

BÖLCSELET

II. KÖTET:
MEGISMERÉSTAN
(ISMERETELMÉLET)

IRTA:
HUSZÁR GYŐZŐ

SZERZŐ KIADÁSA, 1937.

KORDA R. T. BIZOMÁNYA, BUDAPEST, VIII., MIKSZÁTH KÁLMÁN-TÉR 3.

BÖLCSELET

II. KÖTET:
MEGISMERÉSTAN
(ISMERETELMÉLET)

IRTA:
HUSZÁR GYŐZŐ

SZERZŐ KIADÁSA, 1937.

KORDA R. T. BIZOMÁNYA, BUDAPEST, VIII., MIKSZÁTH KÁLMÁN-TÉR 3.

NIHIL OBSTAT. DR. JULIUS CZAPIK CENSOR DIOECESANUS. —
NR. 2350—1937. IMPRIMATUR. SIRIGONII, DIE 31. JULII 1937.
DR. JOANNES DRAHOS VICARIUS GENERALIS SUBST.

Mi a megismeréstan?

A logikában a gondolkodás törvényeit vizsgáltuk: a fogalmat, az ítéletet, a következtetést, továbbá a bizonyítást és a módszereket. Tehát a logikában csupán azt vizsgáltuk, hogy a valamikenként értelmi megismerésünkhöz fölemelkedett tárgynál értelmünknek milyen rendet kell tartania, hogy igazság birtokába jusson. Ezzel megismertük megismerésünk formáit. Azonban még egy fontos kérdés vár megoldásra s ez az, hogy milyen joggal mondhatom, hogy az én ismeretem igaz, vagyis az én ismeretem a való dologgal egyezik. Más szavakkal: még azt is kell tudnunk, hogy a tárgy miképpen emelkedik értelmi megismerésünkhöz, hogy igazság birtokába jussunk. A megismerés fogalmában nemcsak azt mondjuk ki, hogy értelmünk a megismerés formái szerint járt el, hanem még inkább azt, hogy mi valamely dolgot felfogtunk, vagyis hogy az, amiről tudunk, valóban létezik, valóban ilyen vagy olyan tulajdonsága van, valóban ilyen vagy olyan viszonyban van más dolgokkal. Minden ember kénytelen megvallani, mert mindegyik megismerése erre kényszeríti őt, hogy értelme nem önmagából meríti az igazságokat, hanem megismerésünk tárgyai a tudatalanyon kívül vannak és megismerésünk e tudatalanyon kívül lévő dolgokkal egyezni akar. Ez az egyezés adja meg gondolkodásunk értékét, a logikai formák pedig csak eszközök abban, hogy a tudatalanyon kívül lévő dolgokat magukban és minden viszonyukban a valóságnak megfelelően megismerhessük. Ennek tárgyalása a *megismeréstan* feladata. Mi tehát a megismeréstan? **A megismeréstan az a tudomány, amely azt vizsgálja, hogy a megismerés tárgya miképpen emelkedik megismerésünkhöz, vagy: a megismeréstan az a tudomány, amely azokat az alapokat mutatja meg, amelyeken a valósággal megegyező, tehát igaz ismereteket szerezhethünk.**

És mert a megismeréstan a valósággal megegyező, tehát igaz ismeretek megszerzésének az alapjait mutatja meg, azért *ismeretelméletnek, ismerettannak* is mondják.

Mivel a szellemnek nem minden ténye megismerés, hiszen pl. tévesen is ítélnünk és a tévely bizonyára nem megismerés, mert nem egyezik a valósággal, azért a megismeréstanban azt is meg kell ítélnünk, hogy a szellemnek valamely ténye mikor megismerés és mikor nem az, vagyis megismerésünk mikor egyezik

a valósággal és mikor nem. Ez a megismerés bírálattal (kritika) jár, azaz bírálunk kell értelmünk tényeit. E bírálat csak akkor lehetséges, ha kimutatjuk, hogy gondolkodásunk tartalma meg-egyezik a gondolkodásunkon kívül lévő dologgal. Ezért a bölcse-letnek ezt a részét, t. i. a megismerést *ismeretkritikának* is nevezik és a főttebbi módon magyarázzák ez elnevezés jogossá-gát. Azonban ez az elnevezés magyarázatával együtt helytelen, mert ellentmondás van benne. U. i. ha mindenekelőtt az a köte-lességem, hogy megbíráljam, vajjon gondolkodásom tartalma meg-egyezik-e a gondolkodásomon kívül eső dologgal, akkor tulajdon-képen megismerésemet és működését ugyanazon megismerő tehet-séggel bírálom, amelyet megbírálni akarok. Ez pedig ellentmondás és ebbe esett bele Kant. A megismeréstanban nem bíráljuk meg-ismerésünk természetét, hanem keressük és kutatjuk és azután meghatározzuk azokat a törvényeket, amelyeken megismerésünk anyagi igazsága nyugszik, tehát amelyeken a valósággal megegyező ismereteket kaphatunk. Ha megismerésem bírálja önmagát, akkor ez ugyanazzal a megismerővel történik, amelyet bírálni akarok, tehát e megismerést ismét bírálatnak kell megelőznie, hogy az előbb említett bírálat igaz volt-e. De e bírálatban a megismerést ismét ugyanazzal a megismerővel bírálom, amelynek működését bírálni akarom, vagyis ezt a bírálatot ismét bírálatnak kell megelőznie. Így mindig csak megismerésemet bírálom ugyanazzal a megismerő-vel s ezért sohasem fogom megtudni, hogy mikor jutok igazság birtokába, vagyis a megismerés lehetetlenség lenne. Ezért nem helyes, hogy a bölcseletnek ezt a részét, t. i. a megismerést *ismeretkritikának* nevezik. Mindazáltal ennek az elnevezésnek is van némi jogosultsága. U. i. ha bírálni akarok, akkor szükségem van bizonyos zsinórmértékre, amelyhez viszonyítva megmondhatom, hogy valami igaz-e, vagy sem. E zsinórmértéket a megismeréstan határozza meg ama törvényekben, amelyeken megismerésünk anyagi igazsága nyugszik, vagyis amelyeken a valósággal megegyező ismeretekhez juthatok. Ha most valaki vét e törvények ellen, azt megbírálom, azaz kimutatom, hogy állítása ellenkezik a megismerésnek már megismert törvényeivel. És mert az idők folyamán nagyon sokat vétettek e törvények ellen, sőt e sok tévedés adott létet a megismeréstannak és megadta az alkalmat, hogy a bölcseletnek e részét kidolgozzuk, azért a megismerést — így fogva fel a dolgot — ismeretkritikának is nevezhetjük. Tehát a megismerést *ismeretkritikának* is nevezhetjük, nem ugyan tárgya után, hanem történeti keletkezése szerint. Mivel pedig a megismeréstan tárgya ama törvények meghatározása, amelyeken a valósággal megegyező ismeretekhez juthatunk és az ellenvélemények bírálata és cáfolata ennek csak velejárója; to-vábbá a tudományokat és részeit tárgyük után nevezzük el, azért *leghelyesebb, hogy a bölcseletnek ezt a részét csak meg-ismeréstannak nevezzük*, mert ez az elnevezés a tárgy után íga-zodik.

Mondhatja valaki, hogy a megismeréstannak az ellenvélemények bírálata is tárgya, sőt e bírálat teszi ki a megismeréstan nagyobb részét. Ezokból az ismeretkritika elnevezés nemcsak a történeti keletkezés szerint jogos.

Felelet. Minden tudománynak megvan a maga tárgya, amellyel foglalkozik s amelytől elnevezését kapja. Ha most valamely tudomány észreveszi, hogy egyes igazságai ellen itt-ott vétettek, akkor kimutatja, hogy a vétő következtetéseinek láncolatában tévedett és hol tévedett. A tévedések bírálata csak természetes következménye az igazság keresésének és kutatásának s ezért a bírálat és cáfolat csak közvetve, t. i. az igazságon át tárgya a tudománynak, tehát nem főtárgya. Így van ez a megismeréstannál is. A megismeréstannak a főtárgya a megismerés pozitív törvényeinek a meghatározása s ezért elnevezése is innen lesz; közvetett tárgya pedig a megismert igazságok elleni tévedések bírálata és cáfolata. És hogy a megismeréstannak talán nagyobb része bírálatból, tehát kritikából áll, ennek oka nem annyira az emberi ész gyarlóságában keresendő, mint inkább az akarat gyöngeségében. Az akarat hamis ürügyek alatt ráparancsol az észre, hogy megokolatlan kívánságainak érveket keressen. Végül egyetlenegy tévely sem szükséges (később lesz róla szó), tehát a megismeréstann igazságai ellen való tévelyek sem szükségesek. Tehát lehet idő, amelyben a megismeréstan igazságai ellen szóló tévelyeket vagy legalább is nagyobb részüket senki sem fogja vallani s a megismeréstan is e tévelyeket csak mint elmúlt dolgokat fogja megemlíteni. Ekkor pedig az ismeretkritika elnevezés már sehogyan sem fődné a megismeréstan tárgyát.

Tehát leghelyesebb, hogy a megismeréstant csak megismeréstannak nevezzük el. Ezek után megismeréstannak a bölcsélet ama részét nevezzük, amely megismerésünk anyagi igazságának a törvényeit határozza meg, vagyis azt mondja meg, hogy mikor kapunk a valósággal megegyező ismereteket. Így a megismeréstan ama föltételeket adja elő, amelyeken bizonyosság lehetséges és megmagyarázza azokat az alapokat, amelyeken bizonyosságot szerezhetünk.

Némelyek a logikát két részre osztják: *alaki és anyagi logikára*. Az alaki logikának a tárgya az, amit mi a logikában tárgyaltunk, az anyagi logika pedig azonos lenne a megismeréstannal, mert ez ama törvényeket tárgyalja, amelyeken ismereteink anyagi (materialis) igazsága nyugszik. Helyes-e ez a felosztás?

A logikának ezt a felosztását pl. *D. J. Mercier* kereken elveti, mert ellentmondást lát benne. És méltán! U. i. ha a logika tárgya az észlény és ebben különbözik a bölcsélet ama részeitől, amelyeknek tárgya a valós (realis) lény, akkor a „logika” elnevezésbe nem foglalhatjuk az észlényt és valós lényt, mert az nem más, mint ellentmondásos terminusok alkalmazása ugyanazon

tárgy jelzésére.¹ Tehát a megismeréstan nem anyagi logika, hanem megismeréstan.

A megismeréstan mindjárt a logika után tárgyalandó, mert nem azért gondolkodunk, hogy csak gondolkodjunk, hanem azért, hogy a valóságot ismerjük meg, tehát igazságok birtokába jussunk, s ez igazságoknak megfelelően rendezzük be egész életünket. Ezekből a logika, amely az igazság keresésének csupán az alakjával foglalkozik, kiegészítésre szorul. A logika megismertet minket a gondolkodás formáival, hogy azután a metafizikában a lényeknek és tulajdonságaiknak megismerésén át megismerhessük az örök és legfőbb igazságot, az Istent és végül az erkölcsbölcseletben megmutassuk az akaratnak az Istenhez való emelkedés útját. Azonban a lényeknek és tulajdonságaiknak a megismerése, vagyis a metafizikának a tárgyalása szükségessé teszi, hogy még előbb ismerjük ama törvényeket, amelyek által a lényeket, tulajdonságaikat és törvényeiket a valóságnak megfelelően ismerhetjük meg. És mert a valóságnak megfelelő megismerés törvényeit a megismeréstan tárgyalja, azért a logika után és a metafizika előtt a megismeréstan van. Tehát a logika és a metafizika közé a megismeréstan ékelődik, mint a logika kiegészítője, mert az igazság megismeréséhez nem elégséges csupán a gondolkodás formális törvényeinek az ismerete és mint a metafizika megelőzője, mert csak a valósággal megegyező ismeretek törvényeinek a megismerése által emelkedhetünk az Isten megismeréséig a lényeknek és tulajdonságaiknak a megismerésén át. Így a megismeréstan nemcsak kiegészítő része vagy betetőzése a logikának, nemcsak megelőző föltétele a metafizikának, hanem egyúttal a bölcseletnek az alapjait is ő rakja le. Ezekből a megismerést *alapbölcseletnek* (*philosophia fundalis*) is nevezik.

A logika egyedüli tárgya az ítélet. Azonban az ítélet fogalmakból áll s ezért az ítélet megérthetése végett a logikának a fogalmat is kell tárgyalnia, a részeken át érteti meg az egészet. De nem elégséges az ítéletet csak magában ismernünk, hanem kifejténünk is kell, mert gondolkodásunk menetében az ítéletek nem egymagukban állanak, hanem sokszorosan összekötődnek. Így a megismerés választott mezején, az egyes tudományokban összefüggő egészet kaphatunk. Mivel az ítéletek összekötődése a következtetés és bizonyítás, azért a logika a következtetést és bizonyítást is tárgyalja; sőt a módszert, mint a bizonyítás és következtetés kifejtését is tárgyalási körébe vonja. A megismeréstan is csak az ítélettel foglalkozik; de már nem alakilag vizsgálja,

¹ „L'expression Logique réelle est contradictoire. La Logique est, par définition, l'étude de l'être de raison et s'oppose, de ce chef, à toutes les autres parties de la philosophie qui ont pour objet l'être réel. Réunir en une seule expression le mot Logique qui signifie la science de l'être de raison et le mot réel qui signifie l'être réel c'est employer des termes contradictoires pour désigner un même objet.” (D. J. Mercier: *Critériologie générale*.⁸ 1923. 3—4. oldal.

hiszen ezt a logika már elvégezte, hanem anyagilag vizsgálja, vagyis azt keresi, hogy min nyugszik az ítélet igazságának a bizonyossága. És hogy ezt megtehesse a megismerés, azért — mint a logika, amelynek kiegészítése vagy betetőzése — az ítélet részéről, a fogalmakról is beszél, a következtetést és bizonyítást is tárgyalja.

Mindenki, aki az igazságok után kutat, egészen természetesnek mondja, hogy akkor, ha vizsgálódásaiban a helyes úton jár és az ész törvényeinek megfelelően gondolkodik, igaz ismeretet kap. Az ész természete az igazság keresése és megismerése. Mielőtt valaminek a vizsgálatába fognánk, már előre föltételezzük, sőt tudjuk is, hogy igazság birtokába jutunk, ha a megfelelő módon gondolkodunk és a megfelelő módon járunk el. Ezt a régiak annyira természetesnek tartották, hogy nem tartották szükségesnek a megismerés önálló kezelését. Ez az oka annak, hogy a megismerés mint szerves tudományág a bölcsletnek a legifjabbik ága. A bölcsletnek minden ágát már régen művelték és tanították, amikor a sok tévely és tagadás miatt hozzáfogtak a megismerés önálló megalkotásához.

A régiak is foglalkoztak az igazság ismertető jegyeivel és a bizonyosság kérdésével, csak nem annyira behatóan és nem oly kiterjedésben, mint ma, mert akkor a kételkedés és tagadás szelleme nem fogta el annyira az embereket, mint ma s a régiaknak nem kellett azon kezdeniök, hogy az ész létét és megismerő képességét védelmezzék. Ma mindegyik bölcselőnek az a legelső kötelessége, hogy az ész létét és megismerő képességét védelmezze; annak az észnek létét és megismerő képességét, amely nélkül a kételkedő vagy tagadó egy lépést sem tud tenni. Ez az oka annak, hogy a megismerésben, amelynek talán mindegyik igazságában kételkedtek vagy tagadták, sok a kritika, annyira, hogy némelyek ez után nevezték el a bölcsletnek ezt a legifjabbik ágát.

