerés két fajtájára, – ugymond Bergson – a filozófiára és a tudományra, ha a valóság nem két különböző szempontból mutatkoznék előttünk: egyfelől egymás mellé rakódó tények formájában, amelyek mérhető s majdnem ismétlődnek és az elkülönült sokféleség, meg a tériesség értelmében bontakoznak ki, másfelől pedig a kölcsönös penetráció formájában, ahol egyetlen pillanat az egész időt magába zárja s ez a *tiszta tartam*, mely sem a törvény, sem a szám korlátai közé nem zárható.

A valóságnak amaz első tapasztalatából táplálkozik a racionális matematikán fölépült természettudomány, mely a térben és eredményeiben szemléli a valóságot, a másodiktól pedig az irracionalista filozófia, mely a valóságot működésében ragadja meg. A *késs* dolgokkal törődő értelem helyett a *készülőkhöz* tapadt ösztönös mozdulatra kell bízunk magunkat. «Il faudrait que se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fit plus qu'un avel l'acte de *vouloir*.»¹ Az ilyen pillanatban érzük el a teljes igazságot. Ekkor születik meg az intuíció.

4. (*Az intuíció.*). Az intuíció az önmagát szemlélő valóság, igazi benső szemlélet, míg az értelem gondolkodása külsőséges, elhatároló, mely magával szemben szemléli a tárgyát. Ott egészet, itt részt ismerünk meg.

Az intuíció követeli a maga jogait mindig, ha a tudományok és a filozófia ellentétbe jutnak egymással. Belőle

¹ *Evol. Créatrice*, p. 258.

táplálkozik Sokrates és még inkább Platon szembeszállása a természetfilozófusokkal s Kant is, mikor a mechanizmust az ész adta természetes korlátai közé akarta szorítani. Ezt a megismerési módot az a meggyőződés élteti, hogy «az anyag és az élet, mely betölti a világot, megvan bennünk is; az erőket, amelyek minden dologban működnek, önmagunkban szintén érezzük; bármi legyen is a benső lényege annak, ami van és ami lesz, mi benne vagyunk. Szálljunk tehát le az enmagunk belsejébe: minél mélyebb lesz az a pont, amelyet érintünk, annál erősebb lesz az a lökés, mely a felszínre visszahoz bennünket. A filozófiai intuíció ez az érintkezés és a filozófia ez a lendület.»¹ Minden filozófus ily intuícióból meríti *világszemléletét*; nem úgy jut el idáig, hogy részt rak rész mellé, hanem ez benne az eredeti, a kiindulási pont, mely folyton tágul, növekszik, mint valami organizmus. Ezért nem lehet a filozófia a tudományok szintézise; sőt ha akár a tudomány, akár a megelőző filozófiák eredményeit magáévá teszi a filozófus, ez csupán az analízis útján történhetik, mikor a maga intuíciójához illő részeket kiválasztja. Az intuíció tehát az az «egyszerű aktus», melynek eredménye a filozófia, ez az «integrális» tapasztalat. ;

5. (*Bergson »valóság«-ja*) Milyen képét adja a valóságnak Bergson intuíciója? Mi az a 'tapasztalat', amit újra meg újra 'próbál' nekünk szavakba önteni műveinek lapjain? Erre a kérdésre akkor felelhetünk legbiztosabban, ha a *teremtő fejlődésről* adott rajzára fordul tekintetünk. Itt válik el egyúttal teljesen az útja a spenceri evolúciós filozófiától. Az angol gondolkodó az egyetemes fejlődés menetét akarta vázolni szintetikus filozófiájában, de kezei közül éppen az alakulás, az evolúció siklott ki. A kialakult, töredékes részeket rakosgatta egymás mellé s abban a hitben volt, hogy így a fejlődést fogja meglátni, holott csak a nyomait taposta. Az anyagot atomokból, a lelket reflexekből rakta össze, bár ezek maguk a legérthetlenebb fogalmak a valóságról.

¹ *L'intuition philosophique* Revue de Métaphysique, 1911. V.o. «On appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique, et par conséquent inexprimable.» (*Introduction à la Métaphysique*, p. 3.)

Herbert Spencer vállalkozása nem is sikerülhetett, mert a gondolkodás hagyományos intellektualista módszerével fogott a kutatáshoz. Az igazi evolúcióhoz csak úgy lehet eljutni, ha a tudomány szimbólumain túlmegyünk. Akkor a filozófus meg fogja látni, hogy a valóság világa egyszerű. folytonos, soha meg nem szűnő áramlás, melyet az élet és az öntudat területén fedezhet föl a maga tisztaságában.¹

Már az *Essai* lapjain olvashatók voltak azok a fényes dialektikával megírt fejtegetések, melyekben Bergson az idő-fogalmát elemezve különbséget tesz a geometria vagy téri idő és a pszichológiai idő vagy konkrét tartam között. Már ezzel az analízissel elutasítja magától az evolúciónak mechanikus materialista magyarázatát. A valóságos fejlődés, mely inhærens azzal, ami «tart», kizárja a fizikai okosság elvének érvényét, mely szerint az ok és az okozat egyenlők. A lelki világban értelmetlenné válik ez a felfogás, mert az előzmény a következménnyel nem mérhető össze, a lelki élet maga a tiszta heterogén minőség, míg a fizikai valóság a homogén quantitas formáit mutatja. Itt minden a téren fordul meg, amott pedig nyoma sincs a térnek, de az *idő* szinte mindenné válik. Minél jobban mi magunk vagyunk, minél jobban megfeledekezünk a térről és a benne lévő fizikai világról, annál inkább eltűnik a tudat állapotainak *különváltsága*. Nem lesznek külön gondolatok, érzelmek, akarati aktusok, hanem mindez egybeolvad, áthatja egymást és egyetlen szintet kap: az egyetlen énné, a személyességnek a színét. Az egész multamat egy pontba összesűrítő, oszthatatlan valami, egy folyton változó és mégis állandó, csodálatos módon tovaáramló lét van itt előttünk, a maga konkrét valóságában: ez az idő, a *tartam*. De ha ezt a tartamot el akarom képzelni, meg akarom érteni, le akarom írni: rögtön sok-sok darabra törik szét. egymás mellett álló eseményekre bomlik, amelyeket tetszés szerinti sorrendben szemlélhetek, visszafelé is elhaladhatok mellettük (ezt teszem pl. mikor emlékezem), kihagyhatok belőlük csoportokat állíthatok össze közülük, szinte magamon kívül állóknak, tőlem függetleneknek érzem őket, szóval: az idő élményeimben téri természetű dolgokká válik. Azt veszem észre, hogy az élet a természetesen elszigetelt és

¹ *Evol. créatrice*, p. 398,

zárt rendszerek megalkotása fele törekszik. Az élő valóság épp ezért mindig individualitás s ehhez kapcsolódik az igazi tartam. Az élő organizmus valami olyan dolog, ami *tart*, ami érik. ami öregszik. Az örök egyformaságokból álló fizika-kémiai mechanizmus éppen ezt az öregedést nem tudja" megmagyarázni. A petesejt megszületésétől a halálig megőrzi az idő nyomait a múlt tovább él a jelenben, azaz: az élő lénynek van története. Ehhez a mozgáshoz semmiben se hasonlítható az anyag helyváltozása a térben vagy valamely anyagi rendszer dinamikája. Amott ugyanis maga a mozgás szerepel, emitt pedig a matematikai ismeret szilárd pontok: a kezdő és a befejező helyzetek iránt érdeklődik...

De nem szabad csupán csak az élő lényeket néznünk. Maga *az élet általában* szintén több. mint az élő lényekre ragasztott közös címke, oly látható áram. «qui á un certain moment, en certains points de l'espace a pris naissance, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus.»¹ Előre ki nem számítható formák folytonos teremtésének is mondhatnók. S épp azért mert e mindent létrehozó valóság kiszámíthatatlan, lényege a szabadság. Nemcsak a mechanikus, de a célszerűségi magyarázat, a finalizmus is csődöt mond vele szemben, mert felteszi a jövő eleve-létezését valami idea formájában. Az élet egysége csak a kezdetnél van meg, nem a célnál. Valami *vis a tergo* rejlik benne; a kezdetnél kapott impulzió, sajátos «életlendület» (élan vital), mely aztán az időben szétágazik, kibontakozik s meglepően meggyarapszik. E szét ágazás oka egyfelől a holt anyag ellenállása, másfelől pedig a benne rejlő «robbanó erő»; miattuk «robban szét» az egyetlen életlendület egyének és fajok sokaságára.

De bárhogy legyen a dolog, ha megszabadulunk az értelem sémáitól s belehelyezkedünk e mozgó valóság áramába, mindenütt e folytonos teremtésre bukkanunk. Ha e teremtő aktus itt-ott megáll vagy meglassul, akkor keletkezik az anyagi világ. Ennek a létezése azért oly misztikus előttünk, mert azt akarjuk, hogy vagy *egyszerre* teremtettnek lássuk vagy örökkévalónak. Már pedig a teremtés fogalmában

¹ *Ér. créenir.* p. 28.

minden homályos, ha teremtő és teremtett lényelvre gondolkunk. De könnyen megszabadulunk ettől az illúziótól, ha látjuk, hogy nincsenek dolgok, csak tevékenységek. Az élet egy mozgás; az anyagiság egy szembehaladó mozgás. S mind a két mozgás egyszerű és osztatlan áramlás, de az élet árama áthalad az anyagén s élő lényeket vág ki belőle. A két ellentétes áramlás *modus virendi*-je az – organizáció.

6. (*Ösztön és értelem.*) S az értelemnek éppen ez az organizáció érthetetlen, míg az ösztönnek, mely nem lát, de cselekszik, egészen természetes. Mindkettőt ugyanis az élet hozta létre s funkciójából érthető meg. A «legkésőbb jött» magasabbrendű állatok két különböző életiránya nyilvánul meg bennük: az ösztön az organikus, *ösztönök* felhasználása, az értelem pedig anorganikus eszközöket. ú. n. szerszámokat készít, hogy az élőlény a maga életét folytathassa. Az embert a mesterséges szerszámok használata emeli az állatok fölé. ezért helyesen *homo faber*-nek mondhatnánk.

Az értelem és az ösztön, bár némileg ellentétesek, mégis kiegészítik egymást. Nem intenzitásuk, de természetük különböző. Téves volna tehát azt gondolnunk, hogy az értelem a tökéletesített ösztön. Viszont az is igaz, hogy teljesen tiszta állapotban sem az egyik, sem a másik nem fordul elő. De amint átjárják egymást, mindegyik megtart valamit közös eredetükből s ahogyan minden ösztönben van némi nyoma az értelemnek, épp úgy az értelem sem nélküli az ösztönösséget.

Az értelem és ösztön benső struktúrájának mélységes különbsége magyarázza meg, hogy mind a kettő egészen másfajta ismeretet zár magába. Mert ismeret mindegyikben van s fölvethető az a kérdés, hogy az ösztön mennyiben tudatos? Ugyanis az ösztönben nem hiányzik a tudat, csak meg van semmisítve, le van szorítva: az automatizmus elnyomja a tudatot, a képzet helyét a cselekvés foglalja el. A tudat ott keletkezik, ahol az ingadozás, a válogatás lehetséges a cselekvés előtt. Ezért mondja Bergson, hogy az élő lény tudata «a virtuális és a reális aktivitás aritmetikai különbsége, mely a képzet és a cselekvés távolságát méri.»¹ Az értelmi ismeret a tárgyak viszonyaira irányul, *formai* jellegű, míg az ösztön magukra a *dolgokra* veti ma-

¹ *Évol. creatr.* p. 157.

gát, ezért materiális természetű. Az értelem formai karakteré könnyűséget és végtelen finomságot jelent, de hiányzik belőle az ösztön bensőbe hatoló ereje. «Vannak dolgok, amelyeket egyedül az értelem képes keresni, de amiket önmagától soha meg nem fog találni. E dolgokat csupán csak az ösztön találná meg, de az meg sohasem fogja keresni.» Ennek az az oka, hogy a mi értelmünk a szilárd, még nem organizált. az életünk vonalába még be nem vont anyagon tevékenykedik; már pedig a szilárd testek legszembeszökőbb sajátossága a szétszórtság, az elkülönültség, a sokaság, a diskontinuitás. A szilárd testek változatlanok maradnak még akkor is, ha mozognak. S gyakorlati szempontból sokkal érdekesebb ez a változatlanságuk, mint a mozgásuk. Az értelem működésének területe ezért a szaggatott, mozdulatlan, holt való s ezért nem tudja felfogni fogalmaival az életet.¹

De az ösztön magából az élet anyagából van gyúrva s vele egylehegyű. Ha meg tudnók kérdezni a benne szunnyadó tudatot, az élet legbensőbb titkaira pillanthatnánk rá. «Az ösztön szimpátia», mely az intuícióban érdektelenné válva képes önmagán elmélkedni s megismertetni velünk az igazi élő valóságot. Ilyenkor nem mi ismerünk meg valamit, de az élet ismeri meg bennünk önmagát.

Mily más a fogalmi gondolkodás, mint a dolgokkal való ez az ösztönös érintkezés! «A gondolkodás rendszeren abban áll. hogy a fogalmaktól megyünk a dolgokhoz, nem pedig a dolgoktól a fogalmakhoz. Megismerni egy valóságot, a szó szokásos értelmében véve a ‚megismerés’ szót, annyi, mint már kész fogalmakat venni, azokat kiadagolni és mindaddig kombinálni egymással, míg csak a valónak egy praktikus egyenértékét meg nem kapjuk, De nem szabad elfelejtenünk, hogy az értelem rendes munkája távol van attól, hogy érdektelen munka legyen. Mi általában nem a megismerés kedvéért akarunk valamit megismerni, hanem megismerünk, hogy állást foglalhassunk, hogy hasznot húzhassunk, azaz: hogy valami érdekünket kielégíthessük. Azt keressük, hogy a megismerendő tárgy mily fokig *ez* vagy *az*, melyik ismert nembe tartozik, mi fajta cselekvést, eljárást vagy mozdulatot sugallhatna nekünk. E különféle

¹ «L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.» (*firol. créait*, p. 179.)

akciók és lehetséges mozdulatok gondolkodásunknak mind-megannyi *fogalmi irányai*, melyek egyszer s mindenkorra meg vannak határozva. Nincs más hátra, mint követni őket; épp ebben rejlik a fogalmaknak a dolgokra való alkalmazhatósága. Hozzápróbálni egy fogalmat egy dologhoz, annyi, mint kívánni a dologtól azt, amit nekünk kell belőle csinálni; amit az nekünk tehet. Egy tárgyra ráragasztani valami fogalmi címkét annyi, mint pontos kifejezéssel megjelölni azt a cselekvés- vagy mozdulatfajtát, melyet a tárgy nekünk sugallhat.»¹

Igy a fogalmak a dolog és a hozzá hasonlók összehasonlítását tartalmazzák, ahelyett, hogy magukat a dolgokat ismertetnék meg velünk. Nem «fedik» a tárgyat, hanem a tárgy és a megismerő alany lehetséges viszonyba jutását keresve, szubjektív természetű szimbólumokká válnak, melyek a valóság «eredeti» szövegét többé-kevésbé elferdítik. Az értelmi gondolkodás ezért folytonos analízis s mint ilyen soha véget nem érhet és teljesen ki nem elégíthet bennünket. A filozófiai iskolák küzködésében ez az analízis van előttünk; valamennyi a valóság egy-egy fordítását akarja adni anélkül, hogy szerzőik teljesen értenék az eredeti szöveget. A valóságot az értelem kinematografjának vásznán nézik, már pedig ha e praktikus szempontból oly nagyszerű «kinematografikus módszert» a filozófiai spekulációban alkalmazzuk megoldhatatlan, ú. n. álproblémák támadnak előttünk. Ilyeneknek látja Bergson pl. a mozgás kérdését és Zenon argumentumait ellene. Az antik intellektualizmus miatt mondták az eleiaiak a mozgást irreálisnak. Maguk a platóni ideák nem egyebek, mint a lét teljessége s a keletkező, fejlődő valóság velük szemben a létezés megfogyatkozása. «A fizika akadályokba ütköző logika», ebben a tételben foglalná össze Bergson az ideák elméletét. A modern tudomány se jár el másképpen. Csakhogy míg az antik gondolkodás a dolgok történetének csak kiváltságos mozzanatait vette figyelembe, a modern a kontinuitás elve alapján minden fázist meg akar rögzíteni.

Az értelemnek ez álproblémáitól sohasem szabadulunk meg, ha a képzelet erőfeszítésével vissza nem állítjuk az ismeretnek a valósággal való azt az «egybeesését», melyet az értelem munkája kettéhasított. A fogalom irányában

¹ *Introd. à la Métaphys*, p.' 16.

azonban sohasem juthatunk vissza az élethez. Mert a fogalom tárgya az örökkévaló, a változatlan s csak az intuíció ragadhatja meg a mozgó, teremtő időbeliséget: a filozófia ezért, nem követi, hanem megelőzi a tudományt. Elő és élettelen, egyszeri idő és örökkévalóság, filozófia és tudomány, oly dualizmust fejeznek ki a valóság lényegében, mely az egyetlen abszolútumból fakad.

7. (*A tudat; az ember; az istenség.*) De tévedésben volnánk, ha azt hinnők, hogy a tudat valami az élet termelte illúzió. A tudat nem járulékos jelenség, hanem eredeti, a valóság legbensőbb lényegét alkotja: minden úgy történik, mintha valami hatalmas tudat áramlanék át az anyagon, hogy azt organizálja. A tudatnak a szinte teljes szunyadtástól a világosságig, az automatizmustól a szabadságig igen nagy skálája van. mert az élet árama hol meglassúdik. hol pedig hatalmas lendülettel, szinte robbanásszerűen tör előre. S a fejlődés élén az *ember* halad. Ő az a hullámtaréj, mely legmagasabbra emelkedett része az élet óceánjának s ebben az értelemben jogunk van az embert az evolúció végének vagy céljának mondani. Egyedül az ember képes tovább *alkotni*, folytatni az élő mozgást. «Tout se passe comme si un être indécié et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, *homme* ou *sur-homme*, avait cherché à se réaliser et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même».²

Az emberi élet célja, önmagunk megteremtése: «cette création de soi par soi».⁸

A teremtő fejlődés öutudatosulása bennünk az intuíció s azért érthető, hogy csak ennek a ritka pillanataiban vagyunk igazán szabadok. A belőle fakadó filozófia teljes tájékozódást nyújt a létben: erőt ad a cselekvésre és az életre. «Mert. vele nem érezzük többé magunkat elszigeteltnek az emberiségben s az emberiség sem látszik többé elszigeteltnek a természetben, amely fölött uralkodik. Ahogy a legkisebb homokszem összefügg egész naprendszerünkkel s bele van sodródva abba az osztatlan lefelé haladó moz-

¹ «Nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace.» (*Essai*, p. 74.)

² *Év. créatr.* p. 289.

³ *L'âme et le corps*, p. 9.

gátiba, mely maga az anyagiság, épp úgy az összes organikus lények, a legalacsonyabhtól a legmagasabbig, az élet legrégebb kezdeteitől egészen addig, amikor mi vagyunk és minden térben és minden időben, nem tesznek egyebet, mint megláttatnak egy egyetlen, az anyag mozgásával ellentétes és önmagában szintén osztatlan impulziót. Minden élő lény ebbe kapaszkodik s valamennyi, enged ennek a félelmetes nyomásnak. Az állat a növényre támaszkodik, az ember az állati léten lovagol és az egész emberiség, a térben és az időben, egy roppant hadsereg, mely elrohan mindegyikünk mellett, előttünk és mögöttünk, hogy magával ragadó rohanásában halomra döntsön minden akadályt és megsemmisítsen minden ellenállást, még talán a halált is.»¹

Egyetlen végtelen alakulás tehát a Mindenség. «Nincsenek dolgok, amik *vannak*, csak amelyek *keletkeznek*.» Maga az istenség sem kész, merev, mozdulatlan valóság, hanem világok örök forrása, szakadatlan élet, cselekvés, szabadság.²

8. (A *bergsonizmus*.) Bergson elméleteinek lenyűgöző hatása alatt egész sereg gondolkodó lépett a porondra, kik a legnagyobb hévvel adtak kifejezést antiintellektualista meggyőződésüknek. A félénk és óvatos elméket a tett filozófusai háttérbe szorították: a mozgalmas élet követelte a maga jogait. Bergson gondolkodása a választóvíz szerepét játszotta a francia gondolkodásban: nyomában kialakultak az intellektualisták és az irracionalisták tömött csatasorai. Az olyan elmék, mint Gabriel Seailles, a Sorbonne finomszavu professzora és Charles Dunán, a metafizika harcosa a pozitivisták ellen, kik racionalizmusukba némi irracionális színt vegyítettek, most föleszméltek és visszadöbbsentek, mások viszont, mint Edouard Le Koy és Georges Sorel, féktelenül megindultak az irracionalizmus lejtőjén.

Séailles már 1883-ban színes, költői nyelven vázolta az öntudatlan géniusz szerepét a művészi alkotásban (*Essai*

¹ V. ö. *Év. créatr.* p. 293.

² Minden úgy történik, mintha volna «un centre d'on les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet; pourvu toutefois qu'on ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait: il est vie incessante, action, liberté. La création ainsi conçue n'est pas un mystère: nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement.» (*Évol. créatr.* p. 270.)

Sur le Génie dans l'Art). Schellingre emlékeztető módon úgy rajzolja itt meg a lángelmét, mint akiben a szellemnek, sőt a természetnek ösválója nyilvánul meg, a művészet pedig magának az életnek a megújítása. A tudatos gondolkodás rovására magasztalja a tudattalan sejtést: «isolez la pensée de la vie, – úgymond – supprimez la spontanéité, l'inspiration, la conscience n'éclaire plus rien; comme une flamme sans aliment, elle s'éteint et meurt.» (p. 805.)

Dunan pedig az élet problémájáról irt cikkeiben (*Revue philosophique* 1892) már szinte az *Evolution Créatrice* előfutárja. Az élet magyarázatában a mechanizmus és a finalizmus nem elégítik ki, mert B résztől haladnak az egész felé, mintha az élőlény a résznek matematikai összege volna, holott a helyes út ennek a megfordítottja: az élő egységből kell kiindulni. Így nézve az élő lény egysége ősi, szubstanciális egység, melynek nincsenek előzményei és okai, mert maga az alaptörvény, mely az időben és térben kibontakozik. A mi analitikus elménk értetlenül áll ezzel a konkrét szintézissel szemben, mely nem egyesülésből 'keletkezik' s amelynek részei későbbiek, mint maga az egész. De ez nem zavarja Dunant, aki elfogadja Bergsonnak azt a tanítását, hogy a tudomány szimbólumokból áll. S jogosulatlannak tartja azt a követelményt, mely mindig a matematikai bizonyosságot követeli. A tudománynak szorinte ki kell gyógyulnia «ebből a rettenetes bizonyossági mániából» s meg kell elégednie a régi bölcsesség ideáljával: a valószínűséggel. így aztán a világot is élő egésznek s nem absztrakt gépnek foghatjuk fel: minden élő lény teste az egész világegyetem és mindaz hozzátartozik az életéhez, ami a világfolyamatban lejátszódik.

Ezek a gondolatok még a régi racionális tudomány ölében rejtöztek, de Le Roy és Sorel már öntudatosan «hasznosították» a bergsoni eszméket – mily csodálatos! – részint a praktikus hit, a modernizmus, részint a szocializmus szindikalista mozgalma érdekében.

A matematikus Le Eoy-t, Bergson utódát a Collège de France katedróján, az akció, a cselekvés primátusának gondolata kapta meg s ennek igazolását látja az intuíciónban. Nemcsak a tudomány tételeit, de az egyház dogmáit is 'praktikus értékű formuláknak mondja, amelyek eligazítanak a cselekvésben. (*Dogme et Critique*, 1907.) A kereszténység az ő szemében az élet forrása és szabályozója, nem pedig

spekulatív filozófiai rendszer. Az állítása, hogy az Isten személy, annyit mond nekünk: lépjünk vele személyes viszonyba, épp úgy, mint valami emberi személlyel. Az pedig, hogy a Jézus föltámadott, azt akarja nekünk mondani, hogy úgy kell vele kapcsolatban lennünk, mint kortársunkkal, aki meg sem halt. Igazán nem csoda, hogy X. Pius Syllabus-ának XXVI. cikkében elítéli a dogmák illető magyarázatát.

De nemcsak a hívők körében jelentkezett ez az anti-intellektualista modernizmus, az atheista egyház: a szocializmus kebelén is fölütötte a fejét. Georges Sorel (*Réflexions sur la Violence*. 1907) a szocializmus tantételeit nézi haszontalan, csupán az értelem kedvéért hozott szimbólumoknak. Szerinte fölösleges a szocialista mozgalom céljairól elmélkedni, mert ezt úgy sem tudja senki. Fontos a «szent erőszak», a forradalmi lendület fokozása a munkásosztályban, melynek magából ebből az osztályból és szinte öntudatlanul kell fakadnia. Az elvek és elméletek csak zászlók, vagy inkább mithoszok, melyek akárcsak a vallás mithoszai a kifejezhetetlen, határozatlan vágyak testet öltött formái. A tett alkalmával azonban ezek mit sem érnek, mert a gondolat nem teremtő, az új csak a hősi küzdelemből fakad.

9. (*Kritika.*) Bergson filozófiája korunknak egyik legjellemzőbb megnyilvánulása, amelynek sikerei távolról sem logikai erejében rejlenek s éppen ezért a logika kritikus állásfoglalása vele szemben nem is semmisítheti meg. Annyi kétségtelen, hogy ez a világfelfogás minden ízében egységes; minden részében igazán az egész él s a valóságnak Bergson szerint legjellemzőbb vonása: a *pénétration mutuelle* legalább is a filozófiájában feltétlenül megvan. Nem sokra mennénk tehát, ha valamelyik részletnek a gyengeségét bizonyítgatnók: az egész megvédi ezt is a támadás elől.

De vannak a bergsonizmusnak olyan sajátságai, amelyek mélyen a kor törekvéseiből fakadnak s már eleve szinte kivonják a logikus értelem racionális bírálata alól.

Legelőször is az irracionálisra gondolok, mellyel tudatosan szembehelezkedik minden értelmi megismeréssel és az intuíció igazságához fellebbez. Minden értelmi, logikus követelménynek éppen ellentétét látja Bergson már a filozófiában. Ahogy mondja: «philosopher consiste à

invertir la direction habituelle du travail de la pensée.»¹ Lépten-nyomon hangoztatja, hogy a régi merev, változatlan jelentésű fogalmak helyett valami új, a valóság változásaihoz simuló, hajlékony fogalmakat kell az 'új. metafizikában használnunk. Éppen ezért bár ő is a közbeszéd szavait használja, nem kell ezeket a megszokott értelenmen venni: a fogalmaknál sokkal, de sokkal fontosabbak előtte azok a képek, sejtések, hasonlatok, amik a fogalmak mögött, velük kifejezetten jutnak el az ő intuíciójának közlése gyanánt tudatunkba. Bergson azt akarja, hogy olvasója inkább *lásson*, mint *értsen*. Ezért van a képeknek, a metaforáknak az ő filozófiájában oly fontos szerepe, amilyenre még alig volt példa a bölcelet történetében. Ez a filozófia annak a ritka pillanatnak mámorában született meg, mikor az elragadtatott lélek minden korlátot leomlani érez az év és a világ között. Hogy az ilyen élményből fakadó aritacionalizmus teljesen dogmatikus jellegű, azt talán mondanom sem kell; hiszen mi sem áll tőle távolaim, mint hogy az értelem világító mécsesével járja körül kritikailag megvizsgálja az Ész birodalmának határán. Amit Bergson az intellektus szerepéről mond a valóság fejlődése során, az maga sem más, mint sejtő intuíció.

De kivonja még Bergson a racionális kritika alól romantikus mivolta és szélsőséges voluntarizmusa is. Romantikus gondolkodó ő, mert az észen az ész formáiban, az ész problémáival és fogalmaival akar túlhaladni: irracionalizmusát a racionális filozófia köntösébe öltözteti anélkül, hogy e köntöst bármire is kötelezőnek tartaná magára nézve. Voluntarizmusa pedig, mely a tett, a cselekvés valóságát állítja magasra az értelem fölé, cseppet sem érzi magát találva, ha az eszköz nem érti meg azt a szándékot, mely rajta keresztül valósul meg.

Igen érdekes és szerfölkött megkapó az a mód is, ahogyan Bergson a racionális filozófia ellen harcol. Nem oldja meg a régi metafizikai problémákat, hanem megkerüli. Azt mutatja ki róluk, hogy csak álproblémák, az értelem tehetetlensége okozta őket, de igazi értelmük nincs. Így tesz pl. a causalitás, a pszichofizikai parallelizmus, a materializmus és idealizmus, a rendetlenség (désordre) és a semmi fogalmaival. Rendesen a józan észre hivatkozik, mely nem látja

¹ *Introd. à la Métaphys.* p. 21.

e nehéz kérdéseket, világos jelélül szerinte annak, hogy csak az elmélkedő értelem alkotta meg mindezeket. Mert Bergson menedéke mindig a régi jó *bon sens*, mely biztos útmutató, ha a maga korlátai közt használjuk, ha t. i. nem akarunk vele a cselekvésen túlmenni.

Tehát ez a filozófus úgy sem fogadná el azt a kritikát, melyet ezekkel a régi fogalmakkal és problémákkal gyakorolnánk művén. Az ösztön bergsoni dicsőítése, ez a modern francia rousseauizmus egy raffinait «technicizmus» idején nem zavartatná magát az értelem bíráló szavától. Az irracionalisták nem vették zokon Poincaré gúnyos ötletét sem, mikor azt mondta róluk: «Hosszú értekezéseket írtak, ehhez pedig mégis csak kellett szavak! Hát ez által nem lesz az ember sokkal inkább «diskurzív» és nem esik sokkal messzebb az élettől meg az igazságtól, mint az állat, mely egész egyszerűen csak él, anélkül, hogy filozofálna? Hát nem ez az állat az igazi filozófus?»

Nem is a logika fegyvereit akarjuk itt felvonultatni ez ellen a filozófia ellen, mely azzal az igénnyel jön, hogy egy új logikát teremtsen a régi helyébe. Ehelyett a történeti megértés fényénél szeretném inkább nézni a bergsonizmust. S akkor egy cseppet sem lesz meglepő rajta semmi. El kellett jönnie ennek a filozófiának, mely az újkor oly ismert immansens panteizmusában megmaradva az élményben látja magát az abszolútumot s ennek röpke változásaiban az abszolútum lényegét. Bergsonra várt az a szerep, hogy félénk tapogatódzások után a filozófiában kifejezze az élmény abszolút voltát s követelje az ú. n. integrális tapasztalat jogait. Kultúránk mindent mozgásba hozó dinamikus voluntarizmusával még bizonyos filozófiai fogalmak öröknek és változatlanoknak vélt igazsága dacolt: Bergson mobilizálta a filozófiát. Keringő világok és mozgó fogalmak végtelensége vesz körül bennünket, melyben semmivé válik az ember s csak annyiban él, amennyiben az egész él ő benne.

A bergsoni filozófia a XIX. század biologizmusának gyermeke; még pedig azé a biologizmusé, amelyik már fölfedezte, hogy az élet más, mint az élettelen anyag. Bergsonnak is, akárcsak Darwinnak, a lét küzdelem, még pedig az örök élet, a szellem¹ és az örök halál, az anyag között. Ezt

¹ A szellem «cette chose qui déborde le corps de tous côtés et qui crée des actes en se créant a nouveau elle-même, c'est le «moi».

a küzdelmet fejezi ki a bergsoni világkép oly számos ellentéte, amilyen észlelhető pl. a mechanizmus és az organizmus, az anyag és az élő tudat, a tér és az igazi idő, a *durée réelle*, az érzélem és az ösztön, a tudomány és a filozófia között. Bergson mindenütt kiélezi a közvetlen tapasztalat nyújtotta ellentéteket, holott a kritikai tapasztalat alapján sok okunk van azt hinni, hogy éppen ezek az ellentétek a mesterségesek. De a francia gondolkodónak *kellenek* ezek az ellentétek, mert belőlük fakad a harc s lehet így minden a mozgás, a változás.

Ugyancsak a korabeli angol evolucionizmusból fakad a bergsoni filozófia, egyik fontos fogalma: a hasznosság eszméje, mely nélkül az értelem és a tudomány kritikája alig jöhetett volna létre. Spencer és Darwin voltak azok, akik az értelmet fejlődésében mutatták be, mint a létért vívott küzdelem folyamán az alkalmazkodás egyik eszközét. Bergson is ilyet lát benne s éppen azért tartja képtelennek, hogy megismerje magát az életet, mely *előtte, rajta túl* van.

Viszont nélküle a bergsoni valóság csupa hangulat, egy khaotikus jelen. A lét valami öntudatlan érzésben folyik szét, mely teljesen nélkülözi a rendezettséget, a ritmust: a mindenség áradatában elpusztul az egyéni tudatosság és az egyéni élet értelme. Találón mondja róla B. Jacob: «Bergson filozófiáját jogosan tarthatjuk a mi «nyugtalanságunk» két fő formája: a miszticizmus és az impresszionizmus metafizikai kifejezésének. Köszöntsük benne a zseniális alkotást és kívánjuk neki, hogy találjon minél több csodáíót, de egyetlen egy tanítványt se.»¹

Azonban az örökkévalóság nélkül a bergsoni világ sem tud meglenni. A Stagiritá mélységes értelmű megállapítása szerint: *ει οε πάντα χινεΐται οδâκν εσζαΐ αληϊεις. πάντα άρα φευάη.* – Bergsonnál a változás maga örök, állandó s éppen ez adja meg filozófiájának a lehetőségét. Ezzel a változatlan, abszolút fogalommal az intuíció filozófusa is kénytelen a megvetett «merev» fogalmak talajára helyezkedni, bizonyosságául annak, hogy «aki gondolkodik, az

c'est r«âme», c'est l'esprit, l'esprit étant précisément une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendié plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a.» (L'âme et le corps, p. 10.)

¹ *La philos. (Vhier et celle d'aujourd'hui.* (Revue de Métaphys. 1898.)

platonizál» (Pauler), azaz elismeri oly fogalmak örök érvényességét, amelyekhez a változás ténye már föl nem érhet.

Változatlan érvényességre igényt tartó fogalmak nélkül még maga az «élet» sem léphet tudatunkba. Teljesen tisztán látta ezt az a tinóm dialektikával megáldott német gondolkodó is, aki valamennyi életfilozófus között talán a legelméesebb. G. Simmel-re (1858-1918) gondolok.

Simmel az élet irracionális valóságát racionálisan óhajtott megérteni, mert meg volt róla győződve, hogy megértés más módon nem lehetséges. Ő az élet mibenlétét Bergsonhoz hasonlóan szintén ebben a folytonos, kifogyhatatlan áradásban látja, mellyel minden keretet áttör, amibe bele akarjuk szorítani. Áttöri tehát azokat az értelmi kereteket, a fogalmakat is, amelyeket ugyancsak ez a metafizikai valóság hozott létre, hogy benne megértsük. Az életnek csakugyan mindig mintegy önmaga fölé kell kerekednie. Ezért, azt mondja Simmel, hogy az élet lényege az immanens transcendencia, mert mindig több, mint, az általa alkotott keretek: «több élet több mint élet», azaz: a róla szóló fogalom alapfoka már középfok. Nem paradoxon ezért az az állítás, hogy az életben az is benne van, ami rajta túl van s ami rajta túl transzcendens. az immanensen forr és alakul benne.

Ez mindenestre eleven es érdekes gondolat. de nem megoldás. Még pedig azért nem mert Simmelnél is kiderül, hogy az életfolyamat csak mint két stádium: az élet és a több-élet összekapcsolása fogható föl és fejezhető ki. Mivel pedig ezek maguk is mozgó valóságok, a teljes relativizmus világfelfogása épülhet föl rajta, melynek nincs világ, mert nincs semmi egész. Nincs filozófia, csak filozófiatípusok, amelyek azokat az emberi szellemiségeket fejezik ki, amikben a dolgokat fölfogjuk. A filozófus a lét totalitására reagál s ez különbözteti őt meg más emberektől. De így minden csak mint történetileg fogható föl.