Hogy igaz ismereteket szerezhethünk és ismereteink igazságáról meggyőződhetünk, ez ellen az első támadást Descartes intézte, ha akaratlanul is. Ő azt tanította, hogy mindent, amit természetes úton megismerhetünk, előbb kérdésessé kell tennünk és benne kételkednünk, hogy így a kételkedésen át igazsághoz jussunk. Ezzel a lehetetlen tanítással megindította a kételkedés és tagadás szellemét. Számos követője akadt, akik már nem elégedtek meg Descartes pusztá módszeres kételkedésével (Descartes még csak ezt hangoztatta), hanem tovább és tovább mentek. A követők a lejtőn lefelé csúszva már arra törekedtek, hogy az emberi ismereteknek majd ezen, majd azon területét szakítsák széjjel. Végül megjelent Kant s utána és reá támaszkodva mások, akik minden ismeretünket csupán látszatnak minősítették, elszakították a tárgyi világtól. Descartes megkezdte a bomlási folyamatot, Kant pedig a végső lökést adta meg neki. Így azután szükségessé vált az emberi bizonyosság kérdésének alapos és

rendszeres tárgyalása s megszületett a bölcseletnek egy másik ága: a megismeréstan. Ez mutatja, hogy a megismeréstan a bölcseletnek nagyon fontos ága és nem alaptalanul nevezik alapbölcseletnek is.

Ha mindettől eltekintünk is, szükségesnek kell mondanunk a megismerést, mert ismernünk kell értelmünk megbízhatóságát, a forrásokat, ahonnan az ismereteket merítjük és a bizonyosság kérdését. A megismeréstan összekötő kapocs a logika és metafizika között.

A megismeréstannak egyedüli tárgya az ítélet. És mert az ítéletet nem alakilag vizsgálja, hanem tárgyilag, vagyis tárgyi valóságában, azért mindenekelőtt ismeretünk tárgyi igazságát kell értéketővé tennünk, hogy tudományos úton meggyőződünk ismereteink bizonyosságáról; azután a különböző ismeretforrásokat, ahonnan ismereteinket merítjük, kell megvizsgálnunk; végül a bizonyosság kérdését kell megalapoznunk és kifejtünk. Tehát a megismerést három részre osztjuk. Az első részben az igazságról lesz szó, a másodikban az ismeretforrásokról és a harmadikban a bizonyosságról.

ELSŐ RÉSZ.

Igazság.

Mi az igazság?

1. Gondolkodásunk tárgyai oly messzire terjednek, amennyire megismerésünk terjed. Megismerésünk tárgya a lény és ezért gondolkodásunk tárgya is a lény. Mivel pedig mindaz lény, ami van vagy lehet, vagy csak lény módjára felfogható, azért gondolkodásunk és megismerésünk körül fogja mindazt, ami lény, akár valóságos, akár lehetséges, akár pedig lény módjára felfogható. Nincs gondolkodásunknak oly mozzanata, amely nem a lényre vonatkoznék.

Ez a gondolkodás tárgya, t. i. a lény. Gondolkodásunk célja pedig az, hogy az igazságot megismerjük és annak biztos birtokában legyünk. Az igazság után való törekvés annyira mélyen van bevésve az emberi természetbe, miszerint az lehetetlen, hogy valaki pusztán magáért fogadná el a hamisságot és tévelyt. A hamisság és tévely mindig az igazság álarca alatt jelenik meg és így fogadja el az, aki elfogadja. Hamissághoz és tévelyhez meggyőződéssel ragaszkodni ellentmondás az embernek az igazságra törekvésével. És ha azt vesszük észre, hogy valaki nagyon jól tudja, hogy állítása hamisság és mégis ragaszkodik hozzá, akkor azt is észrevesszük, hogy hamis állításához nem azért ragaszkodik, mert az hamisság, hanem csupán azért, mert vele valakinek ártani

akar, vagy jogtalan előnyhöz akar hozzájutni. A hamisságot és tévelyt mint hamisságot és tévelyt elfogadni az emberi természettel szemben ellentmondás; és ha mégis felhasználjuk a hamisságot és tévelyt mint hamisságot és tévelyt, ez csak az akarat gonoszságának a számlájára írható.

Mi tehát az igazság? Mi beszélünk igazi fárólól, igazi óráról, igazi értesítésről, igazi barátról, igazi aranyról stb.; de beszélünk igaz ismeretről, igazi felfogásról, valaminek igaz megértéséről is. Ha figyelemmel kísérjük magunkat, de másokat is, akkor azt vesszük észre, hogy a főttebbi és más hasonló kifejezésekben bizonyos megegyezés van két dolog között, vagy legalább is mi bizonyos megegyezést gondolunk két dolog között, t. i. megegyezést egy dolog és megismerésünk között és megismerésünk a másik dolog. Ez a megegyezés azt mondja, hogy megismerésünk azt állítja elő, ami a valóságban van és úgy állítja elő, ahogyan az a valóságban van. Így pl. igazi fa, igazi óra, igazi barát stb., azt jelenti, hogy mindez olyan valami, amellyel felfogásunk, amelyet a fárólól, barátról stb. bírunk, ténylegesen és valóban egyezik. Éppen így igazi értesítés azt jelenti, hogy egyezik az értesítő felfogásával, valamint a tárgyi tartalommal. Tehát a magunkon és másokon szerzett tapasztalat szerint igazi ismeretünk akkor van, ha megismerésünk megegyezik a valósággal.

Ha tehát jól megfigyeljük akár magunkat, akár mások gondolkodását, azt vesszük észre, hogy mindazt, amit igaznak mondunk, mindig az értelemre vonatkoztatjuk akár közvetlenül, akár közvetve. Az érzékek semmiképen sem ismerik fel a mondott megegyezőséget, mert bár felfogják a külső tárgyak hatásait, mégsem ismerik a viszonyt és megegyezést, ami az érzéki tárgy és a között van, amit az érzéki tárgyakon észlelhetünk.¹ Már pedig e megegyezés felismerésében áll az igazság,² hiszen mindenki azt mondja, hogy akkor van valamely igazság birtokában, ha e megegyezés tudatában van. És ez nem az érzékek tulajdonsága, hanem csak és egyedül az értelemé. Így az igazság természeténél fogva az értelemnek valamely dologgal való összehasonlítását tételezi föl. Más szavakkal: az igazság az értelemnek és valamely lénynek összehangzottani viszonyát foglalja magában.

Mi tehát az igazság? **Az igazság értelmünknek megegyezése ama dologgal, amelyet megismertünk.**³ Ekkor nem a megismert dolog egyezik értelmünkkel, hiszen a dolgok függetlenek értelmünktől és ezért értelmünk nem szabálya és

¹ „Hanc (conformitatem) nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologica. 1^a, qu. 16, a. 2.)

² „Conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem.” (Ugyanott.)

³ „Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologica. 1^a, qu. 21, a. 2.) Lásd még qu. 16, a. 1.

mértéke a dolgoknak, hanem megismerésünk egyezik a megismert dologgal, mert a dolgok szabálya és mértéke értelmünknek.

2. Hogy az igazságnak megadott meghatározását pontosan megérthessük, még ki kell terjeszkednünk arra, hogy mit értsünk itt megegyezés, megegyezésesség alatt. Mégis lássuk előbb, hogy mit nem szabad értenünk megegyezés alatt.

Mindenekelőtt megegyezés alatt nem szabad értenünk azonos-ságot. Ez nagy tévedés volna, mert a gondolat nem azonos a gondolkodásunkon kívül lévő lénnyel: mindegyik más és más. Hogy a gondolat azonos a gondolt tárggyal, az az idealizmus (eszmeelviség) tanítása s ebben van alaptévedése. Az idealizmus szerint a gondolat egyúttal a gondolt tárgy, a külső tárgy csak valami kivetődése értelmünknek, mintha mi teremtenők a világot. — De megegyezés alatt fizikai hasonlóságot sem szabad értenünk, különben értelmünk, mert szellemi dolog, csak szellemi dolgokat ismerhetne meg, érzékieket nem. Már pedig a tapasztalat azt bizonyítja, hogy előbb az érzékieket ismerjük meg és csak az érzékiektől emelkedünk a szellemiekhez. Másképen nem ismerhetjük meg a szellemieket.

Itt megegyezés alatt azt kell értenünk, hogy az ismeret csak azt állítja elő, ami a valóságban megvan, mást nem. Így azután az, hogy ez igazi barát, vagy igazi arany, vagy igazi fa, azt jelenti, hogy olyannak ismerjük azt, akit barátunknak mondunk, illetőleg amit aranynak, fának mondunk, amilyennek az igazi barát-nak, illetőleg igazi aranynak, igazi fának a valóságban lennie kell. Ha pedig azt mondjuk, hogy valamely állítás, illetőleg tagadás igaz ítélet, akkor ezzel azt fejezzük ki, hogy ama dologról, amelyre az ítélet vonatkozik, olyasmit állítunk, ami valóban meg-illeti a dolgot, illetőleg olyasmit tagadunk, ami nem illeti meg a dolgot. Tehát **az igazság a megismerés rendjének és a valóságos rendnek a megegyezése.** Más szavakkal: **az igazság megegyezés a logikai és lénytani (ontológiai) rend között.** Ez az igazságnak a legáltalánosabb meghatározása.

A dolgok való lényisége megelőzi az igazságot; és ha értelmünk a dolgok felé fordul, hogy megismerje azokat s azt fogja fel, ami valóban bennük van, vagy azt tagadja róluk, ami nem illeti meg őket, akkor igazság birtokába jutunk.

3. Azt, hogy a megismerés rendje egyezik a valóság rend-jével, mindig ítélettel fejezzük ki. Ekkor az alany és állítmány között is megegyezés van. Ez természetes, mert az alany képviseli a lénytani rendet, tehát a valóság rendjét, hiszen az ítélet alanya mindig tárgyi fogalom; az állítmány pedig képviseli a logikai rendet, vagyis a megismerés rendjét, mert az ítélet állít-mánya mindig alaki, azaz alanyi fogalom.

Az alany és állítmány között ez a megegyezés lehet; a) esetleges, tehát helyhez és időhöz kötött; pl. az ég most borús, az emberek itt házat építenek, most kocsizörgést hallok; b) lehet önkényünkötől is függő, tehát ismét csak esetleges; pl. ez a fal

fehér, de zöld is lehet, ha átfestjük; vagy: ez az ember bűnös, de erényes is lehet, mert mindkettő tőle függ; c) végül lehet a megegyezés szükséges is, tehát minden helytől, minden időtől és minden embertől független; pl. az ember lelke halhatatlan, minden test helyet foglal el, az igazság az értelem és valamely dolog egyezése.

Mivel az esetlegesség a kíváncsiság tárgya s nem a tudományé, azért a következőkben a megismerés és valóság szükséges megegyezéséről, tehát a szükséges igazságokról lesz szó. Mégis megjegyezzük, hogy az esetleges igazságoknál is megvan az értelem és valamely dolog egyezése, mert ez egyezés nélkül semilyen igazság nincs.

4. Az igazság egyezés az értelem és valamely dolog között. De az értelem, amelyben ez az egyezés van, lehet oka, vagyis létrehozója a dolognak, vagy függhet tőle a megismerési rendben a szerint, amint az értelem teremtetlen, tehát isteni értelem, vagy teremtett, tehát emberi értelem. Mivel a dolgokat az Isten teremtette és mi megismerhetjük azokat, azért minden dolog két értelem között van: az isteni és emberi értelem között. Az egyezés a való dolog és a teremtetlen, vagyis az isteni értelem között a *tárgyi igazság*. Ekkor az isteni értelem szabálya és mértéke a dolgoknak. Az egyezés pedig a teremtett, vagyis az emberi értelem és a való dolog között az *alanyi igazság*. Ekkor a dolog szabálya és mértéke az emberi értelem megismerésének.¹

Mivel mi az emberi megismerést tárgyaljuk, azért a továbbiakban csak oly igazságokról lesz szó és ezek is szükséges igazságok (lásd fentebb), amelyek az emberi értelem és a való dolog között lévő megegyezést foglalják magukban. A megismerésnek csak ezt tárgyalhatja.

5. Ismeretünk egyezhet a gondolkodás formális törvényeivel és egyezhet magával a dologgal, amelyet megismertünk.

a) Amikor ismeretünk egyezik a gondolkodás formális törvényeivel, akkor ezt az ismeretet *alanyi igazságnak* mondjuk, vagy *alaki igazságnak* nevezzük. Ekkor az „alanyi” szót nem abban az értelemben használjuk, mint a 4. pontban.

b) Amikor ismeretünk tartalma egyezik a megismerés tárgyával, azaz mi a tárgyat úgy ismerjük, amint a valóságban van, vagy a tárgyról azt ismerjük, ami azt a valóságban megilleti és meg is van a dologban, akkor ez az ismeret *anyagi* vagy *tárgyi igazsága*. Ekkor a „tárgyi” szót nem abban az értelemben vesszük, mint előbb a 4. pontban vettük, t. i. mint a dolog egyezését az isteni értelemmel, hanem abban, hogy ismeretünk azt foglalja magában, ami a valóságban ténylegesen megvan. Mindazáltal nem szükséges a dolgot egész megismerhetőségében ismer-

¹ „Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensurate ab intellectu divino.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 1, a. 2.)

nünk, hogy tárgyi igazsághoz jussunk. *A tárgyi igazsághoz teljesen elégséges annyi, hogy az, amit mi a dologról ismerünk, a valóságnak megfelelő legyen.*

6. A mondottakból következik, hogy az *anyagi* vagy *tárgyi hamisság* abban áll, hogy valamely dologról való ismeretünk nem egyezik magával a dologgal, tehát ismeretünk mást mond, mint ami a dolog, vagy amilyen a dolog.

Tehát az igazság fogalma szerint ismeretünk nem akkor hamis, amikor a dolgot egész megismerhetőségében nem ismerjük. Ha ez így volna, akkor minden ismeretünk hamis lenne, mert a dolgoknak egész megismerhetőségében való megismerése csak a mindentudó Istennek a tulajdonsága. *A hamis ismeretnek csak annyi szükséges, hogy olyasmit fogjunk fel a dologban, ami nincs benne.*

Hát hogyan van az, hogy hamis ismeret is keletkezik? Hogyan történik az, hogy olyasmit is mondunk egyes dolgokról, ami azt a bizonyos dolgot nem illeti meg, vagy olyasmit tagadunk egyes dolgokról, ami azt a bizonyos dolgot megilleti? Talán a dolgok, amelyek felé megismerésünk fordul, megcsalnak minket?

Semmiesetre sem. A dolog, amelyről hamis ismeretünk van, nem maga által (per se) hoz minket tévedésbe, hiszen a dolog egyezik az isteni értelemmel, csak mi ezt a megegyezőséget nem vettük észre, vagy talán az akarat befolyása alatt nem is akartuk észrevenni. A dolog csak esetlegesen hoz minket tévedésbe, mert esetlegesen alkalmat ad a tévedésre azáltal, hogy hasonlít oly dolgokhoz, amelyeknek más létük van.¹ Tehát a tévedés oka bennünk van, mert nem vigyáztunk, hanem a látszat után ítéltünk. Tehát nem a dolog csalt meg minket, hanem mi magunkat.² És hányszor történik meg, hogy eszünk az akarat befolyása alatt fogad el hamisságokat!