De ha minden létezés történeti létezés, fejlődést jelent, akkor is csak úgy van értelme az ilyen létezésnek, ha két állandóság közé foglaljuk, amik maguk nem fejlődők s ezért mások, mint létezők. Klasszikusan fejezte ezt ki már

¹ V. o. Nietzsche szavaival: «Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: Siehe, sprach es, ich bin das. was sieh immer selber überwinden muss»

Aristoteles, kinek világfölfogása szinten a fejlődés gondolatán épült föl. Ha a *valóság* a *fejlődő létező*, akkor a két másfajta létező, melyekhez viszonyítva, beszélhetünk fejlődő valóságról az örök lehetőség, a tiszta anyag és az örök forma, a tiszta szellem. A fejlődés e keltő összekapcsolása. Tehát a mozgó, változó valóságot is csak a változatlanul való kapcsolatban foghatjuk föl. Ugyanezt fejezi ki a modern filozófia akkor, mikor a változatlan érvénynek, az értéknek a szféráját megkülönbözteti a változó valóságoktól s amabban keresi emez megértésének is logikai előfeltételeit.

Símmel egész filozófiája sajátos ingadozás az érvényes ismeret és a valóságos dolgok között s épp ezért folytonos tétovázás, mely nem jut megállásra, nem ér célhoz. E filozófia csupa töredék, sehol sem kész egész. Nagy kezdések befejezések, problémák, megoldások nélkül. Meglepő paradoxonok («folyékony» fogalmak, *egyéni* törvény, immanens transcendencia, stb.) vesznek körül bennünket Bergsonnál és Siminelnél egyaránt, amik hirtelen hatnak, de csak elkápráztatnak, ki nem elégítenek.

Ezeknek AZ irracionális filozófiáknak (ez a fogalom: irracionális filozófia, maga is paradoxon), mégis megvan az a nagy érdemük, hogy a mai ember nem látja többé az élet változásait egymás mellé rakott állapotoknak, melyet a fizikomechanizmus kellőképpen megmagyaráz, hanem valami sajátos, történeti folytonosságot, fejlődést – a szó igazi értelmében – keres benne. Ennek megértésére azonban vissza kell térnünk Aristoteles örökérvényű megállapításaira. Ezt újítja föl az élet mechanisztikus elméleteivel szemben a *neovitalizmus* melynek legkiválóbb képviselője Hans Driesch (szül. 1867.) ismét nagy erővel szállt síkra a teleologikus felfogás és a Si cigirita entelecheia (*εντελέχεια*) fogalma érdeklében. Az élet. öntevékeny princípiumban gyökerezik s ezért autonóm: míg az élettelen dolgok világa heteronom. ily az ez a gondolat s vele a történeti világszemlélet megérhette a renaissance-át, azért az irracionális «élet» filozófusainak is adósai vagyunk. A filozófia Hegeltől Bergsonig az egyénfeletti *cs:i* történelmivé tette és az «élet»-nek nevezett valóságban individualizálta.

Bizonyos, hogy Bergson a fenomenologusok finom vizsgálataihoz képest túldurva pszichológista. Filozófiája inkább élmény, mint gondolatrendszer, de kényszerítette

kortársait, hogy bizonyos alapvető fogalmakat újra átgondoljanak s mozgásba hozta a megmerevedésre hajló mechanikai világfelfogást, mely a «felvilágosodott» «Bildungsphilisterek» gondolkodása szerint örökértékű világmagyarázatnak látszott.

De elfelejtette, hogy az élet csak rész, nem az egész világ. S itt kiegészítésre szorul.

Ha pedig az egész világot belefoglalja az élet valóságába, akkor egy új természet, illetve valóságfogalom kialakulásának az útját egyengeti, mely az egész természetben tagadja a mechanizmust. Az irracionalizmusnak a jövőben alighanem ebben az irányban lesz folytatása.

III. A POZITIVIZMUS.

1. Kétségtelen, hogy minden korszaknak megvan a maga jellemző gondolkodása nemcsak a tételekben, hanem a tételek megszerzésének módjában is., A XVII. század racionalizmusa nélkül Spinoza bizonyosan nem kényserítette volna a maga misztikus lelkét, hogy *more geometrico* jelenjen meg előttünk . . . Ez alól a XIX. század sem kivétel. E századnak lelkéből nőtt gondolkodásmódja, a pozitívizmus, mely éppen a hegeli rendszer bukása után, a század második felében érte meg teljes kifejlődését. Auguste Comte (1798-1857), aki először beszélt vaskos kötetei során *pozitív filozófiáról*, még nem volt ment a racionalizmus örökségétől, mert hajlandó a pozitívizmust valami észszerű *rendszernek* tekinteni. De utódai mind jobban-jobban idegenkedtek a rendszer gondolatától s a pozitívizmus végső fokon nem lett más, mint *a kutatás módszere*, melyet a tudás legkülönbözőbb területein alkalmaztak, ha az igazságjárgyáról, eredetéről és érvényéről volt szó. Benne látták moost az óhajtott egységes tudományos módszert, mely minden tárgyra alkalmazható.

A pozitívizmus a tények szelleme. Az adottságokra támaszkodik akár a külső világot, akár az emberi tudat birodalmát kutatja. Ezeken nem is kíván túlmenni, mert azt hiszi, hogy a tények szilárd talaját veszedelem nélkül nem hagyhatja el az emberi értelem ködös sejtelmekért. Tudja, hogy a valóság határa nem azonos az ismeretével, mert annak a végtelenségével tudásunk nem vetekedhetik, de nyugodt öntudatossággal lemond az abszolútumról, hogy az emberrel kapcsolatos reiativumot annál világosabban szemlélhesse. Világf el fogása ízig-vérig antropocentrikus s éppen ez mutatja, hogy ennek a gondolkodásmódnak ki kellett fejlődnie a modern kultúrában, hiszen minden törek-

vés feléje mutatott. A pozitivizmus a megismert világ központjába helyezi az embert, de egy többé-kevésbé kész világéba, amelynek épp ezért már nem alkotó, csak módosító princípiuma lehet. A pozitivistáknál elhalványul az ember kiváltságos szerepének tudata a világ megalkotásában, bár az alakulás egyetemes elvét ők is vallják, csakhogy a világ megalkotásában a valóság is részt vesz a törvény által leírható egyetemes összefüggések keretei között. Ezért a pozitivizmus a dolgokat hatásoknak tartja, a világot pedig hatásösszefüggésnek. Haszontalannak véli, ha e hatásokat úgy magyarázzuk meg, hogy oly tényezőre vagy tényezőkre vezetjük vissza, amelyek már nem hatások; a kutatás tárgya nein lehet más, mint a hatások összefüggésének leírása: a törvényszerűség megállapítása. Ezeket pedig nem lehet a tiszta ész elmékedéseiből meríteni, csak a dolgokkal való szüntelen érintkezés: az egymásra hatás, a tapasztalat tehet rá képessé. A pozitivizmus tehát a tiszta tapasztalat álláspontja, mely irtózik mindattól, ami még, vagy már nem tapasztalat. A kanti kritikéizmusnak épp oly ellensége, mint a racionalista metafizikáknak és a kijelentett vallásoknak. Benne annak a polgári kultúrának józan elméje testesült meg, mely tudatosan szakított minden, ami természetfölötti, ami csodálatos s nem akarta, hogy szeme oly messzeségekbe kalandozzék, ahova a tett lendülete már nem tud elérni. A kölcsönhatások eme világában az ember nem ügyel másra, mint az őt ért hatásokra s azokra, amelyek reája várnak (v. ö. a kötelesség gondolatának a modern kultúrában való fontosságát) s amelyek sohasem tártak eléje nagyszerűbb lehetőségeket, mint éppen a XIX. század második feléljen, mikor a természet oly mértékben vált előtte ismeretessé, mint soha azelőtt. Nem kisebb ember, mint Goethe, a polgári kultúra embereszményének legszebb megtestesülése hirdette előtte a megbéküli és magára, talált Faust bölcsességével:

Er stehe fest und sehe hier .sieh um!
 Dem Tüchtigen ist diese Weit nicht stumm.
 Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
 Was er erkennt, lässt sich ergreifen.

"2. Könnyű volna e pozitívista szellem alakulásának és növekedésének nyomait követni az újkor folyamán Bacon-tól kezdve. Többé-kevésbé minden gondolkodót áthatott. Descartes miatta boncolt állatokat, de igazi megszólaltatója Hume David (1711-1776), aki oly alaposan megrontotta Kant metafizikai álmait. Ez a pozitívizmus üzte el hosszú időre a filozófiából a platóni kettős-világ gondolatát s hadakozott kíméletlenül az ideák árnyai ellen, akár a metafizika, akár a vallás köntösében jelentek meg e mi modern világunkban. A pozitívizmus nyugodtan élvezte a Föld emberi örömeit s tartózkodott attól, hogy véleményt mondjon oly dolgokról, amelyek nem e világból valók. Csakhogy az eleven embernek ritkán elegendő ez a hűvös szellemi közömbösség s ilyenkor a pozitívizmus a lapos materialista monizmus, a mechanikus világfölfogás és a hedonizmus útjának egyengetője lett. Az előkelő *εποή*-t az ítélettől való tartózkodást a *carpe, diem!* hangos piaci szava váltotta föl. igaz azonban az is, hogy a pozitívizmus ebben az irányban csak a nagyon is *dii minorum gentum*-ra hatott, a kiváló szellemek öntudatlan erkölcsi fenségét és komolyságát nem érintette. Ezek a *munka* filozófusai voltak, akik némi szepesszel, nagy hit és nagy illúziók nélkül, de becsülettel igyekeztek kötelességüket az emberiség szolgálatában teljesíteni. A pozitívizmus az ő szemükben igazi pozitív valami volt, mely óvta, intette őket a nagy reményektől s az «üdvös» kétség hajlama állításaik folytonos revíziójára ösztökélte őket, míg a kis lelkek kezén a pozitívizmus negativizmussá, a nihilizmus úttörőjévé vált.

A század elején, a restaurációk idején Auguste Comte még azzal próbálkozott, hogy a pozitívizmusnak megfelelően egy igazán az emberből és az emberért származó új világrend álmait szőjje. A *rend* eme fanatikusának szava szűk körben hangzott el, de nem mull el nyomtalanul. Nélküle sohasem lehetett volna a szociológia a század legnagyobb igényekkel fellépő tudományává.

A pozitívista szellem ugyanis a század második felének egész gondolkodását átjárta s az objektivizmus jelszavát írta mindenütt zászlájára a metafizikai filozofálás szubjektív törekvései ellenében. Olyan kor következett el, melynek szemében filozófia és szubjektívizmus egyjelentésűvé vált s ezért bizalmatlan lett minden filozófia iránt – a logika nevében. Az elméletek helyét a tények, az «adatok» gyűj-

téte foglalta el s a 'tárgyak' körében egyetemesen ható természettörvények működését keresték.¹ A tudósok egyenesen írtóztak tőle, hogy a nagy egészre fordítsák figyelmüket, mely úgyszem lehetett a tapasztalat 'adata': a részletek vizsgálatában merültek el. Végső tényeket, végső adottságokat láttak maguk előtt meredni mindenfelől, amiken átlépni nem is próbáltak. Kialakultak a szaktudományok és megszületett a mai értelemben a *szakember* fogalma, Akikben még élénken élt a szintézis vágya, azok maguk is úgy jártak el, hogy valamely rész törvényeit kiterjesztették az egészre s létrejöttek azok a világmagyarázatok, amelyek egy-egy szaktudomány szellemével jellemezhetőek leghelyesebben. Természetesen világmagyarázó szerepre, filozófiai funkcióra leginkább a legbonyolultabb adottságok tudományai bizonyultak alkalmasoknak. Így keletkezett a filozófiai szoeiológizmus, ökonomizmus, biológizmus (antropológizmus), pszichológizmus és energetizmus. Ezek mind fontos részei korunk gondolkodásának. Valamennyinek sajátos vonása, hogy magát a filozófiát is szaktudományokra tépik s egyoldalúan módosítják és színezik a maguk álláspontján az összes problémákat.

A következőkben e pozitívizmus néhány jellemző és a mai gondolkodásban számottevő irányát fogjuk bemutatni.

1. A. szociológizmus.

Nem véletlen, hogy ezt az áttekintést éppen a szociológizmussal kezdem. Ugyanis a XIX. század a *társadalom* fogalmát, minden előzőnél mélyebben véste be korunk kultúrájába. Ami a «természettörvény» gondolata volt a XVII. századnak, azzá vált most a «társadalom»-é: az ember egész világának kulcsát keresték benne. A múlt században szenvedett kiheverhetetlen csapást az egyén (individuum) fogalma, mikor a társadalom mellett háttérbe kellett szorulnia, mert az egyénben pusztá fikciót, a természettudomány atomjához hasonló valamit kezdtek látni. Az egyén absztrakció, a társadalom a valóság, állapította

¹ E szellemnek a magyar tudományos életre való hatására nézve olv. Thienemann Tivadar igen tanulságos cikkét a *Minerva* I. évfolyamában «A pozitívizmus és a magyar történettudományok» címen.

meg a XIX. század s ennek mélyreható következményei lettek minden vonatkozásban. A racionalizmus és a liberalizmus halálra ítéletét jelenti ez.

De egyelőre ezt a következményt nem vették észre akkor, amikor ezen az alapon éppen a teljesen racionalizált társadalmi élet jelent meg Comte Auguste álmaiban. Azonban a filozófia problémái hamarosan közeli érintkezésbe jutottak az új gondolattal.

Ismeretes, hogy Comte a filozófiát a tudományok hierarchiájával és a haladás törvényével akarta az általa elképzelt új világban helyettesíteni. Sok tévedése dacára ő volt az, aki először látta világosan, mily fontos szerepe van a társadalomnak az egyén tudatvilága kialakulásában s ő hívta föl a történetre, mint a társadalmi élet sajátos vonására a figyelmet. Utána a szociológia problémái nem homályosultak el, bár ez a tudomány még ma is távol van attól, hogy minden irányban világos fogalmakkal rendelkezék. Hiába hangsúlyozta Comte a szociológiának minden más tudománytól való függetlenségét, ezt a függetlenséget még azoknak a tudósoknak sem sikerült megőrizni, akik Comte szellemében kutattak tovább. Az angol Herbert Spencer a biológia szempontjait és analógiáit juttatta akaratlanul is előtérbe s nagy hatása miatt szinte Európaszerte a biológiai evolúció gondolata irányította a társadalmi élet kutatóit. De voltak olyanok is, akik a pszichológiában látták a szociológia alaptudományát s legfeljebb azt tartották vitásnak, hogy az individuális pszichológia mellett lehet-e szociális pszichológiáról beszélni. A szociológia az individuális és szociális értékelés küzdőtere lett, ahol a legszélsőségesebb álláspontok álltak egymással szemben. A vitának mindenesetre megvolt az az eredménye, hogy az egyének között lejátszódó, ú. n. interpszichikai jelenségekre terelte a figyelmet s messze kiterjesztette a régi pszichológia határait.

A pozitívizmus legérdekesebb próbálkozásai közé sorolhatók azok, amelyek a végső szociális tény, a sajátos társadalmi adottság felkutatására irányultak. Ezen a téren a legjellemzőbb munkásságot a párisi egyetem egyik kiváló tanára, Émile Durkheim (1858-1917) fejtette ki.

Durkheim a legteljesebb mértékben módszeres gondolkodó s olyan elme, aki a maga körében igen nagy hatást tudott kifejteni. Volt idő, mikor a Sorbonne filozófiai karrára teljesen a maga szellemének bélyegét nyomta rá.

Alapmeggyőződése, hogy *egyéni* és *társadalmi* között oly szűk a távolság, hogy ez a két 'dolog' sohasem olvadhat össze. «A pszicho-szociológusok ideológiáján, valamint a szocio-antropológusok materialista naturalizmusán túl van hely egy olyan szociológiai naturalizmus számára, mely a társas jelenségekben sajátos tényeket lát s vállalkozik rá, hogy sajátosságukat a legmélyebb tiszteletben tartsa adon róluk számot.» A szociális tény is az egyén éri s önmagában találja meg, de külsőnek, tőle függetlennek, őt túlélőnek, sőt megelőzőnek s így fölötte állónak látja. A társadalmi adottság – legyen az pl. valami jogi szabály, tételes törvény, szokás vagy vallásos szertartás, mindig külső erő, amely hatalmába ejti az egyént: *kényszeríti* és *kötelezi*. Túlzás nélkül mondhatnók, hogy ez a Sors, mely az egyénre várakozik. 8 a. társadalmi ténynek éppen ez a, kötelező, kényszerítő jellege Durkheim szemében a legnagyobb bizonyossága annak, hogy forrása nem az egyénben van.

Az egyén így nemcsak önmagának, hanem a társadalomnak is hordozója. Innen származik kiirthatatlan kettőssége: az egyénnek és társadalomnak, testnek és léleknek, elmúlásnak és örökkévalóságnak megoldhatatlan ellentétei is ebből fakadnak. Ezek már mind eszmék s a szociológus feladata, hogy azokat a *dolgokat* vizsgálja, amelyből ezek keletkeztek. Szakítania kell az ideológiával és alwtrakeiával: nem szabad abba a hibába esnie, hogy a család vagy a jog *eszméjét* vizsgálja akkor, mikor magát a családot vagy a jogot kellene konkrét valóságában kutatnia.

A szociális adottság típusa Durkheim szemében a vallás. Ennek különösen primitív formáit (totemizmus) elemezte a tények óriási tömegére támaszkodva. Munkáiban mindig az az elv vezette, hogy «soha se szabad azt kérdezni, mire valók a társadalmi intézmények, hanem, hogy honnan származnak.» «Az okok, amelyek létrehozhatnak valami társadalmi tény, függetlenek azoktól a céloktól, melyeket az illető tény szolgál.»

Durkheim nem riad vissza elvei legvégső következményeitől sem. A társas lét típusát a hordában (clan) megtalálva az ideológia körébe utalja az emberiség egységét és azt tartja, hogy az «emberiség általános haladása, nincsen sehol.» A történet nem mutat egyvonalú fejlődést, melyben az egész emberiség részt venne. Mindenütt csupa heterogénei-

tással találkozunk s egyik társadalom születik, kifejlődik, meghal anélkül, hogy a többivel törődne.

Az erkölcs tisztán társadalmi jelenség. Erkölcsös, normális a társadalmi szabály, bűnös, abnormis az egyéni akarat. Szociológiai szempontból nézve a dolgot, Durkheim szerint kétség sem fér hozzá, hogy Sokrates bűnös volt. De ily bűnös egyének lehetősége nélkül megmerevednének a társadalmak: a változások azoknak a «bűnös» egyéneknek álmaiból és kezdeményezéseiből jönnek létre, akikben a társadalmi élet anomáliái mutatkoznak meg. Persze annak a magyarázatával, hogy pl. egy Sokrates miért érzi «kötelezőnek» magára nézve, hogy szembeszálljon a társadalom törvényével, Durkheim adós marad. Talán nem is akarja ezt megmagyarázni, hiszen az ő célja csak az, hogy ily «lázaság» meglételét megállapítsa, mint a társadalom változásainak egyik tényezőjét. Mind ő, mind tanítványa Lucien Lévy-Bruhl, a Sorbonne-on É. Boutroux utóda, a modern filozófia professzora, azt tartják, hogy egy társadalom sem alkalmazkodik valami tetszés szerinti erkölcshez. A filozófusok tehát haszontalan munkát végeznek, mikor új erkölcsön vagy a meglévőnek racionális alapjain törnek a fejüket. Minden adottság, tehát az erkölcs is, végeredményében irracionális valami.

S itt tűnik ki, mennyire érintkezik az abszolút kötelesség tanára nézve Durkheim Kant filozófiájával. Ő sem akar a kötelességnek más magyarázatot adni; ez nála is a priori, csakhogy Durkheimnek az erkölcsi világ – maga a társadalom. Sőt nemcsak az erkölcs, hanem a jog, a vallás, sőt a logika is lényegükben társadalmi jelenségek, amelyeket csak a szociológia értethet meg. A vallás a szentséggé emelt társadalom kultusza, igazi «szociolatria», mint A. Comte mondotta. Ahogyan a vallásban a társadalom állítja szembe a szentségest a profánnal, úgy állítja a logikában az igazat, a nem-igazzal, az erkölcsben a jót a rosszal szembe. Mindez a társadalom funkciója, bennük valahogyan a társadalom fejezi ki magát. Az igazság a gondolkodás egyezésének jele, mely az egyén részéről épp úgy kikényszeríti az elismerést, mint pl. a kötelesség. Sőt a gondolkodás kategóriái is társadalmi jelenségek: az egyének közös, társas erőfeszítéséből fakadnak. Nincs bennük tehát semmi örökkévaló, a társadalmi léttel együtt fejlődnek és alakulnak. A személytelen ész csak más neve a kollektív gondolkodásnak. A szociológ-

gia világánál eltűnik az empirizmus és apriorizmus régi ellentéte: *a priori* mindaz, ami gondolkodásunkban társadalmi s empirikus, ami egyéni eredetű. A nagy kérdés a transcendencia gondolata nélkül megoldhatóvá válik. Hogyne! Hiszen «a lélek maga sem más, mint az egyénben megtestesült kollektív tudat, amely épp ezért ellene szegül a testnek, mely egyéniségünk alapja.»

Messze vezetne bennünket, ha meg akarnánk mutatni, mily érdekesen fejtegette ez elvek világánál Durkheim azokat az eszméket eredetükben, amelyek – mint a szolidaritás és az igazságosság – mai társadalmunk lelkét fejezik ki. A *Division du travail social* (1898), a *Suicide* (1897) es a *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) e tekintetben sokkal tanulságosabb művek, mint címük sejtetné.

Bizonyos azonban, hogy ennek az erős és becsületes szellemnek a műve sem nélkülözi korunk eredendő bűnét: a miszticizmust. A társadalom úgy áll ott művei háttérében, mint a lényében érthetetlen ösváló, mellyel szemben hiába az emberi észnek minden igyekezete és módszeressége: az ismétlen ismeretlen marad. A brutális «tény» nem lehet végső magyarázat ott, ahol az ember valami egyéb, - ami esetleg nem éppen tény – vágyakozik. A módszeres okosság kedvéért tartósan nem érezhetjük magunkat jól a töredékes tények e végeláthatatlan sora közepette, különösen, mikor azt látjuk, hogy minden erkölcsi erőfeszítésünk megbénul vagy értelmetlen és haszontalan teherként hull vissza ránk, ha összeütközünk a tények ércfalával. A Durkheim szigorú módszeressége még értelmünket se bírja az *ignorabimus* bevallására bírni, *H sperahimust* pedig nem is érintheti bennünk.

2. Az «ökonómia» elve.

1. A modern biologizmussal több-kevesebb rokonságot mutat az a fölfogás, mely a gondolkodást pusztá eszköznek tartja az élet szolgálatában, a környezetünkhöz való alkalmazkodásban.¹ Benne is érvényesül az a tendencia.

¹ Hogy az érzetek nem az érdektelen megismerésnek, hanem az életnek érdekében valók, e *biologizmus* már Descartesnál fölüti fejét. *Princ. philos.* II. 3. Innen került bele az újkori természet-tudományba és a vele érintkező filozófiába.

hogy ez az alkalmazkodás minél kevesebb erőfeszítéssel, minél teljesebben valósuljon meg, vagyisfa gondolkodás műveletére is érvényes a gazdaságosság (ökonómia) elve. Az ember fogalmai, ítéletei, stb. nem egyebek, mint a legalkalmasabb összefoglalásai annak a valóságnak, melyben a tudatos lény élete lefolyik.

Ilyen meggyőződés táplálja a múlt század végének egyik igen jellemző filozófiáját, mely különösen a természettudósok körében terjedt el. Tipikus képviselőjeként a bécsi egyetem tanárát, Ernst Mach-ot (1838-1916) említem meg.

Mach a fizikából jutott el a filozófia problémáihoz. Még egészen fiatal korában forgatta Kantot s nagy hatással volt rá a königsbergi óriásnak a metafizikán végzett kritikája. Ő maga izig-vérig kutató tudós, aki tudatosan hajlandó szűk koriátok közt mozogni, hogy csak a megoldható kérdések foglalkoztassák. Szemében minden megoldás ideiglenes, mert mindegyiket csak útnak látja a tudás bővülése, a gondolkodás és a valóság tökéletesebb alkalmazkodása felé. Az állandóság igényével fellépő filozófiai rendszereket téves alkotásoknak tartja. Mach szinte szeretné kitörülni a tudatból a «filozófia» nevét is. Egyenesen kimondja, hogy «nincs Mach-féle filozófia» (*Analyse*, 800. 1. V. ö. *Erk. u. Irrt. Vorwort*). Nem is tart igényt a filozófus névre, csak a valósággal szemben valami olyan álláspontot igyekszik elfoglalni, amelyet a kutatás egész területén egyaránt lehessen használni s ne kelljen a fizikusnak elhagynia, ha valami más tudomány területére megy át, hiszen a tudományoknak épp úgy összefüggő egészet kell alkotniok, mint ahogyan egész az a valóság, amely a tárgyuk. Szándékában nagy ösztönzést nyert Fechner példájából, aki a fizika és a pszichológia összekapcsolására adott példát a pszichofizika megteremtésével. Fechnernek sikerült közelebb hozni egymáshoz egy kvantitatív és egy kvalitatív tudományt azzal, hogy a pszich. területén alkalmazta a fizika módszereit. De a tudat világának és a fizikai világnak kettősségét nem tudta megszüntetni s erre vágyott éppen Mach. Olyan magyarázatot akart adni a kutatás elé, amely ledönti a képzetek és a fizikai világ közt emelkedő elválasztó falat. Nem elégszik meg többé azzal, hogy rést törjön ezen a falon, mint Fechner tette, hanem meg akarja semmisíteni. S erre a célra a valóság atomisztikus szerkezetéhez fordul.

Azt állítja, hogy ha a tapasztalat adatainak elfogulat-

lan értelmezéséhez ragaszkodunk, nem fogjuk a fizikai és a pszichikai világot egymással mereven szembe állítani, mert «nincsen hézag a pszichikai és a fizikai jelenség közt, nincs belső és külső, nincs oly érzet, mely valami tőle különböző dolognak felelne meg. *Csak egyféle elemek vannak...*, amelyek az éppen való szemlélet iránya szerint vagy belsők vagy külsők.» (*Anal.* 253. 1.) A valóság kutatásiban tehát abból indulhatunk ki, hogy *egyféle elemek* vannak, ezek azonban egymással funkcionális viszonyban állanak s a «világ az elemek függvény viszonya» (*Anal.* 296. 1.). A fizikai világ «elemei» nem egyebek, mint a tudat «érzetei». *Elem* és *érzet* épp azért föl is cserélhetők; ugyanazok egyszer mint külső, másszor mint belső tárgyak szerepelhetnek. Színek, hangok, melegségek, nyomások, terek, idők stb. a legkülönbözőbb módon kapcsolódnak egymással s hangulatok, érzelmek és akaratok fűződnek hozzájuk. Ebből a szövedékből kiemelkedik a viszonylag szilárdabb és állandóbb, benyomul az emlékezetbe és nyelvi kifejezést is kap. A térben és időben funkcionálisan összekapcsolt viszonylag állandóbb komplexumok a *testek*, de természetesen ezek sem lehetnek abszolút állandók.

Machnak ez az elmélete Hume tanításának fölújítása, akivel eszük járásának rokonsága miatt szinte a részletekben is találkozik. Így az én-t Mach szintén ily komplexumnak, érzetkötegnek tartja, mely ugyancsak elemekre bomlik széjjel. Az *elem* azonban nem jelent persze semmi mást, mint egységes végső alkotó részt, amelyeken túl *mai* tudásunkkal nem mehetünk (*Anal.* 4.1.); ennek a további kutatása a jövő feladata. De ez a természettudós munkáját nem akaszthatja meg, mert ő nem az elemek vagy érzetek mi-benlétével, hanem ezek kapcsolataival törődik. Az ő feladata, hogy ezeket a relációkat leírja, de nem az, hogy az elemekre nézve akár a materializmus, akár az idealizmus értelmében állást foglaljon. Minden olyan kérdést, mely e kapcsolatokon túl a dolgok «önmagukban» való lételére vonatkozik, Mach haszontalannak tart, mert a valóságból (mely funkcionális viszony) a látszat területére vezet át bennünket. Kutatónk hajlandó ezek közé sorolni a filozófia valamennyi klasszikus problémáját. A problémák forrása a gondolatok és tények, valamint a gondolatok egymás közt való inkongruenciája, melyet elfelejt az, aki nem a tudomány ökonomikus feladatából indul ki. amely szerint *csak* a

megfigyelhetőnek. az adottnak van jelentősége s minden hipotetikus, metafizikai és haszontalan kérdést tudatosan mellőzni kell.

Mach az «én» és a «testek» közt való megkülönböztetést tisztán praktikus jellegűnek véli, melynek semmi értelme sincs akkor, ha az ismeret öncélként szerepel. Sem az egyik, sem a másik nem eredeti, mert ilyenek csak az elemek lehetnek. Hogy pl. *én* zöld színt érzek, az azt jelenti, hogy a zöld elem más elemekkel (érzetekkel, emlékképekkel) fordul elő. Ha pedig *én* már nem érzem a zöldet, ha *én* meghalok, akkor az elemek nem szerepelnek többé a megszokott csoportosításban. Vagyis az *én* nem állandó, határozott, szigorúan elhatárolt reális egység, hanem csak ideális, gondolkodásökonomiai alakulat. Az a tevékenység, melyet a tudat működése élénk tár, könnyen megérthető, ha feltesszük, hogy az elemek egymásra kölcsönösen visszahatnak. Az érzetektől épül föl az alany, mely aztán ismét az érzetre hat vissza.

2. A Mach képviselte pozitívizmus – mondhatjuk egész bátran – a filozófia halálát jelenti. Nem világmagyarázat ez, mert a legnagyobb kérdések tudatosan ki vannak kapcsolva, mint ma meg nem oldhatók s az ember egyszerű műszer, mely a maga sajátos módján jelzi a vele érintkező valóságokat. Nem érző és messze célok felé vágyó *emberek*. hanem sine ira et studio kutató hidegszívű tudósok, kutatók számára készült ez az elvi összefoglalás, mely semmit sem mond az élet és a világ értelméről. Az utilitárius elveknek élő XIX. század végén felújította az előző század szénizmusát minden következményével együtt s előre vetette a phalanstervvilág képét, mikor az ember megszűnik egyén lenni, mert nem él benne más, mint a mindent egyformásító – értelem. De bármily érdekes pszichológiai szempontból a gondolkodás ökonómiájának elve, sohasem fogja mással, mint a Mach-egyéniségű tudósokkal megértetni, hogy miért kellene lemondanunk azoknak a kérdéseknek feszegetéséről, amelyek talán csak éppen logikai szempontból érdekesek és gyakorlati szempontból «tárgytalanok.» A filozófus nem csatlakozhatik Mach nézetéhez, aki azt mondja a természettudós legfőbb filozófijának, hogy el tud viselni egy befejezetlen világszemléletet és ezt többre tartja annál, mely látszólag befejezett egész, de őt ki nem elégíti.

8. Hasonló gondolatokat Mach munkálkodásával egy időben mások is hirdettek, hiszen ezek a levegőben voltak s a természettudományos légkörben szítták magukba a gondolkodó elmék. Szigorú matematikai szimbolikával próbálta ezeket az elveket kifejezni Riebard Avenarius (1848-1896), aki álláspontját kritikai empirizmusnak («empiriokriticismus») nevezte. Tételeit sajátos terminológiával különös sémákba foglalta, mely maga akadálya volt annak, hogy nagyobb körökre hathasson.

Ezt az ökonomikus világfelfogást nem is Mach vagy Avenarius vitték ki a világba, hanem Wilhelm Ostwald (szül. 1855.) és a német monista-szövetség («Der deutsche Monistenbund»).

Ostwald a kémia tanára volt a lipcsei egyetemen, majd nyugalomba vonulása után egész erővel világfelfogása terjesztésének él s nagy szervező képességeivel szép sikereket ért el. Ő a német Comte, de hiányzik belőle a francia gondolkodó történeti érzéke és ideális tradicionalizmusa. Azonban hisz a tudományok piramisában és mindent a praktikus élet szemszögéből néz. Neki a zseninek nem a megértése, hanem társadalmi «kitenyésztése» a probléma. Egész szellemi alkata típusa a jóakarató, korlátolt pedánsnak, aki értékítéleteket is természettudományi tényekből akar levezetni. A technika Ostwald szemében azonos a kultúrával. Általában a szellem helyett mindig csak annak hordozóját látja. Tudni sem akar semmiféle transcendenciáról, mert a természetet tartja mindennek. A hozzávezető út pedig a tapasztalat. Mesterséges határokat lát a tudat és a természeti valóság között, akárcsak Mach. De a bécsi fizikusnál tovább megy, mikor azt mondja, hogy minden valóság végső formája az energia. Vagyis nem valami ismeretlen elemek, hanem az átváltozás lehetőségét jelentő erő. Ezzel a gondolattal a modern voluntarisztikus gondolkodásnak többé-kevésbé megfelelőbb szubstanciát jelöl meg, mint pl. a materializmus teszi. A mechanisztikus világnézet kirívó fogyatkozásait a végtelen átalakulást jelentő energetikai világnézet némileg elleplezi. A XIX. század biológiai felfogása mindig idegenkedett az olyan végső «dolog»-tól, mint pl. az anyag, mely a változások dacára maga változatlan marad. A jelen valóságban már a jövő csiráját kereste, mely a maga egészében *mássá* lesz anélkül, hogy a megelőző állapottal való összefüggése megszakadna. A fina-

lizmusnak és a fejlődés gondolatának környezetébe sokkal jobban beleillett az energia fogalma, mint az örök identikus anyagé. Ez magyarázza Ostwald sikereit.

Ostwaldnak tehát az energia nem szubstancia, hanem tevékenység, munka és mindaz, ami munkából keletkezik vagy munkává alakulhat át. Az anyag sem egyéb, mint az energiának egy sajátos esete. Van ugyanis: 1. mechanikai, 2. hő, 8. fény, 4. mágneses és elektromos, 5. kémiai és 6. pszichikai energia. Az anyag ezeknél; bizonyos komplexuma.

A világ minden dolgát és folyamatát kifejezhetjük energetikailag, mert minden változás oka az energia térbeli és időbeli változása. Így tehát Ostwald sem lát különbséget fizikai s pszichikai jelenség közt, akárcsak Mach. A tudat és a képzetek a test bizonyos funkciói, akárcsak az izmok összehúzódása. Az organizmus munkája a szellemi energia forrása. A szellemi munka pedig megint más formákba, talán pl. hőbe alakul át.

Ha ebbe a világba beleállítjuk az embert, akkor az ő szempontjából kétféle energia van: 1. nyers és 2. hasznosított energia. Az ember életének, tevékenységének egyetlen kategorikus imperativusa: «Ne pazarolj energiát, hanem hasznosan értékesítsd!» Ez szabja meg a kultúra egész menetét. Ugyanis a kulturális tevékenység az a fáradtság, mely egyrészt a felhasználható nyers energiák gyarapítására, másrészt pedig a hasznosított energiák gazdaságosabb kihasználására irányul. Az ú. n. magasabb kultúrjavak is ezért vannak. A *jog* pl. a társadalmi harc megszüntetése által az energiapazarlást akadályozza meg. A *tudomány* pedig a természettörvényeknek, az energia-átalakulás folyamatainak feltárásával leghatalmasabb segítője az embernek az energiák hasznosításában, mert általa a jövőbe láthatunk. Ostwald a tudománynak ezt a szerepét oly döntőnek tartja, hogy szerinte a tudomány általában a rendszeres jóslás vagy jövendölés technikájaként jelölhető meg és «csak az olyan tudás mondható egészségesnek, amelyikről ez a jövendölési jellemvonás kimutatható.» Gondolkodóink még a művészetet sem hajlandó másnak tartani, mint praktikus tudománynak. Ezt az ökonomikus, eszközi szempontot minden téren érvényesíti s közben sokszor érdekes, sokszor paradox vagy naiv állítást olvashatunk nála.

Az emberi élet céljának pl. a boldogságot mondja. A bol-

dogság pedig az az állapot, melynek nagyságát a felhasználható energiák mennyisége és az a körülmény jelöli meg, hogy ez energiák felhasználása «akaratszerűen» történik s nem a nekünk nem tetsző formában? A társadalom célja pedig szintén az energia-átalakulás szabályozása. Ezért nem lehet meg bizonyos koordináció nélkül, mely lehetővé teszi, hogy az egyes egyének az egésszel való kapcsolatukban a legnagyobb munkateljesítményre legyenek képesek. Tételeinek igazolását nem a logikai bizonyításban, hanem a gyakorlati élet teljesítményeiben, a munkaeredményben keresi. Filozófiáját nem tartja másnak, mint valami «egységes világfelfogás kísérletének, próbálkozásnak. Mindazokat, akik hasonló irányban keresik a világ helyes magyarázatát egy nagy, szinte vallásos szövetségbe hívta Ostwald: a már Ilaeckel és barátai által alapított német monista-szövetségbe. Az az öt esztendő (1910-1915), míg a lipcei professzor állt e szövetség élén a naturalista és egyházellenes világfelfogás széles körökbe való elterjedésének ideje volt. A Szövetség mindenre kiterjedő kultúrprogramot dolgozott ki s Mach világtól elvonult, tudós pozitívizmusa így vált társadalmi, sőt politikai tényezővé.