Hogyan osztjuk fel az igazságot?

7. Csak akkor tudjuk, hogy valamely ismeretünk tárgyilag igaz-e vagy hamis, ha ítélethez jutunk, mert csak akkor nyilvánítjuk ki megismerésünk tartalmát, vagyis határozottan kijelentjük, hogy az, amit megismerésünk magában foglal, megvan-e a valóságban, vagy nincs meg. Ha az ítéletben az alanyról valamit állítunk és ez a valóság rendjében egyezik a dologgal, vagy az alanyról valamit tagadunk és ez a valóság rendjében sem járulhat a dologhoz, akkor ítéletünk igaz. Ha azonban az alanyról valamit állítunk és ez a valóság rendjében nem járulhat az alanyhoz, vagy az alanyról valamit tagadunk, de ez a valóság rendjé-

¹ „Res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1^a, qu. 17, a 1, ad 2.) Lásd még: De veritate, qu. 1, a. 10.

² D. J. Mercier: Métaphysique generale ou ontologie.⁷ 1923. 215. oldal.

ben hozzájárul a dologhoz, akkor hamisan ítélünk. Pl. a lélek halhatatlan, a világ nem örökkévaló. Mindkét ítélet igaz ítélet, mert a halhatatlanság a valóság rendjében hozzájárul a lélekhez és az örökkévalóság a valóság rendjében nem járulhat a világhoz. Ezért azután: a lélek nem halhatatlan, a világ örökkévaló, — mind a két ítélet hamis ítélet.

Míg az értelem csak észleli a dolgokat a nélkül, hogy róluk állítana vagy tagadna valamit, tehát a nélkül, hogy ítélethez jutna, addig észlelésünk sem igaz, sem hamis, mert az ész még nem nyilatkozott sem maga előtt, sem mások előtt, vajjon a megismerés tartalma a valóságnak megfelel-e vagy sem. És mert a dolgoknak az értelem által való pusztá észlelése fogalom, azért a pusztá fogalom nem igaz, de nem is hamis, hanem csak *lehetséges* vagy *lehetetlen*. Pl. „ember” mint pusztá fogalom lehetséges, „négy-szögű kör” mint pusztá fogalom lehetetlen. Az igazság az értelemben van, mégpedig az ítélő értelemben; rövidebben: **az igazság az ítéletben van.**¹ Ha tehát a fogalmat meghatározásba öntjük, akkor a meghatározás már igaz vagy hamis, mert a meghatározás már nem pusztá észlelése a dolognak, hanem benne állítunk valamit a dologról, tehát ítélünk róla, hiszen a meghatározásban azt mondjuk, hogy mi az a dolog. Ha azonban pl. az emberre gondolnánk a nélkül, hogy állítanék vagy tagadnék róla valamit, akkor transzcendentális igazság lesz értelmemben, amennyiben ez az észlelés értelmiségem ténye s mint tény transzcendentális igazság; de nem lesz igazság abban az értelemben, hogy megismerésem, illetőleg észlelésem egyezzék a való dologgal, hiszen a meggyezőséget nem fejeztem ki sem magam előtt, t. i. gondolatban, sem mások előtt, t. i. szóval. Aki igazságot mond, meggyezőséget, illetőleg nem-meggyezőséget mond. A meggyezőség, illetőleg nem-meggyezőség viszonya csak két terminus között lehetséges. De a dolog egyszerű észlelésében csak egy terminusunk van és ezért a pusztá fogalom nem igaz, de nem is hamis.² Ha azonban ezt mondom: az ember értelmes állomány, akkor ez már igazság, mert megismerésem és a valóság egyezését fejezi ki.

Az igazság mindig az értelem meggyezőségét, illetőleg nem-meggyezőségét fejezi ki a megismert dologgal. E meggyezőséget állításban, illetőleg e nem-meggyezőséget tagadásban ítélettel fejezzük ki s ezért az igazság az ítéletben van. Azonban magukat a dolgokat is igazaknak mondjuk, mert az értelemnek, illető-

¹ „Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente (állító ítéletben et dividente (tagadó ítéletben); non autem in sensu neque in intellectu cognoscente (fogalomban, az értelem egyszerű észlelésében) quod quid est.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1^a, qu. 16, a. 2.)

² „En effet, qui dit vérité dit accord, conformité. Une relation de conformité ne peut s'établir qu'entre deux termes. Donc, dans l'intellection d'un terme unique — dans la simple conception — il ne peut y avoir de vérité.” (D. J. Mercier: Critériologie générale.⁸ 1923. 31. oldal.) Lásd még J. Gredt: Elementa philosophiae Aristotelico—Thomisticae.² II. kötet 44. oldal.

leg az értelem által róluk alkotott ismereteknek megfelelnek, és ezért igaz ismeretek alkotására alkalmasak, illetőleg igaz ismeretek alkotására alkalmat adnak nekünk. Ha tehát azt mondjuk, hogy valami igazi arany, akkor ez azt jelenti, hogy ama fémben megvannak mindama tulajdonságok, amelyeket tapasztalat által az aranyról ismerünk. Így azután hamis az az aranynak mondott fém, amely az arany tulajdonságaival nem bír, bár a külső látzat oly ítélethez vezethet bennünket, mintha az a fém az arany tulajdonságaival bírna. És ha ily ítéletet mondunk, akkor hamiságot állítunk, vagyis tévedünk. E tévedést nem az aranyaként vélt tárgy okozza bennünk, hiszen az a fém nem arany, hanem a tévedésnek mi vagyunk az okai, mert az ítélet megalkotásában nem vigyáztunk eléggé.

8. Az ítéletben lévő igazságot *megismerési, ismereti* vagy *logikai igazságnak* nevezzük és ezzel szemben a dolgok igazságát *lényi, lénytani* vagy *ontológiai igazságnak* mondjuk. Pl. ember, tűz, mint való dolgok ontológiai igazságok és ha ezt gondoljuk vagy mondjuk: az ember az Isten képmása, a tűz égeti a testeket, — akkor ez logikai igazság. A mondottakból következik, hogy *a logikai igazság ismeretünknek anyagi vagy tárgyi igazsága*, vagyis ismeretünk tartalmának egyezése a valósággal.

Minden igazság tökéletes fogalma és bevégzett természete szerint értelmünkben találhatók, mert az igazság értelmünkben lesz bevégzetté azáltal, hogy a dologról valamit állítunk vagy tagadunk; az állítás, illetőleg a tagadás pedig ítélet és az ítéletek létesítője az értelem. Tehát *az igazság elsődlegesen (per prius) az értelemben van, t. i. ítéleteinkben és csak másodlagosan (per posterius) a dolgokban.*¹ Pl. az ember értelmes lény. Ez igazságot fejez ki, mégpedig a gondolt vagy kimondott ítéletben elsődlegesen van az igazság, az emberben mint való lényben pedig csak másodlagosan. Az igazság értelmünk ítéleteinek tárgyával való egyezését jelenti, ahonnan azután ama dolgok megnevezésére vitetik át, amelyekre az ítéletek vonatkoznak.

Az igazság szükségképpen két viszonytagot tételez föl: az értelmet és a megismert dolgot. A logikai igazságnál a viszony első és főtagja a megismert dolog, mert értelmünk csak annyiban és csak akkor bír logikai igazsággal, amennyiben és amikor ismerete megegyezik a megismert dologgal. Ha nincsenek értelmünkön kívül lévő dolgok, logikai igazság sincs. Ezért *a megismert tárgy a logikai igazságnak mintegy oka*. Más szavakkal: *a megismert dolog a logikai igazságnak szabálya és mértéke*. Pl. az ember értelmes lény. Hogy az emberről mondhassuk ezt

¹ „Cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur, in quo invenitur perfecta ratio veritatis . . . Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 1, a. 2.)

az állítmányt: értelmes lény, ennek oka, szabálya és mértéke magában az emberben van.

9. A beszéd is igaz és ezt kétféle értelemben vehetjük. Először ha az, amit mondunk, megegyezik a külső dologgal, akkor ez *logikai igazság*, mert az értelemnek valamely dologgal való megegyezését foglalja magában. Másodszor ha az, amit mondunk, egyezik gondolatainkkal és meggyőződésünkkel, akkor ez *erkölcsi igazság* vagy *igazmondóság*. Ez utóbbit azért nevezzük erkölcsi igazságnak, mert az teljesen akaratunktól függ, hogy beszédünk egyezik gondolatainkkal és meggyőződésünkkel, tehát az erkölcs-törvényeknek van alávetve. Pl. ezt mondom: ez az ember kötelességteljesítő. Ha tényleg kötelességteljesítő, akkor logikai igazságot mondtam ki; és ha a kimondott ítélet gondolataim-mal és meggyőződésem-mel is egyezik, akkor erkölcsi igazságot is mondtam.

Az erkölcsi igazság vagy igazmondóság ellentéte az *erkölcsi hamisság* vagy *hazugság*. Ez abban áll, hogy az, amit mondunk, nem egyezik alanyi felfogásunkkal. Pl. ha valamely emberről tudom, hogy becsületes és mégis az akarat befolyása alatt azt mondom róla, hogy nem becsületes, akkor hazugságot mondtam, mert kimondásom nem egyezik meggyőződésem-mel. Ez szintén akaratunktól függ és ezért ez is az erkölcs-törvényeknek van alávetve.

A beszédben kétféle igazságot fejezünk ki és különböztetünk meg. Ennek az az oka, hogy a beszéddel nemcsak a külső dolgokat és általában a megismerést fejezzük ki, hanem gondolatainkat is. Ezért a beszédben a logikai és erkölcsi igazság különválasztható egymástól. Ha a beszélő igaz ítéletet mond ki, de ezt tévedés folytán hamisnak gondolja és ezt a hallgatónak tudomására is hozza, akkor beszédje logikailag igaz, azonban erkölcsi-leg hamis. Pl. a magyar nemzet századokon át védte a nyugati kereszténységet. Ez igaz ítélet. Ha valaki ezt az ítéletet mások előtt kimondja, de ő maga nem tartja igaznak, akkor kimondott ítélete logikailag igaz, mert a tárgyi renddel egyezik és mégis erkölcsileg hamis, mert alanyi meggyőződésével nem egyezik. És megfordítva is lehet: ha a beszélő hamis ítéletet mond ki, de ezt igaznak gondolja s a hallgatónak tudomására hozza, akkor beszédje logikailag hamis, de erkölcsileg igaz. Pl. a nap kering a föld körül. Ez hamis ítélet. Ha valaki mégis igaznak tartja ezt az ítéletet és mások előtt kimondja, akkor kimondott ítélete logikailag hamis, mert a tárgyi renddel nem egyezik, azonban erkölcsileg igaz, mert alanyi felfogásával megegyezik.

Az ítéletnek beszédbeli kifejezése a mondat. A mondat is a beszédhez tartozik s ezért igazsága vagy logikai igazság, vagy erkölcsi igazság, vagy mind logikai, mind erkölcsi igazság. Mivel a megismerésnek csak a logikai igazsággal foglalkozik, azért mi az ítélet és mondat igazsága alatt csak logikai igazságát fogjuk érteni.

10. Tehát az igazságnak három fajtát különböztetjük meg: a) a *lénytani (ontológiai) igazságot*, amely minden dologhoz hozzájárul létezésénél fogva; ami létezik, van, az mind lénytanilag igaz; b) *ismereti (logikai) igazságot*, amely értelmünk megegyezése a megismert dologgal; c) *erkölcsi (moralis) igazságot*, amely beszédünk egyezése gondolatainkkal és meggyőződésünkkel. Az igazságnak e három faja különbözik egymástól, mégis egymással benső összefüggésben van. A logikai igazság alapja az ontológiai igazságban van, tehát magukban a dolgokban, amelyekből ismereteinket vesszük és amelyeknek igazsága az Istennek teremtő eszméivel való megegyezőségből származik. A logikai igazsággal az Isten gondolatait akarjuk kiolvasni. Az erkölcsi igazság pedig a logikai és ontológiai igazságra támaszkodik. Pl. az ember az Isten dicsőítéséért kapta létét. Itt az ember, mert való lény, tehát eszméje megegyezik az Isten teremtő eszméjével, ontológiai igazság. Ez az ontológiai igazság alapja ama logikai igazságnak, amely ezt mondja: az ember az Isten dicsőítéséért kapta létét, mert ennek az ítéletnek a tartalma megegyezik a tárgyi renddel, vagyis az Isten eszméivel. És végül, ha kimondjuk ezt az ítéletet mások előtt, akkor erkölcsi igazságot kapunk, mert kimondásunk egyezik a tárgyi renddel megegyezőségben levő gondolatainkkal és meggyőződésünkkel.

A megismeréstan az ismereti (logikai) igazsággal foglalkozik, mert azokat a törvényeket vizsgálja, amelyeken ismereteink anyagi igazsága nyugszik. A másik két igazsággal a bölcseletnek más ágai foglalkoznak.

Mi a logikai igazság?

11. A logikai igazság felfogásunk egyezése tárgyával. Tehát a megismeréstan arra törekszik, hogy olyan ismereteket szerezhessünk, amelyek egyeznek tárgyukkal. Még többre is törekszik a megismeréstan, t. i. arra, hogy a valóban meglévő megegyezőség ismeretes is legyen előttünk, mert az igazság befejezettsége éppen e megegyezőség megismerésében van. Tehát a megismeréstan célja a megismert megegyezőség tárgyalása.

12. A logikai igazság megismerésünk megegyezése a megismert dologgal s ezért a logikai igazságnak szabálya és mértéke nem a mi értelmünk, hanem a megismert dolog. Minden dolognak mértéke és szabálya az isteni értelem. Mivel pedig az isteni értelem változhatatlan, azért a dolgok igazsága mint ilyen (ontológiai igazság), szintén változhatatlan, következésképpen **a logikai igazság is mint ilyen, változhatatlan.** Ha tehát igaz ez az ítélet: az ember eszes állat, akkor nemcsak most igaz, hanem mindenkor igaz, tehát minden helytől, időtől és embertől független, mert egyezik a változhatatlan isteni értelem eszméivel. Éppen így, ha $2 \times 2 = 4$ igaz ítélet, akkor nemcsak most igaz, hanem a múltban is igaz volt, a jövőben is igaz lesz, vagyis változhatatlan.

A felfogásnak a tárggyal való megegyezőségéből következik, hogy *a logikai igazságnak, mint ilyennek fokozatai nincsenek.* Valami igaz vagy nem igaz; harmadik lehetőség nincs, mert a megegyezés és nem-megegyezés között középtag nincs. Azonban ez nem akadályozza azt, hogy más vonatkozásban se legyenek fokozatai a logikai igazságnak. Így *a logikai igazság tárgyi kiterjedésben nagyobb vagy kisebb* a szerint, hogy többet vagy kevesebbet tudunk arról a dologról. Ennek oka az emberi megismerés természetében van. Az ember haladó mozgással ismer, apránként és részenként szerzi meg ismereteit, igazságról-igazságra megy át és ezért valamely dologról való igazsága tárgyi tekintetben nagyobb vagy kisebb. Pl. ha valaki tudja, hogy a föld forog tengelye körül, ez teljes igazság; de ha azt is tudja, hogy a föld a nap körül is kering, akkor a földről már kiterjedtebb igazsága van. És ha még azt is tudja, hogy mennyi idő alatt fordul meg tengelye körül, mennyi idő alatt végzi keringését a nap körül, vagy mily sebességgel forog és mily sebességgel kering, akkor a földről való igazsága még nagyobb terjedelmű tárgyi tekintetben, mert nagyobb területet fog be. Éppen így pl. az állatorvosnak tárgyi tekintetben kiterjedtebb ismerete van a tehénről, mint a földművesembernek, mert a földművesember a tehénről csak azt tudja, hogy négy gyomra van és kérődzik, míg az állatorvos ezenfelül még azt is tudja, hogy a kérődzés hogyan megy végbe.

Alanyilag tekintve az igazság világossága és a meggyőző-dés ereje szintén megenged fokozatokat. Pl. hogy $2 \times 2 = 4$, ez az első pillanatra világosabb, mint az, hogy $12^2 = 144$. Vagy: a szabadon eső test a földre esik. Ez az igazság az első pillanatra sokkal világosabb, mint az, hogy a szabadon eső test az első másodpercben majdnem 5 méternyi utat tesz meg és minden következő másodpercben majdnem 10 méterrel többet tesz meg, mint az előzőben.

13. Igazság minden ismerettényben van: az észrevevésben, fogalomban, ítéletben, következtetésben és mindegyikben lényege szerint. Mégis az igazság valódi értelmében és teljes befejezettségében csak az ítéletben s ennek megfelelően a következtetésben van meg (a következtetés ítéletekből áll), mert ezen értelmi tevékenységekben még a megegyezés is, tehát maga a logikai igazság is, amelyet az észrevevés és fogalom mint ilyen nem fog fel, megismeréshez jut. És ismeretek szerzésével éppen erre törekszünk. Ha megismerésünk nemcsak egyezik a megismert tárggyal, hanem a megegyezőséget ismerjük is, vagyis tudunk e megegyezőségről, akkor a bizonyosság birtokában vagyunk.

Hogyan osztjuk fel a logikai igazságot?

14. A logikai igazság nem osztható fel, mert nincs alap, amely szerint feloszthatnók; azonban beszélhetünk más és más igazságokról. Így különböző igazságokat kapunk.

a) A mód szerint, ahogyan az ismerethez jutunk, megkülönböztetünk *értelme fölötti és értelmi igazságot*.

^{a)} *Értelme fölötti igazságnak* azt az igazságot mondjuk, amelyet értelmünkkel sem felfogni, sem bebizonyítani nem tudunk és nem is fogunk tudni sohasem. Mivel ez az igazság értelmünk természetes felfogó képességét messze felülhaladja, azért *természet-fölötti igazságnak* is nevezzük. Ez igazságok a *hittitkok*, amelyeket az isteni kinyilatkoztatás által nyertünk. Ilyenek: a megtestesülés titka, az Oltáriszentség titka, a Szentháromság titka, az át-eredő bűn titka stb.

^{b)} *Értelmi igazságnak* azt az igazságot mondjuk, amelyet az emberi értelem megismerhet és bebizonyíthat. Mivel ezek az igazságok értelmünk természetes felfogó képességét nem haladják meg, azért *természetes igazságoknak* mondjuk. Ilyenek a nevelés-tan, bölcsélet, természettudományok, matematika stb. igazságai, pl. a nevelés fogalma, az Isten léte, a szabadesés törvényei, Pythagoras tétele stb.

b) A mód szerint, ahonnan az igazságot kapjuk, megkülönböztetünk *szükséges és esetleges igazságot*.

^{a)} *Szükséges igazságnak* azt az igazságot mondjuk, amelynek ellentéte lehetetlen. A szükséges igazságok háromfélék: a) *metafizikailag szükséges igazságok*, amelyeknek ellentéte minden körülmények között lehetetlen, tehát alóluk kivétel nincs; pl. Isten van, az emberi lélek halhatatlan, a kezdettel bírónak oka van; b) *fizikailag szükséges igazságok*, amelyeknek az érzéki világ törvényei szerint nincs ellentétük, de alóluk kivétel lehetséges, legalább is az isteni mindenhatóság erejénél fogva; pl. a tűz éget, a halott nem támad fel, a szabadesés törvényei; c) *erkölcsileg szükséges igazságok*, amelyek az akarat törvényei, de alóluk több kivétel van az akarat szabadsága miatt, mert az akarat az erkölcs-törvényeket megtarthatja, de ellenük is szegülhet; pl. az anya szereti gyermekét, az Istent a legmélyebb hódolat illeti meg, vallásosan kell nevelnünk.

A metafizikailag szükséges igazságokat *analitikai igazságoknak* is mondjuk, mert a dolog természetéből folynak; a fizikailag szükséges igazságokat *szintetikus igazságoknak* is nevezzük, mert a tapasztalatból és megfigyelésből kapjuk azokat; végül az erkölcsileg szükséges igazságok részint *analitikusak*, részint *szintetikusak* a szerint, hogy a dolog természetéből vagy tapasztalat és megfigyelés által kapjuk-e azokat.

^{b)} *Esetleges igazságnak* azt az igazságot mondjuk, amely semmiképen sincs alárendelve az ész általános elveinek; pl. én most gondolkodom, a gyertya most megvilágítja a szobát, az utcáról kocsizajt hallok. Ezekkel az igazságokkal a tudomány nem foglalkozik.

c) Az értékesítési mód szerint megkülönböztetünk *elméleti és gyakorlati igazságot*.

Gyakorlati igazságnak azt az igazságot nevezzük, amely gondol-

kodásunknak, tevékenykedésünknek, magatartásunknak zsinórmérteke. Ilyen igazságok a logikai, fizikai, erkölcsi és sok matematikai törvény. A többi igazság *elméleti igazság*.

d) Megkülönböztetünk még *eszmenyi (idealis) igazságot és tapasztalati igazságot*.

Továbbá megkülönböztetünk még *matematikai, geometriai, fizikai, vallási, erkölcsi, földrajzi, történelmi, neveléstani stb. igazságot* a szerint, hogy a tudomány mely területéről való.

Bizonyosság.

15. A szellem nem elégszik meg azzal, hogy az igazságot pusztán felfogja, hanem bizonyos is akar lenni arról, hogy az, amit igaznak mond, valóban igaz. Nekünk az igazsághoz való viszonyunk négyféle lehet: *tudatlanság, kétség, vélemény és bizonyosság*. Lássuk ezeket egyenkint!

a) Mi a tudatlanság?

16. A *tudatlanság* szellemünknek az az állapota, hogy az igazságot, amelyet korunknál vagy állapotunknál, illetőleg hivatásunknál és a társadalomban elfoglalt állásunknál fogva kellene ismernünk, nem ismerjük. Pl. tudatlanság az, ha a tanító nem tudja, hogy mi az indukció és mi a dedukció; ha kat. pap nem ismeri Aquinói szent Tamásnak Summa theologia-ját; ha a földműves ember nem tud jól kaszálni.

Ez a tudatlanság lehet *általános*, ha abból az igazságból semmit sem ismerünk és lehet *részleges*, ha abból az igazságból csak valamit ismerünk.

A tudatlanság mindig erkölcsi hiba is, mert olyasmit nem ismerünk, amit kötelességünk volna ismerni. Ez a vétkes tudatlanság különösen a vallási és erkölcsi téren uralkodik és itt megdöbbentő méreteket vesz fel még az értelmiségi osztálynál is.

A tudatlanságtól megkülönböztetendő az *egyszerű nem-tudás*, amely abban áll, hogy bizonyos meghatározott igazságot, amelynek ismeretét nekünk nem kötelező, nem ismerünk.¹ Pl. egyszerű nem-tudás az, ha a napszámos ember nem ismeri a logaritmust; ha az asztalos nem tud patkolni; ha az orvos nem ismeri az acélgyártást. Ez a nem-tudás nem erkölcsi hiba, hiszen tőle még a legnagyobb tudós sem mentes. Nem kívánható pl. a történelemtudóstól, hogy a csillagászatban annyira jártas legyen, mint a csillagász.

¹ „Ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simpliciter scientiae negationem; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; . . . ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologia. 1^a, 2^{ae}, qu. 76, a. 2.)

b) Mi a kétség?

17. A *kétség* szellemünknek az az állapota, amelyben valamely igazság részére nem találunk alapot, hogy azt az igazságot lehetségesnek tartsuk és elfogadjuk, vagy kettő között nem tudunk választani. Azt, hogy az igazság részére nem találunk alapot, amelyen azt lehetségesnek tartsuk és elfogadjuk, *tárgyi kétségnek* nevezzük; azt pedig, hogy kettő között nem tudunk választani, *alanyi kétségnek* mondjuk. Pl. egy jobb középiskolai tanulónak szóba fűzött másodfokú egyenletet kell megfejtenie, de több próbálkozás után sem sikerül a megoldás. Ekkor a diák kételkedni kezd a példa adatainak helyességében. Ez tárgyi kétség, mert sem a példa megoldására, sem az adatok helytelenségére nem talál alapot. Így azután a diák nem tud választani e kettő között: megoldható-e a példa, avagy helytelenek az adatok. Ezáltal a diák már alanyi kétségben van.

Értelmünk addig van a kétség állapotában, míg nem találunk alapot az igazság elfogadására, vagy nem határozzuk el magunkat, hogy a kettő közül az egyiket igaznak fogadjuk el. Ha találtunk alapot az igazság elfogadására, akkor megszűnik a tárgyi kétség és ha elhatároztuk, hogy a kettő közül az egyiket igaznak fogadjuk el, akkor megszűnik az alanyi kétség. Ha tehát a diák hosszas gondolkodás és kísérletezés után megtalálta a példa megfejtési módját, akkor megszűnik tárgyi kétsége és ha még mindig nem találta meg a megfejtési módját, de elfogadja az adatok helyességét, bár a példát nem tudja megfejtteni, akkor megszűnik alanyi kétsége.

Ha megfelelő alapot nem találunk, mert nincs, akkor *egyszerű kétségben* vagyunk. Pl. hogy a fán páros számmal vannak-e a levelek vagy páratlan számmal, ez egyszerű kétség, mert semmiféle alapon nem dönthetjük el. Egyszerű kétség az is, vajjon a férfiak, avagy a nők vannak-e többen a világon. Az egyszerű kétségnek a tudományban nincs jelentősége.

18. A kétség pozitív és negatív.

a) A kétség *pozitív*, ha van alap, amely a tétel mellett bizonyít, de látszólagosan olyan alapunk is van, amely a tétel ellentétét támogatja. Ilyen kétségben van pl. az, aki valamely tétel bizonyítását ismeri, pl. az Isten létének a bizonyítását, de az ellene felhozható látszólagos nehézségeket nem tudja megoldani s ezért ingadozik.

A kétség akkor is pozitív, ha vannak oly fogódzó pontjaink, amelyek azt mondják, hogy az alany és állítmány összekötésének az alapja megvan; de vannak oly fogódzó pontjaink is, amelyek azt mondják, hogy az alany és állítmány összekötésének az alapja nincs meg. Ezek az alapok vagy fogódzó pontok mindig ellentmondó ítéletek és közöttük ingadozik értelmünk állásfoglalása. Ilyen kétségben van pl. az, aki nem tudja eldönteni, hogy a

fény elméletei közül az emissziós vagy az undulációs elméletet fogadja-e el.

Azt a pozitív kétséget, amely a bizonyosság minden lehetőségét tagadja, tehát tagadja vagy legalább is kérdésessé teszi, hogy az ember képes volna az igazságot megismerni, *rendszeres (systematikus) kétségnek* nevezzük, vagy röviden *kételkedésnek* mondjuk. A kétség és kételkedés között az a különbség, hogy a kétség csak egy-egy igazságra vonatkozik, a kételkedés pedig az összes igazságokra. Ez a kételkedés a legveszedelmesebb, mert az emberi ész halálát jelenti, hiszen kétségbevonja az észnek igazság-megismerő erejét.

b) Ha nincsenek ellenalapok vagy ellenfogódzó pontok és mégsem tudunk meggyőződni a tétel igazságáról, akkor a kétség *negatív*. A negatív kétség nem sokban különbözik a *tudatlanságtól*, ha kellene ismernünk az alapokat, vagy az *egyszerű nemtudástól*, ha az alapok ismerete nem tartozik kötelességeink közé. A negatív kétség tudatlanság pl. ama bölcseleknél, akik tagadják Isten létét és egyszerű nem-tudás pl. a csizmadiánál, aki a rádió törvényeit nem ismeri.

19. Descartes óta még *abszolút és módszeres kétséget* különböztetünk meg.

a) Az *abszolút kétség* valamely tétel abszolút kétségességének a gyümölcse. Pl. abszolút kétséges az a tétel, vajjon a csillagokban vannak-e élőlények, vagy az Atlantisz létezése. Annak, ami abszolút kétséges, nagy jelentősége van, mert erőfeszítésre ösztönöz és így tudáshoz segít. Sőt többször megtörténik, hogy az abszolút kétségből bizonyosság lesz. Pl. valamikor a heliocentrikus rendszer abszolút kétséges volt, de a tudományos erőfeszítés bizonyossá tette.

b) A *módszeres kétség* abban áll, hogy a tétel igazságához való hozzájárulásunkat felfüggesztjük ama célból, hogy magunkat minél jobban ösztönözzük az alany és állítmány között lévő viszony minél behatőbb és sokoldalúbb megvizsgálására. A módszeres kétség nem abból származik, mintha a tétel hamis volna, hanem abból, hogy még mit ismerhetünk meg a szóban lévő dologról. Pl. aki könyvet ír s az általa bebizonyított tétel ellen felállítja a maga vagy mások ellenvetéseit, hogy azokat megcáfolja, az módszeres kétségben volt addig, amíg cáfolt.

A módszeres kétség hasznos dolog addig, amíg észszerű határok között mozog s ezért olyan régi, mint maga a bölcsélet. Pl. már róla értekezik Aristoteles is és a skolasztikusok minden tételt ellenvetésekkel kísértek, mintha az kétséges volna. Azonban a Descartes óta föllépő *általános kétség észlealacsonyító*, mert zárótételekhez sohasem jutunk, ha az összes előtételekben kételkedünk. Ez az általános kétség egyenlő a *rendszeres kétséggel* vagy *kételkedéssel*.

20. Még megjegyezzük, hogy a „kétség” szót csak alanyilag szabad vennünk, tehát ez az emberi ész állapota. A tétel, amelyre

a kétség vonatkozik, nem kétség, hanem csak *kétségesnek* mondhatja az, aki nem tudja, vajjon igaznak tartsa-e vagy sem. Pl. van-e Isten? ez a tétel egyeseknek kétséges lehet, mindazáltal maga a tétel, t. i. az Isten léte tárgyilag nyilvánvaló igazság.