3. A pragmatizmus.

1. Az angol filozófiának egészen a legújabb időkig mindig jellemző sajátága volt, hogy benne az empirizmus és a belőle táplálkozó pozitívizmus volt az uralkodó. Az apriuristikus idealizmus sosem tudott az angol lélekben mélyebb gyökeret eresztetni s legfeljebb a katedrán és néhány, az angol világ lelki megváltoztatására törekvő gondolkodónál (Carlyle) talált otthont. Ahogy a politikában az individuális liberalizmus élteti az angol társadalmat, mely az egyént szinte zárt világnak nézi s tartózkodik, hogy ebbe beleavatkozzék (laisser faire), épp úgy a filozófiában is megalkotta a maga különös igazságelméletét: a pragmatizmust.

A pragmatizmus teljesen angol gondolat. Abból a lélekből fakadt, mely az egész világot minden valóságával és gondolatával egyetemben eszköznek nézi a cselekvés szolgálatában. Ez a gondolat formálta Bacon álmait, Hobbes államtanát és Bentham utilitarizmusát. ezt az igazi angol etikát. Az angol mindent a maga szempontjából néz:

még az ú. n. egyénfölötti világ is azért érdekli, hogy hogyan van ez az egyén fölött? Mint minden cselekvő kedvű ember, nem ismer teoretikus kétségeket; bizakodó és nem választja el a tettet az okoskodástól. Ez a szellem merész lendületet kapott a mai filozófia biologisztikus naturalizmusának hatása nyomán. A spenceri evolúciós elméletből azt a tételel jegyezte meg, hogy a gondolkodás célja nem a megismerés önmagáért, hanem ez is egyik módja az ember alkalmazkodásának a környezetéhez. A mai pszichológia voluntarista tendenciáiban pedig az antiintellektualizmus ragadta meg a figyelmét. S ha ezek még mindig nem ingatták volna meg a tudás öncélúságában és az abszolút igazságban való hitét, – amire lelke mélyén az újkori ember oly könnyen hajlik, mert az aktív életet többre becsüli, mint a kontemplációt, – ott volt előtte a tudomány kritikája, amit a franciák, Európa kételkedő kritikusai, végeztek el. Mindezek egy más lélekben talán a szélsőséges szkepsishez vezettek volna, az angol s még inkább a hagyománytalan s ezért részben naivabb, részben merészebb amerikai csak alkalmat láttak bennük arra, hogy nyíltan és brutálisan elvessek a teoretikus értékelést s a hitük szerint meddő spekulációk helyett a tett és a siker álláspontjára helyezkedjenek. Egyrészt az egész újkori kultúra igazolását látták ebben az eredményben, másrészt pedig reá támaszkodva küzdhetek az angol egyetemeken meghonosodott neohegelianus irány (Green, Bradley s az amerikai J. Royce) ellen.

2. Angliában F. C. S. Schiller, oxfordi egyetemi tanár e modern relativizmus előharcosa. Nála még inkább az igazságnak és a világnak az emberrel való kapcsolata van kiélezve, az eszközi érték gondolata (instrumentalizmus) egyelőre háttérbe szorul. Felújítja Protagoras tételét: «minden dolog mértéke az ember» s ezért filozófiáját *humanizmusnak* nevezi. Eszerint mindent az emberből és az emberért kell magyarázni. Ellensége minden kontemplációnak, mely a dolgokat elszakítja az embertől, hogy valami absztrakt abszolút világba emelje. Az önmagában való igazságnak nincs értelme, mert az igazságot a gondolkodás hozza létre, alkotja meg. A gondolkodás pedig tett; valami bonyolódott képződmény rejlik benne, mely testi-lelki funkcióink sajátos visszahatása környezetünkre. A fogalom jelentése mindig egy szándék, melyet vele gondolunk s tízért lehetetlen elválasztani a dolgot az akarattól, a logikát

a pszichológiától. Ezért a gondolat igazsága sem lehet más, mint annak praktikus értéke.

A filozófiát Schiller úgy fogja föl, hogy benne az ember a saját módján és eszközeivel magyarázza a tapasztalat nyújtotta világot. Ezért problémái tisztán emberi problémák. «A humanizmus egy teleologikus pszichológia öntudatos alkalmazása a logikára.» Ez a pszichológia pedig «egy voluntarista metafizikát zár magába.» Azonban ennek a metafizikának kifejtésével a pragmatisták egyelőre adósak. Nem tudunk belőle többet, mint amit számtalanszor báliunk a modern világban, hogy t. i. a világ tett s lényege az akarat. Ebből következik, hogy a valóság alakítás eredménye: az ismeret tárgyát mi alkotjuk meg (*the making of reality*) s bizonyosságunk az igazságban szintén a megbizonyosodás (*the making of truth*) eredménye. A «tények» sem egyebek, mint okoskodásunk kiinduló pontjai, amelyeket vita nélkül elfogadunk, hogy a tovább haladás lehetősége meglegyen. A tudomány mai tényei pl. sok régebbi emberi gondolkodó tevékenység eredményei. Kincs semmi «első valóság», amit a gondolkodó ember készen találna, valamennyi valóság az ember «műve». Az ismeret tehát bizonyos mértékű teremtő aktivitás, mely mindig módosítja az alany által talált tárgyat, mert maga az alany is változik.

Ezt hangsúlyozza a másik pragmatista gondolkodó, az amerikai William James (1842-1910) is, akinek neve Schillerénél ismertebb. A pragmatizmusnak a nevét Ch. Peirce adta (1877). de James tette népszerűvé.

Mi a pragmatizmus? – kérdezi James. A filozófia kérdéseinek nem valami megoldása, – feleli rá – hanem cselekvési programra: módszer, amellyel a létező dolgok átalakíthatók. Vagy inkább az a mai *novum organum*, mely az elméletekben inkább eszközöket lát a további kutatásra, mint végleges feleleteket az embert izgató nagy kérdésekre.

Ez a következetes és teljes instrumentalizmus a pragmatizmus lényege. Az igazság a jónak, a sikeresnek egy formája, nem pedig valami tőle különböző kategóriába tartozó ismerettárgy. Mindaz igaz, ami jó, ami közelebb visz bennünket a célhoz. A cselekvés a mi életünk s amit ennek a kedvéért jó, ha elhiszünk, az mind igaz.

Látjuk, hogy az amerikai pragmatizmus még Schiller humanizmusánál is egyszerűbb és durvább elmélet. Az a

különbség a kettő közt, ami a nyers amerikai *businessman* és kulturáltabb angol testvére között van. «Az igazság, – mondja az amerikai – kollektív név, amellyel az igazolás (verification) sokféle fajtáját jelöljük; mint ahogy az egészség, a gazdagság, az erő, stb. sok életfolyamat összességét jelentik. S mindezeket azért keressük, mert hasznos a meg-lételük.» Nem csoda, ha ily gondolkodás mellett a tőlünk független realitás Jamesnek «teljesen homályos és ingadozó valami); amelyben legfőbb gondolkodásunk ideális hatá-rát hajlandó látni.

Még a vallást is ilyen szempontból fogja föl. Az amerikai embert sohasem érdekelték a dogmák, a hit bizonyításai. Hinni jó és hasznos, mert az élet erejét és tettvágyát fo-kozza; cselekvő ember sohasem lehet el a jövő hite nélkül. Ez viszi őt a templomokba is s ezt igazolja James vallás-filozófiája, mely a hit akarására (*the will to believe*) vezet vissza minden vallási jelenséget.

Az ilyen gondolat sohasem látja a világot egységben. Mindig, *egyed* dolgokat lát, mert *egyed* feladatokat tud. Ezért James pluralista. Szerinte a valóság sok egyed, de e sokaság egységhe olvadását, e káosz kosmoszá válását sehol sem találja. A praktikus egységen túl mást nem ismer. De ez nem ejti őt kétségbe, mert a pragmatista született opti-mista. Hiszi, hogy a világ folyton jobb lesz, mert hiszen ezt – *akarjuk*. Az intellektualizmus hajlik a pesszimiz-musra, mert látja azokat az abszolút határokat, ahol meg kell állani az emberi cselekvésnek, míg a humanizmus és a pragmatizmus nem lát az emberiség haladása előtt korláto-kat. Csupa bizalom és hit a jövőben s éppen ebben rejlik egyik erőssége. «Nekünk a valóság csakugyan tökéletlen, – mondja Schiller – s éppen ez a legszebb reményünk forrása, mert azt jelenti, hogy a valóság még újraalkotható és töké-letessé tehető.» ...

3. A német léleknek a pragmatizmus már rendszertelen-sége miatt se rokonszenves, bár a biológista tendenciák ha-sonló ötleteket itt már régebben kiváltottak anélkül, hogy szisztematikus igazolásukat megpróbálták volna. Goethe is mondta, hogy «az az igaz, ami hasznos» Nietzsche es Simmel számos, pragmatista tételt hirdettek már a pragma-tizmus előtt. Általában azok a gondolkodók, akik éppen az élet elevenségét érezték korlátok közé szorítva a rendszer keretei között, azok a gondolkodók vetettek föl ilyen eszme-

ket. A németek mégis megdöbbentek, mikor látták, hogy vannak, akik ezt halálosan komoly igazságoknak veszik. Az 1908. évi heidelbergi filozófiai kongresszuson történt az angol és német gondolat szembenézése. A kongresszus jellegét éppen ez adta meg s a vita persze egyik felet sem győzte meg. A franciák nem igen avatkoztak bele, mintegy páholyból nézték az egészet.

Ez a pillanat is azok közé tartozott, mikor kiderült a modern szubjektivistá pszichologizmus tehetetlensége. A német a «Bewusstsein überhaupt» és az «überindividuelles Ich», meg az «erkenntnistheoretisches Subjekt» magas várásban nem látta azt az önellenmondást, mely rögtön kiderült, amint tendenciáit az individualista angol szellem a konkrét; egyéni való – az élő, gondolkodó ember – körében érvényre juttatta. Kezdet világozássá lenni Heidelbergben, hogy az igazságot csakis a tárgyból s nem az alanyból lehet megérteni. Az ismeretben az a mozzanat, hogy egy tárgyra irányul, amelyet meg akar ragadni s amelyet készen talál, sokkal fontosabb, mint az, hogy egy alany gondolkodásában jó létre.

4. A fikcionizinus.

Hogy a humanizmust és pragmatizmust élteta törekvések a német szellemben milyen más formát öltenek, arra igen tanulságos a fikcionizmusnak az a rendszere, melyet Hans Vaihinger, hallei egyetemi tanár (szül. 1852.) fejtett ki a «mintha» filozófiájában (*Die Philosophie des Als-Ob*). Műve még a biológiai gondolkodásmód legforróbb napjaiban, a 70-es évek derekán, tehát Nietzsche gondolataival egy időben keletkezett, de csak 1911-ben jelent meg első ízben s azóta a 800 lapos német alaposságú kötetből már a nyolcadik kiadás (1922) forog közkezen. Mindenesetre bizonyosága ez annak, hogy a könyv eszméi és korunk átlagos gondolkodása egymásra találtak. Mert Vaihinger rendszere lényegében alig több mint korunk antiintellektualizmusának, voluntarizmusának és pragmatizmusának a rendszerbe foglalt igazolása.

Vaihinger, aki a Kant-filológiának is egyik derék munkása, rendszerében szintén Kantra támaszkodik. Tőle nyerte azt a meggyőződését, hogy tudásunk nem hű képmása, de sajátos feldolgozása a valóságnak. Ezt a tételt

Schopenhauer illúzióvilágán át nézi Vaihinger s az ismeretet oly mozzanattal telítettnek látja, amelyekhez semmi köze a valóságnak. «Képzetvilágunk» – úgymond – .fikciók roppant szövedéke, mely telő van logikai ellenmondás okkal.» Honnan származik ez a teméntelen fikció, ez a sok «hamis» képzet? Erre nézve bölcselelnk a magáévá teszi F. A. Lange felfogását, aki azt tanította, hogy a kanti apriori ismeret ionnak forrása organikus természetű: testi szervezetünk érteti meg megismerésünk mibenlétét. Ez a .fiziológiai értelemben magyarázott kantizmus saját, os módon keveredett Vaihingernél Fichte és Hegel eszméivel, továbbá Mill logikájával és Wundt pszichológiájával. Amazoktól a teremtő aktivitás, a cselekvés legfőbbnek való értékelését tanulta, melyet a tapasztalaton át mint a wundti teremtő szintézis művét fogott föl. Ezért hangoztatja, hogy «a gondolkodás végső és sajátos célja a cselekvés, és a cselekvés megkönnyítése.» A lelki élet a reflexfolyamat teljes kifejlődése: a külső hatások felfogása, benső feldolgozása és nyomában a kifelé való hatás rejlik benne. Az egész élet. ez a kölcsönhatás s minden emberi funkció az élet szolgálatában áll: belőle és érte keletkezett. A gondolkodás is. A racionalizmus nagy tévedése volt, mikor a gondolkodás és a valóság útjait azonosította. A spinozai «ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum» nem egyéb, mint kritikátlan optimizmus. De bár nem egy úton járnak, mert a logika fikciókon át veszi útját, mégis egy helyre jutnak: a gondolkodásnak a valóságra való alkalmazhatósága mutatja, hogy gondolkodás és valóság egymásra találhatnak. S Vaihinger ezt úgy magyarázza, hogy a gondolkodás tudatosan alkot ily kitéréseket, fikciókat, hogy így mintegy elébe kerüljön az objektív valóságnak s azt az élet érdekében felhasználhassa.

A valóság ugyanis a nyert érzéki benyomások khaotikus tömkelege s ezek feldolgozása az ismeret. Vagyis Vaihinger rsensualista, akárcsak Mach. Azok a «fogások», amelyeket a gondolkodás e cél érdekében használ «kényelmes segéd-eszközök, hogy az érzettömegeket meghódítsa velük; s egyben nincs is más céljuk.» A kategóriák «gyakorlati szűk ségből» keletkeztek. S ezért kimondható, hogy az igazság «a célszerű tévedés.»

Egész ismeretünk tehát tele van fikciókkal, amelyek tudatosan nem igaz (hamis), de jogosult gondolatok. E fik-

ciók mások, mint a hipotézisek. A hipotézist ugyanis igazolni akarjuk, a valóság jogát tulajdonítjuk neki, míg a fikcióról tudjuk, hogy nem-való, de a valóságot akarjuk vele elérni. Tehát az az akarat rejlik benne, amelyet Nietzsche «bewusste Wille zum Schein»-nek nevezett. Úgy teszünk, *mintha* a dolgok olyanok volnának, amilyeneknek gondoljuk őket, mert ezzel megkönnyítjük életünket, a valósághoz való alkalmazkodásunkat. ...

Vaihinger arra vállalkozik, hogy életünk egész területén felkutassa gondolkodásunk tudatos fikcióit. Megmutatja, hogyan bontjuk fel a görbe vonalat végtelen kicsiny egyenesekre, hogy aztán kiszámíthassuk. Elvonultatja előttünk az atom, az abszolútum, a Ding an sich, stb. stb. fikcióit. Sőt arra is kiterjed a figyelme, hogy a fikciók elméletének és használatának történetét is feltárja. Az antik intellektualizmus persze irtózott a fikcióktól, mert kellemetlen volt neki a bennük rejlő logikai ellenmondás, de a voluntarista újkor már tudatosan, akarattal, nagy sikerrel alkalmazza.

Ez a vaihingeri filozófia szintén antiszisztematikus, mert a világ egysége csak fikció. Biológiai optimizmusa a kritizmust nem rendszernek, hanem «szigorúan tudományos módszernek» tartja s mint ilyet értékeli. Filozófiáját «idealista pozitívizmusának» nevezi, mert a tényeket és az ideálokat egyaránt átöleli. Amazok persze a valóságok s emezek a – fikciók. S itt mindjárt meglátszik a vaihingeri filozófia és minden pozitívizmus elégtelensége.

A pozitívizmus az egész világot valóságnak, még pedig örökké változó folyamatnak nézi s egy magyarázat helyességét ismeri el vele szemben: a kauzális-sorba helyezését. Mivel a gondolkodó valóságegyén előbb van mint a gondolkodás, tehát az magyarázza ezt. A gondolatot, mint a gondolkodás tartalmát egy síkra hozza a valósággal, mert a logikai síkot nem ismeri s akkor a való = az igazzal s a nem-való = a hamis, a fikció. Így tesz Vaihinger is. A logikai szférát egyszerűen nem látja, noha ez az a pápaszem, amelyen keresztül megismeri a dolgokat. Hogy egy dolog valóság, egy másik perhg nem-valóság, az nem egy az igazzal és a tévessel. Igaz és téves csak tárgyra vonatkozó ítélet lehet. Vagyis: hogy valami valóság vagy nem-valóság, az lehet igaz vagy téves. B ha ennek az ítéletnek nem lennének szilárd, változatlan alapjai, az sem volna többé állandó. hogy a való valóság és a nem-való nem-valóság. Azaz akkor

Vaihinger sem állíthatná egyetemes érvényességre igényt tartó elméletben, hogy mi valóság és mi gondolati fikció. A kettő határa teljesen elmosódna és értelmetlenné válna.

Fikció-e maga a fikciók vaihingeri elmélete? Ha mindaz téves, ami nem-valóság, akkor ez is téves fikció. Pedig Vaihinger az igazságot, azaz a valóságot keresi benne.

Ennek a relativista szubjektivizmusnak, amit a biologizmus jelent a filozófiában, csak akkor volna jogosultsága, ha minden igazság kivétel nélkül «hasznos» volna. De ahogy vannak «kellemetlen» igazságok, épp úgy vannak haszontalanok, sőt károsak is. Vagyis az igazság ettől az értéksíktól teljesea különbözőben fekszik, mert a hasznossága vagy a károssága igazságvoltát egyáltalában nem érinti. Az igazság lehet hasznos, de nem azért igaz, mert hasznos. Ez már csak – mondjuk így: – epiphenomenon, járuléka az igazságon, nem a lényeg. S ezt a biologista filozófusok mind elfelejtik.

5. A historizmus.

Már az eddigiek során többször rámutattam arra, hogy a XIX. századot a fejlődés eszméje és a vele szorosan egybeforrott történeti világszemlélet jellemzik a megelőző korokkal szemben. A világnak történeti folyamatként való felfogása a historizmus, melynek egyik grandiózus filozófiai megnyilvánulása Hegel rendszere. De korunk konkrétebb, az érzéki tapasztalatban inkább bízó szellemének idegenné vált ez a racionális légüres tér s helyette a század nagy történetírói találtak inkább meghallgatást, akik eleve lemondtak a rendszeralkotás szerintük kétes értékű dicsőségéről. Bennük élt tovább a historizmus szelleme s elméleti öneszméltre talált Hegel ifjúkora kiváló történetírójánál: Diltheynél.

1. Wilhelm Dilthey (1833-1912) az élet irracionális mélységét ösztönösen érző romantikus és egyben az európai szellemnek eddigelé talán legnagyobb történetírója volt. Teljesen áthatotta őt az élet ésszel felfoghatatlan végtelenségének megérzése. De nem az a természeti valóság az élet az ő szemében, melynek titkait a biológia van hivatva fűrkészni, hanem az a csodálatos egység, mely öntudatos akaratú lényeken, egyéneken át nyilvánul meg s hatalmas áradatban sodorja magával ezeket az egyéneket anélkül, hogy talán sejtenének róla valamit. Vele szemben merevnek,

mozdulatlannak kell érezni minden rendszert, mely a maga formáit akarja egy ilyen roppant valóságra rákényszeríteni, amilyen a történeti lét. Dilthey elámulva nézi ezt a csodás valót, melynek folyamából egy «szellemi világ» emelkedik ki és egész életét arra áldozta, hogy ezt a világot «megértse». Haszontalan, meddő fáradságnak véli, hogy logikánk ritka formáinak hálójával próbáljuk megragadni s «megmagyarázni» vagy «leírni» ezt a világot; ezt csak a lelki megérzés útján «utánaélni» (nachleben) és «megérteni» (verstehen) lehet. A megértés feltétele pedig az, hogy megragadjuk azt az összefüggést, mely az egyéni létet és konkrét sorsát a történet és a társadalom egyéneken túlemelkedő roppant erőivel összeköti. Dilthey tisztán látja, hogy szinte lehetetlen ez a feladat, de nem volna romantikus, ha nem vállalkoznék rá, hogy az ésszel is megpróbálja felfogni azt, ami túl van az észen is. Az a veszedelem fenyegeti, hogy a lét impresszionistájává lesz, de ő ezt le akarja küzdeni azzal, hogy a történeti ész kritikáját vágyik megalkotni, mely épp úgy fölfejtene előttünk a történeti megértés zárlait, mint ahogyan Kant kritikája a természetmagyarázat rejtélyeit tárta föl. E törekvésében támogatja őt kora pozitívizmusa, melynek elméleti meggyőződéseit tőle sem idegenek. Lelke mélyén szinte látja azt az időt, amikor tudásunk nyomán a szellem területén épp olyan hatalomra teszünk szert, mint aminőt szerepünk a természet fölött. Comte és Mill analízise a társadalom, illetve a szellemi világ terén nem maradtak Diltheyre sem hatás nélkül s öntudatosan próbál az ő nyomdokaikon elindulva előbbre jutni. Bizalmatlan minden metafizika iránt, mert nem lát bennük egyebet fogalmi költészetnél, amelyben az ember ősi vallási élménye tör fel a napfényre: az egység művészi ösztöne és a lét megértésének vágya. Nincs bennük több igazság, mint hogy ennek egy hatalmas, egész valónkat betöltő kifejezése rejlik bennük s ebben a szerepükben is osztozkodniuk kell a metafizikai rendszereknek a vallással és a művészettel, különösen pedig a költészettel. «Hogy mi az ember, azt csak a történet által tudja meg.» S ez a tudás hatalmat jelent az ember fölött. Csak így érthető Dilthey reménye, hogy egykor a történetet megértető szellemi tudományokon fog felépülni a társadalom technikája. Mint Comte, Mill és német földön Treitschke, Haym és Schmoller kívánták, Dilthey is szerette hinni, hogy a történet struktúrájának

ismerete valami alkalmazott politikává szélesíthető ki s belőle fog kifejlődni a gyakorlati társadalomelmélet és egy történetileg megalapozott pedagógia. Ez a hit és ez a törekvés teszi Diltheyt, a filozófust, pozitivistává.

Ezért kutatja a történeti világ struktúráját, mint Kant kutatta a természetét. De munkája végére sosem juthatott, inert az egyének fogva tartották őt. Hogyne! Hiszen az élet minden individuum által egy-egy sajátos világot alkot magának s így e világok végéremehetetlen sora és változatossága áll előttünk. Egyfelől tehát Dilthey a történet általános formáját keresi, márfelől pedig áhítattal merül el egy-egy individualitás elemzésébe, mert érzi mennyire igaz, hogy: *individuum, est ineffabile*. Mégis kénytelen az egyéniségeket valami a megértés kedvéért konstruált ípusokra visszavezetni, mely organikus fejlődésük maradandó elvét zárja magába. Minden típus a valóságnak, az élet értékének és céljának valami sajátos felfogását jelenti. Az egyes konkrét filozófiák is az életnek valami egyéni intuíciójából fakadnak s Dilthey valamennyit három fő típusra vezet vissza. Nincs filozófia benső élmények nélkül, csak hogy míg a költészetben pl. ezek az élmények nem lépik túl az egyéniség körét, addig a filozófiában általános érvényesség igényével lépnek föl. A három fő típus tehát egyéni eredetű, de társadalmi jelentőségű.

A naturalizmus intellektuális élménytípust jelent. Az ismeretet az érzéki megismerésre alapítja s innen emelkedik a természeti törvények uralmának gondolatára. Determinista s lemondóan hajol meg a hatalmas és könyörtelen világfolyamat előtt. Etikája eudaemonista, mert a boldogság a természet rabláncainak az elfelejtése. A modern pozitívizmus is ennek a naturalista világszemléletnek egyik változata.

Szinte ellentéte ennek a másik világszemlélettípus: a szabadság idealizmusa, mely az akarat spontaneitásának élményéből fakad. Ez a világot a tevékeny értelem művének fogja föl s a kötelességben a természetten messze túl emelkedő törvényszerűséget érez.

Ez alanyi típus mellett ott van harmadik gyanánt: az objektív idealizmus, melyben egy szellemi világ tagjaként érzi magát a filozófus. Valami egyetemes vonzás, szimpátia fűzi össze e világ tagjait, melynek szemlélete a legnagyobb boldogság, mert benne az egyén is megtalálja a maga helyét és léte értelmét.

Az ókorban Demokritos, Platon és Aristoteles, az újkorban Hume, Kant és Hegel mintegy e bárom típus megvalósulásai.

Dilthey utolérhetetlenül tinóm művészettel rajzolta meg e filozófiai típusok megjelenését az újkori kultúrában. Típustana is abból a vágyából született meg, hogy ne távolodjék el túlságosan a való «élet»-től. A logikai elemzés területére nem-is kívánt rálépni. Miatta idegenkedett az atomizáló, exakt pszichológiától is, melynek helyébe a szellemi tudományokban kívánatos megértés megalapozása végett egy ú. n. leíró és széttagoló pszichológiát óhajtott alkotni, mely az életösszefüggéseket, a lelki jelenségek teleologikus szerkezetét írná le. Benne az életvonatkozások, a jelentőség (Bedeutsamkeit) mozzanatai lennének a vezető szempontok. Azonban úgy itt, mint a törvényt helyettesítő típustannál kiderül Dilthey törekvéseinek eredendő hibája. Ezek ugyanis nem valósíthatók meg egy értékrendszer nélkül, mert a típusok is értékvonatkozást jelentenek s a jelentőség is. De Dilthey annyira szerette az «élet» konkrét világát, hogy az értékeket nem tudta az értékes javaktól elválasztani s így nem emelkedhetett a történeti megértés előfeltételeinek világába. Az abszolút értékek gondolatától s ezek elismerésétől fázott; üres formalizmust látott benne s nem vette észre, hogy viszont ezek nélkül minden struktúraelemzés céltalan, vagy ha nem, akkor öntudatlan – érték kutatás. Így Dilthey elnyelte a történet végtelen árja, melyből típusai szigetekként emelkednek ki; megelégedett az örök töredékkel, mert szellemi világa kezdetét, a tiszta pszichikai aktust és végső célját, az értéket nem látta, innen származik relativizmusa és enyhe szkepszise, melyek aztán távoltartották a filozófia rendszerétől, igaz, hogy kárpoztalul a filozófiatörténet filozófusává tették. S ki tudja, melyik ér többet? Jobb-e, hogy kultúránknak Diltheyben eggyel kevesebb gyenge filozófiai rendszere lőn, de egy igazán nagy történetírója jelent meg köztünk? Műve így is nagyértékű, mert megtermékenyítette a történeti világ-felfogást. Eduard Spranger («Humboldt u. d. Humanitäts-idee», 1909. «Lebensformen», 3. kiad. 1922.), Georg Misch («Gesch. d. Autobiographie» 1907) szép könyvei az ő szellemét lehelik. Nálunk pedig Komis Gyula tudományelméletére («Történelem és psychologia». 1914. «Bevezetés; i tudományos gondolkodásba». 1922) hatott ébresztően.

2. A történetből táplálkozó relativizmus hozta létre Oswald Spengler (szül. 1880.) történetfilozófiáját, kinek műve: *Der Untergang des Abendlandes*, I. köt. 1918. II. köt. 1922. napjainkban a legkülönbözőbb körökben izgatott érdeklődést váltott ki. Egyrészt a háborús katasztrófa, másrészt korunk számos jelensége hajlandóvá tették a lelkeket arra a meggyőződésre, hogy műveltségünk válságát éljük meg s így a kultúránk halálát jósló Spengler eszméi számára elő volt készítve a talaj. Könyvének sok ragyogó és sok paradox gondolata van, de filozófiai értéke sokkal kisebb, mint szimptomatikus jelentősége.

Spengler világfelfogásának központi eszméje a sors (Schicksal) gondolata, melyben az antik Végzet (fatum) elevenedik meg előttünk. E misztikus az ész matematikai törvényeivel le nem írható, inert tevékenységét az időben fejtí ki és nem ismétli önmagát. Művei a kultúrák, melyek zárt organikus egységet alkotnak s a kívülről vett anyagot is a maguk képére és hasonlatosságára formálják át. Minden kultúra sajátos organikus egysége egy-egy tevékenységi elvben, a kultúra lelkében nyilvánul meg. Minden külső valóság egy lelki való szimbóluma, melyen a sejtő, szóltan megértés lát csak keresztül. Spengler három kultúra lelkét mutatja be nekünk: a görög apollói, az arab mágikus és a modern kultúra fausti leikét. E lélek nyomán minden kultúrában egészen más és más világ képe születik meg: más természet, más tudomány, más művészet és más vallás. Az egyik világ fogalmai és tudománya a másokban teljesen értelmetlenek, az igazság csakis egy kultúrán belül való érvényességet jelent.

E folyamat alakulatainak leírására nincs más eszközünk, mint az analógia, melynek segítségével – Goethe növény-morfológiai kutatásaira gondolva – Spengler a «világtörténet morfológiáját» akarja megírni. Az ő szemében a történet nem lineárisan haladó folyamat, hanem egymás mellett és egymás után virágzó kultúrákban bontakozik ki s ez «alakzatok» (Gestalt) sorsának elemzése - születésüktől pusztulásukig – a történetíró feladata. Mert minden kultúra az emberiségre «a maga formáját nyomja rá s mindnek megvan a maga ideája, a maga szenvedélyei, a maga élete, akarata, érzésmódja és a maga halála». Valamennyi egy-egy hatalmas individuális organizmus, amely születik és – meghal. Fejlődése a szoros értelemben vett

kultúra, a benső lelki gyarapodás és alkotás ideje, hanyatlása és pusztulása a civilizáció, a külső terjeszkedés és a tömegek, a lélek elsorvadásának kora. A civilizáció a kultúra múmiája.

Analógiás horoskopját fölállítva, Spengler arra az eredményre jut, liogj a mi nyugati kultúránk eljutott a pusztulás fázisába, mikor már semmi újat nem alkot kultúránk fausti lelke. Nekünk már ez ellen nincs orvosságunk, mert a sors kérlelhetetlen; csak egy feladatunk lehet: ha már beleláltunk végzetünkbe, haljunk meg öntudatosan. Fajunk új nemzedéke legyen sorsának tudatos hordozója s forduljon «a líra helyett a technikához, a festészet helyett a tengerészeihez, az ismeretelmélet helyett a politikához». Legyen egész élete a múlt lelki tartalmának a külső világban való kiterjesztése, az elméletnek gyakorlatba, a tudományak technikába való átöntése. így jut el Spengler egy korunknak szánt életfilozófiára.

Művét nagyon bajos bíráló szavakkal méltatni, mert hangulatból fakadt s hangulathoz szól. Az analógián felépülő kormegfeleléseknek – mint Spengler nevezi: homológiáknak – nincs teoretikus kritériumuk s vég nélkül vitázhatunk helyességük vagy helytelenségük fölött. Hogy Goethe volt-e a modern Plafon, vagy még ez meg sein született, ezt nehezen lehetne bizonyossággal eldönteni. Azonban vannak a könyvnek maradandó érdemei és zseniális intuíciói. Közéjük tartozik mindjárt a történetnek, mini kultúrák történetének a felfogása. A történet egy lehelé kultúra megvalósítása. Ennek a gondolatnak – mondhatnók – el kellett következnie a mi filozófiánk fonalán és Spengler nem közönséges tehetséggel szólaltatta meg. De a kultúrákat nem lehet oly monadologikusan felfogni, mint szerzőnk teszi. Az élő lény folytatás; és a kultúra sem abszolút magábanvaló kezdet és vég; a folytonosság elve itt is érvényes. A folytonosságot pedig csakis az időtlen érvényű értékfogalmak képviselik, amiket meddő fáradság relativ izálni, ha nem akarunk a szkepticizmus karjaiba hullani. Spengler persze ettől nem fél, mert nyíltan bevallja, hogy az ő álláspontja a «történetpszichológiai szkepticizmus». Viszont az újkor individualizmusához híven járt el Spengler, mikor az egyes kultúrák sajátos különvalóságának jellemzésére tudott találni sok megragadó gondolatot, amiket hosszú ideig nem fognak elfelejteni. De *Sorsa*

és végzete, determinizmusa, az emberi vak eszközzé teszik s a történet dinamikáját egy misztikus valóságban keresve nem látja meg, hogy akaratlanul is feladatokat, értékeket tételez föl, amik pedig legalább is *még nem* valóságok és így kauzálisán nem hathatnak, az események mozgatói természeti ok gyanánt nem lehetnek. Sőt a «kultúra», a «civilizáció», a «lélek» már maga egy-egy értékfogalom, melyek nélkül nincs a történet valóságának egysége. Azért Spengler teoretikus fogalmai zavarosak és a modern herakleítizmus és biológiai relativizmus közös hibáiban szenvednek.

6. A voluntarista szintézis kísérletei: Wundt és Fouillée.

A pozitívizmus legdicsőségesebb napjai sem tudták kiölni a gondolkodó elmékből a világ egységes elméletének vágyát. A szaktudományok soha nem sejtett virágzásnak indultak s büszkén mutattak elért eredményeikre, a filozófus hajlandóságú tudósok, akik szeretnek számot adni maguknak munkájuk értelméről, mégsem tudtak teljesen megmaradni a maguk szakjának szűk határai között. Érezték, hogy a szaktudományok épületét a filozófia van hivatva mintegy kupolaként betetőzni s minél exaktabb módon kutatták a valóságot, annál költőibb fantáziával voltak hajlandók megkonstruálni végső, záró hipotéziseiket. A lelki élet matematikáját kutató Fechner a metafizikában rajongó költővé finomul és megfélekedzik minden exaktságról. De akár E. Hartmannra, akár H. Lotzéra gondolunk, abban megegyeztek mind ezek az új metafizikusok, akik átmentek a pozitívizmus iskoláján, hogy nem bíznak többé a tiszta ész dedukcióiban; filozófiai elméleteiket nem «felülről», hanem «alulról» óhajtják elérni: nem a világtól várják, hogy elméleteikhez igazodjék, hanem az elméletben be akarják fejezni a szaktudományok eredményeit, filozófiájukkal csakugyan a koronát akarják rátenni tudásunkra. E törekvések közepette kétségtelenül annak a gondolkodónak kellett a legnagyobb hatást gyakorolnia, aki az egységesítő elmélet képességét, a platóni *synopsis*-t, a legteljesebb szaktudományi ismeretekkel tudta párosítani. Az «induktív filozófia» reményeége más nem lehetett.

a) Ilyen volt Wilhelm Wundt (1832-1920), aki nem készült filozófusnak: filozófiai előadást egyetemi tanulmányai

alatt nem is hallgatott, mégis mint a filozófia tanára lett a lipcsei egyetem világhírű büszkesége. A neckarai (Mannheim mellett) papfiú orvosnak indult s Joh. Müller, Du Bois Beymond és a nagy!eimholz mellett kezdte el az érzékszervek működésének vizsgálatát. Ez a probléma terelte át ügyeiméi az egész lelki életre, a lélek fejlődéstörténetére s a társadalomban élő emberiség kultúrájának lelki képződményeire. Majd tudásáról számot adva önmagának, szemben találta, magát az ismeret kérdéseivel s innen csak egy lépés kellett, hogy a metafizika területére jusson. Wundt gondolkodása igazán organikus módon nőtt egy probléma-csirából az egész világot átfogó elméletté s bölcselőnk szubjektivitása szól felénk, mikor a filozófiát, mint «az összes tudományok ellenmondás nélküli foglatát» és a szívet és elmét egyaránt kielégítő «élet- és világnézetet» állítja elenk. Illy feladatra csak oly elme vállalkozhatott, aki egyrészt a tudományok minden részében oly otthonosan mozgott és szisztematikus-architektonikus erővel rendelkezett, mint Wundt, ki a XIX. századnak legenciklopedikusabb fője s méltán juttatja eszünkbe összehasonlításként Aristotelest és Leibniz-ot, akik szintén koruk egész tudását magukba szítták, másrészt lelkük épp úgy tele volt a harmónia vágyával, mint ugyancsak Wundté. Más számára ez a program már eleve oly lehetetlenségeket jelent, hogy megvalósításához is aligha foghatott volna hozzá.