21. A kétség oka kétféle lehet: tárgyi és alanyi.

a) A kétség *tárgyi oka* a dolog természetéből származik, ha az igazság a tapasztalat által nem és okoskodás által is csak nehezen hozzáférhető. Ekkor az ész az érvek és ellenérvek hatása alatt ingadozik, míg nem találja meg az igazság elfogadásának valódi alapjait, vagy nem határozza el magát az igazság elfogadására. Pl. a kezdő filozófus ingadozik a skolasztika és kantianizmus között az érvek és ellenérvek hatása alatt, míg megtalálja az igazság elfogadásának valódi alapjait s azután a skolasztikához csatlakozik.

b) A kétség *alanyi oka* a megismerő alanyban van és vagy az ész megfelelő erejének hiányából vagy az akarat tétovázásából származik. Egészséges észnek kín a kétség és ezért megszüntetésére törekszik, ha az akarat elhatározása révén is.

c) Mi a vélemény?

22. A *vélemény* szellemünknek az az állapota, amelyben valamely igazság elfogadásában másra támaszkodunk és elfogadjuk az igazságot, bár bebizonyítani nem tudjuk. Pl. vélemény az angyalok bukásának oka, t. i. az Isten emberi alakban eléjük állította Jézus személyét s az angyalok megtagadták a neki való szolgálatot. Vagy: vélemény az is, hogy a Mars bolygón emberek laknak.

Vélemény az is, hogy a kétségnél az ellentmondó alapok közül az egyiket erősebbnek tartjuk, mint a másikat és így ítélünk is, de a tétel igaznak tartásánál a tévedéstől való félelmet nem zárjuk ki, tehát megengedjük, hogy más vélemények is igazak lehetnek.¹ Pl. valamely tételnél felsoroljuk a különböző véleményeket, mindegyik véleménynél kimutatjuk annak erejét és gyöngegségét s azután az egyiket elfogadjuk, mint a magunk véleményét.

A vélemény csak akkor jogos, ha fontos alapokon nyugszik; a kifogások elvetendők.

A véleményben az ész elfogadja a tétel igazságát az ellentmondó alapok közül az egyikre támaszkodva, mégis bizonyos félelemmel, hátha a másik vélemény az igaz. Ezért a véleményben a tétel elfogadása mindig valamely érdekből történik, tehát mindig az akarat befolyása alatt. Ezekből a vélemény nem

¹ „Opinio significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1^a, qu. 79, a. 9, ad 4.)

tisztán az ész ténye, hanem közreműködik benne az akarat is.¹ Pl. a könyvíró valamely tétel mellett felsorolja a különböző véleményeket erejükkel és gyöngeségükkel s azután az egyik véleményt elfogadja, bár a többi nem veti el határozottan. Ekkor a tétel elfogadása nem pusztán az ész ténye, hanem az akaratnak is van benne szerepe, hogy a könyvírónak vagy önálló véleménye legyen, vagy mások véleménye közül az egyiket elfogadja és ezáltal az olvasó tudja, hogy mi a könyvírónak a véleménye a fölvetett kérdésben. Vétenek ez ellen különösen vallási és erkölcsi kérdésekben azok, akik nem mernek nyíltan színt vallani, hanem a vélemények felsorolása után a kérdés fölött elsiklanak, tovább mennek a nélkül, hogy a saját véleményüket megmondanák, vagy valamelyik véleményhez csatlakoznának.

23. A vélemény *valószínű* vagy *valószínűtlen* a szerint, amint alapja valószínű vagy valószínűtlen. Pl. hogy az ember itt a földön már 8—10 ezer esztendeje él, az valószínű vélemény, mert az emberek mai elszaporodása ennyi éven keresztül nagyon lehetséges. Azonban az ember földi életét 100,000 esztendőkre tenni valószínűtlen vélemény.

A valószínű vélemény kétféle: *belsőleg* és *külsőleg valószínű* a szerint, amint a belátás a dolog megismerésének az alapjaira támaszkodik, vagy külső tekintetekre, pl. szokásra, tekintélyekre, amelyek bár fontos, de nem meggyőző fogódzó pontok. Pl. hogy a mi csillagrendszerünk lencsealakú, és határa a tejút, ez *belsőleg* valószínű. És ha valamely véleményt csak tekintélyre támaszkodva fogadunk el, az *külső* valószínűség. A *belső* valószínűség-nél a megismerés némiképen a megismert dologra támaszkodik, a *külső* valószínűség-nél pedig a megismerés alapja a megismert dologon kívül van (szokás, tekintély). Ezért a *belső* valószínűség erősebb a *külső*-nél.

A valószínű véleménynél fokozatok is vannak a szerint, hogy milyen alapokra támaszkodik a vélemény. Így *van kevésbbé valószínű, valószínű, valószínűbb, legvalószínűbb vélemény*. Valamely vélemény nagyobb valószínűségéből nem következik, hogy e nagyobb valószínűség mindenkinél nagyobb valószínűség; sőt megtörténhet, hogy a jobban valószínűnek tartott vélemény egy másik valószínű véleménnyel szemben kevésbbé valószínű lesz. A valószínűségben a vélemény mindinkább közeledik a bizonyossághoz, de távolodhat is tőle annyira, hogy végül tarthatatlan lesz. A valószínűség, bármilyen nagyfokú is legyen, mindig helyet ad a hamisságnak.

24. Lássunk még valamit a *matematikai valószínűségről* is. Ha valamely esemény vagy jelenség megtörténte nincs

¹ „Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntariae declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 2 a, 2 ae, qu. 1, a. 4.)

meghatározott okunk, hanem csak azt tudjuk, hogy a lehetséges esetek közül ez is megtörténhet, akkor nem mondhatjuk bizonyosan, hogy ez az esemény bekövetkezik. Pl. hogy az asztalomon lévő sok kukoricaszem közül egy markolásra éppen 25 szemet veszek föl, ez lehetséges, de nem mondhatom, hogy valóban is 25 szemet veszek föl. Ha azonban tudjuk, hogy mennyi a lehetséges esetek száma és közülük mennyi a kedvező az esemény bekövetkezésére, akkor már van fogódzó pontunk az esemény bekövetkezésének a valószínűségére. Természetes, hogy minél kevesebb a lehetséges eset, annál nagyobb az esemény bekövetkezésének a valószínűsége és megfordítva: minél több a lehetséges eset, annál kisebb az esemény bekövetkezésének a valószínűsége. Így a valószínűség a lehetséges esetek számával és a kedvező esetek számával fordított viszonyban van. Ha a valószínűség nagyságát v fejezi ki, a kedvező esetek száma n , a lehetséges esetek száma pedig m , akkor

$$v = \frac{n}{m}$$

Ha m rendkívül nagy szám, akkor v nagyon kicsiny, vagyis a valószínűség nagyon csekély, sőt sok esetben a semmivel egyenlő, azaz az eseményt úgy kell vennünk, hogy nem következik be. Ha $m = \infty$, akkor tényleg (n véges szám)

$$v = 0$$

Minél nagyobb n és minél kisebb m , annál nagyobb a matematikai valószínűség. És ha

$$\begin{aligned} n &= m \text{ akkor} \\ v &= 1 \end{aligned}$$

vagyis az esemény bekövetkezése bizonyos.

Legyen a matematikai valószínűségről ennyi elég, mert teljes kifejtése a matematika feladata.

25. Még megemlékezünk a *meggyőződésről*, a *vélekedésről* és a *gyanakodásról*.

a) A *meggyőződés* fogalma alanyi dolog. Aki valamiről meggyőződik, az hozzájárulását adja az igazság elfogadásához, bár a bizonyosság alapja hiányozhat. Pl. minden magyar ember meg van győződve arról, hogy a magyar nemzet egy nemzetnél sem alábbvaló. A meggyőződés nemcsak az ész ténye, hanem az akarat közreműködése is szükséges hozzá. A meggyőződés közel áll az alanyi bizonyossághoz, amiről később lesz szó.

b) A kétség és vélemény között a *vélekedés* áll. A kétségben még nem határoztunk, a véleményben már határoztunk. A vélekedésben sem határoztunk még, de már azon az úton vagyunk, hogy határozzunk. És ha már határoztunk, akkor az nem vélekedés, hanem *vélemény*. Tehát a vélekedés az akarat befolyása alatt lesz vélemény.

c) Ha a vélemény valami rossz vagy megrovásra méltó dologra vonatkozik, akkor *gyanakodásnak* nevezzük. Ha a gyanakodás az akarat befolyása alatt határoz, akkor *gyanúsításnak* mondjuk. Ez már az erkölcs birodalmába tartozik.

d) Mi a bizonyosság?

26. A véleményt az igazság elfogadásában bizonyos félelem kíséri; hátha nem igaz az, amit mi igaznak tartunk, hanem másnak a véleménye fejezi ki az igazságot. Ezért a vélemény megengedi, hogy más vélemény lehet az igaz. Ha azonban az értelem félelem nélkül határozza el magát az ítéletnek igazság gyanánt való elfogadására, akkor az értelem a *bizonyosság* állapotában van. Pl. hogy mi létezőnk, hogy $2 \times 2 = 4$, hogy most gondolkodom, hogy az égen csillagok vannak, — oly igazságok, amelyeket értelmünk félelem nélkül fogad el, bármennyire is beszéljenek ellenük. Ezekben az igazságokban bizonyosak vagyunk és velük szemben a tagadást csak rossz tréfának mondjuk.

A bizonyosságban kétségtelenül igazságnak tartjuk a tételt és kétségtelenül hamisnak mondjuk a tétel ellentétét. A bizonyosságban nem félünk a tévedéstől: biztosan tudjuk, hogy az, amit igaznak mondunk, igaz és az, amit hamisnak mondunk, hamis. Azonban ez a kétségtelen és félelemnélküli igaznak-elfogadás a bizonyosságnak csak alanyi oldala, amennyiben a bizonyosság értelmünknek csak különböző állapota a kétségtől és vélemény-től. Az igazi bizonyossághoz még más is szükséges. Szükséges hozzá, hogy az igazság elfogadása oly alapokon nyugodjék, amelyek magában a dologban vannak, mert a bizonyosságban valamit igaznak tartunk és az igazságnak a szabálya és mértéke a megismert dolog. E nélkül a teljes értelemben vett bizonyosságról nem lehet szó. Tehát **a bizonyosság az értelemnek az az állapota, amelyben a tévedéstől való félelem nélkül fogadunk el valamit igaznak, mert erre alapunk van.**¹

27. A bizonyosságban három elem van.

a) A bizonyosságban mindenekelőtt benne van az igaznak-tartás és ez a véleménnyel közös.

b) Azután benne van az elhatározottság, hogy valamit igaznak tartunk. A véleményben is van elhatározottság az akarat részéről, de ez az elhatározottság félelemmel párosul: hátha mégsem igaz az, amit igaznak mondunk, hanem más vélemény az igaz; a bizonyosságban véglegesen határozunk és megnyugszunk. A bizonyosságban lévő elhatározottság nem az akarat ténye, hanem megismerésünké és ezért tárgyi alapokon nyugszik. Ez az elhatározottság különbözteti meg a bizonyosságot a véleménytől, mert kizárja a tévedéstől való félelmet, bár nem zárja ki a tévedés lehetőségét. A bizonyosságban nem félünk attól, hogy az

¹ Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 6, a. 3.

igazság helyett hamisságot vallunk, bár megvan annak a lehetősége, hogy téves alapokon áll bizonyosságunk. Pl. sok ember meg van bizonyosodva arról, hogy a nap forog a föld körül; de e bizonyossága téves alapokon nyugszik, tehát bizonyossága tévedés.

c) A bizonyosságnak harmadik eleme az igaznak-tartás erőssége, amely a dologban fekvő és általunk megismert alapokon nyugszik. Az igazi bizonyossághoz nem elégséges csupán az elhatározottság, mert ez az akarat által is beállhat, amint ez a véleménynél van, hanem az elhatározottságnak a megismerés tényének kell lennie s ezért a dolog tartalmába való világos belátáson kell nyugodnia. Ez az erősség már nemcsak a tévedéstől való félelmet zárja ki, hanem a tévedés lehetőségét is kizárhatja.

28. „Nagy gondolkodás nélkül is beláthatni, hogy a bizonyosság és az igazság, bár magukban véve igen különböző dolgok, mindazáltal benső és szükséges viszonyban vannak egymással. Lehetünk tévesen bizonyosak, legalább alanyilag valamely dologról, mert lehet szilárd hiszemünk valamely hamis dolog körül; de mindig csak azon föltétel alatt, hogy a tárgy, melyre a bizonyosság vonatkozik, úgy tűnjék fel szellemünk előtt, mint igazság. Ha egyszer megszűnünk szükséges összefüggést és egyezőségi viszonyt látni ítéletünk beleegyezése és a tárgy, mint igaz között, a bizonyosság tüneménye nem tarthatja fenn magát tovább szellemünkben, hacsak nem az akarat egy tényének az erejénél fogva; ez azonban már nem lesz bölcsészí bizonyosság”,¹ tehát nem is tartozik a megismeréstan tárgyalási anyagába.

Es hogyan van a bizonyosság és igazság között szoros és szükséges viszony?

Az igazság egyezés az értelem s a tárgy között és elsődlegesen (*per prius*) az értelemben van. Azonban értelmünk nem szabálya és mértéke a dolgoknak, mert nem a mi értelmünk hozta létre a dolgokat, hanem megfordítva van: a dolgok határozzák meg, hogy miképen fogjuk fel azokat. Tehát nekünk úgy kell ítélnünk a dolgokról, amint azok vannak és amilyenek. Ha most ehhez hozzájárul az is, hogy igaz ítéleteink alapjait ismerjük, akkor a bizonyosság állapotában vagyunk.

Tehát az igazság és bizonyosság között szoros viszony van, annyira, hogy az esetleges hamisságot is csak az igazság látszata alatt mondjuk biztos igazságnak. Ezért a bizonyosság kérdését nem lehet megoldanunk függetlenül az igazságtól.

Hogyan osztjuk fel a bizonyosságot?

29. A bizonyosság mindenekelőtt kétféle szempontból jöhet tekintetbe.

¹ Gonzalez—Michalek: Tanulmányok Aquinói szent Tamás bölcsészétéről. III. kötet. 1885. 278—279. oldal.

a) A bizonyosságot tekinthetjük először viszonyban az alanyhoz, aki azzal bír, vagyis amennyiben értelmünk bizonyos meghatározott állapotát jelenti. Ez az *alanyi* vagy *logikai bizonyosság*. Alanyilag tekintve a bizonyosság nem egyéb, mint értelmünk határozott és szilárd beleegyezése, megnyugvása valamely dologra nézve, mert tudja, hogy igazsága megfelelő alapokon nyugszik. Pl. ha ismerem Pythagoras tételét és tudom, hogy ez az ismeretem megfelelő alapokon nyugszik, akkor Pythagoras tételéről alanyi vagyis logikai bizonyosságom van. Ezért az értelem a bizonyosságban szilárdan ragaszkodik tárgyához. Más szavakkal: az *alanyi bizonyosság az értelemnek tárgyához való szilárd ragaszkodása*. Az alanyi bizonyosság kizárja a vélekedést és véleményt.

Ettől az alanyi bizonyosságtól élesen megkülönböztetendő az ú. n. *tisztán alanyi bizonyosság*, amelyben valaki megfelelő alap nélkül kitart véleménye mellett. Ez a tisztán alanyi bizonyosság az akarat ténye és a nyakas emberek tulajdonsága. Ilyen bizonyosságban vannak az Isten nem-létéről az istentagadók, mert nem akarják elfogadni az Isten létével a következményeket s ezért az akarat befolyása alatt a tagadás terén maradnak.

b) A bizonyosságot tekinthetjük még viszonyban a tárgyhöz és az indokokhoz, amelyeknél fogva valamit igaznak mondunk és amelyek a bizonyosságot létesítik bennünk. Ez a *tárgyi* vagy *ontológiai bizonyosság*. Pl. ha Pythagoras tételét nemcsak ismerem, hanem az alapokat is ismerem, amelyeknél fogva Pythagoras tételét igaznak fogadom el, akkor Pythagoras tételéről tárgyi vagyis ontológiai bizonyosságom van. A tárgyi bizonyosságnál oly alapunk van, amely az igazság ellentétét kizárja.

A *tárgyi bizonyosság maga a tárgy igazsága*, azaz a tárgy ama képessége, amelynél fogva bizonyosságot szülhet értelmünkben önmagára nézve. Amikor ezt mondjuk: Isten van, a lélek halhatatlan, a világ létezik, az ellentmondás elve föltétlenül érvényes, tárgyi bizonyosság van stb., — akkor a tárgyi bizonyosságot tulajdonítjuk a kimondott igazságoknak. A *tárgyi bizonyosság alapja az alanyi bizonyosságnak*, hiszen a tárgyi bizonyosság az alapja az igazsághoz való szilárd ragaszkodásunknak.

A tárgyi bizonyosság az, amit a megismeréstan tárgyal, mert az alanyi bizonyosság nem egyéb, mint a tárgyi bizonyosság eredménye. Tehát a következőkben azt fogjuk fejtegetni, vajjon megismerésünk lehet-e tárgyi bizonyosságú.

30. A tárgyi bizonyosságban, amely a tulajdonképeni bizonyosság és ezért a megismeréstan tárgyalási anyaga, két elemet különböztetünk meg: pozitív és negatív elemet.

a) A negatív elem a tévedéstől való félelem kizárása, amely a bizonyosság lényegéhez tartozik, nélküle nincs bizonyosság. Ez az oka annak, hogy a véleményben nincs bizonyosság, hiszen megengedjük, hogy más vélemény lehet igaz.

A tévedéstől való félelem kizárásában fokozatok nincsenek, mert vagy van félelem, vagy nincs félelem. Ezek a szétválasztó

ítéletben ellentmondó tagok, tehát középtag nincs. A tévedéstől való félelem kizárása sem többet, sem kevesebbet nem mond, mint azt, hogy a félelem ki van zárva s ezért itt nem lehetnek fokozatok.

b) A pozitív elem pedig az erősség és elhatározottság az igazság elfogadásában. Itt már lehetnek, sőt vannak is fokozatok a szerint, hogy mily tárgyi szükségesség miatt mondunk valamit igaznak, azaz milyen az az alap, amelyen az állítmányt az alanyra vonatkoztatjuk. A pozitív elem szerinti fokozatok szerint megkülönböztetünk *metafizikai, fizikai és erkölcsi bizonyosságot*.

a) *Metafizikai bizonyosság* az, amelynek ellentéte belsőleg lehetetlen. Pl. az egész nagyobb részénél, az emberi lélek halhatatlan, az Isten lényegénél fogva van. Ide tartoznak a matematikai igazságok is, az okság elve, az ellentmondás elve és általában az analitikai igazságok. Tehát a metafizikai bizonyosságnál az alany és állítmány megegyezőségének szükségessége a dolog természetéből folyik és ez a természet változhatatlan.

β) *Fizikai bizonyosság* az, amelynek ellentéte fizikailag lehetetlen. Pl. a tűz éget, a víz folyik, a szabadon eső test a földre esik. Az ide tartozó ítéletek mind szintetikus ítéletek.

γ) *Erkölcsi bizonyosság* az, aminek ellentéte erkölcsileg lehetetlen. Pl. az anya szereti gyermekét, az Istennek imádással és hódolattal tartozunk, felebarátunkat szeretnünk kell. Erkölcsi bizonyosság alatt sokszor a *valószínűség* legmagasabb fokát is értjük.

A metafizikai bizonyosságnál nincs kivétel, mert ennek alapja a dolog változhatatlan természete és e változhatatlan természet alapja az Istenben lévő változhatatlan eszmék. De a másik két bizonyosságnál már lehet kivétel: a fizikainál legalább is az isteni mindenhatóság erejénél fogva, az erkölcsinél pedig szabadakaratunknál fogva.

A *legmagasabb bizonyosság a metafizikai bizonyosság*, mert itt az alap, amely szerint az állítmány az alanyhoz járul, tárgyilag nem különbözik az alanytól, mint a másik két bizonyosságnál, hanem csak fogalmilag. Ezért a metafizikai bizonyosságnál az állítmány sohasem hiányozhat az alanytól, hiszen az lehetetlen, hogy a dolog ne legyen az a dolog. Ez az ellentmondás elvébe ütköznék s ezért nincs alóla kivétel.

A metafizikai bizonyosságot, amelyhez a matematikai bizonyosságot is számítjuk, *abszolút* vagy *föltétlen bizonyosságnak* is nevezzük, mert metafizikai és matematikai elveken nyugszik; ezek az elvek pedig áttörhetetlenek. A fizikai és erkölcsi bizonyosságot *föltételes (hypotheticus) bizonyosságnak* is mondjuk, mert ezek az ítéletek csak ama föltétel alatt érvényesek, hogy alanyuk valóban létezik. Pl. a tűz éget. Ez az ítélet bizonyos, de csak ama föltétel alatt, hogy tűz is van.

Ugyanaz a tárgyi igazság a különböző körülmények szerint a különböző embereknél különböző bizonyosságú lehet: egyik

embernél abszolút, a másiknál föltételes bizonyosságot nyújthat a szerint, hogy ki milyen alapokon fogadja el igazságnak. Pl. a matematikai tanárnál Pythagoras tétele abszolút bizonyosságú, míg lehet tanítványa, aki nem tudja bebizonyítani a tételt s csupán tanárának tekintélye alapján fogadja el; tehát ennél a tanítványnál Pythagoras tétele csak erkölcsi bizonyosságú. Éppen így a föltételes bizonyosságnál pl. valamely fizikai tétel lehet az egyik embernél fizikai bizonyosságú, egy másik embernél pedig erkölcsi bizonyosságú. Pl. a tehén kérődzése az állatorvosnál fizikai bizonyosságú igazság, egy másik embernél pedig, aki csak tekintély alapján fogadja el igazságnak, erkölcsi bizonyosságú.

31. A tárgyi bizonyosságot még másképen is felhasználjuk a különböző alapok szerint. Így van pl. *közönséges és tudományos bizonyosság*.

a) *Közönséges bizonyosságnak* azt a bizonyosságot nevezzük, amelyben tapasztalat által győződünk meg valamiről és ez önkénytelenül ébred föl bennünk. Ilyen pl. a magunk létezése, a külső világ létezése. A közönséges bizonyosságot általában a nem-tanult embereknek találjuk, de a tudós ember sem lehet meg nélküle. Pl. mind a tudós, mind a nem-tanult ember ilyen bizonyosság alapján tudja, hogy felesége nem mérgezett ételt tesz eléje; hogy ha vendégnek hívják, nem törbecsalás ez stb.

b) *Tudományos vagy bölcséleti (philosophiai) bizonyosságnak* azt a bizonyosságot mondjuk, amelyben gondolkodással győződünk meg valamely igazságról. Pl. Isten léte, Pythagoras törvénye, a szívárvány keletkezése s általában a tudományok tételei.

32. Van *természetes és természetfölötti bizonyosság* is.

a) *Természetes bizonyosságnak* azt a bizonyosságot nevezzük, amelyben természetes eszünkkel bizonyosodunk meg valamiről. Ilyen bizonyosságot szerzünk mindamaz igazságokról, amelyek megismerésünk természetes erejét nem múlják felül.

b) *Természetfölötti bizonyosságnak* ama bizonyosságot nevezzük, amelyben természetfölötti úton leszünk bizonyosak az igazságról. Így bizonyosodunk meg pl. az áteredő bűn titkáról, a megtestesülés titkáról, az Oltáriszentség titkáról stb.

A természetfölötti bizonyosság, vagyis a *hit* valamennyi bizonyosság között a legmagasabb és legerősebb, bár a kinyilatkoztatott igazságok szükségessége nem a legmagasabb és az ezen igazságokba való belátás nem a legvilágosabb. Hogy mégis a hit a legmagasabb és legtisztább bizonyosság, annak oka az akaratban van, amely (a kegyelem befolyása alatt) ráparancsol az észre, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat fogadja el. Ez nagyobb erősséget ad a hitnek, mint akár a közvetlen belátás. Mindazáltal az ész nem alap nélkül fogadja el a hit tárgyát, mert az akarat nem tud parancsolni az észnek minden alap nélkül. Itt az alap, amelyen az ész engedelmeskedik az akaratnak és elfogadja a hit tárgyát, a következő: az ész belátja, hogy van Isten, aki végtelenül szent és igaz. De az ész azt is tudja, hogy az Isten ki-

jelentéseket tett az embereknek. És ezért az ész az Isten végtelen szentségére és igazmondására támaszkodva az akarat hatalma alatt elfogadja a hit tárgyát.

33. Megkülönböztetünk még *közvetlen és közvetett bizonyosságot* is.

a) A *közvetlen bizonyosság* az önmagukban világos, tehát be nem bizonyítható elvekre vonatkozik, valamint a közvetlen következtetések által nyert ítéletre. Ilyen elvek: az ellentmondás elve, az azonosság elve, az okság elve; továbbá hogy a jót tennünk, a rosszat pedig kerülnünk kell.

b) A *közvetett bizonyosság* a többi ítéletre vonatkozik. Pl. ez az igazság: Isten van, — csak közvetett bizonyosságú, mert csak okoskodás által ismerjük meg. Az okoskodás által nyert összes ismeretek közvetett bizonyosságúak.

34. Végül megkülönböztetünk még *szükséges és szabad bizonyosságot* is.

a) *Szükséges bizonyosság* ott keletkezik, ahol az igazságot kénytelen elfogadni az ember nyilvánvalósága miatt, legyen ez a nyilvánvalóság akár közvetlen, akár csak közvetett. Így pl. az általános alapelvek közvetlen szükségességgel bizonyosak, a következtetések által levezetett ítéletek pedig, mert valamely közép-tétel segítségével nyerjük azokat, közvetett szükségességgel bizonyosak.

b) Azonban az emberi életben sok olyan eset van, amelyben a megismerés igazsága nem nyomul értelmünkbe oly szükségességgel, mint előbb mondtuk, ahol tehát az értelem nincs annyira kényszerítve az igazság elfogadására. Ekkor az igazságot a szabadakarat befolyása alatt fogadjuk el és ezért *szabad bizonyosság*. Pl. szabad bizonyosság van a fiatalembernél, amikor pályát választ, nősül. Vagy: ha valamely célt több eszközzel, amelyeket az ész egyformán jóknak talál, érhetünk el, akkor az egyik eszközt a szabad bizonyosság alapján választjuk. Vagy: a gazda a vásáron a szabad bizonyosság alapján választ és vesz tehenet, ökröt, lovat, disznót.

A szabad bizonyosság leginkább a vallási téren, a természetfölötti hit terén érvényesül. Egyrészt a vallási igazságok alapjai annyira világosak, hogy az egészséges gondolkodás sehol sem kap oly megbízható következtetéseket, mint itt; másrészt ezen a téren az emberi akarat nagyon szeret látszólagos alapok után indulni, hogy a vallási igazságok útjáról letérhessen. Ezek az igazságok kötelezettségekkel járnak és ez sok embernek nem tetszik.

35. Eddig a tárgyi bizonyosság felosztásáról volt szó. De az alanyi bizonyosságot is oszthatjuk. Az alanyi bizonyosság lehet *metafizikai, fizikai és erkölcsi bizonyosság* a szerint, amint metafizikai, fizikai vagy erkölcsi bizonyosságra vonatkozik. Tehát a metafizikai tárgyi bizonyosság metafizikai alanyi bizonyosságot szül, a

fizikai tárgyi bizonyosság fizikai alanyi bizonyosságot s az erkölcsi tárgyi bizonyosság erkölcsi alanyi bizonyosságot eredményez.

Az alanyi bizonyosság nem a tárgyi szükségességgel arányos. A tárgyi bizonyosságnál a metafizikai bizonyosság a legmagasabb, az alanyi bizonyosságnál pedig esetleg a legalacsonyabb is lehet, mert az alanyi bizonyosságnál az egyéni belátás a döntő. Így pl. a gyermek jobban van meggyőződve anyja szeretetéről, mint — mondjuk — Pythagoras tételéről, pedig Pythagoras tétele metafizikai bizonyosságú.

Végül nem szabad arról megfeledkeznünk, hogy „*a bizonyosságnak mint határozott egyirányú elmebeli állásfogalásnak létrejöttében az akaratnak is mindig van valamelyes szerepe*”, mely igen csekély a matematikai bizonyosságnál, elég magas fokú az erkölcsinél. Sőt erős elhatározás nem egyszer különösebb értelmi indíték nélkül is végét veti a kétkedésnek. Ugyanígy az erős rokon- vagy ellenszenv és a szenvedély is alkalmas arra, hogy gyöngébb értelmi indítékok esetében is egyirányú határozott állásfogalásra bírja elménket; *quod volumus, libenter credimus; der Wunsch ist Vater des Gedankens*“.¹

Van-e bizonyosság?

36. Van-e bizonyosság? Ez nagyon fontos kérdés, mert teljesen azonos eme kérdéssel: van-e bölcelet és általában van-e tudomány? Ha ismereteinkben nem vagyunk bizonyosak, hanem minden kétséges, akkor tudomány sem lehetséges, mert semmit sem tudunk.

Annak a kérdésnek a fejtegetése, hogy van-e bizonyosság, nem való komoly bölceletbe, mert a bizonyosság tagadása, vagy csak a benne való komoly kételkedés is ellenkezik mindenegybes ember meggyőződésével, ellenkezik bámulatos kultúránk eredményeivel s egyúttal minden bölcelet és minden tudomány halálát jelenti. Mindenben kételkedni annyit tesz, mint minden tudást tagadni s így minden tudományt is tagadni, mert mindegyik tudomány biztosan tudott igazságok rendszere.

Vannak igazságok, amelyeket rögtön igazaknak fogadunk el, amint előttünk megjelennek; ezeket elvetni lehetetlen. „Az ember némely igazságokat illetőleg bizonyossággal bír, mielőtt elmélődés útján önmaga ismeretének birtokába jutna, tehát mielőtt képes volna számot adni magának azon módról, mely szerint ama bizonyosságot megszerezte. A pór éppúgy, mint a bölcsész bizonyosan tudja, hogy akar, hogy gondolkodik, hogy létezik és mozog; tudja, hogy vannak testek és lények, amelyek nem azonosak vele; tudja, hogy a szülöket tisztelni jóselekedet és bántalmazni őket rossz; hogy az egész nagyobb, mint annak része és hogy ugyanazon dolognak egyidejűleg lehetetlen léteznie és

¹ Schütz Antal: A bölcelet elemei Szent Tamás alapján. 1927. 38. old.

nem léteznie. Miképen szerezte meg a bizonyosságot ezen és más hasonló dolgokra nézve? Nem tudja; bírja azt a nélkül, hogy észrevenné vagy emlékeznék, mikor és hogyan jutott birtokába; érzi azt magában, mint természetéből folyó szükségességet, mint oly tény, mely bizonyos pontig azonosulva van létének egyéb szükséges tüneteivel.¹ Ezekben az igazságokban teljesen bizonyosak vagyunk és a bölcselő meggyőződhet, sőt másokat is meggyőzhet arról, hogy ez a bizonyosság alapos és észszerű.