De pályája kezdetén Wundt maga sem látta a tudás meredekének csúcspontját, amely felé elindult.

1. A pszichológia, területén vetődtek föl előtte olyan kérdések, amelyek filozófiai jelentőségűek. A szemlélet magyarázatát keresve meglepte őt a lelki élet ellentétes magyarázata: sem a «képességek» tana, sem a képzetek herbarti mechanikája nem elégítette ki. Az egyik, mert a pszichológia vulgaris fogalmait egy, a benső vonatkozásaikból idegen logikai sematizmusba öltözteti; a másik pedig nem törődik vele, hogy kieszelt mesterséges mechanikája mehet-e valamire a valóságos lelki étellel. Hiányzott ezekből az atomizáló pszichológiákból az, amit Wundt a lelki élet leglényegesebb sajátosságának látott: *a teremtő szintézis*, mely az egyes részeket – az érzeteket – a szemlélet egészévé kapcsolja össze. iEzzel az elvvel egyúttal elvált Wundt szemében a világ valósága két részre: a lelki világra, mely a teremtő szintézis elvét követi és a fizikai világra, ahol az

energia megmaradása a legfőbb elv s az okozat mindig egyenlő az okkal. A szubstancia fogalma csak a fizikai világra lehet ennél fogva érvényes, a lelki élet alapja nem lehet valami ily megmaradó «lélek», hanem e dologi és merev fogalom helyett bevezeti aztán Wundt a lélek aktualitás-elméletét. Eszerint a lelki való tiszta történés, csupa folyamat, azaz tevékenységében létező valami: *aktualitás*. Nincs «lélek», mely különböznék a tudatfolyamatoktól. Azért ezek alkotják a pszichológia tárgyát, vagyis: a pszichológia a *közvetlen* tapasztalat tudománya, míg a természet a *közvetett* tapasztalat világa. Ott az élmények mint *élményei*;, itt pedig mint *tan/yak* tudatosulásai állnak a vizsgálódás előterében.

A teremtő szintézis elvéből következik, hogy a lelki élet területén az okság is más természetű, mint a fizikai világban: a lelki eredmény, mint totalitás, mindig több, mint a részek, az elemek pusztá összege. Azonban hiába látja Wundt a lelki életet összefüggő egységnek, ezt az egészet mégis a részekből akarja, származtatni s ebben megmarad a pozitivizmus atomizáló útján. Gondolkodása mindig az egész és a rész ellentétei közt hányódik: alig van homályosabb valami, mint az a mód, ahogyan az elemi és az összetett lelki jelenségek viszonyát felfogja. A lelki folyamatok megértésére három elvet fogalmaz meg, amelyek azonban legfeljebb tovább tolják a magyarázandó jelenséget, de ki, nem elégítenek. S még hozzá csak úgy van értelmük, ha a lelki életet mint mozgástendenciát s a lelki elemeket, mint erőket fogjuk föl, melyek épp úgy küzdenek az érvényesülésért, mint Herbartnál a képzetek. Vagyis Wundt bármennyire igyekezett a régi elméletektől szabadulni, azoknak legfeljebb egy új típusát alkotta meg. De az ő tekintete a lelki élet egységén csüngött inkább, mint annak elemein s ezért a maradandó jellegű képzetek helyett az összefüggést teremtő akaratan kereste annak a lényegét, így állította Herbart intellektualizmusával szembe a maga voluntarizmusát. Eszerint nincs oly lelki jelenség, amely az akarattal ne volna kapcsolatos. A gondolkodás és az érzelem maguk sem jöhetnének létre akarat nélkül, mert benső akarati funkció rejlik bennük, így válik érthetővé Wundt pszichológiájának egyik leglíoinalyosabb fogalma: az *appercepció* is, mely a gondolkodás akarati mozanatát jelöli. A voluntarizmus alapfeltevésével van értelme

annak a három elvnek is, melyre az imént céloztam. A «lelki rezultánsok elve» a már jellemzett teremtő szintézist hangsúlyozza: a «lelki relációk elve» azt állapítja meg, hogy a lelki élet egymással összefüggő elemekből alakúknak fogható föl: tehát a pszichológia módszerének elve rejlik benne; s végül a «lelki kontrasztok elve» az érzelmek szokásos gyönyör-fájdalom elméletével szemben az érzelmi élet többdimenziális voltát hirdeti, mert itt a lelki élet ellentétekben fejlődik s ezek egymást erősítik, j

2. Miután a pszichikai világ ily sajátos módon elkülönült Wundtnál a fizikaitól, föl kellett merülnie a kettő egymáshoz való viszonya kérdésének. S itt szinte alig maradt egyéb választás, mint elfogadni a régi spinozai parallelizmus elméletét, hiszen a pszichikum a fizikumra, vagy megfordítva már csak azért sem hathat, mert az okság mind-egyikben más természetű. «Amit mi léleknek nevezünk, nem egyéb, mint ugyanannak az egységnek benső léte, melyet külsőleg, mint a hozzá tartozó testet ismerünk.» Hogy Wundt ezt az elméletet a magáévá tette, abban nagy része volt az általa nagyrabecsült Fechner példájának is. Ugyancsak Fechner mutatta előtte az utat akkor is, amikor e parallelizmus megoldása kedvéért felelnie kellett arra a kérdésre, hogy mi van e két párhuzamos tüneinénysor mögött? Mert ha a kettő egy, akkor ez a kérdés sem marad megoldatlan.

S itt a metafizika küszöbén Wundt hű maradt önmagához: a világot a lelki élet hasonlóságára fogja föl. Elveti a lapos materializmus próbálkozásait és a világ lényegét valami *lélekszerű aktivitásban* látja: az akarat világalkotó elvvé válik nála is, mint a modern kultúra oly sok más filozófusánál.

3. Wundt a metafizikában azokkal az eszmékkel foglalkozik, amelyek a tapasztalat körét meghaladják. Ilyenek gyanánt a *kozmológiai*, *pszichológiai* és *ontológiai* eszméket jelöli meg.

A kozmológiai transzcendencia az oszthatatlan egységnek és a külső tapasztalás totalitásának eszméjéhez vezet: a pszichológiai a szellemi lét individualitásának és valamennyi szellem összefüggő egységének gondolatát adja^: az ontológiai eszmében pedig egyesül e két transzcendencia és *a világnál, mint akaró lények egységes egységének eszméje* lesz belőlük.

Azonban tévedés volna Wundt individuális akaró lényekben olyasvalamiket látni, mint Leibniz monaszai. Wundt *nem* szubstanciáknak fogja föl ezeket, hanem aktualitásoknak, melyek akaratukban léteznek s a világ ez akaratok eredője. Ezért folyton fejlődik, mert hiszen alakulásának megszűnése pusztulását jelentené.

Ez örök evolúcióval szemben persze fölvetődik a cél gondolata., amely felé e fejlődés törekszik. S mivel Wundt a világfejlődést nem mechanikus mozgássornak, de teremtő szintézisnek, organizáló funkciónak tartja, nem is tér ki a felelet elől. A világakaratot az isteni akarattal s a világfejlődést az isteni akarat kibontakozásán, al azonosítja. De tiltakozik a pantheista magyarázat ellen, mert az egyes individuális akaratok nem merülnek el az isteni akaratban, mely bennük és rajtuk keresztül van. Az istenség személyek végtelen sorát mutatja nekünk s ezért nem híve Wundt a teizmusnak sem, mely az istenségben örök, változatlan személyes lényt lát.

Különben ezt a kérdést a filozófia már átengedi a pozitív vallásoknak, melyek dogmái és szimbólumai az istenség-ideájának tartalmára nézve kielégítő feleletet nyújtanak. A vallás ugyanis, valamint az erkölcs, a jog, a tudomány és a művészet «szellemi alkotások, amelyekben ugyan részt vesz az egyéni tudat, de céljuk mégsem maga az egyén, hanem az emberiség egyetemes szelleme».

Wundt világszemlélete teljesen az itt jelzett idealisztikus evolucionizmus. Mindent az egész szempontjából néz s éppen ez teszi őt filozófussá. Különösen a társadalom és az egyén, az, emberiség és az egyes ember viszonya foglalkoztatja állandóan gondolatát anélkül, hogy világos megoldásra jutna. Ebből a szempontból fogja föl a filozófia történetét is.

Etikája és néplélektana született meg ebből a felfogásból. Az egyén itt csak absztrakció. Cél és igazi alkotó csak az egész lehet. Az egyes ember azért van, hogy az emberiség hordozója legyen. «Bármily boldog és tökéletes legyen is az egyes léte, mégis csak egy csepp a tengerben. S mit jelenthet a tenger számára a csepp boldogsága és fájdalma?» Azt, hogy a csepp nélkül a tenger sem volna. A szellemi javakat; és értékeket az egyén erkölcsi akarata hozza létre az emberiség számára.

Általában Wundt etikája bizonyos miszticizmusban

végződik, akárcsal; méla fizikája. Ebben is az ő érdekes egyénisége nyilvánul meg, mely sok különböző szálból fonódott össze a tudós harmonikus egységévé. Wundt nem volt tisztán elmélkedő, szemlélődő tudós; a politika és a társadalmi változások mindig nagyon érdekelték őt. De a tudományt megtartotta a teoretikus érték magas piedesztálján.

Mint kutató a pozitivizmushoz vonzódik s a legmód-szeresebben halad előre. Így alkotja meg a pszichológia kísérleti ágát, melynek rendszeres kiépítése az ő dicsősége. Az ismeret kérdéseiben a kriticismus óvatossága az ideálja. Logikájának módszertani része talán legmaradandóbb műve, mert az egyes tudományok szuverén ismeretesei rengeteg anyagot dolgozott föl benne, amiben alig éri utói egyhamar más valaki. Formai és elvi tekintetben lehet, hogy Sigwart, Schuppe és B. Erdmann logikái az övét fölülmúlják, de egy sem mérkőzhetik vele a pozitív tudás tekintetében és a keletkezésben lévő tudomány taglalásában. Száraz, világos, de sokszor terjengős írásmódja eleven képzeletet takar. Ha a tapasztalat körét elhagyva a transzcendencia határára ér, a józan Wundt romantikussá válik. Az egység, az egész eszméje lenyűgözi őt és elhallgattatja benne a kritika, szavát. Világosan látható hála, hogy ez az eszme s a felé való sóvárgás tette őt filozófussá. Azonban hatása éppen itt nem lehet, mert az egészről vallott elméleteiben sok a ködhomály, az ellentmondás. Ezért tanítványai szinte, kizárólag ott voltak, ahol kutató tudós és nem filozófus volt: a pszichológia módszeres feldolgozásában.

Wundt emléke korunkból mint a múlt század második felét jellemző filozófus-típus fog megmaradni, de világ-magyarázatért aligha fogják a könyveit elővenni.

b) Hasonló homály fedi annak a francia gondolkodónak legfőbb fogalmait is, aki mint Wundt, szintén a lelki életet vette alapul a világ magyarázatában. Aliréd Fouillée (1838-1912) oly rendszert vágyott megalkotni, amely annyira átfogó, hogy minden eddigi filozófiát össze tud békíteni a maga ölében. A törvény gondolata és a szabadság élménye egyaránt kedves volt előtte, tehát a tudomány determinizmusa és az erkölcsi szabadság összeolvasztására törekedett. Ezt oly módon vélte elérhetőnek, ha az erő fogalmát teszi metafizikája tengelyévé. A létezés hatás,

mint már Leibniz is mondotta. Tehát, minden valóság erő, amely hat. A gondolat is ily erő, mely a világ megváltoztatására tör.

Az *idée-force* eszméjére építi aztán Fouillé pszichológiáját és etikáját. De az idealizmus és naturalizmus kibékítése neki sem sikerült.

IV. A TERMÉSZETTUDOMÁNY KRITIKÁJA.

1. Boulroux és Poincaré.

Mikor a tudomány már-már megsemmisítéssel fenyegette az *embert*, hogy egyszerű természeti lénygé tegye, mely csupa szükségyszerűség, a francia gondolkodók vállalkoztak rá, hogy megmentik az erkölcsi szabadság hitét az egyetemes mechanizmus bilincsei közül. Kant példáján elindulva, kritikai vizsgálat tárgyává tették magát a tudományt, hogy lássák, mily értelme van az általa megállapított törvényeknek.

E kritikában Boulroux Emil és Poincaré Henri jártak elől s nyomukban egész iskola támadt.

1. Boulroux Emil (1845-1921) az újabb francia gondolkodás egyik legtisztelbber vezéralakja volt és mindenek fölött nagy tanító.

Alapproblémája, amely egész filozófiájának mozgató lelke, a szabadság kérdése; azé az erkölcsi szabadságé, mely a kötelesség eszméjét szüli s amely öntudatunk segítségével önmagunkban tárul elébünk. Személyes valónk hatalmas élményében ütődik elménkbe és válik tudatossá bennünk ez az igazi *αρχή των όντων*. Miért van valami? Kell-e a létezőknek szükségyszerűen lenniük, vtgy, hogy az ok és okozat láncán egy dolog létezése létrehozza mind a többi dolgokat? Ha már maga a lét nagy kérdés, hiszen D'Alembert szavai szerint a legmegfoghatalanabb, hogy valami egyáltalában *van*, – még nagyobb rejtély az egyéniség, a személyes lét. Míg amaszt az okság törvénye többé-kevésbbé kielégítő módon megmagyarázza, ha a sor első tagjában ndnt létező mozzanatban megnyugodtam, emezt mindig többnek érzem, részben egészen újnak találom, mert előzőjére, mint egyenértékű okra az előzményekben seholsem akadhatok. Ebből az *ember* lényét öntudatosító élményből fakad Boulroux filozófiája. Megmaradt így a francia gondolkodás sajátos forrásánál, melyről éppen ő fejtegette meggyöző

módon, hogy nem a világ, nem az *Idee des Ganzen* koncepciójából, hanem az ember mivoltának, az *liumanité-nek* elgondolásából táplálkozik. Nem a roppant mindenséget látta meg elsősorban, hogy aztán az analízis folyamán a végtelen világegyetem egy kicsinyke sarkában észrevegye a parányi embert, hanem az emberben annak a hatalmas láncnak egyetlen szemét ismerte fel, mely a nem-lét mélységeiből a lét örök teljességének magasságába nyúlik. Ennek az intuíciónak megfelelően gondolkodása egy nagy szintetikus sor megalkotására törekszik, mely alapfelfogásának etikai jellegénél fogva egyúttal hierarchikus érteksor is.

Az ízig-vérig metafizikus hajlandóságú Bout-roux a hagyományos fogalmak közt keresi a kifejezést önmagának és alighanem leibnizi nyomokon a kontingencia skolasztikus fogalmába öltözteti problémáját s vele fejezi ki a szabadság valóságát. Aquinói Tamás szerint kontingens- minden olyan létező, mely épp úgy létezhet, mint ahogyan nem létezhet. A létezés esetlegessége, a «véletlen» tény való szembeállítás a fogalom követelte szükségessel és törvényszerűve, régi ismerőse a filozófiának. Ebből Boutroux a szabadság szíve dobogását érezte ki.

A kérdés már az ókorbamlölmerült. A fogalmi világ és a valóság kettőssége a görög filozófia sok elmélkedését mozgatta s miatta hasította széc a létet a felsőég csillagvilágára. hol a fogalom és a szigorú törvényszerűség uralkodik, meg a sublunáris világra, melyben a véletlen és a rendetlenség kormányozzák az eseményeket. E két világ képzeete termékeny talajra talált a keresztény gondolkodásban is az arisztotelési és neo-platonikus tanokkal együtt s majd földi világunk tökéletlensége, majd a szellemnek, e tiszta ideának, léleknek, az anyag és az érzékiség által való megrontása nyertek általa magyarázatát. Egyben a kontingencia fogalma jelentős teret nyert az isten képzetének kialakulásában, mert a lét esetlegessége az isteni akarat és beavatkozás bizonyítéka lett. Vele a teremtés igazolódott, amelyet semmiféle törvények eleve meg nem köthettek. Isten teremtő akarata volt a lét forrása még a racionalista Descartesnál is.

Az egységes és egyetlen világegyetem gondolatának kellett megszületnie az újkor hajnalán, hogy a kontingenciat tagadó racionális tudomány teljes erejével felléphessen. A matematikai fizikára támaszkodó világnézet nem kedve-

zett e régi fogalomnak, de az angoloknál hamarosan fölül fejt a kétség, majd Leibniz is megteszi híres megkülönböztetését a *vérités de raison* és a *vérités de fait* között. A kontingencia ettől kezdve az irracionális kérdésévé alakult át s azt az elemét jelentette a valóságnak, mely mint a változás mozgatója kisiklott a racionális tudomány törvényeinek magyarázata alól. Az újkor nagy racionális rendszerei mind ezen a megfeythetetlen problémán buknak meg. Hegel a dialektikus módszerben az ellentét irracionalitását a szintézis racionalitásában fel akarja oldani, de természetesen hasztalanul kísérli meg a létvaló dedukcióba foglalását.

A tudománnyal sem sikerült sokkal jobban a dolog. A modern tudomány az identitás elvére épült s az ok és okozat egyenlőségét vallja. Vájjon csakugyan ennek megfelelően viselkedik-e a valóság, amint a tapasztalatban megjelenik? Ha nem, akkor a lét értelme nem a megkötöttség, a determinizmus, hanem a szabadság s a természeti törvényeknek nincs korlátlan érvényük, mert nem fejezik ki adaequat módon a valóságot.

Ezt a gondolatot, ragadja meg Boutroux a maga alapmeggyőződésének kifejtésére. Innen akar bennünket feléje vezetni. A valóságnak fogalmak léphetnek-e helyébe? A természeti örvény ékben látja ma a szabadság legnagyobb ellenségeit, – tehát velük veszi föl a harcot. Ellenük küzd abban a két kicsiny terjedelmű könyvében, melyek egész lilozófiájának kulcsát külön-külön is magukban foglalják. Az egyikben, mely doktori tézise volt 1874-ben – *De la contingence des lois de la nature* – a lét emelkedő és összetettebbé váló formáin mutatja be a kontingenciát, a másikban pedig a Sorbonne-on tartott előadások alakjában – *De l'idée de loi naturelle* – két évtizeddel később újra fölveszi e témát és e gondolat jogosultságát a tudományok törvényeinek elemzésén tárja elénk.

Meglepődve áll meg az előtt a jelentős különbség előtt, melyet a tudomány világa és a való világ között lát. Ha a tudomány elismeri is Hamlet szavaival szólva, hogy

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy,

alapjában véve még se hisz az egészen újban, a soha nem látottban, mert mindezt a már ismert régire vezeti vissza, vele magyarázza. Az egyest az általánosban kutatja föl.

vagy tagadja a létezését. Az attitude, amelyet a dolgokkal szemben használ, teljesen külsőleges; kívülről igyekszik befelé hatolni s ezen az úton problémákat elismer, de misztériumokat nem. A változót a változatlanban keresi s ha a tudós világa egyszer csakugyan megvalósulna, ez maga lenne a Lét a nem-lét nélkül, mint ahogyan Parmenides elképzelte. A tudomány úgy magyarázza a dolgokat, hogy megsemmisíti őket, mást tesz a helyükbe, mint ahogy a determinista pszichológus a megkötöttséggel, képzeteim mechanikus oksági rendjével magyarázza az öntudatomban élő szabadságot. A tudomány úgy tesz, mint Voltaire tréfás filozófusa, aki azt mondja a Létnek, melynek magyarázatát kellene adnia:

Pardonnz-moi . . .

Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas.

Hogyan eshetne tehát egybe az a lét, melyet közvetlen adottság alakjában kap a tudomány, azzal, amelyet önmagának megalkot? Az egyik *van*, míg a másik nem tud annyira eljutni, hogy legyen. A teknősbékát csak a való világban éri utói Achilles, a tudományban nem – jegyzi meg maliciózan Boutroux.

Honnan van ez a nagy különbség? Onnan, hogy a tudomány bizonyos előzetes feltevésekkel, a priori elemekkel van telítve. Nem is akarja a tiszta valóságot adni, hanem bizonyos kérdés rejlik benne, amelyet az ember vet föl a természettel szemben. Azt jelenti: megfejtető-e minden tünetmény, amelyből a természet össze van téve, a szükségszerűséget kifejező törvények segítségével? S erre a kérdésre már eleve igennel válaszol. Ám az elfogulatlanabb vizsgálódás azt mutatja, hogy a lét körében nincsen olyan abszolút szükségesség, mely kizárna minden új alakulást a szintetikus sokszerűségből.

Mit jelent ugyanis a szükségszerűség? Erre legvilágosabban a szillogizmusban élénk táruuló kapcsolat adhat felvilágosítást. A szillogizmus egészben véve egy analitikus viszony kimutatása, mely a nem és a faj. az egész és a rész között áll fenn. Tehát ott van szükségesség, ahol analitikus viszony konstatálható, ahol az egyik tétel vagy fogalom már magában foglalja a következőt. Ilyenformán az egyetlen önmagától szükséges tétel csak az $A - A$, vagy ha az A az a, b, a, d tagokból állna az $A = a + b + c + d$ volna, ha a tudomány

haladása az lenne, hogy mind teljesebben meghatározná a nemekben rejlő fajokat. Ebben rejlik a tudomány atomizmusának a magyarázata; szerinte ugyanis nincs olyan egész, amely ne részekből volna összetéve.

Az analitikus viszony, mely Boutroux felfogása szerint egyedül lehet a szükségszerűség jele, az egésztől halad a részek, az egységtől a sokaság felé. De ez nem lehet a valóság megismerésének módja, mert ott megfordított úton kell járnunk: az. ad ott részekből kell összeállítanunk az ismeretlen egészet. Itt csak a szintézis vezethet eredményre. A tapasztalat ugyanis állandó kapcsolatokat közölhet velünk, de szükségeseket nem.

A valóság vizsgálatakor azt látjuk, hogy az egyszerű, puszta fogalmi *lét*-ből a priori meg nem fejthető a létformák egész gazdagsága. Sőt az *esse* maga a *posse*-ből hajt ki, így már magában a létezésében sincs meg a szükségszerűség, hanem kontingens. Ugyanis nem a lehetőség tartalmazza a létet, hanem a létben van benne amaz és még valami: az aktus, a realizáció. De ez az aktus nem a változás, mely a lehetőségben történik akkor, mikor tárgyat alkot, nem a lehetőség átalakulása létesítő okká (*cause génératrice*), hanem egyszerűen a ténynek, a sokszerűnek megjelenése a tapasztalat mezején. Ez tehát még mindig csak a tapasztálhatóságot jelenti és semmi többet. Nincs benne semmi szükségszerű, a priori megismerés, mert a *posse*-nak *esse*-be való átmenetét semmi más meg nem mutathatja, csak a rámutató tapasztalat. Semmi sem jogosít föl bennünket arra, hogy minden poszibilitás alapján véve örökké aktuális és hogy a jelen a múltból alakult s a jövővel terhes; meg hogy a jövő távol minden esetlegestől már megvan a tökéletes értelem tudatában s hogy a lehetőség és a létezés megkülönböztetése csupán illúzió, melyet az idő közbeékelése kelt köztünk és a magánvalók között. Aki ezt hiszi, az érthetetlen és bizonyíthatatlan elméletet vall, – tartja Boutroux. B differenciának preexistensnek kell lennie s így, az; aktuálisan adott lét nem szükséges következménye a lehetőnek: kontingens forma van benne. Sohse tudjuk pontosan, Tíol kezdődik egy tünemény és hol végződik igazában.

Az a homogén kvantitás, melyet a természet dolgain a törvények észrevesznek, csak az ideális felület lehet, mert a megfigyelés a tulajdonságok folytonos gazdagodásáról beszél s változatosságot, egyéniséget, életet mutat ott ahol a

látszat egyforma és el nem különült tömegeket ad. Nincs tiszta kvantitás kvalitás nélkül, ha valamely dologról van szó, sőt éppen maga ez a kvalitás, a lét fizikai vagy morális módja, a dolog. A kvalitás igen könnyen fölfogható a kvantitás szubstanciája gyanánt, míg megfordítva érthetetlen volna. A mennyiség ugyanis csak határ lehet, metszési pont s a valóságban minden határ föltételez valami határolt dolgot. Az okság törvénye az ok és a hatás mennyiségi egyenlőségét tanítja, de a kvalitással szemben teljesen tehetetlen, ezért fel kell tennünk, hogy a konkrét és reális világban a kauzalitás elve nem alkalmazható szigorúan. Az ok sohasem Tartalmazhatja az okozatnak azt az új elemét, melyben ez különbözik attól, – pedig ez a kauzalitás elvének nélkülözhetetlen feltétele. Így az okság törvénye absztrakt és abszolút formájában jogosan lehet a tudomány praktikus maximuma, melynek tárgya a végtelen szövetének szálait egyenként pontosan követni; de csak tökéletlen és relatív igazságnak tűnik fel, ha azt az egyetemes szövödményt akarjuk elképzelni, mely az életet és a valóságos létezést alkotja, ahol változás és permanencia kölcsönösen áthatja egymást. A világ ekkor gyökeres indeterminációt mutat. Nincs ekvivalencia, azaz a tiszta és teljes kauzalitás viszonya, egy ember és az őt létrehozó elemek közt, a kifejlődött és a kialakulóban lévő lény között.

Fölveti még Boutroux azt a kérdést is: hogyan jutnak a fogalmak a dolgokhoz? S kontingens módot lát abban, ahogy a lét magára veszi a logikai formát. A logikus rend sem elemi formájában van adva. A dolgokban tűnik föl előttünk, amelyek megszámlálhatók és megmérhetők ama kiterjedt és mozgó lényekben, melyeket összefoglalva anyagnak nevezünk. Majd innen tovább haladva mindig újabb és újabb kontingenciára akadunk: egy hierarchikus rend tárul elénk a valóság világában, ahol az alsóbb formára épül a felsőbb, de ez abból analitikus módon le nem vezethető. Csupa szintézisek, folytonos új alakulatok közt haladunk előre. Az anyag nem magyarázza meg a testeket, az élettelen testektől nincs átmenet az élő lényekhez s végül a tudat világa – amint az az emberben megismerhető - megint egészen új és az alsóbb élőlényekből megérthetetlen valami. Ezen a csudálatos sorozaton a kontingencia folytonos gyarapodása észlelhető. Míg a legalsó fokon szinte a szükségyszerűség lohelletét érezzük, a részt teljesen elnyelő

egész végzetszerű erejét látjuk, a tudat világa szinte maga a teljes szabadság. Már az élet nem aggregátum; olyan részekből áll, melyek maguk is egészek.

Du nennst dich einen Teil, imird stellst doch ganz vor mir!

Az anorganikus világban nincs egyéniség, nincs individualizáció. Az atom, – ha ugyan van – nem egyén, mert homogén. De az individuumot, az egyént is túlszárnyalja a perszonalitás, a személyiség. Enélkül nincs lelki élet, hiszen ez már a legprimitívebb érzetnek is föltétele. A tudat sem vezethető tehát vissza a tisztán organikus életre. Hiszen a tudat maga oly adottság, melyet csak elhomályosítunk, ha magyarázzuk és megsemmisítünk, ha elemezzük. Elemei helyett csak anyagát vagy művét tartjuk a kezünk között. A tudatos ember több, mint élőlény. Amennyiben személy és személyiséget kifejlesztheti, oly tökéletességet mondhat a magáénak, amelyre más egyéni organizmusok nem emelkedhetnek föl. A logikával ez a tökéletesség meg nem fejthető. Az ember a törvény fölé kerekedhet, ura lehet neki és nem szolgája. S amint a törvényt eszközzé formálja, megjelenhet Képzületében az az állapot, amikor ő és a törvény a lét egész ideje alatt azonosak lehetnek. Itt látszik meg tisztán, mennyire kizárólag az erkölcsi kérdések mozgatója Boutronx filozófiáját. Íme, mily boldogító perspektíva tárul elébünk a kontingencia filozófiája által!

Kontingenciát mutat tehát a pusztán fény, mely izoláltan megmagyarázatlan marad s – úgy látszik – egyformán létezhet is, meg nem is. Mit jelent ez a kontingencia? Ha a kauzalitás külső kapcsolatával közeledünk feléje, végső fokon, mint adottság, a véletlen eszméjét ébreszti föl. De ha a reflektáló ész megpróbálja belülről tekinteni a kérdést: a finalitás útján egészen más eredményre jut, mert a szabadságot látja föltűnni.

Az ember ugyanis megtagadta önmagát, hogy a tudományt megteremthesse. Eleinte önmaga szerint ismerte meg a dolgokat, *ex analogia hominis* – mondotta Bacon, A tudományos szempont az embert számításon kívül hagyja s a dolgokat az egymás közt való viszonyukban nézi, *ex analogia universi*. De ez az objektív szempont megoldhatatlan problémákat vet föl s az emberben fölébred a vágy a régi után. Hátha az a szempont is volt oly jogosult, mint ez?

Und mich ergreift ein länge! entwöhntes Seimen
Nach jenem stillen, ernsten Geisterreich!

Mi lenne, ha a természetet újra a magam tudatából kiindulva kérdezném meg? Hiszen, ha a tudomány nem tudja megoldani ezt a kérdést, észszerűnek látszik, hogy egy másik oldalról közelítsük meg s az eszméknek ahhoz a forrásához forduljunk, melyet önmagunkban találunk: az öntudathoz.

S innen tekintve a dolgokat, a létnek csaknem minden mozzanata a teremtés elvére mutat és valami célszerűséget sejtet. «A dolgokat teremtésük sorrendjében megismerni annyi volna, mint megismerni őket Istenben. Mert egy ok sem fogadható el ilyen gyanánt, csakis akkor, ha a részesülés kötelékével hozzá van kötve az első okhoz. Ha az okok sorozatának nincs határa, nincsenek igazi okok: a cselekvés és a szenvedés minden dologban ugyanazon a jogon van meg és egyik sem jobban alapja a létnek, mint a másik. De eljuthat-e a szellem eddig a végső lényegig?»

A kontingencia elve mindenesetre megkönnyíti számára az utat, mert nem a vak véletlen felé mutat, mikor a szabadságról lebbenti föl a fátylat. S fontos, hogy nem a világon *kívül* nyit a szabadság előtt végtelen teret, ahol nincsenek számára tárgyak, melyekbe belekapaszkodhassék. «Megrendíti azt a postulatumot, mely felfoghatatlanná teszi a szabadság beleavatkozását a tünemények folyamába, azt a szabályt t. i., mely szerint semmi sem vész el és semmi sem keletkezik. Megmutatja, hogy ez a postulatum, ha abszolút módon vétetik, tisztán elvont tudományt hozhat létre. Feltárja magában a világ részleteiben a teremtés és a változás jeleit. A szabadságnak olyatén felfogásához vezet tehát, mely leszállana az érzékfeletti tájakról, hogy elvegyüljön a tünemények között és azokat előre nem látott értelemben kormányozza. Ezen túl a szabadság sorsa nem a költőé, akit Platon virággal koszorúz meg, de számúzi államából.»

«Az ember a világhoz való viszonyában nem tétlen szemlélő, aki kénytelen a dolgokat olyanok gyanánt elfogadni, amint azok szükségképen lefolynak, hanem cselekedhet, a maga bélyegét rányomhatja az anyagra s a természeti törvényeket őket meghaladó művek alkotására felhasználhatja. A dolgoknál fensőbb volta többé nem kép, nem tudatlanság okozta illúzió, egy magasabb érték meddő tudata, hanem a többi dolgokon való hathatós uralommá fordult

át s azzá, hogy azokat többé vagy kevésbé képes a maga eszméi szerint és eszméi segítségével alakítani.»

Boutroux a kontingencia elméletével óhajtja megalapozni az erkölcsi cselekvés lehetőségét és a kötelességet s egyben visszatér Aristoteles koncepciójához: a világ nem kész valami, hanem folytonos készülés, alakulás, melynek mozgásiránya az örök isteni tökéletesség felé mutat. Ez a dinamizmus vonzza őt Kanthoz is, kinek praktikus filozófiájában szinte ezt érezte. A lét csupa spontaneitás, haladás a felé, amelynek lennie *ítéli*.

«Amint a lények lépcsőjén fölfelé haladunk, egy olyan elv kifejlődését látjuk, mely bizonyos értelemben hasonlít a szükségességhez: ez bizonyos dolgok iránt való vonzalom. Úgy látszik, hogy a lényeket a szükségesség irányítja. De nem egy már meglévő dolog löki el magától, hanem egy olyan dolog vonzza, amely még nincsen meg s talán nem is lesz meg soha.»

Boutroux elmékedései rendjén «a szükségesség fogalma, igaz, hogy új értelemben, ismét valóságos értéket nyer, ha a cselekvés szempontjára helyezkedünk. Sőt lehetségessé válik egy abszolút szükséges tárgy lételének elképzelése, föltéve, hogy ugyanakkor elfogadjuk egy abszolút szabadság létezését, mely azt megvalósíthatja. Elhagyva tehát a külsőség szempontját, melyben a dolgok merev és körülhatárolt valóságok gyanánt tűnnek föl, hogy az önmagunk lelke legmélyére jussunk s ha lehetséges, létünket forrásánál ragadjuk meg, azt találjuk, hogy a szabadság végtelen erő. Ezt az erőt mindannyiszor érezzük, valahányszor igazán cselekszünk. Cselekvéseink nem valósítják, nem valósíthatják meg, tehát mi magunk nem vagyunk ez az erő. De azért ez megvan, mivel létünk benne gyökerezik.

«Tehát az értelem a maga szükségesség-kategóriájával középütt van a világ és Isten között; de nekünk egy magasabb tehetségre van szükségünk, hogy az Istenben mást láthassunk, mint ideális lehetőséget és hogy a szükséges-ség absztrakt eszméjének igazi tartalmát megadhatjuk. E képességet feltaláljuk az észben, vagyis a jó gyakorlati megismerésében. Az erkölcsi élet, ott ahol öntevékenységei fejt ki, mind világosabban úgy tűnik föl előttünk (aszerint, hogy minél jobban igyekszünk azt a maga tisztaságában gyakorolni és amint ezáltal minél jobban megismerjük a lényegét), mint a szabad lény erőfeszítése, hogy megvalósít-

son egy olyan célt, mely önmagában abszolút módon megérdemli, hogy megvalósíttassák. De hogyan kellene azt Binni, hogy ez a felsőbb cél, mely erőt és világosságot ad annak, aki keresi, maga is valóság, sőt a legelső valóság!? «Ez a lény maga az Isten, kinek teremtő működését érezzük bensőnk mélyén azon erőfeszítéseink közepette, melyekkel hozzá közelebb akarunk jutni. Ő a tökéletes és szükséges lény.

«Benne az erő vagy szabadság végtelen; lételének ez a forrása, mely eszerint a végzet kényszerűségének nincs alávetve. Az isteni lényeg, mely az erővel mindig egyidejű, az aktuális tökéletesség. Ez szükséges a gyakorlati szükségesség értelmében, azaz feltétlenül megérdemli, hogy megvalósíttassék és csak akkor lehet ő maga, ha szabadon valósíttatott meg. Egyúttal ugyanakkor változatlan is, mert teljesen megvalósítottatott s a változás ily körülmények közt csak csökkenés lehetne. Végül az az állapot, mely e kiváló és változatlan tevékenységből, a végtelen erő spontán művéből származik, a változatlan *boldogság*.»
 „, «Isten a lényeknek és lények létezésének teremtője. Mi több, az ő műve és szakadatlan gondviselése adja meg a; felsőbb formáknak azt a képességet, hogy az alsóbb formákat" eszközül használhatják.'Egyébként nincs rá semmi ok, hogy* valami különös gondviselést méltatlanabbnak ítéljünk hozzá, mint egy sokféle és változó világegyetem teremtését.*

«Az isteni szabadság ez elméletében magyarázatát leli az a kontingencia, melyet a formák hierarchiája és a világ általános törvényei mutatnak.» «Tehát az egész világ úgy tűnik föl, mintha az isteni lény utánzásának vázlata volna, de persze szimbolikus utánzásának, mert a véges lényege egyebet nem engedhet meg.»