Továbbá bármi téren is kutassunk és vizsgálódjunk, ezt mindig azzal a hallgatólagos vagy kifejezett föltétellel tesszük, hogy bizonyos ismereteket szerezhethünk, ha a tárgy természetének megfelelően járunk el és a logika törvényei szerint gondolkodunk. Ha ez nem így volna, akkor kutatásokba, vizsgálódásokba nem is kezdenénk. Tehát **bizonyosság van**, bár sok ember nem tudja kifejezetten megmondani, hogy miképen szerzett bizonyosságot erről vagy arról és nem mindenben tudunk bizonyosságot szerezni.

Mivel bizonyosság van és ha mindenben kételkedünk, akkor tudáshoz soha nem jutunk, azért a bölcselet nem is foglalkozik a bizonyosság létezésének a kérdésével. A bölcselet föltételezi a bizonyosság létezését és csak azt fejtegeti, hogy melyek a bizonyosság alapjai és miképen szerezhető bizonyosság.

37. Meggyőződésünk bizonyosságának meggyőződése annyira be van vésve szellemünkbe, hogy még nem akadt ember, aki teljes bátorsággal merete volna vallani az elméleti és gyakorlati téren, hogy abszolúte nincs bizonyosság. Különösen a gyakorlati tér az, amelyen cselekedeteink cáfolnak ránk, ha szájunkkal merjük tagadni a bizonyosságot. A gyakorlati életben egyetlen lépést sem tudnánk tenni, ha nem volna bizonyosság. De a tudományos területen a bizonyosság kérdésében a bölcselők két táborra oszlanak. Az első tábor azt mondja, hogy bizonyosság van, amint tényleg van is és ez a *dogmatizmus*. A másik táborba pedig azok tartoznak, kik azt mondják, hogy bizonyosság nincs és ez a *kételkedés (skeptizmus)*. Tehát a következőkben először a dogmatizmusról lesz szó s azután a kételkedésről.

¹ Gonzalez—Michalek: Tanulmányok Aquinói szent Tamás bölcsészetről. III. kötet. 1885. 276. oldal.

ELSŐ SZAKASZ.

Dogmatizmus.

Mi a dogmatizmus tanítása?

38. A dogmatizmus azt tanítja, hogy vannak igazságok, amelyekről teljes bizonyossággal tudjuk, hogy igazságok és e bizonyosság nem onnan származik, mintha megismerési tehetségünk természetes berendezésénél fogva úgy kellene ítélnünk, ahogyan ítélnünk, hanem ítéleteink belátáson nyugszanak, vagyis megbizonyosodunk arról, hogy az, amit mi igaznak mondunk, úgy van, amint mi azt megismertük.

A dogmatizmus az egyedül helyes felfogás, mert másképen tudáshoz nem juthatunk és ezért általánosan el van terjedve. Mindazáltal tudományos szempontból nem szabad vakon elfogadnunk, hanem rá kell mutatnunk az alapokra, amelyek miatt a dogmatizmus az egyedül helyes felfogás.

Még megjegyezzük, hogy akkor, amikor a dogmatizmusról szólunk, ezzel nem az a célunk, hogy a bizonyosság létezését bizonyítsuk, mert — mint már mondtuk — komoly bölcelet nem foglalkozhat a bizonyosság létezésének a kérdésével. A bölcelet föltételezi a bizonyosság létezését, mert másképen nem is szólhat a kérdéshez. A bizonyos létezésének a bizonyítása körbeforgó bizonyítást ad, mert azzal bizonyítunk, amit bizonyítani akarunk, hiszen csak a bizonyosságból indulhatunk ki. Itt csupán az a célunk, hogy ismereteink alapjaira mutassunk és evvel igazoljuk a dogmatizmus egyedül helyes voltát.

Vannak-e a megismerésnek alapigazságai?

39. A tudáshoz és tudományhoz a legelső kellék az, hogy semmit se fogadjunk el biztos ismeretnek megfelelő alap nélkül. A tudás abban áll, hogy azt, amit tudunk, alapjaira tudjuk visszavezetni, a tudomány pedig ilyen ismereteknek rendszerbe foglalt összege. Tehát az igazságot csak valamely alapon fogadjuk el bizonyosságnak. Ez azonban nem azt jelenti, hogy mindent bizonyítanunk is kell, mert bizonyosságot nemcsak bizonyítás által szerezhetünk, hanem más úton is, t. i. közvetlenül. Pl. Pythagoras tételét bizonyítanunk kell, mert másképen nem tudunk igazságáról meggyőződni. De hogy a nap az égen ragyog, ezt nem kell bizonyítanunk, csak a szemünket nyitjuk fel s már is bizonyosak vagyunk arról, hogy: a nap az égen ragyog.

Vannak igazságok, amelyeket bizonyítanunk nem kell, sőt nem is lehet. Ezeket az igazságokat rögtön elfogadjuk, sőt el is kell fogadnunk, amint előtünk megjelennek, mert közvetlenül világosak, vagyis bizonyosságuk alapja nem más igazságban van, hanem önmagukban. Ha minden igazságot bizonyítanunk kellene,

akkor semmit sem tudhatnánk, mert azokat az igazságokat is kellene bizonyítanunk, amelyekre bizonyításunk támaszkodik, s mert a bizonyítás ismét más igazságokra támaszkodik, azért ezeket is bizonyítanunk kellene. Így a végtelenségbe kellene mennünk a bizonyítással; sőt még itt is bizonyítanunk kellene, mert különben nem volna bebizonyított igazság, amelyre bizonyításunk támaszkodhatnék. Ez lehetetlen. Mivel pedig ténylegesen tudunk valamit, azért *kell lenniök oly igazságoknak, amelyek bizonyításra nem szorulnak.*

40. A tapasztalat azt mondja, hogy gondolkodásunknak két útja van. a) Az egyik út az, hogy oly igazságból indulunk ki, amely már biztos ismeret és így haladunk az új ismerethez. Ezt *levezetésnek (deductio)* mondjuk. b) A másik út pedig az, hogy a tételt, amelyről megbizonyosodni akarunk, oly tételre iparkodunk visszavezetni, amely valami úton-módon már biztos ismeretünk lett. Ezt *visszavezetésnek (reductio)* nevezzük. Ide tartozik a *behozás (inductio)* is, mert benne a tapasztalati tényeket a dolog természetére vezetjük vissza, hogy általános ítéletet kapassunk.

A levezetésnél azt az igazságot, amelyből kiindulunk, szintén visszavezethetjük egy másik igazságra, ezt ismét egy másikra, ezt ismét egy másikra és így tovább. Ha így haladunk a visszavezetésben fölfelé, akkor egyszer végére érünk a műveletnek, mert ha nem, sohasem lehetne ismeretünk, mert a végtelenségig kellene mennünk; ez pedig lehetetlen. Tehát egyszer oly igazságokhoz kell jutnunk, amelyeknek bizonyosságáról nem más igazságokon át kell meggyőződnnünk, hanem közvetlenül bizonyosak előttünk, vagyis bizonyosságuk alapja önmagukban van. Ezeket az igazságokat a megismerés *alapigazságainak* nevezzük, mégpedig *alapfogalmaknak* vagy *alapítéleteknek* a szerint, amint a fogalmak vagy ítéletek rendjében az elsőek. Aki még ezeknek a bizonyosságát sem fogadja el, az megsemmisíti a bölcseletet és a tudományokat, mert a bölcseletnek és tudományoknak nem az a rendeltetésük, hogy tárgyakat, amelyet vizsgálniok kell, megsemmisítsék, hanem az, hogy vizsgálják, analizálják.

Mivel az igazság és bizonyosság teljes befejezettsége szerint főképen az ítéletben van, azért a következőkben csak az alapítéletekről szólnunk. Ezt annál inkább is tehetjük, mert az alapítéletekben az ítéletet alkotó fogalmaknak alapfogalmaknak kell lenniök, másképen alapítéletet nem kaphatunk.

41. Tehát vannak alapigazságok, alapítéletek, amelyek nem bizonyíthatók, hanem közvetlenül bizonyosak, amint előttünk megjelennek; bizonyosságuk alapja önmagukban van. Ilyen igazság pl. az ellentmondás elve, az egész nagyobb részénél, a gondolkodó alany léte, az értelem képessége az igazság megismerésére stb. Ha ezeket és a hozzájuk hasonló igazságokat bizonyítani akarnók, csak magukkal az alapigazságokkal bizonyíthatnók. Tehát bizonyításunk körben forogna, mert azzal bizonyítanánk,

amit bizonyítanunk kellene. És mert az alapigazságoknál csak körbenforgó bizonyítás lehetséges és a körbenforgó bizonyítás nem bizonyítás, azért *az alapigazságok nem bizonyíthatók*. Lásunk néhány példát!

a) Alapítélet az ellentmondás elve: lehetetlen ugyanazon időben ugyanazt a dolgot állítani és tagadni.

Ha ezt bizonyítani akarnók, akkor ezt csak más igazságok segítségével tehetnénk meg. De minden igazság csak annyiban bizonyos, amennyiben bizonyos, hogy lehetetlen valaminek lenni és nem lenni ugyanazon időben, vagyis lehetetlen az egyidejű állítás és tagadás. Tehát ez a bizonyítás körbenforgó lenne.

b) Alapítélet a gondolkodó alany léte.

Ha ezt bizonyítani akarnók, akkor a gondolkodó alany tulajdonságaiból és tevékenységéből kellene kiindulnunk, hogy következtetésekkel a gondolkodó alany létezéséhez jussunk. Azonban a tulajdonságok és tevékenységek már föltételezik a gondolkodó alany létét s ezért bizonyításunk ismét körbenforgó lenne.

c) Alapigazság az is, hogy az értelem képes az igazság megismerésére.

Ez az igazság is bizonyíthatatlan. U. i. minden igazság bizonyos előismereteket tételez föl és a következtetések helyességét követeli. Már pedig minden azon nyugszik, hogy az értelem képes megismerni az igazságokat, következésképp ez a bizonyítás is körbenforgó lenne.

Igy végigmehetnénk az összes alapítéleteken.

Itt még megjegyezzük, hogy a fentebbiekben nem azt mondtuk, hogy az alapigazságok létezése nem bizonyítható. Hogy vannak alapigazságok, az bizonyításra szorul, tehát bizonyítanunk is kell és fontosabb bebizonyítottuk. Mi a fentebbiekben csak azt mondtuk, hogy ha valamely meghatározott ítélet alapigazság, akkor ennek az ítéletnek az igazsága nem bizonyítható, hanem amint előttünk megjelenik, már igaznak fogadjuk el, mert közvetlenül világos, mert bizonyosságának alapja önmagában van.

Tehát *az alapigazságok nem bizonyíthatók* és mégis teljes bizonyosságúak, sőt bizonyosabbak, mint azok az igazságok, amelyeket bizonyítás által nyerünk. Az alapigazságok mint a nap önfényűek, míg a többi igazság az alapigazságoktól kapja bizonyosságát, mint kapják a bolygók fényüket a naptól. Az alapigazságok mintegy védői az emberi értelemnek, úgyhogy azokat semmi sem képes megingatni. *Minden tudásunk az alapigazságokra támaszkodik.*¹

¹ „Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum, tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 11, a. 1, ad 13.)

**Honnan van az a szükségesség, hogy értelmünk
elfogadja az alapigazságokat?**

42. Mindenekelőtt az alapigazságokat kell tudnunk, hogy a levezetett igazságokat megismerhessük, mert minden tudásunk az alapigazságokra támaszkodik, mindegyik levezetett igazság az alapigazságoktól kapja bizonyosságát. Az alapigazságok nélkül egy tapodtat sem mehetünk az ismeretszerzésben. Ha az értelem az alapigazságok nélkül nem haladhat az ismeretekben és minden tudása az alapigazságokra támaszkodik, akkor az értelem nemcsak hogy képes megalkotni ezeket az alapigazságokat, hanem természeténél fogva arra is van alkotva és meghatározva, hogy minden más megismerése előtt az alapigazságokat megalkossa. **Tehát az értelem képes megalkotni az alapigazságokat természeténél fogva.**

Azonban az értelem nem vak gépezet, hanem megismerő tehetség és ezért az alapigazságok elfogadása nem vakon történik, hanem belátáson nyugszik. Értelmünk elfogadja az alapigazságokat, mert belátja, hogy a dolgok úgy vannak a valóságban, amint azokat megismerte. E belátás és bizonyosság az értelemhez tartozik; mégis inkább a dolgokból indul ki, amelyek mintegy kényszerítik az értelmet az igazság elfogadására, mert nem a mi értelmünk szabálya és mértéke a dolgoknak, hanem megfordítva: a dolgok szabálya és mértéke a mi értelmünkre nézve.

Az alapigazságok közvetlenül fénylenek az értelem előtt, mint a nap és ezért belátja, hogy azokat visszautasítania nem lehet. Az alapigazságok nem támaszkodhatnak bizonyítékokra, mert minden más megismerésünket megelőzik és mégis jobban vannak megalapozva, mint a legjobban bebizonyított levezetett igazság, mert közvetlenül világosak, önfényükkel világítanak, a levezetett igazságok ellenben csak közvetve, más igazságokon át világosak, tehát kölcsönkapott fénnel világítanak.

Tehát hogy az értelem az alapigazságokat elfogadja bizonyosaknak, az a dolgokból indul ki, belátáson nyugszik és az értelem természetében bírja alapját.

43. Amikor az értelem megalkotja az alapigazságokat, akkor ezeket nem gondolja folytonosan; de gondolja ténylegesen minden pillanatban, ha rájuk a megismerés céljából szüksége van. Amikor az értelem megalkotja az alapigazságokat, még nem tud általánosságukról; de megalkotja azokat, mert meghatározott ismerethez szükségesek, mégpedig föltétlenül szükségesek. Hogy az értelem az alapigazságokat mint általánosakat is ismerje, oda szükséges, hogy meghatározott és különös igazságokból induljon ki s így haladjon elvonás és analízis által mindig magasabbra és általánosabbra, míg végül az alapfogalmakat és alapítéleteket nyeri.

Vannak-e oly alapigazságok, amelyek minden ismeretünkbe hallgatagon belefoglalva vannak?

44. Tehát vannak alapigazságok, amelyek közvetlenül világosak és amelyeken minden más ismeretünk nyugszik. Némelyek azt mondják,¹ hogy a sok alapigazság közül minden ismeretben jelenlévő, illetőleg minden ismeretbe hallgatagon belefoglalt alapigazságok vannak, amelyeket a többi alapigazságtól való megkülönböztetés végett *főalapigazságoknak* mondanak. Azt mondják, hogy ezek a főalapigazságok minden ítéletben hallgatagon benne vannak és ha ezt nem fogadjuk el, akkor ítéletet nem tudunk alkotni.