Mindezt a tudomány objektív megismerése aligha közli velünk. Vájjon szubjektivizmusról kell-e azért szólnunk? Semmiesetre se. Hiszen itt is *rendről* van szó; az ember belejut így a nagy egész sodrába. Oly rend ez, amely fölülmúlja a tudomány rendjét. Az ember azt a megszabadító törvényt veszi benne magára, melyről Aristoteles azt mondja, hogy ez különbözteti meg a rabszolgától, aki legtöbb cselekvésében csak önmagáról tud. Szabadok vagyunk s mint ilyenek akarunk cselekedni. Csakhogy a szabadság nem ész nélkül való cselekvés, mert szabadnak hinni magunkat annyit tesz, mint föltenni, hogy az észben cselekvésünk-

nek olyan indító okait találhatjuk, amelyek nem pusztán mechanikailag meghatározó fizikai törvények. Nem az egyesnek, hanem az emberiségnek a szempontja ez, mely szerencsésen egészíti ki a maga dinamikus és a lények történetére irányuló szempontjával a sztatikus tudományt. Az lesz az igazi konkrét módszer, míg a tudomány egyéb útjain az absztrakciók miatt nem lehet a lét magasabb formáit megfejteni. Az az ész, mely erejét évszázadokon át a dolgokkal való érintkezésből meríti, habár nem a priori okoskodik, nem nevezhető szubjektívnek. Benne megvan az objektivitásnak az az egyenértéke, mely az intelligenciák megegyezésében rejlik. Ha az ember nem idegen a természetben, miért ne lenne valami egyetemes értéke az emberinek?

Ha ezt a tudomány elismeri, akkor – bár formulája szerint: *eadem sunt omnia semper* – kénytelen lesz a valóságra nézve mindig megkérdezni a tapasztalatot s el fogja ismerni, hogy a természet valóságos törvényei lényegükben különböznek azoktól, melyeket a tudomány formuláiban találunk. A tudomány célja exakt, logikailag egymásra visszavezethető viszonyok megkonstruálása, mik az egység, változhatatlanság és radikális szükségesség szimbólumai; míg magában a természetben az egyformaság és a determinizmus, noha relatív realitásuk van, nem képviselik a dolgok alapját s látszólagos merevségük az élet és a teremtés elidegeníthetetlen hatalmát takarja. Kétségtelenül vannak a természetben fajok és törvények, de csak mint egy fejlődés (*devenir*) állomásai s fejlődésük meg nem áll. Nem a dolgok feltételezett változatlan természete, hanem a történetük a princípium. A szükségesség egy tény, egy szerzett forma, nem első ok: a kontingencián nyugszik és nem bírja azt megsemmisíteni. A természet törvényei a természet szokásai.

A tudomány világát ki kell egészíteni az öntudat világgal, melyben a lét és az ismeret nem váltak külön. S az a lét, mely az öntudattal inhaerens, élő az érzelemben, rendező az értelemben, szabad és teremtő a cselekvésben. Tehát racionálisan számot adhatunk mind a kontingens létről, mind a rendről, mind a teremtésről, melyek a dolgokban tűn étkeznek.

2. Boutroux alapmeggyőződése az etikai idealizmus, mely a létet a végtelen szellem megvalósulásának látja. Finom analízisével azért boncolgatja a dolgokat és a kul-

túra alkotásait, hogy a szellemet kiszabadítsa azokból a materiális foglatokból, amelyekbe beágyazva jelenik meg előttünk. De, bár kutató tekintete izgatottan fordul a létünket határoló két végtelon megdöbbenően csodálatos horizontjai felé, azért mindig örömmel érzi át az ember nagyságát és méltóságát. Az ember szellemisége képezi gondolkodása kezdőpontját. Még a problémákat sem objektív oldalukról ragadta meg, hanem az emberrel való összefüggésükben. A szubjektivizmus nagy francia tradíciói éltek benne tovább. Szinte egyetlen kérdés mozgatja egész pályáját: hogyan juthatok a világ lényegét alkotó szellemhez? Hol, mikben érintkezhetem ezzel az igazi valósággal? S hiszi, hogy hozzája csak egyetlen utunk van: az ész útja, mely a szellemnek egyedüli hírnöke bennünk. De az ész több, mint aminek rendszeren gondolják s egész-élete élénk és határozott tiltakozás az ész egyes részeinek egyoldalúsága és kizárólagossága ellen. Az észnek ugyanis, akárcsak a lelki életnek, több területe van, amelyek hajlandók egymásról megfedkezni, holott csak együtt tudják feladatukat betölteni. Leglátványosabb és legádázabb a vizsoly a tudományos és a vallásos ész között: mindegyik a maga területére és rendszerébe akarja bevonni az egész mindenséget. A *Tudomány és vallás a jelenkori filozófiában* című finom és mély könyvét, mely magyarul is olvasható, éppen ennek a kérdésnek szentelte. Azt fejtegeti ebben a ragyogó és nagyszerű műben, hogy a tudomány és, vallás vizsolya félreértésen alapszik. A valóság szegényebb lenne, ha akár a tudomány, akár a vallás hiányoznék belőle. Az ember csak a tudomány útmutatása nyomán válhat engedelmeskedve a természet urává, de cselekvő életében szüksége van ama transzcendencia hitére is, amelyet a vallás közöl vele. Erkölcsi élet nem volna enélkül lehetséges. «Lehetetlen, hogy Isten valaha vég legyen, ha nem ő a kezdet», – mondotta Pascal. A tudományra, mely a tények rideg adottságára támaszkodik, nem lehet az erkölcsant fölépíteni, mely az érzelem melegségével egy olyan új világot akar teremteni, mely még éppen nem tény. Honnan vegye ehhez az ösztönzést? Erre a tudomány nem képes felelni. A tudománynak épp úgy, mint a cselekvésnek, vannak olyan feltételei, posztulátumai, amelyeket ezek meg se látnak. A filozófia szeme kell hozzá, hogy észrevehetők legyenek. Az antik bölcsesség, a σοφία ez. a teoretikus és

a praktikus élet gyönyörű harmóniája. A filozófia nemcsak, tan, hanem élet. A tiszta elméleti tuomány nem ismeri az értékeket, melyekre a valóságot mintegy rájuk függesztené. Megállapít valamit, de nem kötelez semmire és nem is javasol semmit; még azt sem parancsolhatja meg, hogy műveljük a tudományt. Legföljebb türelemre tanít, de szeretetet gerjeszteni nem tud; jogot sugalmaz, de a kötelességet nem ismeri. Erről csak a vallásos szellem hozhat a tudatba hírt.

De a végtelen szellem műve e két észtevékenységgel még nem merült ki. A filozófiában, a művészetben, mellyel az ember kiemeli a közömbösből azt az anyagi világot, amelyben él – és a társadalmi életben ugyancsak az ő művét kell látnunk. E sok különféle területen megnyilvánult észtipusoknak vannak ugyan korlátjaik-, de egyik sem léphet föl a teljes ész igényével s feladatukat csak úgy végezhetik el, ha megtartják különböző jellemvonásaikat. Az emberi kultúra egyetlen birodalma sem olvadhat bele hódítás jogán a másikba, mert a sokszerűség a valóság, az élet, – és az egyféleség a halál. Ámde *τα χοινα σύνεργε*: – mondja Boutroux Aristotelesszel. A sokféleséget a szellem lebellete egységbe fűzi össze... Az embernél is be kell látnia, hogy nem önmaga alkotja az egész emberiséget, bár egyéniségének teljes kifejtése a kötelessége. A társadalom is a szellem alkotása s nem individuumok tetszés szerint való kompozíciója. *Quid hab es, quod non ucepisti?* – kérdezi Szent Ágoston. Mindenem a nagy egésztől van, életem tőle nyert értelmet s így az övé. Az emberiség rajtam át halad örök célja felé; enyém a múlt és én hordozom a jövőt. Az egyéni és a társadalmi jogok épp ezért nem lehetnek ellentétesek. j

3. Boutroux Emile egyéniségével és gondolkodásával egyaránt a francia talajban gyökerezik. A XVIII. század szellemének, bármennyire tiltakozik ellene Comte Auguste, a pozitívizmus volt egyenes leszármazottja. Ez a filozófia azt hitte, hogy a tények törvényeiben az egész mindenséget kezében tartja. Mellette elnémult az a metafizika, mely hivatását az észnek önmagában és önmagáért való tanulmányozásában kereste. Ez meghagyta a tárgyakat a tudományoknak, de a fölöttük álló- szuverén értelmet tőlük függetlenül óhajtotta vizsgálni. Keveset író, magányos elinélkedők csöndes dolgozószobáiban élt még ez a gondolat-

irány, mikor a tudós piacok Condillac es az ideológusok lármás mindent-megoldásától voltak hangosak. Itt minden oly világos volt, a megoldások oly egyszerűek és maguktól értetődőek, – csoda, hogy valaha is nehézséget okoztak! Ott a titkok sűrű homálya borult mindenre; probléma problémára halmozódott s a kibontakozás meghaladni látszott az ember erejét.

Condillac porszemekre törte szét az *ént*, Maine de Biran éppen ennek az abszolút egységére építette egész filozófiáját. Ez a gondolkodó csak Istenben, a személyek személyében tudott megnyugodni, aki maga az örök szeretet, az egyedüli állandóság. Ebből a forrásból és Schelling müncheni előadásaiból merített Ravaisson Eélix, aki a maga esztétikai-metafizikai világnézetéhez még Aristoteles metafizikájában keresett érveket Broussais materializmusa és Comte pozitívizmusa ellen. A szabadság intuíciójából táplálkozott Biran is, Ravaisson is, míg a lét mechanikus felfogása ellen küzdöttek. Hogy pozíciójukat erősítse, Jules Lachelier a kantizmus módszeres ismeretelméleti kérdésfeltevését hozta el közéjük. Az ő tizenegy évi tanítása az École Normale-on (1864-1875) messze kimagasló és nagyhatású mozzanata a francia filozófia történetének. Tanításában több volt a kritika, mint a spontaneitás. Nem dogmatikus volt, de problémákat vetett föl s ezekkel próbált megküzdeni. A filozófiában nem kész valamit látott, hanem folytonos elvi megújulást, nem a bölcsességet, de a bölcsesség szeretetét. Ravaisson 1867. évi áttekintő szemléje – *La Philos, en France au XIX. siècle* – egy új metafizika megszületését jelzi s mindazok, akik az újabb nemzedékből a pozitívizmus egyoldalúságai, mondhatnók korlátoltságai ellen való harcra, fegyverkeztek. Lachelier katedrája mellől indultak el. J

Az École kitűnő tanára megmaradt azon a hagyományos francia felfogáson, hogy a metafizikát a pszichológiára kell építeni. A tudás törvényeit a pszichológus szemüvegén át nézte: a gondolkodás követelményeit kereste bennük. De a tudomány szempontjait teljesen külsőségesnek és ingatagnak vallotta s vele szemben a finalitás szemléletének bensőségét és jogosultságát vitatta. A pszichológiai elemzés e nagy mesterének művébe kapcsolódik bele tanítványként Boutroux Émile munkássága. Ő tovább folytatta azt, amit amazok kezdtek. Életének történeti jelentősége,

hogy a pozitivizmust egyenesen szive kellős közepén, a tudományban, a természeti törvény invariabilitásának eszméjében sebezte meg. «A természet fejlődik, talán még alapjaiban is» – úgymond – s ily körülmények között «semmi sem kezeskedik a törvények abszolút állandóságáról.» Mennyi túlzás és mennyi igazság van ebben az elvben, azt még hosszantartó logikai vizsgálatok fogják eldönteni. De annyi tagadhatatlan, hogy álláspontjával Boutroux egyfelől a bergsoni metafizika előtt a legnagyobb mértékben egyengette az utat. másfelől a tudományt védekező mozdulatra készítette. Ő, aki alapjában véve mindvégig racionalista volt, mert nem hitt olyan kérdésben, amit az ész meg ne fejthetne, ha egyszer fel tudta magának adni. – bizonyosan némi szkepszissel nézte a fiatalabb kortárs intuíciója irracionális hajlandóságait, de kétségtelenül örömmel látta azt a tudományelméleti kritikai mozgalmat, mely az ő nyomán kelt a tudomány jogos határainak felkutatására. Hannequin, Poincaré, Duhem, Milhaud és Meyerson nem érthetők meg az ő termékeny attitűdje nélkül. Elmemozdító szerepe, ébresztő hatása mély nyomokat hagyott a francia gondolkodók körében. Rendszere a maga egészében hiányosnak mondható, differenciálatlan jellegű. Elsősorban világnézet, nem tételek rendje és sokkal személyesebbi jellegű, semhogy a maga egészében folytatható tudós munka alapjává lehetne. A mélység néha a gondolatok káoszát jelzi s csakugyan a *ρίζώματα πάντων* felől több benne a zavaros sejtés, mint a világos fogalom. De vájjon az élet nem zavaros sejtések után indul-e inkább, mint világos fogalmak után? Boutroux nem a szellem urának, de hűséges szolgájának érezte magát. Tudta, hogy egy Platon, egy Descartes, egy Leibniz nem születhetik mindennap. Am e lánghelméket őszinte lelkű láncszemeknek kell összefűzni, akik a filozófiai szellemet az átmeneti korok alatt gondosan fenntartják. Ő is egy ilyen láncszem volt, még hozzá olyan korban, mikor a filozófia léte alapjában volt fenyegetve. De a sor nem szakadt meg s ebben dicsőséges része van neki!

4. Amit Boutroux a filozófiai oldalról végzett, azt a kritikát magából a tudományból kiindulva végezte el H. Poincaré (1853-1912), a nagy francia inatmatikus, (8zerinte a tudomány célja: az igazság fölfedezése- Ámde igazság két-féle van, ú. m. 1. tudományos, amit be lehet bizonyítani. 2. s morális, amit bebizonyítani nem csak megérezni lehet.

A kettőt, azonban ilyen szigorúan nem szabad szétválasztani. Aki az egyiket szereti vagy gyűlöli, a másikat is szeretnie vagy gyűlölnie kell. A tudomány és morál két külön *érintkező* terület. Az utóbbi a célt mutatja, amely felé törekednünk kell, a másik az eszközökkel ismertet meg, amelyekkel célt érhetünk. Amorál célja a boldogság megvalósítása, melyet a tudomány egymaga nem nyújthat, de a morál sem tudomány nélkül.

Az igazság nem lehet abszolút, csak egyéni, mely azonban általánossá válhat. Ezért a tudomány célja valami *szubjektív meggyőződés teremtése*, amely hivatva van általánossá lenni.

A tények nem önmagukban, hanem bizonyos keretekben tünetkeznek nekünk. E keretek a tér és az idő, melyeket nem a természet kényszerít ránk, hanem mi adunk rá a természetre, mert nekünk így kényelmes.

A természet vizsgálata közben rájövünk, hogy minden tüneményben harmónia van. Ezt mutatják a természeti törvények. «Az emberek azt szokták kívánni isteneiktől, hogy lényüket csodák által nyilatkoztassák ki, pedig az örökös csoda az, hogy nem történnek folytonosan csodák» - mondja a szellemes gondolkodó. Mikor az ember először áll szemben kutató szándékkal a természet tüneményeivel, kétség fogja el, hogy valaha siker koronázza az igazságért folytatott küzdelmét. Később azonban belátja, hogy annak a harmóniának megismerése, melynek kifejezői a matematikai törvények, bőséges jutalom a fáradságért. A természet szép, mert igaz és jó, mert szép.

«Tehát a harmónia az egyetlen objektív valóság, az egyetlen igazság, mélyet elérhetünk és ha még ehhez hozzáteszem, – mondja Poincaré – bogy a világ egyetlen harmóniája minden szépség forrása, akkor beláthatja bárki, milyen nagy értéket tulajdonítunk mi annak a lassú és fáradságos haladásnak, mely lassan-lassan azt fölismerteti velünk.»

A nagy matematikusok munkáinak olvasása közben nem kerülhette ki szerző figyelmét az a tény, hogy kétféle szellemi irányt lehet náluk észrevenni. Az egyik irány hívei szigoni logikai elemzés útján haladnak az ismertről az ismeretlen felé s olyanformán járnak el, mint *Vauban*, aki egy erősség ostrománál a legkisebb ténnyt sem hagyta ki számításából, melynek alapján ostromműveleteit végezte. Ezeket nevezi *analitikusoknak*.

A matematikusok másik fajtája valami zseniális sejtésből, intuícióból indul, amelyet nem lehet szigorú logikai elvek szerint bebizonyítani. Az ilyen irányú szellemek folytonosan képekben gondolkoznak s a legridegebb matematikai formula geometriai formát ölt fantáziájukban, azért nevezi őket *geometrikusoknak*.

Amint azonban az ember nem nevelés útján lesz matematikussá, hanem azzá születik, úgy születik egyúttal analitikusnak vagy geometrikusnak.

A tudománynak szüksége van mind a két gondolkodásirányra, mert mindegyik nagy szolgálatokat tett már neki. Legszerencsésebbek azok a tudósok, akikben a kettő lehetőleg együtt van meg, de akkor is egyik vagy másik irány föltétlenül túlsúlyban van. A tiszta logika folytonos ismétlésekhez juttat bennünket, új dolgok megteremtéséhez intuícióra van szükségünk. A logika, mint a bizonyítás tudománya, megnyugvást kelthet bennünk valamely tudományos igazságra nézve, de a fölfedezés eszköze az intuíció. Egyetlen tudomány nem lehet meg enélkül, mert azok az alapelvek, melyek a kiinduló pontot képezik, nem lehetnek logikai, hanem intuitív igazságok. Hasonlítsuk össze a következő axiómákat:

1. Ha két mennyiség egy harmadikkal egyenlő, egymással is egyenlő.
2. Ha valamely egyenesen a C pont A és B között van és ha D pont A és C között fekszik, akkor D pont: A és B , közt van.
3. Egy ponton keresztül valamely egyeneshez csak egy párhuzamos vonható.

Mind a három tételt az intuitív igazságok közé kell sorolnunk, noha az első a formális logika törvénye; a második a képzelőtehetségre való hivatkozás, a harmadik pedig burkolt meghatározás. A tudomány tehát nem logikai, de teljesen az embernek tetsző tételekkel kezdődik.

Nézzük az idő fogalmát!

Összes észrevételeinket az időben helyezzük el s míg az öntudat területén megmaradunk, addig az időfogalom, viszonylagosan tekintve a dolgot, elég világos. Jelen érteinket minden nehézség nélkül meg tudjuk különböztetni régiebb, már emlékezetben érteinktől. Az időfogalom mélyebb pszichológiai analízise azonban megtanít bennünket arra, hogy az idő adott fogalom, mely tapasztalásunkon

kívül esik. Ennek a magyarázata nem is tárgya a pozitív tudományoknak. Azonban a tudományos és fizikai időfogalmat nekünk kell megteremtünk olyformán, hogy azt *mérni* tudjuk. És itt kezdődik a nehézség.

«Itt az öntudat két tényével van dolgunk, amelyek – hogy úgy mondjuk – két egymástól teljesen különböző világot alkotnak. Hogyan tudjuk őket egy formába szorítani vagy egyenlő mértékkel mérni?

És miért beszélünk általában mérésről? Jól tudjuk, hogy egyik dolog előbb történt, mint a másik, de azt nem: mennyivel előbb.» Az *előbb* és *utóbb* kvalitás! (V. ö. Sz. Ágoston.) A két nehézség tehát ez:

1. A pszichológiai időt, mely kvalitatív, átalakíthatjuk-e kvantitatívává?

2. Azokat a tüneményeket, mik *különböző* világokban mennek végbe, visszavezethetjük-e az egyforma mértékre?

Annyi bizonyos, hogy két időtartam egyenlő hosszúságát közvetlen érzetünk nem tudatja velünk. Időmérő műszereinket, még a legjobb órát is, igazítanunk kell. A csillagászok úgy segítenek ezen a bajon, hogy időegységül a csillagnapot számítják. Azonban pontos megfigyelések azt bizonyítják, hogy ez sem egyforma. Az apály és dagály hatása következtében a Föld tengely körül való forgása folytonosan lassúbb és lassúbb lesz. Ez a magyarázata a Hold látszólag gyorsabb mozgásának.

Az idő mérésére bármilyen szerkezetet készítünk, valamennyi működésének az elve az lesz, hogy két egyforma esemény megtörténte között egyenlő időtartam múlik el. Vagy más szóval: Egyforma okok egyforma időben hoznak létre egyforma okozatokat.

Ez a meghatározás tetszetős és helyesnek is látszik. Azonban néha ellentmond neki a tapasztalat. De meg semmi bizonyítékunk sincs, amely ennek az elvnek kétségbevonhatatlan igazságát megerősítené. Mégis eszerint az előbb történő eseményt oknak, a később történőt okozatnak nevezve, mondhatjuk, hogy az időt az okok által határozzuk meg. Az okot pedig éppen azért tartjuk két összefüggő esemény közül oknak, mert az időben előbb történt. Tehát *igy* az okot az idő által határozzuk meg. Egyszer azt állítjuk *post hoc, ergo propter hoc*, máskor *propter hoc, ergo post hoc*.

Hiszen ez petitio principii. Hogyan menekülünk ebből?

Ettől sohasem szabadulhatunk meg teljesen. Bármiféle módszert használunk az idő mérésére, igen nehéz az egyidejűség kvalitatív problémáját az időmérték kvantitatív problémájától elválasztani. Az idő mérésében követett eljárásunknak, ha jól meggondoljuk, nem adhatjuk szigorú és teljesen elfogadható magyarázatát. Mindezek a szabályok és definíciók csak valami öntudatlan opportunizmus gyümölcsei.

Ami a tért illeti, a régibb geometria vizsgálat nélkül elfogadta Euklidesnek axiómáit. A többek közt azt is, hogy a térnek három kiterjedése van s így két ugyanazon síkon fekvő egyenes metszi egymást, mielőtt egy harmadik mindkettőjüket metsző egyenessel bezárt belső egyoldali szögeik összege kisebb két derékszögnél. De később zseniális geometrikusok, köztük a mi *Bolyaink*, nagyon elfogadható okoskodással megingatták a tér három dimenziójáról alkotott nézetet s így megalapították az ú. n. abszolút geometriát, mely szerint a térnek háromnál több kiterjedése van. Az euklidesi tér tehát nem föltétlen formája a mi tudatunknak, mert hiszen másféle tért is tudjunk képzelni. Mindkétféle térfelfogásnak közös alapja az alakatlan kontinuum, melyből úgy az euklidesi, mint az abszolútgeometriai térfelfogás magyarázható. Egészen olyan ez, mint valami beosztatlan thermometer, amit aztán akár Fahrenheit, akár lieaumur vagy Celsius szerint beoszthatunk.

Ilyenformán kibővítettük azt a keretet, amibe öntudatunk be van zárva, de nem semmisíthettük meg. Új kérdés nyomul előtérbe, amely így hangzik: Ez az alakatlan kontinuum érzéki szemléletünk formája-e, mint azt *Kant* tanítja, vagy reális valóság? Hatalmas, nagy probléma! Megfejtése azonban annyira lehetetlennek mutatkozik, hogy nem képezheti a tudomány anyagát.

Az említett kontinuum olyan tulajdonságainak, melyek nincsenek mértékfogalomhoz kötve, tanulmányozásával az «analysis situs» nevű tudomány foglalkozik. Legjelesebb munkásai *Biemann* és *Betti*. Ebben nem foglalkozunk mértékmeghatározásokkal. Teszem föl, ha egy vonalon *B* pont *A* és *C* közt fekszik, megelégszünk ezzel a ténnyel és nem kérdezzük, hogy *ABC* egyenes-e vagy görbe, hogy *AB* rövidebb-e, mint *BC*, vagy egyenlő vele, vagy kétszer olyan hosszú, stb.

Az analysis situs az igazi kvalitatív geometria. Azok a

kérdések, mik az euklidesi geometria igazságainál fölmerülnek, itt is szóba jöhetnek. Végleges megoldásuk itt sem lehetséges.

A geometrikusok rendszeresen azzal szokták kezdeni, hogy a síkokat, mint a testek határait vagy a tér részeit határozzák meg, a vonalakat pedig, mint a síkok határait, a pontokat, mint a vonalak határait. És azt mondják, hogy ez a művelet tovább nem folytatható.

Egészen hasonló gondolat a következő. Hogy a tért részekre osszuk, olyan szeletekre van szükségünk, melyeket síkoknak nevezünk; a sík osztásához vonal, a vonal osztásához pont kell. A pont pedig már tovább nem osztható. Tehát a pont nem kontinuum. A vonal, mely olyan szelettel, a ponttal osztható, ami nem kontinuum, – egy dimenziójú kontinuum; a sík, mely egy dimenziós kontinuummal osztható – két kiterjedésű kontinuum: és a tér, mely a síkkal, tehát két dimenziós kontinuummal osztható – három kiterjedésű kontinuumot alkot.

Ezt folytatva, az értelem minden nehézség nélkül képzelhet olyan kontinuumokat, melyek négy vagy öt dimenziósak lesznek. Minden kontinuum, mely egy N dimenziós kontinuummal osztható $N+1$ kiterjedésű.

A geometria megalkotását a tér teszi lehetővé. Azonban egy teljesen mozdulatlan lénynek nincs sem tere sem geometriája. A külső tárgyak bármennyire változtatnák helyüket, azok a benyomások, amik a helyváltoztatás nyomán keletkeznének egy ilyen lényben, csak az állapotváltozás képzei lennének. Nem volna semmi eszköze, melynek segítségével különbséget lehetne a kétféle változás között. Képzeljünk egy golyót, melynek egyik fele kék, a másik piros. A kék rész van felénk, lassankint azonban a golyó megfordul tengelye körül és a piros fele látszik. Tegyük fel, hogy e golyóban valami kék folyadék van, mely kémiai folyamat útján pirossá lesz. Mindkét esetben hasonló benyomás ér bennünket: a kék golyó pirosra fog változni. Azonban az első esetben hely-, a másodikban állapotváltozás történt. Miért? Honnan tudjuk ezt?

Onnan, hogy az első esetben elégséges, hogy a golyó másik oldalára menjek, ahol azt újra kéknek látom és így előbbi képzetem visszatér; a másodikban pedig már ez nem lehetséges.

Nagyon sok hasonló esetet említhetnénk. Mindezekben

érdekes látnunk, hogy a tapasztalatnak milyen nagy szerepe van a térképzet keletkezésében. Ez megtaníthat arra, hogy valami törvény mennyire közelíti meg az igazságot, de nem taníthatja meg, *hogyan* jutottunk a tér képzetére, mely minden tapasztalatot megelőző ismeretünk. Tudom, hogy a tér-képzet elegendő a geometria alkotására, mert nincs benne semmi ellenmondás, de a tapasztalat csak annyit mond, hogy a geometria hasznos és semmi többet. Hogy lehetséges-e vagy nem? – arra nem felel. Hiszen még *tiszta* látási terünk sincsen, mert a látásképzetek izommozgás nélkül nem közölnek öntudatunkkal geometriai formákat.

Az a fizikai kontinuum, mely a matematikai tér-kontinuumnak leginkább megfelelőnek látszik, a helyváltoztatás képzeteiből alakult tér. Azonban ez nem teljesen analóg amazzal. A helyváltoztatás kontinuum – mint azt a tapasztalatból tudjuk – hat kiterjedésű. Ebből a tér levezethető, de azzal nem egy értékű. Ha ezen az úton megmagyarázhatnók is a térképzet keletkezését, még mindig nem tudunk válaszolni arra, hogy miért szokottabb a három kiterjedésű tér képzete a hat dimenziósnál. Egész jogosan kételkedhetünk tehát abban, hogy az emberi szellem ilyen kerülő úton jutott a tér képzetéhez.

Bármilyen úton-módon vizsgáljuk a tér képzetét, annyi bizonyosnak látszik, hogy a tér tulajdonságai nem tapasztalati tények, mert a tapasztalat csak arra tanít bennünket, hogy a három dimenziójú térfelfogás a legkényelmesebb és legcélszerűbb, de nem bizonyítja azt, hogy a térnek csakugyan három dimenziója van. A további nehézség pedig abban nyilvánul meg, hogy a tapasztalati felfogás szerint a tér fizikai kontinuum, a geometriai tér azonban matematikai kontinuum.

Ami pedig a tér kvantitatív vonásait illeti, erről *Poincare* úgy vélekedik, hogy ez az izomérzetek nyomán keletkezett.

Tehát sem a kvantitatív idő, sem a kvantitatív matematikai tér realitásáról semmi bizonyosat nem tudhatunk.

P. tehát a determinizmus kritikáját a matematikai tudományok kritikáján építi föl. A matematika maga is önkényes tételeken nyugszik, alaptételei a tapasztalattal sem állanak mindig összhangban, mint ez a fizikáról elmondható. *Tehát elfogadott definíciók.* A matematika nem a tapasztalatból keletkezik absztrakció által, nem is a tapasztalat helyreigazítása, hanem a szellemnek teljesen szabad alkotása:

önkényes jelrendszer, mely alkalmas arra, hogy vele a dolgok reális vonatkozásait ábrázoljuk. Éppen azért végtelen sok hasonló rendszer lehetséges, melyek ugyanezeket a viszonyokat kifejezhetik és így teljesen egyértékűek.

A fizikában kétféle hypothetikus-tétel fordul elő. 1. Kísérleti hipotézisek, amelyek a tudományos tapasztalatból származnak, mely ismét nem egyéb, mint a személyes momentumoktól megtisztított tapasztalat. 2. Teoretikus elvek, mint pl. a mechanika elvei. Ezek a matematikai tétélekkel rokonok s az a feladatuk, hogy a számok alkalmazását empirikus törvények kifejezésére lehetőségessé tegyék. Kétségtelen, hogy az elv megformulálására a tapasztalat ad alkalmat, mégis konvenció dolga marad, amelyet a szellem magára ölt, hogy a tapasztalatot a lehető legkényelmesebben változtathassa át összefüggő rendszeré. Mivel bennük a szellemnek ilyen szabad feltevése rejlik, épp azért nem lehet őket a tapasztalattal ellenőrizni; abszurdum volna azt kérdezni, vájjon a tapasztalat megerősíti-e vagy megdönti őket? *«Il n'est pas vrai ou faux, il est commode.»*

De P. azért nem szkeptikus, még csak nem is pragmatista. A mechanizmus nyűgeit akarja lerázni: épp annyira művész, amennyire tudós. De a valóság és érvényesség összefolynak nála. A szabadság metafizikai problémája és a szűkségképiség logikai kérdése egy szinten maradnak. Csakugyan önkényt jelent az ész szabadsága? Azért igaz valami, mert az ész gondolja, vagy azért kell gondolnia, mert igaz?

Ezekre a kérdésekre ő nem felel. Megnyugszik abban, hogy «minden, ami nem gondolat, semmi, mert csak gondolatokat gondolhatunk és minden szó, melyet a dolgokról mondunk, csak a gondolat kifejezője. Tehát annak az állításnak, hogy valami más is létezik, nemcsak a gondolat, nincs semmi értelme.

Az élet rövid epizód a halál két örökkévalósága közt, amelyben az öntudatos gondolat csak egy pillanatig tart és tarthat. A gondolat villám a hosszú éjszakában.

De ez a villám minden.»

Poincaré azok közé a gondolkodók közé tartozott, akik nem tudtak elszakadni a pszichológiától s nem hiszik, hogy lehet ettől független logika és tudományelmélet. Pszichológizmusuk a szkepsis szélére üzi őket s ők játszanak a veszedelemmel: a relativizmussal. Kritikusok a francia gondolkodók, de nincs abszolút rendíthetetlen hitük.

V. AZ IDEALIZMUS ÉBREDÉSE.

1. Az újkantiánus mozgatom.

Míg a franciák a tudomány kritikájával akarták legyőzni a mechanikai világfelfogást, a németek az ismeretelméleti vizsgálódások elmélyítésével feleltek a materializmus filozófiátlan terpeszkedésére és a pozitívizmus technicizmusba fulladó elaprózódására! Amint a filozófia aléliségéből a múlt század második felében magához tért, rögtön a kanti gondolkodás irányában tájékozódott, mert az ismeret kritikájára volt szükség s erre hol találhatott volna alkalmasabb alapot, mint hogy visszatért a Tiszta Ész Kritikájának problémáihoz? Ezt a mozgalmat azonban eleve az a veszedelem fenyegette, hogy egyoldalúan az ismeret kritikáját fogja látni a königsbergi bölcsben, mert hiszen ezért fordult hozzá. Eleinte így is történt.

A Kant eszméihez való visszatérés szükségét először Karl Prantl, a logika kiváló történetírója hangoztatta egy 1852-ben elmondott ünnepi beszédében («Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie»). Utána tíz esztendőnek kellett elteltetni, hogy Ed. Zeller hasonló hangokat üssön meg s ezúttal nem hiába. Kuno Fischer elevenen megírt könyvében idézi föl újra a már-már feledésbe merült kanti gondolatokat s így a hatvanas évektől kezdve a német filozófiának legjellegzetesebb megnyilvánulása Kant eszméinek renaissancea. A Kritik d. r. Vernunft lesz az a könyv, amely mellett ettől fogva egyetlen filozófus se mehet el szóttalanul és szinte a Kanthoz való viszony jellemzi az egyes gondolkodók filozófiai álláspontját. De ez a Kant-renaissance már hűvösebb, józanabb volt, mint a német idealizmus nagy rendszerei, melyek szintén a kanti eszmék lángjában hevültek. Ez a nemzedék látta a hitelevesztett filozófiát és átment a pozitívizmus iskoláján s ezért képtelen volt oly heroikus hevületekre, mint Fichte, Schelling és Hegel korának gyermekei. H. Driesch jegyzi föl, hogy mikor ő a 70-es

években egyetemi hallgató volt Jénában, akkor rossz véleménnyel voltak arról a természettudományt tanuló ifjúról, aki filozófiai előadásra is benyitott. Tehát a kantizmust sem a metafizikának merész akarása támasztotta föl, hanem a szerényebb ismeretkritika.

T. K. Oesterreich találóan mutat rá¹ arra a négy mozzanatra, amely a Kanthoz való visszatérés mozgatója volt. Ez a kor az antimetafizikust, sőt a rosszhírű racionális metafizika megsemmisítőjét látta elsősorban Kant rendszerében. Egyúttal benne keresték a modern ismeretkritika kezdeményezőjét. A metafizika helyett ő vetette föl azt a pozitivistát sokkal inkább érdeklő kérdést: «Mit lehet tudnunk?» A kor törekvéseinek tetszett továbbá, hogy Kani is a természettudományból indult ki filozofálásában s a kritika folyamán eredményesen hadakozott a materializmus ellen.

Mindezek ott vannak a háttérben már akkor, amikor Otto Liebmann, a «leghívebb kantianus», 1865-ben megjelent *Kant und die Epigonen* c. könyvében minden fejezet végén kimondja a refrainszerűen visszatérő határozott jelszót: «Es muss auf Kant zurückgegangen werden!» Innen kell számítanunk a valósággá lett újkantianus mozgalmat.

Nem érdektelen annak a kutatása, hogy mit eredményezett ez a jelentős mozgalom, mely ma már – azt hiszem – jóval túljutott Kanton, anélkül, hogy lezárultnak volna i tekinthető.

Megteremtett először is egy kantfilológiát. Erre – nem mondunk új dolgot – Kant megértése végett igen nagy szükség volt. A *Kritikák* írója ugyanis homályosságban bátran versenyezhetne a «homályos» Herakleitossal s nem tudom, nem győzné-e le. Könyvei igazán hét lakattal lezártak annak az olvasónak, aki nem jártas a filozófiában. S még a beavatottnak is tájékozódnia kell előbb, milyen értelemben használja Kant a régi műszavakat és mit jelentenek mai fogalmazásban roppant nehézkes kérdesei. Valóságos nehezen járható őserdőn kell áttörnie magát annak, aki a *Kritikák* filozófiai értelméhez akar eljutni: ezt a Csipkerózsikát is csak elszánt és meg nem rettenő

¹ *Die deutsche Philosophie in d.:weiten Hälfte des XIX-ben Jhds.* Tübingen, 1910. G. sk. 11.

lovag ébresztheti föl. Kant stílusa, nehézkes kérdései, architektonikus szerkesztő hajlama, mind-mind mintha csak arra valók lennének, hogy körülbástyázza magát azok ellen, akik valami könnyű portyázással szeretnék gondolatait meghódítani. Ezért nagy szükség volt Kant hív interpretálására. Ebben a munkában különösen Hermann Cohen és Hans Vaihinger érdemei elévülhetetlenek. A kritizmus megértéséért igen sokan az ő adósaik.

Az újkantianizmus további sorsát az dönti el, hogy micsoda tényezőket emelt ki ez a megértés a kanti gondolatok rengetegéből, igazán jellemzők s a kantizmus lényegét alkotók gyanánt? Három ilyen fogalomról beszélhetünk s ezek: 1. a *Ding an sich*, a magábanvaló, 2. az *a priori* és 3. a *transcendentalis módszer* fogalmai. Ezek alkotják Kant filozófiája fenomenalizmusának, a priorizmusának és formalizmusának a gerincét.

Az újkantianizmus most már aszerint tagozódik, hogy miképpen fogja föl és magyarázza, illetve használja föl ezt a három alapvető fogalmat. Van, aki úgy hiszi, hogy ezekben egy új, a XVIII. század racionalizmusától eltérő metafizika lehetősége rejlik (Paulsen és Joh. Volkelt), – van, aki a pozitívizmus igazolását látja bennük (Biehl; sőt a Kantra hivatkozó Mach és Poincaré is így «kantianusok»); ismét mások a világ logicizálására használják föl (a marburgiak), mások pedig az értékvilágot pillantják meg a segítségével (a badeni iskola). Mindezek azonban egy tekintetben feltétlenül megegyeznek: valamennyien magukévá teszik a híres «kopernikusi fordulatot» s meg vannak róla győződve, hogy nem a fogalmak igazodnak a tárgyakhoz, hanem megfordítva, a tárgyak a fogalmakhoz.

Liebmannak és az első újkantianusoknak az volt a legelső tette, hogy leszállítsák a kanti gondolatokat abból a metafizikai légüres térből, amelybe még a közvetlenül Kant után következő nagy rendszeralkotók emelték föl. Küzdenek a magábanvaló fogalma ellen s az apriori-t Pries pszichológiai magyarázatában hajlandók elfogadni. Liebmann és Lange, továbbá Helmholtz, a nagy fiziológus Kant aprioritás-tanának megerősítését látják abban, hogy érzékszerveink módosítják a felfogott ingereket, mikor pl. a rezgést fénynek, hangnak fogjuk fel. A magábanvalóban legfeljebb tudásunk határfogalmát hajlandók látni és nem ellenségei ugyan egy idealista metafizikának, de csak úgy,

ha ez kifejezetten fogalomköltészet gyanánt szerepel és nem lép föl a tudomány igényével. Így tehát az újkantianizmusnak ez az előőrsa megállapodott egy többé-kevésbbé pozitivistá jellegű anthropologizmusnál. Mindazt lefaragta Kantból, ami ezen a ténszerűségeen felülemelkedik. Kezdetnek mindenesetre ez is bátor tett volt.

Azok, akik a kantizmus alapján még lehetőknek tartottak valami inkább csak praktikus jellegű, vallásos metafizikát bizonyos transcendencia révén, – mint, Volkelt (szül. 1848.) és Paulsen (1846-1908) – inkább a Kant után élt metafizikai rendszerek példájára, semmint Kant műveinek értelmezésére támaszkodtak. A pozitivistá szellemmel telített filozófus legfeljebb csak mint ismeretelméletet hajlandó a filozófiát tudományként elfoglalni, mint ezt Alois Hiehl (szül. 1844) teszi.

De így Kant eszméi legfeljebb arra volnának jók, hogy a materializmus öngyilkos gondolkodásától megmentsenek, de igazságuk nem teremne más, pozitívabb gyümölcsöket. Amiót tehát a materializmus szava elhalkult, Kant gondolatait is más szempontból kezdték nézni. Bírálni kezdték, sőt csakhamar fölmerült a vágy, hogy hiányait és tévedéseit «kijavítsák», Windelband pedig egyenesen kimondja, hogy «Kantot megérteni annyi, mint – rajta túlhaladni». A tisztulás folyamata abban áll, hogy az újkantianizmusból lekopik a pozitivismus öröksége: az anthropologizmus; az *a priori logikai* fogalomná válik pszichológiai helyett és Kantból úgyszólván nem marad más, mint a transcendentális módszer. Ezt használják föl, hogy a filozófiai regresszus során a kész ismeretből következtessenek az ismeret logikai alapjaira. Az ismeretelmélet nem törődik többé az ismerés pszichikai folyamatával, hanem egyedül a logikum szférájában mozog. Fölmerül a valósággal szemben az *érvénynek*, az *általános tudatnak* és az *ismeret formájának* és *tartalmának* a problémája. Velük a mai gondolkodás a logizmus irányába tolódik el egyrészt a marburgiak transcendentális idealizmusában, másrészt pedig a bádeniek értékfilozófiájában.

Ez azonban már nem Kant filozófiája, hanem egészen új valami; ele Kant gondolatai alkotják azt a fundamentumot, melyre az új épületek falait rakták az építőmesterek. Ezért erről a két rendszerről külön fejezetekben szólok.

2. A kritikai idealizmus.

1. A mai filozófia tarka sokféleségében és a gondolatok anarchiájában csodálatos és tiszteletet keltő egységet mutat a *marburgi iskola*, mely Kant eszméin elindulva építi tovább a criticizmus rendszerét.

A marburgi iskola legjellemzőbb vonása, hogy a kritikai filozófiát nem tekinti lezárt rendszernek, hanem örök feladatnak. Kanttól sem filozófiát, hanem filozofálást tanul s ebben is hív marad a nagy bölcselő szelleméhez. A filozófia tehát elsősorban módszer, a gondolkodásban követett állandó kritikát jelent neki és az iskola tagjai éppen ezért alkothatnak oly termékeny munkaközösséget, amelyben valamennyien megőrzik egyéni alkotásaik eredetiségét, mert összetartozásuk a közös filozófiai módszer alkalmazása által nyer kifejezést. Ez a módszer pedig, amelyhez mindannyian rendületlenül ragaszkodnak, a *transzcendens,ntális módszer*. Azért, ha meg akarjuk a marburgiakat érteni, meg kell értenünk, mit értenélv ők ezen a fogalmon.

Tudvalévó, hogy Kantnál a «transzcendentális»-nak több értelme van. Mint sok más kanti fogalom, ez is kirívóan differenciálatlan vonásokat mutat. A marburgiak a maguk fölfogását elhatárolják mind a pszichológiai, mind a metafizikai értelmezéstől, sőt még a logikaitól, ha a logikát a régi, aristotelesi vagy a modern «logistikai» jelentésben vesszük. Mert bármily haladást jelöl a mai logistika a hagyományos logikával szemben, lényegében mégsem különbözik tőle, mikor végső, le nem vezethető fogalmakból vagy nem bizonyítható és bizonyításra nem is szoruló tétélekből indul ki és ezek alapján akar tiszta identitási ítéletekkel (Kant «analitikus» ítéleteket mondana) előrehaladni. A marburgiak szerint az ismeret elveiről szóló tudományban az aristotelesi bizonyítás (*απόδειξις*) útja nem járható, inert nem vezet célra. Éppen azért Kant sem «bizonyította» az aristotelesi értelemben a maga alapelveit. Amit a transzcendentális módszer jelent, az egyszerű *dedudio iuris*, jogosságában rejlik a helyessége. Meglévő tényekből indul el; a tudomány, erkölcs, művészet és vallás történetileg felmutatható valóságaira támaszkodik, mert a filozófia sem tud lélekezni a tiszta, gondolatok «légüres terében», ahova az értelem is csak az eszmék szárnyain tud fölemelkedni. Kant szavai szerint: fél a metafizikai építőmesterek «ma-

gas tornyaitól», mert ott rendszerint «sok szél szokott fújni» s ezért szívesen keresi föl a tapasztalat «termékeny sík vidékét». Vagyis a filozófia arra törekszik, hogy a kultúra alkotó munkájában verjen gyökeret: a jelenségek elméleti tudományos «kibetűzésében», a társas rendnek és ezen belül az egyén számára emberhez méltó életnek gyakorlati alakulataiban, a *művészi alkotásban*, az esztétikai életformálásban és a vallásos életnek a lélek mélyén rejtőző benső formáiban. Mert Kanttal és egész újkori kultúránk törekvéseivel együtt a, marburgiak is vallják a gyakorlati ész primátusát. Tehát: «Kezdetben vala a Tett», az ember világát alkotó mindenféle tárgyak teremtő alkotása.

De a tárgyformálás teremtő tevékenységét nem szeszély vezeti, hanem *törvény* irányítja; az az őstörvény, melyet elég érthetően jelöl a *Logos*, a *Ratio*, az *Ész*. Miben rejlik tehát akkor a transcendentális módszer feladata? Meg kell mutatnia a meglévő alapját a «lehetőség»-ben és ezzel feltárni «jogalap»-ját, azaz: törvényszerűségét, a Logos egyességét, amely a kultúra alkotó tetteiben megnyilvánul.

A filozófia hivatása e törvényszerűséget a maga tiszta-ságában kiemelni a valóságokból. Erre a tisztaságra pedig azért van szükségünk, hogy e törvényszerűség biztos tudatában önállóságát minden idegen beavatkozástól megőrizze. A transcendentális módszer kritika minden metafizikai túlkapas, és minden, törvénytől irtózó empirizmus ellen. A tapasztalat autonómiáját védelmezi az uralkodni akaró metafizicizmus heteronomiája és a törvényellenes empirizmus anomiaja ellen.

Mivel *így ez* az «immanens metódus» magában a kultúrák munkás, folytonos objektív alkotásaiban keresi föl ez objektív alkotás törvényszerűségét, objektív jellegéhez szó sem férhet; s így a marburgiak elutasítják maguktól a pszichológizmusnak még a gyanúját is.

Ehhez a kultúra valóságához való visszamenéssel messzemenő jellemvonásokat kap a transcendentális filozófia. Egy eleven folyton fejlődő valósággal érintkezésben maga sem merevedik meg. Nem fenyegeti az a veszedelem, hogy a világfolyamatot megállítva, mint a görög filozófia, a logikai abszolutizmus két világát tanítsa. Az újkor lelke szólal meg itt, mely a filozófiát is a gondolkodás módszerévé téve minden merev létet folyamattá old föl: a gondolkodás *mozgásává*, Mert a gondolkodás Kant értelmében sponta-

neitás, teremtés a végtelen lehetőség alapján, vagyis – egy másik újkori fogalommal megjelölve – *funkció*. Nem «szemlélet», nem platóni intuíció, mely a tiszta réceptivitás volna, hanem alkotó aktivitás, melynek az «adott» tárgy is feladat, probléma, t. i. a gondolkodás problémája.

Ez a felfogás jelentős következményeket rejt magában a *Ding an sich*-re nézve. A «magábanvaló» nem lesz így többé valami rejtélyes valóság, metafizikai titok, hanem – határfogalom, melyet a gondolkodás alkot meg akkor, mikor a végtelen lehetőségből a megismert tárgyat elhatárolja. Nem a teremtő gondolat elé meredő kívülről rákényszerített határ ez, hanem önalkotta lezárás; olyan, mint a matematikus «végtelen messze pontja», mely a végtelen egyenes irányának egységét *jelzi*, de nem *megszabja*, mert az egyenes fogalmával együtt a matematikus alkotta meg. Oly kész valami, mely teljesen kivonná magát az ismeret feldolgozása alól, egyáltalában nincsen. A tárgy az ismeretben válik létezővé, vagyis a gondolkodás mozgás a lét felé. A világ a mienk, mert a mi alkotásunk; törvényszerűsége bennrejjik az emberi szellemben: «Es ist nicht *äraussen*, da sucht es der Tor, Es ist *in dir*, *du bringst es eivig hervor.*»

2. A marburgiak ebben a módszerben látják a kantizmus maradandó lényegét s ennek az alapján magának Kantnak a «kijavítását» is kötelességüknek vallják. Elvetik az ismeretben a szemlélet szerepét, mely az érzékek adataira támaszkodva a gondolat föláldozását jelentené. Ez annyi volna, mint az ismeretet kívülről konstruálni meg; visszatesés a metafizicizmusba, holott Kant nagy tette éppen az, hogy ettől megszabadított bennünket. Az adottság nem jelent mást, mint követelményt; még pedig a gondolkodás részéről való követelményt. Egy hipotézis ez, a szó eredeti értelmében – kiindulás, az első lépcső, melyen elindulunk az ismeret felé. Így a «szemlélet» és az «érzet» nem lesznek semmivé, de nem jelentenek semmi olyat az ismeretben, ami a gondolkodásnak idegen és ezért nem fűződhet bele.

Ily módon alapozzák meg a marburgiak a tiszta, kritikai idealizmust, mely az *igazi* empirizmus.

3. A kultúra minden alkotásában ugyanaz az Ész műköciik. Ez annyit jelent, hogy a marburgiak a logikában megismert törvényszerűséget az etika, esztétika, stb. területeire is kiterjesztik. Az etika az akaratformálás logikája, az esztétika a művészi alkotásé. Csakhogy míg a tudó-

mányban az ész egy tér-idő-ok-szerű valóság hipotézisével korlátozza magát, az etikában és esztétikában ettől a feltételtől felszabadultan nyilatkozik meg. Ezek világa ezért nem a feltételek közé szorított *lété*, hanem a feltétlen *kellő*. Innen van problémáinknak más tagozódása.

Szokás a marburgiakat azzal a váddal illetni, hogy kizárólag a matematikai tudományokra építik logikájukat. Ez annyiban igaz, hogy eddig a szellemi tudományokat elhanyagolták, de módszerük – mint a legújabb kísérletek bizonyítják – itt is sikerrel alkalmazható.

Nagyobb fogyatkozásuk az, hogy a gondolkodás náluk igen misztikus fogalom. A racionalizmus hitének támogatása nélkül érthetetlen. Igaz, hogy az elvek nem is bizonyíthatók; ámde épp ezzel a szubjektivizmus lehetőségének árnyát idézzük föl.

4. A maguk igazolására széleskörű történeti kutatással mutatják ki a marburgiak, hogy a racionalizmus vonalán már számos ősiük van. aki a filozófiát hasonló módon fogta föl. Legdicsőbb előzőjüknek tekintik Platont, akit szinte hajlandók Kanttal összeolvasztani. Különösen a *Sophistes* és a *Philebos* Plafonját érzik rokonuknak, aki a gondolkodást szintén folyamattá (*κίνησις*) oldja föl. De sok tekintetben érintkeznek Fichtével és különösen Hegellel is, aki a lét logikája helyett tudatosan vágyott megalkotni a levés (Werden) logikáját. Azonban abszolutista hajlamait, lezártágra törekvését nem fogadják el. Hegel szemében az idea valóság, azaz kész dolog, a marburgiaknak a valóság idea. azaz örök feladat. Nekik «a mozgalom minden, a cél semmi». Sohsem akarnak révbe jutni, mert *navigare necesse est*. Ezért nem akarnak tudni értékekről sem. Pedig filozófiájuk maga "is érték nekik; nemcsak az ész, de a szív ügye is. Igazi élethatalom, mely megőrzi a tevékenység gyönyörében kielégült létük számára az egységes célt: a platóni εἷς σκοπός-i.

5. A marburgiak valamennyien Hermann Cohen-t (1842-1918) tekintik iskolájuk fejének, a F. A. Lange utód» volt a marburgi egy etemen. Cohen a maga rendszerét a *System Tier Philosophie* három kötetében fejtette ki, mely a mai filozófiának egyik legnehézkesebben megírt könyve. Némely részének pompás dialektikáját másutt igazi talmudi homály fedi.

Cohen különös nyomatékkal emeli ki, hogy a filozófia

csak mint rendszer valósítja meg a maga fogalmát. Alapja természetesen a logika, melyet az «eredet logikájának» mond, mert arról szól, hogy a gondolkodás hogyan «hozza létre» (erzeugt) a tárgyat. A tárgy pedig Cohennek a tudományos tárgyat, a valóság a tudomány «valóság»-át jelenti, melyet a «tiszta gondolkodás» alkot meg. Tehát ez a logika egyoldalúan megszükiti ezzel a maga körét. S mivel Cohen tudománynak csak a matematikát és a rája támaszkodó tudományokat tekinti, egész logikája a modern infinitezimális számítás elveit emeli be a filozófiába, matematika nélkül Cohen meg nem érthető. Itt igazán helyén való volna a platóni akadémia felirata: *μηοεις αγωμετρ το εισίτο*), senki se léphet be, ha nem – matematikus.

Etikájában sok érintkező pontot mutat Cohen Kanttal. Az akarat moralitását a tiszta kötelesség-teljesítésben látja. De nem az erkölcsi tudathoz, hanem a jogtudományhoz igazodik, úgy mint a logikában a matematikához. Egyben az etikában keresi a szellemi tudományok logikai alapvetését, mert semmi emberi alkotás sem jöhet létre erkölcsi akarat nélkül. Kant etikai individualizmusával szemben nagyobb súlyt helyez a szociális mozzanatokra és a német klasszicizmus humanitás eszményéhez ragaszkodik. Sok tekintetben találkozik a modern szocialisztikus elméletekkel, de a szociáldemokrácia materialista és eudamionista dogmáit és atheista s forradalmi törekvéseit elítéli.

Cohen istenfogalma is teljesen racionalista, nincs benne semmi «mitológia.» Isten a tiszta erkölcsiség ideája. Hogy valóság-e, az nem tartozik az emberi *tudás* körébe. Éz már a hit tárgya. A vallás j'oga az ember és Isten viszonyának sajátos voltán nyugszik s ezért az etikánál több van benne. Az igazi vallás a tudomány igazságával nem ellenkezik, hanem azt még a szubjektív hit aktusával egészíti ki.

Igen érdekesek Cohen esztétikai fejtegetései, melyekben legmesszebb távolodott Kanttól. A művészetet a tiszta érzellemmel hozza kapcsolatba, mely nem más, mint «a szeretet az ember természete, mint az egész természet egy része iránt». Eredeti módon magyarázza bölcseleink az egyes például felhozott műalkotásokat. Fejtegetései sokszor meglepően mélyek; de még többször erőszakoltak és homályosak.

Van még egy része a filozófia rendszerének: a pszichológia, mely a. kultúra, alkotó tudatát nem a tárgyak szerint való szétdaraboltságban, hanem az alany egységében tár-

gyalná. Ez a rész azonban már oly misztikus, hogy Cohen meg sem kísérelte a kidolgozását. Az egész csak idea maradt.

A profetikus ünnepélyességű, de eredeti Cohennél sokkal többet tett a marburgiak eszméinek elterjesztéseért a világosabban író Paul Natorp (szül. 1854), Cohen tanártársa és hívséges barátja. »

Natorp maga is eredeti elme, aki eleven életet tud belevinni a régi problémákba. Eszmekeltő vizsgálódásai vannak a matematika és fizika logikai alapjaira nézve. S ő volt az első, aki a marburgiak törekvéseinek a filozófia története folyamán való fölmertülését részletesen kutatta. Platon ideaelméletéről írt sokat emlegetett könyve ugyan túlságosan «marburgi»-vá teszi az athéni bölcsét, mert csak a logikust akarja benne meglátni és a metafizikust nem, mégis igen nagy ébresztő erejű könyv.

De legismertebb nevet szerzett magának szociális pedagógiájával, melynek történeti őst szintén Platonban és a Natorp által követett Pestalozziban kell keresnünk. Az egyént teljesen beolvasztja a közösségbe és tevékenységét oly módon óhajtja nevelni, hogy benne a közösség: a nemzet, az emberiség akarata jusson kifejezésre. A nevelés elsősorban etikai feladat, melynek tevékenységébe a gazdasági és politikai tényezők nem avatkozhatnak be. Semmi másnak nem szabad ezt irányítani, mint az autonóm társasakatnak.

Általában igen sokat küzdök Natorp az egyén és a társadalom, a rész és az egész viszonyának kérdéseivel, de az absztrakcióknak a konkrétumokkal való érintkezését nem látja világosan. Nagy érzéke van a valóság iránt is, akárcsak a szintén izig-vérig racionalista Hegelnek. De a racionalitás és irracionalitás összebékíthetlensége őt is a miszticizmus felé terelik újabban. Úgy látszik, hogy az ő gondolkodása még el fog jutni a metafizikáig.

A marburgi plejádnek feltűnőbb tagja még Ernst Cassirer (szül. 1871) hamburgi egyetemi tanár, aki az ismeret problémájának pompás – de persze marburgi – történetét írta meg az újkori filozófiában és tudományban. S ezentúl még azért is megérdemli a megemlítést, mert újabban buzgón kutatja a kriticismus kapcsolatát a német szellemi tudományokkal, úgy, hogy ezen a területen az ő munkássága szerencsésen egészíti ki Cohen és Natorp kezdeményezéseit.

3. Az értékfilozófia.

1. A pozitívizmus napjaiban a filozófiát Lear király sorsa fenyegette. A valóság kutatását a szaktudományok vették át tőle s ezek a hálátlan gyermekek már-már nyíltan hirdették, hogy a filozófiának nincs már semmi külön tárgya, a tudományok ellenőre pedig nem lehet, ezért eljárt fölötte az idő s egyetlen feladata csak az, hogy nyugodtan meghaljon. A filozófia szinte számkivetett lón a tiszta teoretikus tudás birodalmából és csupán az euthanasia szépség várákozott rá.

A száműzött visszatért. Egyelőre tépetten, régi ruhában, ám visszatért s újra itt van. A valóságot, elvesztette, de az a *világ*, az az *egész*, melyet megértetni hivatva van, nem csupán a valóságból áll, hanem oly tárgyakat is zár magába, amelyek valóságokhoz tapadtan vehetők ugyan észre, de attól elkülöníthetők a gondolat által, mint annak a *céljai*, értelmüket megadó *feladatai*. Ezek maguk nem valóságok, hiszen minden valóság feléjük törekszik, mégis hatalmas tényezői a mi «világiunknak. S mikor a filozófia a valóság birodalmának kutatását átengedte a szaktudományoknak, szemben találta magát ezzel a másik roppant területtel, ahol szintén végtelen kutatási lehetőség nyílt meg előtte: felfedezte az *értékeket*.

2. Világunk kettősségének gondolata már Kant filozófiájának tengelyét alkotja. A königsbergi bölcstisztán látta, hogy a természettudomány mechanikus világképe egyoldalú, mert a szabadság, az erkölcsi autonómia világát nem zárja magába. A természet valósága mellett ott van még az «Idealreich der sittlichen Vernunft und Freiheit, melyről a kötelesség és a feladat tudata hoz nekünk hírt. Kant filozófiája hatalmas erőfeszítés volt abban az irányban, hogy azt a két külön világot valahogyan összekapcsolja. Legfontosabb fogalmai éppen ezt a célt szolgálják. Ezért tette meg a híres «kopernikusi» fordulatot, mellyel a valóságot az alany megismerésének rendelte alá és hirdette a «gyakorlati» ész primátusát a «tiszta», azaz elméleti ész fölött. A régi ontológiai tárgyproblémát értékproblémává változtatta, mikor azt tanította, hogy nem az alany megismerése igazodik a tárgyakhoz, hanem a tárgyak igazodnak a megismerés követelményeihez, mikor magukra veszik ennek a formáit. De Kant a szubjektívizmus örvényeitől megóvta

a maga rendszerét azzal, hogy az alanyt ismeretelméleti értelemben fogta föl és messze az egyéni *én* fölé, a valóságok közül az ideális szférába emelte. «transzendentale Apperzeption» és a «Bewusstsein überhaupt» maga nem valóság, de a valóságnak «előfeltétele», mely nélkül a valóság megismerése nem lehetséges. A transcendentális filozófia lelke éppen az a meggyőződés, hogy minden realitás csak egy bizonyos irrealitás alapján lehet nekünk «valóság»-gá. A tárgyi vagy objektív világ az, amelyet az egyén fölötti, normatív alany a benne érvényes szabályok szerint magával szemben megalkot.

E felfogás értelmében e tárgyi világon az alany állandóan dolgozik, mert a világ nem kész, de kialakuló képződmény, Kant szavát használva: a világ – idea (Idee), feladat, melynek megvalósítása az ember létének értelmet adó célja. 3. A német idealizmus nagy rendszerei Fichtétől Hegelig mind a transcendentális filozófia talajából nőttek ki. Fichte állandóan az ideális világ, a «Sollen» körében jártatta tekintetét, Hegelt pedig lenyűgözte a megvalósuló világ grandiózus intuíciója s a kultúrélet szellemi egységében és értékében összefonódva pillantotta meg a munkálkodó, alakító szellemet és tétlen ellenlábását. Nekik köszönhető, hogy a filozófia érdeklődésének súlypontja a természetről a kultúrára helyeződött át és vele az értékproblémák váltottak föl a valóság kérdéseit. Azonban még sok homály ülte meg az érték fennállásának mibenlétét. Nem választották el élesen a valóság létformájától s így jöttek létre azok a merész metafizikai konstrukciók, amelyek mind az értékvalóság elméletei, holott az értéknek éppen az a sajátos vonása, hogy sosem lehet teljesen valósággá, mert hiszen akkor megszűnnék érték lenni.

Éppen ezért a hegeli rendszer összeomlása után az értékfogalom gondolata is jó ideig a romok alatt hevert. Loíze Hermann (1817-1881) ásta ki és tette ezt a fogalmat merész határozottsággal logikája és metafizikája élére, mikor volt bátorsága felemelni szavát mind a tényimádat, mind a spekuláció túlkapasai ellen. «Solange wir Atem haben – mondja a *Mikrokosmos* harmadik kötetében – wollen wir streiten gegen diesen nüchternen und doch so furchtbaren Aberglauben, der völlig in der Verehrung für Tatsachen und Formen aufgehend, die sinnvollen Zwecke des warmherzigen Lebens gar nicht mehr kennt'oder mit

unbegreiflicher Gelassenheit über sie hinweggeht, um eleu tiefsten Sinn der Welt in der Beobachtung einer geheimen Entwicklungsetikette zu suchen.» Törekvésének célja tehát «Widerverinnerlichung all dieses Äusserlichen zu dem, was in der Welt allein Wert hat und Wahrheit». Ugyancsak tőle származik az a megállapítás is, hogy az érték formája hem a létezés (Sein), hanem az érvényesség (Geltung). Az ő tanítványa volt az a gondolkodó is, aki napjainkban következetes határozottsággal az értékproblémákban jelölte meg a filozófia tárgyát: Wilhelm Windelband (1848-1915).

4. Windelbandot nem csupán szisztematikus, hanem mély erijáró filozófia- és kultúrtörténeti tanulmányai is segítették abban, hogy a filozófia sorsát az értékproblémák felfogásával hozza kapcsolatba. Sőt a történet súlya talán a kelletténél nagyobb erővel nehezedett rá a rendszeres filozófia kérdéseinek tárgyalásakor s ez volt az oka, hogy munkássága az értékfilozófia számára inkább csak sokat ígérő kezdetet, ösztönzést jelent, semmint kész eredményeket. Noha tisztán látta Kant rendszerének fogyatkozásait s az alapgondolat és a kivitel aránytalanságát, mert a szavakhoz tapadó kantfilológia napjaiban ő mondta ki azt a nagyjelentőségű és messzehangzó tételt, hogy «Kantot megérteni annyi, mint rajta túlhaladni», mégsem tudott teljesen szabadulni a königsbergi óriás mindent lenyűgöző hatásától és szempontjaitól. Mint Kant, Windelband is négy főcsoportra osztja a filozófia problémáit: a tudásra vonatkozóan a logika kérdései, az egyén cselekvéseire, amint azok a társadalom körében és a történet folyamán lejátszódnak, az ethika problémái, a szépet és a művészetet az esztétika kutatja, míg a vallásfilozófia a szentségest és a hit igazságait vágyik megérteni. Mindezekben a tudományokban a filozófia egységét az biztosítja, hogy tekintete nem a mulandó jelenségeken, hanem azon pihen, ami bennük állandó, változatlan, amire nézve nincs értelme a tér és idő kategóriáinak, mert örök érvényesség a fennállásuk formája s ezek az *értékek*.

A valóság térben és időben kiterjedő birodalmának vizsgálata Windelband felfogása szerint a szaktudományok feladata. Ezeknek egyben két csoportját különbözteti meg. Egy részüket csupán az egyszer megtörtént események történeti mivolta érdekli, a másikat pedig a fizikai és lelki világ állandó törvényszerűségei kapják meg. Amazokat *idiografikus* (*időrcs.* – sajátos, egyedi), emezeket pedig

nomothei/ikus (*νόμος* – törvény), törvényalkotó tudományoknak nevezi. Ezzel a termékeny gondolattal próbálja bölcselőnk egymástól elhatárolni a történeti (szellemi) és a természettudományokat, j

Bizonyos, hogy ebben a felosztásban két oly logikai szélsőség van megjelölve, amelyek a valóságban aligha fordulnak elő. «Esemény»-történet és «törvény»-kutatás a tudományban rendszerint összeolvadnak. S így W. megállapításai inkább a tudományok kanti értelemben vett *ideájára*, «l'eladat»-voltára, semmint konkrét kialakult valóságára vonatkoznak. Nincs másképpen ez a gondolat továbbfej tőjénél, H. Rickertnél sem. De nagy érdeme azért Windelbandnak, hogy ezt a kérdést felvetette. Kant ugyanis a XVIII. század végén az ismeretre vonatkozó vizsgálataiban szinte kizárólagosan a matematikai természettudomány alapján állott, Windelband a filozófiai kutatás körébe most bevonta a XIX. század folyamán nagyra nőtt történettudományokat is. Ez a tette annál jelentősebb, mert a vele egy időben kifejlődött másik nagyhatású újkantiánus irány: a marburgi iskola még ma sem akarja a történettudományokat igazi tudománynak elismerni.

Mivel a «valóság»-ot így a szaktudományok veszik birtokukba, Windelband idegenkedik minden metafizikától is, mely e valóságok «mögött» keres valami változatlan lényegét. A kanti «Ding an sich» gondolatát nem lehetett a pozitívizmus után komolyan megtartani s vele a metafizika is «Unding»-gé vált már korán W. szemében. Pedig az ő bölcselete sem maradt azért teljesen ment tőle. Hogy az a 90-es években közkeletű nézet, mintha a filozófia feladata az volna, hogy az egyes tudományok eredményeit egységes világgéppé foglalja össze, ma már szinte teljesen elnémult, abban sok része van W.-nak. Ő látta meg, hogy ilyen körülmények között a filozófus a szaktudósoknak volna kiszolgáltatva s a filozófia területén lehetetlenné válnék az önálló tudományos munkálkodás. Viszont neki a metafizika sem mondhatott többet a valóságról, mint a szaktudományok, mert a *valóság mint egész* az ő szemében örök «feladat», megoldhatatlan teoretikus «idea». A «világ» nekünk csak mint logikai «érték» érthető, ez az a keret, mely a valóság megértésének nem eredménye, de előfeltétele.¹

¹ V. ö. Pauler Ákos: *A világ fogalmáról*. Athenaeum, 1922. évf.

Ha így a szaktudományok a valóság eseményeit és törvényeit tárják föl előttünk, a filozófia viszont a *normalem* tesz figyelmissé, melyek a létezését a nem-létező értékekhez kapcsolják. Bennük kételkedni, tőlük elszakadni annyi volna, mint megtagadni tudományunk és létünk értelmét. A normák azok az egyénfölötti «érvényességek, amelyek az egyént kötik és kötelezik. Velük az a «másik világ» lép tudatunkba, mely felé már Platon is irányította vágyakozó tekintetét, mint az örök állandóság hona felé. A normák nem kényszerítenek, de köteleznek bennünket, a természet-törvények szükségszerűségével szemben az erkölcsi indítást mutatják; nem megbódítanak erőszakkal, de vágyat, odaadást keltenek bennünk fenségükkel. Emberi életünknek úgy adunk értelmet, ha ezeket «beledolgozzuk» a valóságba anélkül, hogy azért az értékek valósággá válnának. Valóság és érték ellentétében W. tudásunk számára megoldhatatlan problémát lát: «ez az a szent titok, – úgymond – amelyen lényünk és tudásunk korlátait tapasztaljuk». S mikor a filozófia az értékek világába vezet bennünket, lehetővé teszi, hogy életünk sokféleségét és szétszórtságát egységben lássuk és így csakugyan az igazi élet- és világszemlélet alapjául szolgáló teóriává lesz. A dolgok *jelentését, értelmét* kérdezi mindenütt s ezért nem is a természet, hanem a kultúra irányában tájékozódik. A «természet» ugyanis a dolgok értékmentes felfogását jelenti, ha a dolgokat értékekre vonatkoztatjuk, értékekkel hozzuk kapcsolatba, «kultúra» lesz a természetből. Míg amazzal szemben a honnan? és a miből? mikor? kérdései érdekelnek, emitt minden dolog időtlen «jelentése», «értelme» a probléma tárgya. A természet megértéséhez a «genetikus», a kultúráéhoz csak a «kritikus» módszer vezethet, melynek fölfedezését Kant legnagyobb tettének kell tartanunk. Segítségükkel a természetet «megmagyarázzuk», a kultúra jelentéseit pedig «megértjük». Így válhatott a filozófia aztán W. szavaival szólva – az egyetemes érvényű értékekről szóló kritikai tudományá.

5. W. az értékfilozófia kielégítő rendszerét nem alkotta meg, de kezdeményezései nem maradtak folytatás nélkül. Az értékfilozófia gondolata korunk törekvéseinek rokonszenves s ezért művelői nem tisztán W. személyes tanítványai közül kerültek ki.

Már W. érezte, hogy filozófiájának gyengéjét képezi részei-

nek összefüggéstelen volta. Nincsenek benne kellő egységbe foglalva a tudás és az érték problémái. A rendszer hiánya volt tehát az értékfilozófia további kiépítésének motívuma.

Mivel az érték az értékelés lelki folyamatában válik tudatossá, egészen érthető, ha erről az oldalról próbálkoztak először az értékek fölfedezésével és rendszerezésével, így keletkeztek az értékélmények nyomán elinduló értékfilozófiák, melyeknek típusai egyrészt Hugo Münsterberg, másrészt William Stern kísérletei.

H. Münsterberg (1868-1916) gondolkodását a lelki élményekben megnyilvánuló tevékenység nyűgözte le. Mint Fichte, ő is ebben az alkotó cselekvésben látta az egész mindenség lényegét és belőle kiindulva sok tekintetben eredeti, de merész konstrukciói miatt ellenmondásra ingerlő filozófiai rendszer körvonalait alkotta meg. Tagadja a fizikai és a pszichikai jelenség realitását, mert mind a kettő «csak szükséges konstrukció és segédfogalom». Bennük már az akarat alkotása rejlik, mert nincs más valóság, mint az akarat és az értékek, amelyek azonban *nem, létező*, hanem *érvényes* valók s éppen ezért sem fizikai, sem pszichikai tárgyak nem lehetnek. Logikailag ezek az érvényességek megelőznek minden létezést s bennük kell a létezés hordozóit látnunk. Minden lét forrása az értékeket célokul tételző akarat. Vagyis a modern világ törekvéseihez híven Münsterberg is szakít a szubstanciális felfogással és az akarat és az érték aktivista-idealista funkcióviszonyában keresi a metafizikai valóságot, mely az ő szemében az akarat szándékainak és céljainak rendszere. Fő azonban az akarat, mert az értékek éppen azáltal lesznek értékekké, hogy az akarat rájuk irányul, céljaivá választja őket. Ha a «célokat és eszközöket» az akarattól függetlenül tekintjük; akkor «objektíváljuk» azokat, értékmentes «tárgyak»-ka tesszük, amelyek nem «érvényesek» többé, hanem «létezők». Az ilyen szemlélet nyomán alkotjuk meg aztán a fizikai és lelki világ képét. Bennük tehát nincs egyéb, mint az alanytól elválasztott tárgyak rendszere, vagyis absztrakció-produktumok. Minden valóságtudomány ily absztrakciókat konstruál, akár fizikának, akár pszichológiának mondjuk. Egyik sem felel meg valami realitásnak, mert a realitás *előttük*, az élményekben van. A tudományokat csak az étellel való érintkezés, az «élet szolgálata» menti meg attól, hogy csupa fikciókba ne fúljanak.

Mínthogy a valóság teleologikus szerkezetet mutat, az élmények mindig valami cél elfogadását vagy elvetését tartalmazzák. «Elfogadásaink összessége a mi életünk.» Münsterberg ezekkel az elfogadó aktusokkal magyarázza a megismerést, amely tehát nem valaminek a «képmása», hanem bizonyos értékek tételezése, elfogadása. Az igazság az értékek rendszerének igenlése, elismerése. S Münsterberg így mégis kénytelen volt egy értékmetafizikához eljutni, melyben persze sok a homályosság. Mint Fichténél, nála is az értékek tételezésében alkotja meg és állítja az alany a világot. Münsterberg négyféle értéket különböztet meg. A logikai értékek «a világ önállításából» sarjadzanak ki az etikaiak «fejlődésértékek», melyek «a világ öntevékenységet» ábrázolják. Amint látjuk a kettő összefolyik, mert ugyan mi különbség van a kettő között? Az «önállítás» nem «öntevékenység?» A logika az etikában elmerül. Vannak aztán még: esztétikai értékek, amelyekben «a világnak önmagával való megegyezése» nyilvánul meg s végül a rendszer csúcspontján ragyognak a metafizikai értékek, melyek az istenségnek «a világ önkiteljesedését» jelentő értékeit foglalják magukba. Az alsóbbrendű értékek bennük érik el a tökéletesség fokát s mint élet értékek a vallásban, mint kultúrértékek a filozófiában jelennek meg.

6. Az értékfilozófia rendszerének megalkotásáért leg-többet tett napjaink gondolkodói között Heinrich Bickert (szül. 1863-ban) freiburgi, majd heidelbergi egyetemi tímár, aki Windelband személyes tanítványa s tőle nyert ösztön-zést a filozófiában. Rickert ízig-vérig módszeres gondolkodó. A konstrukciókban túlságosan óvatos, de a logikai elemzés finomságában szinte páratlanul áll a mai német filozófusok között.

Munkái éppen ezért sokszor a terjengősség benyomá-sát keltik az olvasóban, de alig van tanulságosabb valami, mint az ő kalauzolásával bejárni egy-egy probléma terüle-tét. A legkevésbé sem egyoldalú elme. Érthető tehát, ha különös kedvvel szállt harcba minden egyoldalú irány ellen. A naturalizmus túlzásai ellen lépett fel a természettudo-mányi fogalomalkotás határaitól szólva, mikor mestere eszméjét építette tovább a természet- és történettudomá-nyok különbségéről s ugyancsak ő adta az irracionalista biologizmusnak igazán klasszikus kritikáját. Az érték-filozófiának az a rendszere, melynek alapvetését 1921-ben

megjelent «System der Philosophie» c. műve első kötetében kezdte közölni, négy évtizedes elmélkedés eredménye.

Kickert tudatosan kapcsolódik a német idealizmus nagy gondolkodóihoz anélkül, hogy azért szolgálai utánzójukká válna. Azonban tudja azt, hogy a filozófia rendszerének olyannak kell lennie, ha az *egész világ* elmélete akar lenni, amelyben a régebbi gondolkodás is mintegy felszívódik. Aki e téren minden részletében újat akar, vagy nem ismeri a feladatát, vagy olcsó babérokra vágyik. Hogy bölcselőnk a filozófia történeti feladatát akarja tudatosan tovább folytatni, abban nagy része van annak, mivel tisztán látja, hogy mai gondolkodásunkon a történeti világszemlélet uralkodik. Hegel óta a filozófia épp úgy a történet irányában tájékozódik, mint ahogy Kant előtt szinte kizárólag a természethez igazodott. A történet nyújtja a filozófiának azt az anyagot, amelyre mint meghatározott sokrétű tartalomra, elmélkedéseihez szüksége van. De ezentúl még más mozzanatok is emlékeztetnek Kickert gondolkodásában Hegelre. Itt van mindjárt az a rendszerfogalom előtérbe, állítása. Meg van győződve róla, hogy a filozófia tárgya, az egész mindenség (das All) fogalmilag csak a rendszerben fogható fel, tehát minden gondolkodás, mely a rendszernek ellensége szükségképpen csak részleges (partikuláns) lehet. Mindaz, amit a filozófia Platon óta alkotott vagy rendszerben van, vagy könnyen ebbe a formába foglalható.

Csak a rendszeres teljességre törekvés tágíthatja oly mértékben a filozófus látókörét, amennyire az a világtotalitáson való elmélkedéshez kívánatos.

Ugyancsak Hegelt juttatja eszünkbe az a módszer is, melyet Kickert gondolatmenete követ. A heterologikus módszert értem, mely abban áll, hogy a tudat mindig kettős tagoltságot mutat: az egyik fogalommal mindig egy, másik fogalom is tételezve van. A filozófia feladata aztán éppen ezeknek a szintézise: az abszolútum megismerése. Csakhogy ezt nem úgy érheti el, ahogyan a régebbi rendszerek vélték, t. i., hogy a dualisztikus struktúra egyik felét, vagy a tárgyi világot vagy az alanyt (én) megsemmisítették. Ezek helyett a filozófiának olyan típusára van szükségünk, mely a totalitásnak olyan fogalmát alkotja meg, mely mind a két szférát kibékíti egymással, mert nem *kizárólag* a régi filozófia alany-tárgy ellentétéhez igazodik. Ki ne

ismerne ebben a módszerben Hegel dialektikájára? A záró lépés itt is az ellentétek «feloldása».

Rickert helyesen látja minden ú. n. «monizmus» eredendő hibáját. Egy tisztán thetikus kezdet és egy önmagában álló «egyszerű» világ a filozófia halálát vagy a gondolkodás megállását jelentené. Egy monologikus világmindenség még csak egy világmonologot sem jelentene. A helyes úton az a filozófia jár, amelyik a világtotalításban az egyik részt és a másikat egyaránt figyelembe veszi. Az abszolútum (a világegész), tehát csak a két relativumhoz (alany-tárgy) való korrelációban fogható föl. Ezért mondja Rickert a maga filozofálását *relacionizmusnak*, mert benne az egynek a máshoz való viszonyát gondolja és az abszolútumot mint a relatumok, relációját fogja föl. S ezzel úgy véli, hogy sikerült legyőznie korunk filozófiájának betegségét: a relativizmust.

Amint azonban Hegel a Kant által kezdeményezett irány továbbfolytatója, Rickert is Kant kritikai szubjektivizmusában s a transeendentális filozófiájában látja a maga filozofálásának gyökereit és igazolását. Nem akar egyebet, mint tovább építeni azt, ami Kant rendszerében a központi gondolat: a transcendentalizmust. Az ontológiai kérdést értékkérdéssé teszi, mert más nem lehet tudatunk tárgya, mint amit a transeendentális alany érvényes szabályok, normák szerint tárgyként állít magával szembe. Bölcselőnk alapgondolata tehát a modern kulturáltan oly otthonos eszme: a formáló, aktív, egyénfölötti értelem tana. Az ismeret a «világ» anyagának (Inhalt) elvszerű. (Form) rendezése (System). így válik benne a teoretikus káosz teoretikus kozmosszá. Eickert is vallja .F. Schlegel szavait: «Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschliessen müssen, beides zu verbinden.» Azért a *nyílt rendszer* paradoxijához jut, mely a rendszer és rendszertelenség végy üléke: a rendszer *formáját* és a világ rendszertelen *tartalmát* óhajtja benne Eickert összefoglalni. E gondolattal egyúttal egységbe szeretné fűzni Kant és Goethe szellemét, a modern kultúra e két legméltóbb képviselőjét. Königsberg bölcse a «világ» formai részét látta mindenkinél világosabban, Weimaré a világ tarka tartalmát fogadta mindenki másénál gazdagabb lelkébe. Hogyan lehet *egy a sok?* – íme az a kérdés, mely nem hagyja nyugodni Eickertet. Filozófiai rendszere ennek a megoldása.

7. Bölcselőnk óvatos körültekintéssel elemzi problémáit. Az ismeretelméleti alapvetésre különösen nagy gondot fordít. A tárgyi világ, ha metafizikai értelemben vesszük, problematikus, mert nem tudjuk eldönteni az ismeréshez való viszonyát. Ha azonban a gondolat tárgyát úgy vesszük, amint az kétségbenvonhatatlan, akkor ez a tárgy (Sein) vagy valami, ami létezik, vagy valami, ami nem létezik. Ami létezik (existiert), az a *valóság* (Wirklichkeit); ami nem létezik (nicht existiert) s mégis tárgya a gondolkodásnak, pl. az igaz tételek értelme, az is hozzátartozik a világ-egészhez. A kettő *együtt* az egész világ, a filozófia tárgya. A mindenség problémájának megoldása nem lehet teljes, ha nem a reális lét (a valóság) és az irreális értelem (irrealer Sinn als Unwirkliches szintézise rejlik benne.

Gondolkodásának további fonalán aztán Rickert a valóságok világa mellé úgy állítja oda a nem-valóságok világát, hogy ezek az értékek, amelyek ugyan nem «léteznek», de «érvényesek». S mivel a logikai szisztematikus elvekben rejlik annak a megállapításnak is az előfeltétele, hogy micsoda létezik, ezért a valóság és érték viszonyát úgy fogja föl, hogy a valóságproblémát is az értékprobléma, körébe utalja. Így a filozófia valóságkérdései, amennyiben a valóság egészére s nem csupán egy részére vonatkoznak, értékkérdésekké válván, mi sem állja többé útját annak, hogy bölcselőnk kimondja: a filozófia minden problémája értékprobléma.

Az egész gondolatmenetben persze nagyon meggondolandó, vajjon lehet-e az értékeket így mint egyszerűen «nem-valóság»-okat a valóságokkal korrelációba hozni? Az *érvényesről* mondható-e, hogy «nem-létezik?» Vagy az «érvény» annyira más világ, hogy ott a «létezés» se pozitív, se negatív előjellel nem mondhat semmit, ha csak nem akarunk az értelmetlenség útvesztőjébe tévedni? Valószínűnek látszik, hogy az «érvény» annyira *túl* van léten és nem-léten egyaránt, hogy mindkettőre éppen azért egyformán érvényes s Rickert téved és megszükiti érvényességében, mikor a «nem-valóság»-gal veszi egynek.

Bármennyire óvakodik bölcselőnk a metafizikától, mégis azt hisszük, hogy mikor az értékeket – bár negatív - a valósággal hozta mintegy egy síkra, hypostasist követett el, akárcsak Platon, csakhogy nem ontológiai, hanem axiológiai hypostasist. A modern piaionizmus nem operálhat

már két «létező» – egy «igazi» (*ὄντως ὄν*) és egy érzéki létező (*ᾀν*) – világgal; sem a tapasztalat világát nem sülyesztheti veszedelem nélkül a semmibe, azért tehát ismeri *ennek* a világnak a valóságát, de függővé teszi egy oly világtól, mely maga ugyan *nem* valóság, de több, mert a valóság előfeltétele. Rickert filozófiája ezért szintén platonizmus. Ami persze nem hibája, mert kérdéses, hogy a filozófia egyáltalában lehet-e egyéb.

Legalább a metafizikára nézve Rickert maga is azt hiszi, hogy nem. Azonban ő ellensége minden metafizikának, mert ez a valóságot és az értéket valami rajtuk túllévő abszolutumban egyesíti, mely ezeknek mintegy a «Hinterwelt»-je. De nem akarja megsemmisíteni az empirikus valóságot a tapasztalatfölötti érték kedvéért, sem az értéket a valóságért, hanem rámutat arra a közbenső területre (*Zwischenreich*), mely ezt a két különálló világot összeköti. S ez az értékelő alanyi aktus világa, melyben a reális lét és irreális érvény eredetien fonódnak egymásba. *J* Ez a világ azonban *new*, *mönötte*, hanem inkább *előtte* fekszik mindannak, amit mi mind tárgyat gondolunk, mikor azt a tárgyat vagy *csak* reálisnak, vagy *csak* érvényesnek fogjuk föl. Ebben az élményszerű világban *még nem* különült el a két szembenálló terület, éppen azért nem is mondható még se reálisnak, se érvényesnek, mivel ezek már fogalmi elkülönítést jelentenek. Az elkülönítés pedig mindig a közvetlen élménytől való eltávozással van egybekötve. S minthogy ez a «harmadik világ» («drittes Reich») nem a való világ *után*, hanem *előtte* van, azért a vele foglalkozó tudománynak a helyes neve nem *meta* fizika volna, hanem profizika. Ennek a tudománynak lenne hivatása, hogy a világegész szükségszerű *kettéválására való tekintettel* egy szintetikus világot hozzon tudatunkba. Míg a metafizika a világ két külön szférájának az egyébe illesztésén fáradozik, a rickerti profizika az eredeti egységet mutatná nekünk, azt a *csomót*, amelynek fogalmi *szálakra szedése, fölféjtése* a megismerés. Amabban a monizmus homálya, emitt a heterológia világozása ölel körül mindent.

8. Az a világ, amelyben valóság és érték egységbe fonódnak össze, valójában az «első» világ, mi mégis csak «harmadik» gyanánt eszmélünk rá, mikor már mind a valóság, mind a tőle elkülönült érték ismert előttünk. Ha ezt az egységet meg akarjuk érteni, az alanyi aktusok fontosság-

gára esik tekintetünk, mert az aktus köti össze valahogyan az értéket és a valóságot. Az aktus fogalma nem is jelent áëmmít, ha nem az alany értékelése, egy valóságnak az értékkel való kapcsolata rejlik benne. Az értékelő aktusnak ezért van jelentése, *immanens értelme*, amelybe nem juthatunk be másképpen, mintha ezt az értelmet az érték *felől* értelmezzük (Sinndeutung). A pusztá valóság leírása vagy az érték magyarázata ezt nem érik el. A valóság maga érték- és értelemnélkül való, csak az aktus verhet közte és az érték közt hidat, hogy «értelme» legyen. Az «értelem» tehát maga még szintén nem érték, de érték *felé* mutat, azért értékesége csak onnan érthető meg. Hogy Kickert szavait idézzük: «Der Sinn des Aktes oder der Sinn der Wertung ist weder ein reales psychisches Sein, noch ein geltender Wert, sondern die dem Akte innewohnende Bedeutung für den Wert und insofern die Verbindung und Einheit der beiden Keiche. Dementsprechend bezeichnen wir das dritte Reich als das des *Sinnes*, um es vor allem gegen jedes bloss reale Sein abzugrenzen, und ebenso ist das Eindringen in dieses Reich ausdrücklich ein «Deuten» des Sinnes zu nennen, damit das Verfahren nicht mit einem objektivierenden Beschreiben oder Erklären oder mit einer subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung verwechselt wird.»¹ Ebben az aktus által felfogott «értelem»-ben *élővé* válik a nem-létező, az érvény; a megismert igaz gondolatban «él» az igazság. Sőt «filozófiai értelemben» maga az alany is.... csak" akkor"«él», ha értékekkel szemben foglal állást, ha értékél. Egyébként csupán a sok között egyik tárgya a létező valóságnak. Az «eleven» élet tehát az értékelő aktusokban... élhető át közvetlenül; ott, ahol a világ még nem vált ketté a csupa érvényre és csupa valóságra. í

Ha a filozófia az értékek rendszerétTorekszik most már megalkotni, figyelmének az értékelő aktusokban történő életre kell irányulnia. Ennek az életnek a formája pedig a kultúra megalkotása. A kultúra alakulatai (tudomány, művészet, vallás, erkölcs, jog, stb.) a megalkotás folyamataitól független, egyénfőlötti jelentést, eszmei értelmet tartalmaznak. Hegel ezt mondotta bennük «objektív szellem»-nek. Bickert szerint pedig *javak* (Güter) ezek, melyeket a hozzájuk tapadó értékek éltetnek. Ha tehát az értékeket

¹ *Sytem*. I. p. 261.

meg akarjuk ismerni, itt, a kultúra javaiban szemlélhetjük azokat közvetlenül. Tőlük kell a megismerésnek az értékek tiszta érvényét mintegy különválasztania. Vagyis a filozófia az objektív kultúrát használja anyagul, mikor az értékeket keresi.

Azok a javak pedig, amelyekre az értékfilozófus eszmélkedésében támaszkodik, két nagy csoportra oszlanak: vagy aszociális *dolgok*, vagy szociális *személyek*. Amazokat egységükben «bírní» akarja, emezekkel szemben bizonyos társas, személyiségüket tiszteletben tartó cselekvési formában óhajt «élni». A *dolgok*-kal a monisztikus kontempláció viszonyába lép, míg a *személyek*-kel a pluralisztikus aktivitásába. E két terület szemmel láthatólag Kant teoretikus és praktikus szférájának felel meg. Riekert ebben a két sorban állítja fel az értékeknek ú. n. *nyílt* rendszerét, amelyet azért nevez nyíltnak, mert a kultúra javainak elemzése nyomán folyton újabb és újabb értékek illeszthetők bele ebbe a sorozatba. Az értékek rangsorát teljességük mértéke (Voll-endung) határozza meg. Legalul vannak azok az értékek, amelyek teljessége a végtelenben rejlik (Zukunftsgüter). Ilyen a kontemplatív sorban a *logika* területe, az aktivitásban az *etikáé*. Az igazság, illetve a tudomány épp úgy nem lesz soha befejezett, mint az erkölcsiség, illetve a szabadakaratú élő személyek közösségének kiépítése. A megismerés és az autonóm cselekvés mindig újabb és újabb feladatok előtt fog állani.

A második fokon azok az értékek állanak, amelyek noha részek, mégis befejezettnak tünnek föl. Ezek a jelen javai-ban jelennek meg. Területük az *esztétika*, illetve a Riekert által *erotikának* nevezett élet. A szépnek a műalkotásokban való szemlélete épp oly kielégülést ad, mint a szerető szívek boldog közössége.

A harmadik fokot a tér és idő korlátait nem ismerő transcendens örökértékek képviselik, amelyek számunkra is a befejezhető teljességet jelentik. Ez már a *misztika*, illetve a *vallásfilozófia* területe. Amabban a hívő az elragadtatásban eggyé válik az ős-eggyel, mint az egyetlen értékkel, emebben pedig jámbor hite szárnyán az istenvilággal lép érintkezésbe, hogy általa megszentelődve munkálkodjék e világban.

A második és harmadik fok között a transcendens szintézisek elé Riekert még két immanens szintézist helyez

el. Ezek a kontemplatív filozófia rendszere, a másik a férfi és nő vállvetett munkálkodása a kultúra javainak megalkotásában. A filozófusnak épp úgy a teljes világot jelenti a maga rendszere, mint a testi-lelki közösségben élő férfinak és nőnek ez a közösség az egész világ. Itt részben az egész teljessége jelenik meg anélkül, hogy befejezése kedvéért egy rajta túl lévő érték felé mutatna. Úgy az egyik, mint a másik jelzett szintézis *meri* és *tudja* magát teljesnek érezni s ez kiemeli részlegességéből és múlandóságából.

Ha bármelyik terület értékét kizárólagosságra emeljük, létrejönnek az egyoldalú világnézetek. Ilyenek: az intellektualizmus és a moralizmus; az esztétieizmus és az eudémonizmus: a miszticizmus és a theizmus (polytheismus). A filozófiára azonban, mely minden érték egyforma teljes ismeretére törekszik, csak oly világnézet építhető, mely az ily egyoldalúságoktól ment tud maradni.

Az értékelvnek ez a rendszere persze ma még csak vázlat. Az egyes területek kidolgozása még a jövő feladata s akkor derül ki, hogy ez a szép szimmetriával és nagy leleménnyel tervezett épület be tudja-e csakugyan fogadni a kultúrában megnyilvánuló értékek sokaságát. Rickert munkásságából eddig csak a logikai érték felfogására nézve nyerhetünk tájékozódást.

9. «Az ismeret tárgyáról» (*Der Gegenstand der Erkenntnis*) írt művében azt fejtegeti, hogy az ismeret tárgyat nem lehet sem transcendens, sem immanens valónak fölfogni. Kanttal együtt azt tartja, hogy az ismeret tárgya nem «adottság», hanem «feladat», «idea». Az ismerés nem valami létező tárgyról való képmás megalkotása, hanem ítélet, azaz: állítás vagy tagadás, értékek elismerése vagy elvetése. Az ismerés tárgya tehát egy «érték», mely azonban rögtön a *kellővé* (Sollen) válik, mihelyt egy megismerő alannal hozzuk kapcsolatba. Az igazság az, ami «érvényes», mert értékre vonatkozik, míg a téves ítéletek azért tevések, nem igazak, mert *nincs* az a transcendens tárgyuk, melyre vonatkozhatnának.

Bölcselőnk tehát élesen elkülöníti ugyan egymástól a gondolkodást mint reális pszichikai folyamatot és az általa megragadott érvényességet, azaz: a helyes gondolatot. Amaz a logikát nem érdekli, mertkérdései az ítéletre mint gondolt tartalomra vonatkoznak. Ámde ennek az érvényességét bizonyos logikai *kellő* (Sollen) elismerésében keresi.

mely az ítézés kényszerűségében mutatkozik meg. Ez a kényszerűség az ítézővel szemben «mint parancs lép föl, melynek jogosultságát az ítéletben elismerjük s mintegy a magunk akaratává tesszük». Ítéletünkben s vele megismerésünkben az a közvetlen érzés vezet, hogy így és nem másképpen *kell* ítélnünk. A megismerés sem jöhet létre erkölcsi kötelesség nélkül. Az a kellő azonban, mely így kötelez bennünket, líckert szerint nem az ítélet tartalmára, csak a formájára vonatkozik. A tartalom az ítéletnek – ennek a «transcendens érvényű teoretikus értékkepződmény»-nek (theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung) – alogikus, azaz pusztán a gondolkodással meg nem alkotható alkotrésze. Ezt a gondolatot, mely így elválasztotta egymástól az ismerés logikus formáját és alogikus tartalmát, líckert tanítványa, Emil Lask (1875-1915) fejtette ki aztán teljes következetességgel. Lask azt állította, hogy bármely tetszőszerinti «valami» (Etwas) fogalmi megismerése abban áll, hogy azt logikai formába zárjuk bele. A kategóriák és a logikai törvények nem egyebek, mint az ítéző alanyt kötelező normák. A valóságot sem ismerhetjük meg másképpen, csak úgy, hogy egy ilyen nemvalóságba, a «valóságégesz» logikai formájába ágyazzuk bele.

Egy másik művében («Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung», a fő pontokra nézve még: «Kulturwissenschaft itnd Naturwissenschaft»¹) a valóság-tudományok logikáját tárgyalja Rickert behatóan. Elfogadja a természetnek és a kultúrának, illetve a történetnek már Windelband által való szembeállítását s a természettudományi megismerés lényegét abban látja, hogy általános törvényeket kutat s az egyest csak a törvény illusztráló példajaként vizsgálja, míg a történeti megismerés értékekre való vonatkoztatás, mely az értéknek egyedeken (eseményeken, személyeken) való megvalósulását kutatja. Természetes ez a megkülönböztetés a tudományok két logikai szélsőségét jelenti, az egyes konkrét tudományokban a kétféle megismerés keverten fordul elő. Rickert művének jelentősége abban áll, hogy lemondva a történetfilozófia tartalmi, metafizikai konstrukcióiról, ezt a tudományt történetlogikává alakította át, azaz: azoknak az alapelveknek

1 E pompás kis könyv magyarul is megjelent az *Ember és Természet* 3. kötete gyanánt.

tanává, melyekkel a történetnek nevezett tapasztalati valóságot megalkotjuk, az adottságok káoszából az értékelő alany kozmoszává formáljuk. A történet metafizikáját Eickert lehetetlennek tartja, inert *érezékfölölti* létezőt *időivé* tesz, ami fából vaskarika. Bölcselőnk azt tartja, hogy a «drittes Reich» és a fentebb vázolt, valóságot és értéket egyaránt átölelő világegész tana teljesen megmagyarázza a történet tartalmi folyamatát. Ami a történet formai, logikai oldalát illeti, ott Rickert Kant kérdését: hogyan lehetséges a tárgyi tapasztalat? – természettudomány területéről átvizsi a történetre s az eredmény, hogy a természettudományi atomizmus helyébe bizonyos történeti atomizmust tesz. Hiányzik ebből a történeteszemléletből az események dinamikája. Az egyszeri esemény nem olvad bele egy örök, összefüggő folyamatba. Eickert a történeti naturalizmusnak (Comte, Spencer, darwinizmus, Taine) éleselméjű kritikusa, de a történeti mozgás, a fejlődés problémája iránt érzéketlen.

10. Eickert a mai gondolfodásnak kétségtelenül egyik legértékesebb képviselője. Benne korunk törekvései igen érdekes módon kereszteződnek. Érzékeny és sok tekintetben eredeti elme, aki azonban sokkal jobban érzi, hogy ő utód, egy nagy hagyomány örököse, semhogy merészen új utakra lépne. Legnagyobb tehertétele a modern gondolkodás szubjektivizmusa és a vele összefüggő kiirthatatlan pszichológizmus. Az ismeretet az alanyból akarja megérteni, ahelyett, hogy a logikai szférából közeledne az alanyhoz és a tárgyhoz egyaránt, mert a logikai elvek nem az alanynak, hanem a tárgynak is egyformán törvényei. A kanti «IdealreicTi dér sittlichen Vernunft und Freiheit» Eickernél az értékek rendszerévé szélesedik s a belőle fakadó «kötelesség» magyarázza az igazságot.

Korunk voluntarista, pozitivistá és irracionalista törekvései szintén megérintették gondolatait. A metafizikának ellensége, a logikai formák malmának zúgását hallja belőle, mely semmit sem öröl; vallja az élmény irracionálisát, mert csak a fogalmak észszerűek. Ámde ezek meg nem a valóság adaequat képmásai, hanem csak logikus formába, öntött rövidített jelzései, mellyel a valóságon «úrrá leszünk». Felfogása tehát a pragmatizmussal is érintkezik, de a fogalomban teoretikus és nem utilitárius képződményt lát. Filozófiája itt áttöri a kantizmust, mely a valóságot ugyan

«tünemény»-nek. de teljesen megismerhetőnek tartotta. A rickerti irracionális «kontinuum» eszméjének talán inkább Goethe az őse.

Az «érvény» gondolatának kiemelése Husserl és követői körét hozza közel Rickerthez, aki azonban azt kérdi tőlük: mi másban van az érvényesség, ha nem az értékekben?

Talán nem túlzok, ha azt állítom, hogy Rickert mégis amaz egy-két gondolkodó közül való, akiket napjainkból meg fog emlegetni az utókor is. *Si licet magnis componere parvum*, azt mondanám, hogy történeti helyzete és szintetikus világképe Aristotelest juttatják eszembe. A Stagirita a platóni metafizika merész dualizmusa: után megpróbált a összeolvasztani a két elválasztott világot. De a valóság, a természet, a tiszta anyag és a tiszta szellem egymással semmiben sem közös határa közt terült el; Rickert a német idealizmus roppant konstrukciói után a valóság és érték két ellentétes pólusa közé szorítja a belőlük megérthető *életet*, mely az «eleven» valóság. S Rickert rendszerének homálya korunk homálya épp úgy, mint ahogyan Aristoteles világossága a hellén szellem ragyogásából támadt gondolatain. A görög bölcs is átengedi a szaktudományoknak a konkrét valóság kutatását, a metafizika számára a lehetőségéből és a formából összefonódott «létezőt mint létezőt» kívánta megtartani, úgy tesz Rickert is: a valóság csak «jelentés»-ében, értelmében tartozik az ő filozófiai világába.

4. Modern platonizmus.

(Logizms. phaenomenológia, tárgyelmélet.)

1. Az újkantiánus mozgalom eredményeként a modern filozófiában napról-napra jobban előtérbe nyomult a logikai probléma. Századunk első évtizedében úgy látszott, hogy ez minden más kérdést háttérbe szorított s központi helyzetét ma is erősen tartja, noha már a metafizikai kérdések vitássá teszik túlnyomó szerepét. A marburgiak panlogizmusa és Rickert időtlen érvényű «érték»-ei lehetőség szerint eltüntették a kantizmus szubjektív hajlamait: a híres, sokat emlegetett «kopernikusi fordulat», mely a megismerő észből akarta megérteni a megismert tárgyat, mihelyt az általános tudat s az egyénfölötti Én, vagy az ismeretelméleti alany aktusaiként togták fel az ismeretet.

elvesztette szubjektivitását és egy cseppet sem lett általa az ismeret érthetőbb, mintha a tárgynak a tudatba való belépésével magyarázzuk a megismerést. A «mentális inexistencia» immanens transcendent iája nem csodásabb valami, mint az «általános tudat» tevékenysége bennünk. De az ismeret megértéséért vívott harcban szubjektivisták és objektivisták egy közös területen találkoztak egymással: mindketten kénytelenek voltak elfogadni egy logikai apriorit, mely nélkül összeomlik és értelmetlenné válik minden ismeret. Mindegyikük felismerte, hogy az ismeretnek vannak oly előfeltételei, amelyek függetlenek a tényleges elgondolástól, sőt minden ilyennek alapjául, logikai lehetőségül szolgálnak. Azok a gondolkodók, akik azon a meggyőződésen vannak, hogy ezek az előfeltételek csupa logikai természetűek, a logisták. Valamennyiüknek az az álláspontja, hogy az ismeret érvénye teljesen független annak valóságos folyamatától, a tér és időbeli mozzanatoktól s minden oly felfogást, amely szerint a gondolkodásnak bármi alkotó szerepe volna az igazság künstituálásában, mint durva «pszichologizmusát elutasítanak maguktól. Századunk elején a filozófia csarnokai a logisták és pszichológiáták harci zajától voltak hangosak s ennek a küzdelemnek még ma sincs vége, bár úgy látszik, hogy a logisták fölényes győzelmet arattak ellenfeleik fölött.

Diadaluknak jelentős tényezője volt az a megsemmisítő kritika, melyben Edmund Husserl (szül. 1859.) előbb göttingai, most freiburgi egyetemi tanár részesítette a pszichologizmus logikai álláspontját a *Logische Untersuchungen* I. kötetében (1900). Ez a mű kiinduló pontjává lett egy jelentős filozófiai fejlődésnek, új életet öntött a már-már elsorvadó filozófiai elmékedésekbe és tőle kell számitanunk az objektivizmus erőre kapását a mai filozófiában. Husserlnek legnagyobb tette ez a könyv, amely a «tisza logika» eszméjének kifejtésében jut betetőzésre. A szubjektivista hajlandóságú logikusokkal (különösen Chr. Sigwarttal és B. Erdmannal) szemben meggyőzőin fejté ki, hogy a logika nem lehet tisztán gondolkodástan, mert minden művészet (Kunstlehre) és normatív tudomány egy teóriában gyökerezik, amelyhez viszonyítva állíthatja föl a maga. normáit. Így az igazságnak is, melynek elérésére a gondolkodástan szabályokat ad, van egy tisza teoretikus tudománya, mely az igazság mibenlétét és formai

sajátságait minden elgondolástól való független fennállásában mutatja meg s ez a «tiszta» logika.

A tiszta logika a logikum birodalmának, az igazságoknak térképe, a teóriák teóriája s mint ilyen teljesen apriori természetű elméleti tudomány. Husserl kifejti, hogy a pszichológia tapasztalati valóság tudomány, mely a valóságos lelki folyamatokat vizsgálja, ahogyan azok lefolynak; ennek a kérdése sohasem éri el a logikai problémát, mely az igazságok érvényességére irányul. Ezért nem is lehet a logika alapvető tudománya. Logikai értelemben nem a gondolkodásfolyamatok, hanem az igazságok objektív, ideális összefüggéséről van szó, amelynek korrelációja a dolgok összefüggése. Csodálatra méltó éles elemzéssel mutatja meg, mily végzetes módon sodorja bele a pszichologista álláspont a gondolkodást a szkeptikus realitívizmusba és végül, hogyan jut rajta át ellentétbe önmagával. A pozitívizmus és empirizmus, mely az igazság érvényességét magában a gondolkodás ténylegességében vagy a tapasztalat adottságaiban keresi, az önmarcangoló kétségben magát semmisíti meg. Az apriori logikum fölötté áll a valóságnak és a tapasztalatnak.

Csakhogy Husserl ehhez a logikumhoz nem Kant transzcendentális módszerével akar eljutni. Nem tud szabadulni attól a gondolattól, hogy mi az igazságot nem megalkotjuk, de «fölfedezzük», «befogadjuk», odaadjuk neki magunkat. Az igazságokat mi «szemléljük» s e szemlélet alapján foglaljuk ítéletekbe. Az igazság, ez a logikai tárgy, nem reális, nem is lelki vagy a gondokság által alkotott valóság, nem is valami absztrakció, hanem minden gondolkodás és megismerés előtt jár, hiszen ez mint lelki folyamat már reá irányul. Valami önmagában megálló, mindentől független mozzanat rejlik benne, egyszerűség és önmagával való azonosság, mely végtelen sok gondolatnak lehet tárgya anélkül, hogy ezért változás történék benne. Ezekről az igazságoktól, e jelentésegységektől ugyan Husserl megtagadja a reális létezését, mert ideális tárgyaknak mondja őket, mégis kétségtelen, hogy a platóni ideák elméletét újítja föl velük, annak metafizikai jellege nélkül. A megismerésben való funkciójukra nézve nincs köztük különbség. Husserl tehát nem a szubjektivistá Kantban keresi a maga előzőjét, hanem sokkal inkább az objektívizmus képviselőiben, akikhez Franz Brentanon, filozófiai eszméltetőjén keresztül találta meg az utat.

Brentanonak, aki a skolasztika elmeedző iskolájában nőtt filozófussá, igen nagy része van abban, hogy a mai filozófia ismét az objektivizmus felé tájékozódik. Hosszú élete (1838-1917) kevés irodalmi alkotást mutathat föl, de személyes hatása annál jelentősebb. Kiváló tanár volt, aki igazán filozofálni tanított. Keblében sokratesi szív dobogott; az ő szemében a filozófia csakugyan a bölcsesség szeretete volt, melytől elválaszthatatlan a kutatás, a *δαιτέσιος*. Szemlélődő hajlama Aristoteles világnézete felé vonzotta, akinek bölcsességét ma már egészében tartathatatlannak s némely részében meghaladottnak tartotta ugyan, de mégis az ő helyesen felfogott tanulmányozásától várta a filozófia újjászületését. Ez pedig azt a követelményt, jelenti, hogy gondolkodásunkat a tárgyaknak kell irányítania. Ezt akarta hangsúlyozni már 1866-ban, mikor habilitációján azt óhajtotta bizonyítani, hogy a filozófiának és a természettudománynak egy az igazi módszere («vera philosophiæ methodus nulla alia nisi scientiæ naturalis est»). S ezért vonzódott Comtehoz és az angolokhoz is, bár nem volt a szokásos értelemben «pozitivista», de józan, logikus elméje nem volt barátja a schellingi rajongásnak. Kanttal szemben pedig teljesen elutasító álláspontot foglalt el. A «kopernikusi fordulatot» «widernatürlich kecke Behauptung»-nak mondja. Ez a felfogás szerinte csak a szolipszizmusba vejethet mert ha a «dolgok» csak «jelenségek», vagyis nincsenek, utoljára senki más nem lehet csak mi magunk, a jelenségek birtokosai. Vagy magunk is csak jelenségek vagyunk s így semmi sincsen? Oly kérdés ez, amelyre Kantnál Brentano nem talált feleletet. A filozófia sülyedésének szomorú korszakában nevelkedve leghelyesebbnek látta tehát, ha Aristotelest és Aquinói Tamást választja mesterei gyanánt. Az ő példájukból ihletet merítő tisztán teoretikus érdeklődés és tudományos módszer tömörítette Brentano köré követőit (Stumpf, Marty, Meinong, stb.). Brentano legnagyobb érdeme, hogy a lelki élet leírását, a tudat fenomenológiáját kezdeményezte s mindenkinél nagyobb határozottsággal elevenítette föl a skolasztikának azt a tanítását, hogy a tudat jellemzője az intencionalitás, mert minden tudat tárgy tudat (Gegenstandsbewusstsein). Őt még fogva tartották a tudat «tényei», de tanítványai közül nem egy haladt tova, mint Husserl tette, e tudat «előfeltételei» felé.

Tehát Brentano hatása alatt vetette el Husserl a filozófiában a transcendentális módszert s a magára eszmélésben Bolzano 1837-ben megjelent *Wissenschaftslehre* c. művének eszméi és Lotze, valamint Leibniz logikai gondolatai segítették.

Bolzano nyomán élesen elválasztotta egymástól a gondolt tartalmat és a gondolkodás aktusát. A *Wissenschaftslehre* szerzője mondotta először, hogy csak az ítélet, a «gondolt tétel» (gedachter Satz) valami időbeli, de «nem lehetnének gondolt tételeink, ha nem volnának önmagukban való tételek (Sätze an sich)». «A magábanvaló tétel, úgymond, amely a gondolkodásnak vagy az ítéletnek tartalmát alkotja, nem létező valami (ist nichts Existierendes); épp oly helytelen volna azt mondani, hogy egy tételnek örök léte van, mint azt állítani, hogy egy bizonyos pillanatban keletkezett és egy másikban ismét megszűnt.» E tételek oly igazságok – *Wahrheiten ein sielt.* – amelyeket «senki, még az isteni értelem se tételezett. Valami nem azért igaz, mert Isten így ismeri meg, hanem ellenkezőleg: Isten így ismeri meg, mert így igaz.» Így vélekedik Husserl is, mint Bolzano. Az igazságokat oly transcendens magasságba emelik, hogy ezek még az isteni értelmet is kötik, ha ugyan van ilyen értelem, mert az igazság fennállása ezt nem követeli; Husserl tiltakozik az ellen, hogy ezeket az önmagukban megálló jelentésegységeket, amelyekre minden gondolkodás irányul, valami metafizikai *τόπος οὐπαισιος-Imn* vagy isteni elmében hypostazáljuk és ily módon létezőkké tegyük.

Mégis, hol találjuk meg őket? Hogyan eszmélünk rájuk? – A tudatban. Ott jelennek meg számunkra, mint azok a minden tudat számára érvényes lényegeg (AVesen), amelyekről már Lotze is sejtett valamit Logikájában és amelyek formális struktúráját óhajtotta megragadni : Leibniz tervezte «mathesis universalis», melynek a husserl «tisza logika» eszméje az örököse. Tehát ez a tisza logil sem alakulhat ki a valóságban addig, míg világosan meg nei. ismerjük ezeket a lényegeket. Hozzájuk pedig csak a lényegszemléleten (Wesensschau) át juthatok el s ennek eredményeit egy új tudomány: a fenomenológia adja elő. A fenomenológia tehát tisza leíró tudomány, mely a tudatban felmerült időtlen lényegeket a maguk eredeti adottságában ragadja meg és írja le. Éppen ezért benne kell minden filozófiai tudomány alapvetését látnunk. A filo-

zótia csak a fenomenológia segítségével válhatik «szigorú», exakt tudománnyá! A lényegszemlélet pedig nem kritika, nem fogalmi következtetés, hanem a lényeget eredetien nyújtó aktus, mely a «létező világ» «zárójelbe tétele» után a világra mint lényegre irányul. A fenomenológiai redukció eltörli a valóság minden egyéni vonását és az intuiciónak csak azt fogja föl, ami benne állandó, azonos lényeg. A tapasztalati megismerés homályos, ingadozó, mert a valóságra és nem a valóság előfeltételéül szolgáló apriori lényegre vonatkozik. A lényeg intuiciónja azonban evidens, mert közvetlenül, világosan belátom, hogy – ha többször ugyanazt gondolom – *identikusan ugyanazt* gondolom és tudom, hogy egy tudomány tételeiben gondolt tartalom «identikusan az a *mi*, tekintet nélkül arra, vajjon én gondolom-e, vagy vagyok-e, sőt hogy egyáltalában vannak-e vagy – nincsenek gondolkodó személyek és aktusok». Ha pl. a 4-ről úgy ítélik, hogy a «4 a 7-hez viszonyítva relatív prím-szám», akkor nem valami egyedi dologról ítélek, hanem az előttem tárgyilag jelenvaló «4 mint species»-ről («Species Vier»). Ezért aztán egyik fenomenológus, P. Linke szavai szerint az a tény, hogy az az élmény, amelyben pl. a 3 mint tárgy megragadtattott, empirikus-pszichológiai módon is kutatható, a legkevésbé sem akadályozza annak, hogy ez aktusnak a tárgyi tartalma «pszichikumon kívüli» valami (ausserpsychisch)

A fenomenológiai vizsgálódástól várja Husserl fogalmi világunk tisztázását, mert ez van hivatva kiásni a valóság rétegéből az őt konstituáló apriori lényeget. Azonban a fenomenológiai lényegszemléletnek épp úgy nincs kritériuma, mint a kanti transcendentális módszernek, hiszen mindkettő éppen minden bizonyításnak és megismerésnek az alapjait keresi. Ezért, ahogy annak idején Kant módszerét félreértették, úgy Husserlé is sok helytelen alkalmazásnak és támadásnak van kitéve. Kétségtelen, hogy magának a fenomenológiának a mibenléte körül is van még homály, de a transcendentális metódus sem mondható egészen világosnak. Annyi tény, hogy a Husserl ösztönzésére megindult fenomenológiai vizsgálódások, – melyek jórésze az általa kiadott *Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung* (1913 óta) évfolyamaiban jelent meg – a mai filozófia legszebb alkotásai közé tartoznak. Mindenesetre kiváló érdeme már az is, hogy *mert* új

módszerrel próbálkozni és ezzel megelevenítette a már-már Kant tekintélyétől lenyűgözött filozófiai kutatást. Új utakon jár; fenomenológiája ma még ugyan csak ígéret, de a legszebb reményekkel biztató ígéret. A filozófiai objektivizmus nagy hagyományai élnek benne. Bolzanon és Brentanon át Aristoteles és a skolasztika is megtermékenyítette ezt a gondolkodást. A Stagiritával együtt abban a meggyőződésben van, hogy szellemünk megismerheti a tárgyak általános lényegeit, de a kanti idealizmussal is érintkezik, mikor e lényegeket nem a tárgyakban, de róluk való *tudatunkban* keresi. Ezért «fenomenológus». Az aristotelesi *νοῦς ποιητικός* (intellectus ágens) helyére az «idéierende Akt» lép Husserlnél, azaz: az «ideák»-nak vagy általános lényegeknél közvetlen szemlélete. S mikor ezeket a szemlélt «ideális egységeket» elválasztja és függetleníti a tudattól és a valóságos létől, mint Platon, akkor lényegszemlélete épp oly misztikusá is lesz, akárcsak a platóni megismerés. Itt oly nehézségek merülnek föl, amelyeket eddigelé még Husserl sem tudott megoldani. Aristotelest és Kantot, realizmust és idealizmust – ismeretelméleti értelemben! – egységes szintézisbe összefogni, ez lenne a fenomenológián fölépült filozófia feladata, de egyelőre még nincs áthidalva a két felfogás közt tátongó szakadék.

2. A husserli fenomenológiával sok tekintetben rokon törekvések irányították Brentano másik kiváló tanítványának, Alexius Meinong (1853-1920.) gráci professzornak a gondolkodását. De Meinong talán közelebb maradt mestere szelleméhez, mert sohasem akarta a világot *egy* gondolatra felépíteni. Tudós módjára merült el a tudatban és mindig csak a tények nyomán kívánt járni. Igazán minden előfeltevéstől menten óhajtotta a tudat tényeit leírni s ezzel nem világnézetet, csak tudományt akart alkotni. Élete a tudós küzdelme a legtünékenyebb tárgyak, a tudat tárgyainak rögzítéséért. Mert Meinong abban látta a filozófiai tudományok közös jellemző vonását, hogy valamennyien érintik valahogyan a pszichikum területét. De azért nagy erőfeszítéssel el tudott szakadni a pszichologizmustól...

Művei igen nehéz olvasmányok, mert nemcsak a tárgy elvontsága, hanem a kifejezés nehézkessége és Meinong különös terminológiája is visszariasztják az olvasót. De aki ezen a sövényen áttörte magát, lépten-nyomon a legnagyobb finomságokra bukkan. Az elemzés csodálatos biz-

tossága és élessége tekintetében senki sem múlja fölül a gráci iskola fejét. Például szolgálhatnak erre azok a legismertebb elemzései, melyeknek élményeink egy sajátos fajtáját, az ú. n. *felvételeket (über Annahmen, 2. kiad. 1910)* vetette alá. Felvételeknek azokat a gondolkodásélményeket nevezi, amelyek fartalma ítéletekkel vagy lehető ítéletekkel egyezik, de ezektől lényegileg különböznek, mert nincs bennük az állításnak meg csak árnyéka sem. Azért ítéletek képzelt utáztatának, fantáziaitéleteknek is mondhatjuk őket. Meinong kutatásainak az az eredménye, hogy ezeknek az élményeknek nem a. pusztá elképzelés a lényegük (pl. ha a kis gyerek katonát játszik; ha a színész egy szerepet alakít: ha, egy költeményt megértve olvasunk). hanem, hogy velük a megfelelő komoly érzelmeket és vágyakat utánozzuk. A beleézés; (Einfühlung) esztétikai tana egész új világításba került ilyen módon.

Meinongnak az volt a törekvése, hogy minden tárgyal a maga sajátosságában fogjon föl. Az a «*Philosophie, von unten*», amely elemzéseiben vezette, a tárgyak sok-sok tulajdonságát fődte föl előtte s így jutott el 1903-ban a «tárgyelmélet» (Gegenstandstheorie) fogalmához. Ez volna a legáltalánosabb filozófiai disciplina, mert minden reális és ideális, létező és nemlétező «dolog» általában «tárgy». A tiszta tárgy tehát felül áll a lét és nemlét korlátain, «daseinsírei»: s teljesen apriori és racionális valami. A való világ a tárgyaknak csak egy kis körét alkotja. Ezekhez csak a tapasztalat vezet el bennünket. Ezért Meinong szerint a metafizika is, mint a valóság általános tana, tapasztalati tudomány. A tárgyelmélet ennél általánosabb, mert a tudat minden adottságát (a nemvalóságot is) felöleli.

Az ideális tárgyak vizsgálatai körében igen érdekesek Meinong értékelméleti kutatásai. Szerinte az értékérzelem úgy áll szemben az értékkel, mint pl. a színeképzet a színnel; benne «prezentálódik» az érték a tudat számára. Hasonlóképpen prezentálja az esztétikai érzelem: a tetszés vagy nem-tetszés a *szép* esztétikai «dignitás»-át vagy az ellenkezőjét, az evicencia érzelve az *igaz* logikai dignitását és az érzéki érzelem a kellemes és a kellemetlen hedonikus «dignitativum»-ait. A vágy által pedig a desiderativumokat ismerjük meg. Meinong, amint látjuk, a pszichikai megismerés aktusait szinte párhuzamosnak látja a tárgyakkal s ezért megfélelésüket a következő táblázat szemléltetheti:

Élmények.

	É r t e l m i		Emocionális (törekvési)	
	passzív	aktív	passzív	aktív
komoly élmény	szenléletből támadt képzet	it(életi) sejtés bizonyosság	érzelem	vágyból támadt kívánás akarás
fantázia élmény	fantázia-képzet	felvétel (Annahme)	fantázia-érzelem	fantázia-vágy

Tárgyak.

	objektumok	objektívumok	dignitatívumok	desideratívumok

Meinongot nagyon nehéz a filozófia megszokott kereteiben elskatulyázni. Ő nem akart lenni se idealista, se realista; se racionalista, se empirista. Mégis, mikor álláspontjának nevet akart adni, objektivizmusnak mondotta ezt, mert szerinte gondolkodni mindig annyi, mint *valamit* gondolni s az, *amit* gondolunk, a gondolkodással szemben mindig a logikai rend szerint «előbbi». S az a gondolkodás, mely a tárgyan valamit módosítana, nem volna megismerés. A gondolkodás nem tehet egyebet, mint kiragadja a tőle független tárgyak sokaságából azt, amit meg a kai határozni.

Ezzel a meggyőződéssel lett Meinong egy egész kutatóiskola vezére, melynek ma igen jelentős elmék (Alois Höfler, Ernst Mally, Christian v. Ehrenfels, stb.) tartoznak a keretébe.

3. A tiszta logizmus álláspontján eddigelé rendszert csak egy magyar gondolkodó alkotott. Filozófiánk jogos büszkeséggel mutathat rá arra a világot átfogó szisztémára, melynek vázlatos kidolgozása Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* c. művében (1920) fekszik előttünk.

Pauler Ákos (szül. 1870.) a budapesti Pázmány Péter-egyetemen a filozófia tanára, legelső tekintetre is nagy történeti kultúrájával kapja meg könyve olvasóját, mely nélkül még az övéhez hasonló szintetikus mély elme sem foglалhatná egységes rendszerbe a természet és kultúra kettős

világát. Bölcselőnk tudása és rendszerező ereje, továbbá a benne élő «Wille zur Wahrheit» merészsége a sivár korszak közepette, ahol oly kevés a biztató oázis, a filozófia legvirágzóbb korszakait juttatja eszünkbe és büszke reménységgel tölt el a jövőre nézve. Ha igaz az, hogy a filozófia minden rendszerében szinte «fel kell oldódni» a megelőző rendszereknek, mint ezt Hegel hangsúlyozta, és azzal kell túlhaladnia elődein, hogy azokat csaknem fölöslegessé teszi, Pauler filozófiai rendszere kétségtelenül magán viseli a nagy alkotásnak ezt a vonását. A racionalizmusnak egyik legszebb konstrukciójával találkozunk benne, mely sokat köszönhet Aristoteles és Leibniz szellemének, de a modern kor ideáival bővülten jár e szellemóriások nyomában. Azonban bármennyire csodáljuk bölcselőnk mély logikai erejét, melynek segítségével megkísérli, hogy a tapasztalati világot mint relativumot reá függesse az előfeltételét alkotó logikai abszolútumra, kétségeinket vele szemben sem fojthatjuk el s mikor látjuk, hogy a racionalizmus ősi hibái nála is újra megjelennek, meginog a hitünk roppant vállalkozása sikerében. Mert ahogyan a múltban Kant előtt szemben állott egymással a racionalizmus és empirizmus, ma ugyanez ismétlődik a logizmus és a pszichologizmus esetében; oly két véglet ez, melyet igen nehéz közös nevezőre hozni. Bennük az ismeret eltérő igényei jelentkeznek, amiket azonban semmiféle rendszer soha sem fog teljesen kielégíthetni. A rendszer tragikuma már lezárt voltában is benn rejlik; ugyanis bármily messze tolja ki határait, még mindig lesznek oly dolgok, amelyek kimaradnak belőle, noha elvileg benne volna a helyük. Husserl és Meinong ezt többé-kevésbé világosan látják, éppen azért lemondanak a rendszer dicsőségéről; Pauler azonban nem riad vissza a nehézségektől, mert tudja, hogy a filozófia csak a rendszer formájában lehet teljessé.

Igen érdekes és eredeti már az a meghatározás is, amelylyel Pauler a filozófia fogalmát megjelöli. Abból a gondolatból indul ki, hogy a hagyományosan kialakult és a most alakulóban lévő filozófiai alaptudományok közös vonása, hogy minden tudomány végső előfeltevéseit keresik. De ez csak a filozófiai kutatás *úját* jelöli meg, nem pedig sajátos *tárgyát*. Ám ezt sem nehéz felfedezni, ha tekintetbe vesszük, hogy minden filozófiai tudomány a dolgok bizonyos *osztályainak* határozmányait nyomozza. Így jár el a logika az

igazsággal, az etika az emberi cselekedetekkel és az esztétika az emberi alkotásokkal szemben; a metafizika pedig a létezők osztályát, a Pauler által ideológiának nevezett új tudomány pedig, – mely a fenomenológiát, a relációelméletet, a kategóriatant és az értékelméletet zárja magába – a «dolgok» legegységesebb osztályát teszi kutatás tárgyává. Ezért a *filozófia a legegységesebb osztályokról szóló tudomány*, amely osztályok határozányaiban rejlenek a szaktudományi vizsgálatnak előfeltételei. Ily módon a filozófia és a szaktudományok egymással termékeny kölcsönösségben állanak, mert a filozófia tárgyaira a szaktudományi kutatásban eszmélünk rá, ha az illető tudomány megállapításainak előfeltételei felől kérdezősködünk, viszont ez előfeltételek nélkül nem volna a szaktudományok megállapításainak érvényességük. A szaktudomány művelőjét ugyanis mindig tételeinek következményei érdeklik, míg a filozófust az előzményei, logikai értelemben érte és szót. Ezért a filozófia már módszerében elválik a szaktudományoktól, amennyiben kutatási módja a *redukció*, a visszakövetkeztető eljárás, mely «minden esetben abban áll, hogy bizonyos tapasztalati adottságokból visszakövetkeztetünk azon tételekre, illetőleg elvekre, amelyek érvényét ez adottságok felteszik.» Pauler tehát a filozófia módszerét tekintve megmarad az aristotelesi logika talaján, mert a redukció következtetés és így bizonyíthatóságot jelent. E reduktív nyomozás folyamán azonban a filozófus nem haladhat a végtelenig, mert a végtelen következmények is véges előzményeken nyugszanak.) Azokig a tételekig kell tehát mennie, amiket már további indokolás nélkül is érvényeseknek tartunk, vagyis: amelyek «maguktól értetődők». Ilyenek az ú. n. autonóm tételek, amelyek bizonyossága más tételek által való igazolásra nem szorul. A filozófia célja tehát az, hogy a tudás különböző területein felkutassa a végső autonóm alaptételeket. Pauler abban a meggyőződésben van, hogy a logika ezt a fokot már nagy részben el is érte, most a többi filozófiai tudományon van a sor, hogy a logika példáját kövessék. Bölcselünk megállapítása szerint az ősi, legelemibb mozzanatok a logikában az *alapelvek*, az etikában és esztétikában az *alapértékek*, a metafizikában az *őstényék*, az ideológiában az *elemi adottságok*. Mindezeknek főjelleme, hogy *közvetlenül* ismerjük föl őket, azaz a tudatunkban való fölmerülésük azonos elismertetésükkel.

A további feladat most már ezeknek a felkutatása.

Bölcselőnk három logikai alapelvet lát, amelyek az ismeret tárgyainak három egymásra vissza nem vezethető mozzanatát jelölik. Ezek: az *azonosság élve*, mely szerint «minden dolog *csak* önmagával azonos»; az *összefüggés eke*, mely szerint «minden dolog összefügg más dologgal»; s végül: az *osztályozás élve*, mely azt mondja, hogy «minden dolog valamely osztály tagja, akár mint osztályfogalom, akár mint osztálytag, mely két eset nem zárja ki egymást». Ez elvek kétségtelen érvényét az bizonyítja, hogy minden oly tétel, mely a logikai alelvek érvényének korlátozását fejezi ki, már *felteszi* a logikai alelvek korlátlan, tehát feltétlen érvényét. Általában logicitás és érvényesség Pauler szemében egyet jelentenek. Minden oly tétel, mely a logikai alelveknek megfelel, érvényes, azaz: igaz. Bölcselelőnk nem mondja ki *expressis verbis*, de könnyen sejthetjük, hogy szerinte az *igazság a logikai érvényesség*. Annyira, át van hatva ennek abszolút, minden valóságtól és elgondolástól független mivoltától, hogy benne lát mindent. Rendszere igazi logikai monizmus. Az igazság az egyetlen érték, amelyet a logikai fogalmak segítségével megismerünk a gondolkodásban, ezt valósítjuk meg a jó értéke gyanánt kötelességünknek tartott cselekvésünkben s szemléljük intuitive a szépben. Mert hiába ismer el Pauler három értéket, csak az igazság az abszolút, mert «az igazság előfeltétele a szépnek és a jónak: hiszen azáltal szép és jó valami, hogy a szépségét és a jóságát kifejező tétel igaz s az által létezik is a létező, mert a létezését jelentő tétel igaz». Ezt a Hegelhez méltó tételt még élesebb hangsúllyal is kifejezi, mikor azt mondja: «*csak az létezhét, ami logikus*: ami önmagának ellentmond, az önrháganak: létezését is megszünteti». Eszerint valamely ismeret nem azért igaz, mert a tárgynak «megfelel» (az aristotelico-thomismus *adaequatio intellectus et rei*-je), vagy mert annak hú «képe» («Abbildtheorie»), vagy mert a tárgy függ az alanytól (Kant), - hanem azért, mert «mind a megismerő szubjektum gondolkodása, mind a megismert tárgy «logikus», ezért lehetséges, hogy a megismerő szubjektum az ő gondolkodási törvényei alapján megismerheti a tárgyas világot». Alany és tárgy fölött egyformán ott állanak a logikai alelvek, melyeknek minden dolog alá van vetve, *azért* van nekik alávetve a «dolgok» közé tartozó gondolkodásunk is. Mi a

logikai alapelvek szerint gondolkodunk s a dolgok a logikai alapelvek szerint «léteznek», ezért lehetséges az ismeretben való összetalálkozásunk.

Ideje, hogy miután idáig feljutottunk e léleket elállító meredeken, kissé megpihenjünk és széttekintsünk. A racionalizmus kellős közepén vagyunk. mert minden, még a létezés is, logikai, racionális mozzanatoktól van függővé téve. Kétségtelen, hogy Pauler egész rendszere a logikai alapelveken nyugszik. E három pillér azonban hordozhat-e egy egész világot'?

Amint már Kornis Gyula észrevette egy éles elmével készült igen objektív tanulmányában,¹ a három logikai alapelv közül igazában csak egy, az azonosság elve, felel meg az önmagában evidens, autonóm ítélet követelményeinek. Azonban már ennek is inkább formális ontológiai, azaz metafizikai, mint logikai értelme van. A másik kettő már részint föltételezi ezt. részint olyan új mozzanatokat vezet be (összefüggés, osztály), amelyek aligha érthetők Pauler pluralisztikus metafizikájának háttére nélkül. De ha logikai végső elvelv gyanánt elfogadjuk őket, akkor sem többek, mint üres, racionális formák, amelyek éppen csak a gondolkodásra vonatkoznak, az igaz gondolatok normái, de nem azoknak a «dolgoknak»: a tényeknek (Sache) és tényállásoknak (Sachverhalt), amelyeket az igazságok «állítanak», «jeltenek». Ezek *túlvannak* (transcendensek) az igazságokon s a gondolt «jelentések», «tartalmak» éppen azért igazságok, mert köztük és a jelentett tényállások közt az igaznak nevezett reláció áll fenn. E fennállás kritériumai lehetnek számunkra a logikai alapelvek, melyek a gondolatoknak a tárgyakhoz való alkalmazkodását követelik, de semmi esetre sem lehetnek oly abszolútumok, amelyeken függ még a létezés is! Mert milyen fennállási módjuk van a logikai alapelveknek? Pauler szerint nem valóságok, hanem érvények. Igazságok, tételek s akkor érvényeknek kell lenniök. Az érvény pedig nem magasabb, nemi, fölérendelt fogalma a létnek, hanem korrelációja s ezért vele eggyé sosem lehet. Mindig különbözik tőle, míg egy olyan fogalmat nem találunk, mely alá mindkettőt alá foglalhatnók. Ez azt jelenti, hogy az érvény nem «okozhat» a valóságban semmit. Mivel nem «tény», nem hathat, nem idézhet elő

¹ *Új magyar filozófiai rendszer. P. A. filozófiája. Minerva, I. évf.*

létezését. Akkor pedig nem is az az abszolútum, melyet Pauler keres és amelynek a lét és érvény kettősségét fel kellene oldania.

Közvetve ezt bizonyítja az a fontos szerep is, amelyet Pauler rendszerében a hitnek szán. Tudása nem tudja át-hidalni azt a szakadékot, mely a lét és az érték között tántog s amelyben már oly sok filozófia halálra zúzta magát, ezért a hithez folyamodik. Erkölcsi lényé itt keresi azt a bizonyosságot, hogy az értékért vívott küzdelme nem lesz hiábavaló. Liszt Ferenc gondolatvilágáról írt tanulságos és jellemző könyve (1922.) cáfolhatatlan bizonyítéka annak, hogy filozófiája a vallás vizei felé evez, mert bölcselőnk itt találja föl «az értékek fennmaradását biztosító valóságokba vetett hit» kielégülését.

A logikai alapelvek Kívánta formáknak még tartalom kell s ezt a pauleri redukció sem tudja a racionalitásból jobban kicsiholni, mint a hegeli dialektika, tehát kénytelen nem-racionális mozzanatokot is hallgatólag elismerni és rendszerébe bevezetni. A vallás, igaz, nem ellenkezik a filozófiával; hiszen mindkettő az abszolútumot keresi, csak hogy a filozófia sehogy se tud túlmenni a lét és érvény kettősségén, a vallás azonban az istenségben, a leg-főbb értékvalóságban egy síkra transponálja a két külön világot.

Ezért nem ellenkezik az *igazi* tudomány és az *igazi* vallás. Csak hogy ehhez az egységhez a *hiten* át vezet az út s akkor le kell mondani a teljes racionalizmusról, át kell törni a logizmus falait. Vagy van még egy lehetőség. Ha megmarad az érvény világa, az igazságok ideális rendszere s hozzáigazodik a létező világ, mint Platónnál. Ámde akkor meg közbe kell iktatnunk a világalkotó «demiurgosz»-t, aki az igazságok mintájára alkotja meg a világot. De könnyű belátni, hogy ez nem megoldás.

Pauler sem tudja megoldani a valóság és érvény összefüggésének kérdését, annál kevésbbé, mert logikai alapelvei nem lehetnek a keresett abszolútumok s a gondolkodás normája gyanánt is csak az első s esetleg tán még a második fogadható el. S ha csakugyan ezek a formai jellegű alapelvek határozományai volnának a tárgyaknak is, akkor ez annyit jelent, hogy nem mentünk túl a kantizmuson, csak hogy az «általános tudat» problematikus fogalmát elhagyva-melyről nem tudjuk: érték-e vagy valóság – ennek a

formáit tesszük meg abszolúttá, amiket a tárgy konstituáló elemeinek veszünk.

Hogy milyen módon csúsznak be ebbe a logikus rendszerbe nem logikai mozzanatok, azt Pauler metafizikája mutatja. Bölcselőnknek ugyan logikája alkotja rendszere legeredetibb és mesteri módon megfogalmazott részét, mégis metafizikája a legszebb és legjellemzőbb. A metafizikus akarva-akaratlan kénytelen személyes valóját is feltárni a világ előtt, mert nem tud úgy elrejtőzni, mint a logikus. S ez alól Pauler sem kivétel. Az ő metafizikájáról szólva nem fojthatom el azt a megjegyzést, hogy engem ez mindig a skolasztikusok fejedelmére, Aquinói Tamásra emlékeztet. Pauler nem hiába vonzódik a skolasztikához és közelebbről Aquinói Szent Tamáshoz: van elméjének sok oly vonása, mely ennek teszi rokonává. Nemcsak az igazság odaadó kultusza és az Abszolútum sóvárgása, hanem Aristoteles feltétlen nagyságának elismerése is közös bennük.

Talán nincs ma másik élő filozófus, aki oly mélyen hatolt volna a nagy Stagirita ismeretébe, mint Pauler. Metafizikájának az ő tanítása képezi a fundamentumát, de épülete betetőzésében kellően érvényesül az azóta lefolyt két évezred gondolkodásának stílusa is. Paulert, akárcsak Aquinói Tamást, csodálatos történeti tanultsága nem nyomja agyon, mert a történetben is mindig a maga kérdéseire keresi a feleletet és a régi elméletek a mi kultúránk problémáinak megoldásában segítik őt. Így tud konzervatív és mégis teljesen modern filozófus lenni. A történelmi anyagot a maga szellemének fényével világítja át és spekulatív géniusza megeleveníti és organikus egységbe fonja Össze a régmúlt idők elméleteit is. Ehhez járul még roppant rendszerező és architektonikus ereje. *Bevezetésének* triadikus menete a modern gondolkodásnak egyik legfényesebb alkotása, mely iránt sokszor támadhat bennünk kétség, amint-hogy nem is lehetséges így építeni bizonyos erőszak nélkül, de megbontása a legnehezebb feladatok közé tartozik. Ezt a szerkesztőművészetet csak a *doctor angelicus Summáin* és a skolasztika iskolájában lehetett megtanulni. Benne fényes diadalt arat Pauler metafizikai és logikai képessége. Vele együtt jár a világos áttekintés és az érthető előadás ritka adománya, amelyek bölcselőnket magasra kiemelik kortársai s különösen a logisták táborának tagjai fölé! Csak

így lehet ez a rendszer az *ingenium philosophicum* és a *donum didacticum* szerencsés egyesülése.

Mikor bölcselelünk a *létező* legáltalánosabb határozmányait kutatja, abból a megállapításból indul ki, hogy «létezni annyit tesz, mint *állandó tevékenységet kifejteni*». Bizonyos, hogy a létezésnek ez a hatással való azonosítása teljesen modern gondolat. Hiszen a létezés fogalma ezt csak a mi tudatunkban jelenti, mert pl. sem az eleaiak önmagában maradó egy Lét-e, sem a platóni ideák nem «ható» létezők voltak. Az antik gondolkodásnak az *ő* csak az állandóságot jelentette. Sőt még a középkori felfogástól is idegen *minden* létezőnek *egymással* való összefüggése. A középkor szerint a dolgok nem egymással, de Istennel voltak összefüggésben, épp ezért volt a természet a csodák színhelye. Csak az újkor funkcionális gondolkodása alkotta meg a dolgok teljes, egymással való összefüggésének eszméjét.) A filozófiai gondolkodás egyik legérdekesebb jelensége aztán, hogyan illeszti bele e dinamizmusba Pauleer az aristotelesi és leibnizi metafizika fogalmait s fejt ki, hogy a világ pszichomorf, öntevékeny lények kölcsönhatásából szövődő fejlődés-folyamat, melyben egy leghatalmasabb szubstancia irányítja a sok kisebb kapacitású valóság változásait. Az egész valóság él és a sok létező valóság élete a végső felszabadító után való sóvárgás. Metafizikája tehát a vallás határához vezet el; csak egy lépés, és a hit szárnyán oda is bejuthatunk, mikor az Abszolútumot mint a személyes istenséget «meg-éljük.»

Érdemes volna mélyebben belemerülni e metafizika boncolásába, amikor talán kiderülne, hogy kiindulásai itt-ott nem tények, hanem rejtett definíciók, átmenetei sem egészen simák és ellenmondásokat is fedezhetnének föl benne.¹ De még akkor is csodálni fogjuk benne egy ízig-vérig etikai idealizmustól hevített lélek nagyszerű erőfeszítését, melylyel a világfolyamatnak egységet és értelmet tud adni. A világ azért van, hogy az igazság megvalósuljon; A mi Kötelességünk a becsület erkölcsi cselekvés, melynek értékéből mitsem von le, ha célját nem is éri el. Az erkölcsi eszményektől áthatott élet a valódi, az örök élet, melynek céljait;és szempontjait nem sodorja el a tűnő pillanat. A világ, lia tökéletlen is. minden fogyatékos valóságán át-

¹ L. Kornis idézett tanulmányát.

ragyog a szellem, mely mindinkább megszabadul börtönéből, amint a fejlődés előre halad. Ez a mélységes optimizmus Pauler Ákos világnézete s ez nem mulandó értékei közé tartozik.

Szinte zavarban vagyok, mikor ezt a gazdag szellemet ily szűkszavúan kell ismertetnem. Az ő könyveit olvasni kell, s örülnünk rajta, hogy bölcsője magyarrá ringatta, mert azok közé a filozófusok közé tartozik, akiknek gondolkörében időzni fölemelő hatással van a lélekre, mert ha nem értünk is velük egyet, sokat tanulunk tőlük és visszaadják nekünk a szellem hatalmába vetett hitünket, mely ma oly sokszor meginogni kénytelen.

5. A kritikai realizmus.

Napjainkban sok oly filozófus van, aki bizalmatlan minden rendszer iránt, vagy nem akarja egy gondolatra feltenni az egész filozófia sorsát és távol szeretné magát tartani a «túlzások»-tól. Ezek a filozófiát mint örök kutatást fogják föl, melynek feladata, hogy *egyes* problémákat, amik körébe tartoznak, tudományosan feldolgozzon. Ilyen problémát látnak az ismeret kérdésében is, melynek megértését lehetetlennek tartják, ha nem fogadjuk el a megismeréstől független, tárgyi világ realitását. E kérdésben a józan ész álláspontjára helyezkednek és *tájékozódni* akarnak e világban az értelem segítségével, nem pedig annak egy elvből való konstrukciójára törekesznek. E tájékozódást azonban végtelen feladatnak látják, mely sohasem bíztat végleges megoldással.

Aki tisztában van vele, hogy mily bonyolult jelenség az érzéki megismerés, a tárgyak szemlélete, az csakugyan nem teheti magáévá az ú. n. naiv realizmus álláspontját; gondolkodó elmék az ismeret kritikája útján igyekeznek elválasztani a tapasztalat objektív és szubjektív tényezőit, így a kritikai realizmus a tudomány objektív valóságában keresi a minden tapasztalattól független realitást. Mivel szerinte ily kritikai eljárással a valóság megismerhető, lehetségesnek tart egy metafizikát, mely azonban teljes egészében csak a tudományos kutatás befejezte után alakulhatna ki. A metafizika fejlődése tehát párhuzamos az alapjául szolgáló valóságtudományok fejlődésével.

Míg a kanti idealizmus a metafizikát az ismeretelmélet-

tel helyettesíti, a kritikai realizmus az ismeretelméletben csak a tudományos megismerés kritikáját hajlandó látni. Azonban itt is óvakodik az egyoldalúságtól. Elfogadja a legkülönbözőbb megismerési módokat, feltéve, hogy a kritika előtt megálló eredményekre jutnak. Ezért úgy mód-szereiben, mint eredményeiben a legváltozatosabb felfogásoknak tér nyílik. Azért igen különböző világnézetű gondolkodók vallják ezt az álláspontot, mely szerencsés mérséklettel elégit ki az embernek egyrészt értelme objektív követelményeit, másrészt pedig a benne élő metafizikai vágyat.

A mai filozófiában az újskolasztikusok és Külpe híres «Realisierung» című munkája terelték az érdeklődést a kritikai realizmus felé.

1. Az új skolasztika napjaink filozófiai mozgalmi közepete igen tisztas és jelentős helyet foglal el. Kezdetét XIII. Leo pápának 1879 aug. 4-én kibocsátott «Aeterni patris» kezdetű enciklikájától kell számítanunk, melyben az elharapódzott téves tanok leküzdésére a skolasztika, közeiebről a thomizmus tanulmányozását ajánlotta: «Sanofi Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propage-tis.» A pápa szavának nyomán a keresztény műveltség minden részében megindult a munka a filozófia területén, hogy a keresztény gondolkodás világánál vizsgálják át korunk tudományát és kérdéseit. Sokan maradtak fogva a középkori filozófiának ma már meghaladott útvesztőiben, de sokan voltak olyanok is (mint pl. J. Geysler, a freiburgi egyetem tanára), akik skolasztikusok és modernek tudnak lenni egy személyben. De legnagyobb érdemeik vannak az újskolasztikusoknak mégis a filozófiatörténeti kutatás mezején. A *Revue néoscolastique* és a Baeumker-Her-tiing-féle «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» kötetei a középkori filozófiának szinte megbecsülhetetlen forrásműveit tárták föl a tudomány számára. A filozófia eredeti alkotásaira pedig jótékonyan hat a skolasztika finom fogalmi analízise és objektív realizmusa.

2. A kritikai realizmus álláspontjának jogosságát Oswald Külpe (1862-1915) óhajtotta igazolni a nagyobb részben posthumusan megjelent «Die Realisierung» három kötetében (1912-1922). Mint a könyv címe is mutatja, nem valami metafizikáról van itt szó, hanem azt a kérdést fejtegeti, hogy miért és hogyan kell a valóságtudományoknak a

realitást tételezniük. Külpe érdemét a konsciencializmus, idealizmus és fenomenalizmus alapos kritikája alkotja, mert hogy egy valóság «létezik», azt ő nem tartja bizonyíthatónak, csak szükséges hipotézist lát benne. A realitás megélhető, de léte a maga teljességében meg nem érthető. A realizmusnak, ennek az «örök hipotézis»-nek nincs teljes bizonyossága, szükségessége és szigorú érvénye», de bár nem éri el ez az álláspont sem a tudás ideálját, mégis a legvalószínűbb.

Külpe műve nagyon jellemző korunknak kissé szkeptikus, de komoly meggyőződésért küzdő, ámde még mindig¹ a szubjektivizmus és objektivizmus közt ingadozó szelleméré. Lapjain a tipikus átmeneti idők vonásai rajzolódnak el: a filozófia örök vágyakozás és örök keresés.

TARTALOM.

	<i>Lap</i>
I. Bevezetés	5
1. Célkitűzés.....	5
2. Kultúra és filozófia	6
3. Korunk szelleme	11
4. A válság jelei	24
II. Az «élet» filozófusai	32
1. Nietzsche	32
2. Guyau.....	42
3. Bergson	48
III. A pozitívizmus	75
1. A szociologizmus	78
2. Az «ökonómia» elve	82
3. A pragmatizmus	88
4. A fikcionizmus	92
5. A historizmus.....	95
6. A voluntarista szintézis kísérletei	101
IV. A természettudomány kritikája	108
1. Boutroux és Poincaré.....	108
Az idealizmus ébredése.....	130
1. Az újkantianus mozgalom.....	130
2. A kritikai idealizmus.....	134
3. Az értékfilozófia	140
4. Modern platonizmus. (Logizmus, phaenomenológia, tárgyelmélet).....	156
5. A kritikai realizmus	172