Melyek ezek a főalapigazságok? Érvelésük a következő.

Valaminek a megismerése által igazság birtokába jutunk. Az igazság az ítéletben van. Minden ítéletben kettőt fejezünk ki: egyet kifejezetten és egyet hallgatólagosan, bennfoglalva. Kifejezetten azt fejezzük ki, hogy a dolog úgy van vagy olyan, amint vagy amilyennek mi az ítéletben állítjuk. Hallgatólagosan pedig azt fejezzük ki, hogy minket belátás vezet az ítélet megalkotásában, vagyis bizonyosak vagyunk abban, hogy az ítéletben kimondott igazság ellentéte lehetetlen. Ha azonban azt állítjuk, hogy belátáson nyugszik ítéletünk, akkor ezzel egyszerre és egyidőben háromfelét fejezzük ki:

a) Mindenekelőtt tulajdon létünket fejezzük ki, mert azt mondjuk, hogy belátásunk van. Ha nem volnánk, semmit sem mondanánk. Létemet az *első ténynek* (*primum factum*) nevezik.

b) Másodszor kifejezzük értelmünk képességét, hogy az igazságot megismerheti, mert az ítéletben azt mondjuk, hogy a dolog a lények rendjében úgy van, amint mi azt megismertük. Ezt ők az *első föltételnek* (*prima conditio*) mondják.

c) Végül kifejezzük az ellentmondás elvét, mert azt állítjuk, hogy a dolog úgy van, amint mi azt mondjuk, tehát lehetetlen, hogy a dolog egyszerre s egyidőben így is legyen, meg ne is legyen így. Ezt ők az *első elvnek* (*primum principium*) mondják.

Tehát szerintük mindegyik meghatározott ítéletben hallgatagon bele van foglalva az első tény, t. i. a gondolkodó egyed léte, az első föltétel, t. i. értelmünk megismerő képessége és az első elv, t. i. az ellentmondás elve.

Azonban ez nincs így.² a) „Az első tényre a gondolkodónak mindenesetre szüksége van, de nem az igazságnak; más a logikai és más a létezési rend; b) az ellentmondás elve nem levezetés, hanem ellenőrzés elve s ezért nem elég első elvnek. Azután a *prima conditio* félreismeri az ismeretkritikai feladatot.

¹ Pl. T. Pesch: *Institutiones logicae et ontologicae*. I.² 1914. 344. oldal; A. Lehmen: *Lehrbuch der Philosophie*. I.⁴ 1917. 156. oldal; C. Gutberlet: *Lehrbuch der Philosophie*. I.⁴ 1909. 191. oldal, és mások.

² A részletesebb cáfolatot lásd: Dr. J. Mercier: *Critériologie générale*.⁸ 1923. 106. és következő oldalain.

Hisz éppen az a vita és vizsgálat tárgya, képesek vagyunk-e megismerni az igazságot. Ezek a bölcselek ismereteinket igen erős lánc gyűrűiként akarják egybekovácsolni, de a láncot olyan szögre akasztják, amelynek sem erejét, sem beerősítését nem akarják megvizsgálni. Olyanformán vannak az ismerettel, mint a jámbor hindu: A földet egy teknősbéka tartja, a teknős erős elefánt hátán áll; de hogy az elefánt min áll, azt a jámbor hindunak nem szabad kérdeznie.¹

MÁSODIK SZAKASZ.

Kételkedés.

45. A dogmatizmussal szöges ellentétben van a *kételkedés*, amely azt tanítja, hogy semmit se fogadjunk el igazságnak. A kételkedésnek két faja van: a) a *tulajdonképeni kételkedés* (*skepticismus*) és b) az ú. n. *módszertani* (*methodikus*) *kételkedés*. Lássuk ezeket egyenkint!

ELSŐ FEJEZET.

A tulajdonképeni kételkedés.

Mi a kételkedés tanítása?

46. A kételkedés azt tanítja, hogy semmit sem tudhatunk teljes bizonyossággal. Teljes bizonyosság nincs, csak többé-kevésbé jogosult valószínűségi vélemények lehetnek.

A kételkedés tanítását a következőképen iparkodik megokolni. a) A tapasztalat azt bizonyítja, hogy az ember mind az érzéki, mind a szellemi megismerés terén sokat téved; tehát itélnünk nem szabad, hogy ne tévedjünk. b) Mindent csak bizonyítással fogadhatunk el; azonban a bizonyítással a végtelenségbe kellene mennünk, mert az előzményeket, de ezeknek az előzményeit is és így tovább kellene bizonyítanunk. Mivel pedig ez lehetetlen, azért bizonyosság nincs, legfőljebb valószínűség. c) Ismeretünk relatív (viszonylagos), mert ezt a dolgot egyszer így látom vagy érzem, máskor meg amúgy; ugyanaz a pince nyáron hűs, télen pedig meleg; vagy ugyanaz az étel egyszer ízlik és jólesik, máskor pedig megcsömörlünk tőle. d) Az emberek a tudás területein különbözőképen vélekednek: egyik ugyanama dolog-

¹ Schütz Antal: A bölcselet elemei Szent Tamás alapján. 1927. 39—40. oldal.

nál ezt tartja biztos igazságnak, a másik meg azt. Ezért nem lehet biztos ismeretünk.

Ezekkel és hozzájuk hasonló érvekkel léptek fel a kételkedés hívei a történelem folyamán; azonban ezek az érvek semmit sem nyomnak a latban.

A kételkedést nemcsak egyes bölcselek tanítják, hanem egész iskolák is hódolnak e nézetnek, legalább is a megismerés és tudás egyes területein.

47. A tulajdonképeni kételkedés kétféle: a) *általános kételkedés* és b) *korlátozott kételkedés*.

a) Az első az *általános kételkedés*. Ez tagadja, hogy valamit teljes bizonyossággal megismerhetünk. Az általános kételkedés minden téren minden bizonyosságot tagad.

b) A második a *korlátozott kételkedés*. Ez azt tanítja, hogy természetes úton tapasztalati, fizikai, matematikai és történeti igazságokat teljes bizonyossággal megismerhetünk, de metafizikai, vallási és erkölcsi igazságokat nem. Ezért ez utóbbi igazságokat tagadja s ha mégis elfogadja, azt mondja, hogy csakis a keresztény hit adja meg a bizonyosságukat. Tehát a korlátozott kételkedés egyes területeken vallja a bizonyosságot.

Lássuk ezeket egyenkint! De előbb a kételkedés rövid történetét adjuk.

A kételkedés rövid története.¹

48. A kételkedés első bölcseleti megalapítója *Pyrrhon* (Kr. e. 360—270) görög bölcsele volt Elisből, aki Nagy Sándort Indiába kísérte. Őt és követőit *Pyrrhon-féle iskolának* nevezzük.

Pyrrhon azt tanította, hogy semmi sem olyan, amilyennek mi azt mondjuk, hanem az egyik dolog olyan, mint a másik, valóságos különbségek nincsenek a dolgok között. A különbségek, amelyeket mi a dolgoknak tulajdonítunk, csupán emberi vélekedések, nem pedig valóságos különbségek. Igazság nincs sem szemléleteinkben, sem gondolatainkban, mert a szemléletek csak látszatok, a gondolatok pedig annyifélék, amennyi az ember. A dolgok teljesen felfoghatatlanok és ezért minden ítélet, amelyet mi a dolgokról alkotunk, nem jogos, tehát nem is helyes. Általában akkor, amikor a kételkedők azt mondják, hogy a dolgokat nem különböztethetjük meg egymástól, ezzel azt akarják mondani, hogy semmit sem tudhatunk bizonyosan. Szerintük biztos ítéleteink nincsenek és mert az ingadozó vélemény nyugtalanít, azért legjobb minden ítélettől tartózkodni.

Pyrrhon tanítását tovább fejlesztette *Timon* (Kr. e. 325—235). Ő azt tanította, hogy semmit sem tudhatunk arról, hogy milyenek

¹ F. Überweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. I.¹² 461. és 581. oldal; Kecskés Pál: A bölcselet története főbb vonásaiban, 1933. 144. oldal; — Al. Schmid: Erkenntnislehre. I. 1890. 66. és következő oldalai.

a dolgok és ezért azt ajánlja, hogy minden ítélettől tartózkodjunk. Mi csak látszatokat közölhetünk másokkal és ezeket is csak mint valószínű ismereteket szabad tovább adnunk, nem pedig mint biztos igazságokat.

Pyrrhon kételkedő szellemét megújítja és tovább fejleszti Alexandriában *Aenesidemus* Kr. e. 80—60 körül. Ő azt, hogy kételkednünk kell, tíz okra vezette vissza.

A Pyrrhon-féle iskola későbbi követője *Agrippa*, aki a kételkedés mellett *Aenesidemus* által felállított tíz pontot öt pontba vonta össze. Ez öt pont a következő: a) sok igazság van, amelynek ellentétét védelmezik az emberek; b) a végtelenbe kell mennünk igazságaink megalapozása végett; c) minden ismeretünk csak viszonylagos értékű; d) ha általában volna is bizonyosság, ez az egyes meghatározott ismereteknél hiányzik, mert az emberi értelem gyöngye és ezért könnyen beleesik a tévelyekbe; e) az utolsó ok a *petitio-principiitől* való félelem.

A későbbi követők közül leginkább kitűnik *Sextus Empiricus* (200 körül Kr. u.). *Agrippánál* és *Sextus Empiricusnál* a kételkedés főalapja az a tanításuk, hogy minden állításunk mellett ugyanannyi az érv, mint ellene s ezért legjobb, ha tartózkodunk minden ítélettől, tehát nem állítunk és nem tagadunk. *Sextus Empiricus* tagadja, hogy valaki mást taníthatna; tehát tagadja a bizonyítás lehetőségét s ezért küzd a szillogizmus ellen. Sőt az okság elvét is tagadja. Ez nagyon természetes nála. Mindazáltal azt tanítja, hogy a kételkedést nem szabad kiterjesztenünk a gyakorlati életre is.

49. A kételkedés másik iskolája a *középakadémia* vagy *harmadik akadémiái iskola*. Ide számítatik mindenekelőtt *Arkesilaos* (Kr. e. 315—241). Ő azt tanította, hogy nincs biztos értelmi ismeretünk és ezáltal az akadémiát a kételkedésbe vitte. *Arkesilaos*, bár még azt vallja, hogy tartózkodjunk az ítéletektől, már nem áll a merev kételkedés alapján, mert a valószínűséget megengedi; de azt is mondja, hogy a valószínűséget sohasem szabad bizonyosságnak mondanunk és tartanunk. Míg a szélsőséges kételkedők azt tanították, hogy mindenben egyforma módon kell kételkednünk, addig az akadémikusok megengedték, hogy többé-kevésbé valószínű véleményeink lehetnek, sőt ezeket a gyakorlati életben felhasználunk is szabad.

Ebbe az iskolába tartozik még *Karneades* (Kr. e. 214—129) is. Ő *Arkesilaos* valószínűségi tanát, különösen az Isten-hit ellen használta s azt állította, hogy Isten fogalmában ellentmondás van.

50. Bár a középkorban is felütötte a fejét itt-ott a kételkedés, mégis mondhatjuk, hogy a középakadémia után a kételkedés meglehetősen elfeledett tanítás volt. A kételkedést újra föllevenítette *Montaigne Mihály* (1533—1592). Őt a dolgok folytonos változása s az ismeret dolgában az egyéni felfogás különbözősége tette kételkedővé. Őt követte később *Charron Péter* († 1603) és *Sanchez Ferenc* († 1632).

51. Az újabb korban Pyrrhon tanításának a tulajdonképeni föl-

elevenítője *Hume Dávid* (1711—1776) angol bölcselelő volt. Hume Lockenak tapasztalatelviségéből kiindulva mindenekelőtt az oksági elv tárgyi érvényességét támadta meg. Mivel pedig — mondja Hume — az oksági elv tárgyi érvényességén nyugszik minden ismeretünk, mert ennek az elvnek az alapján következtetünk érzéki képzeleteinkből a külső világ létére, a dolgok létéből az Isten létére, szellemi tevékenységünkől a lélekre, de az oksági elv nem érvényes, azért biztos ismereteink nem lehetnek, hanem az általános kételkedés talajára kell állanunk.

a) Az általános kételkedés tarthatatlan.

52. Mindenekelőtt megjegyezzük, hogy azokkal, akik az általános kételkedés talaján állanak, vitatkoznunk nem lehet, mert meggyőzni sem lehet őket, éppen azért, mert mindenben kételkednek. A kételkedő nem ismer bizonyosságot s ezért vele szemben a vitatkozáshoz nincs kiinduló pont. A kételkedőkkel való minden eszmecsere teljesen céltalan s ezért mi csak szánni tudjuk a mindenben kételkedőt. Ha tehát mégis cáfoljuk a kételkedést, ezt nem azért tesszük, hogy a kételkedőt meggyőzzük, hiszen — mint mondtunk — ez lehetetlen, hanem azért tesszük, hogy a józan eszűeket hívjuk fel a kételkedés észellenességére, tehát tarthatatlanságára is.

a) Minden bölcseleti rendszernél az a legelső föltétel, hogy ne legyen benne ellentmondás; az ellentmondás a bölcseleti rendszer megölője. Ha tehát a kételkedés bölcseleti rendszer akar lenni, akkor nem szabad benne lennie ellentmondásnak. Már pedig a kételkedésnek a legeslegelső lépése is az ellentmondásba ütközik.

U. i. a kételkedésben ellentmondás van, mert tagadja a bizonyosságot és mégis teljes határozottsággal és szerinte teljes bizonyossággal állítja, hogy nincs bizonyosság, hanem mindenben kételkednünk kell. Ha tehát mindig kell kételkednünk, akkor abban az esetben is kell kételkednünk, amikor kételkedünk, vagyis kételyünket nem tartjuk kételynek, hanem bizonyosságnak. Így a kételkedés állapota egyúttal a kételkedés tagadása is, vagyis ugyanazon dolognál ugyanannak a dolognak állítása és tagadása egyszerre. Ez pedig nyilvánvaló ellentmondás.

b) A kételkedő azt mondja, hogy kételkednünk kell. Ezt azzal bizonyítja, hogy elkerüljük a tévelyt. Ez a kételkedés második lépése s e második lépése is az ellentmondásba ütközik.

U. i. a kételkedő azzal, hogy fél a tévelytől, bizonyosnak mondja, hogy van tévely, vagy hogy tévely lehetséges, mert a lehetetlentől nem kell félnünk, következőleg a lehetetlent nem kell kerülnünk. Ebből következik, hogy a kételkedő az igazság és tévely, valamint a bizonyosság és kétely fogalmát ismeri, különben nem beszélne tévelyről és nem akarná a tévelyt elkerülni kételkedés által. Éppen ezért bizonyosnak tartja az ellentmondás

elvét is, de bizonyos az ítélet és ítélő létéről is. Tehát a kételkedő több igazságot igazságnak mond és nem tévelynek, több dologról pedig a bizonyosságot bizonyosságnak mondja és nem kételynek; vagyis a kételkedő ismeri az azonosság és ellentét elvét, sőt használja is. Így a kételkedő ismét ellentmondásban van.

Leginkább akkor kerül a kételkedés önmagával ellentmondásba, amikor álláspontját bizonyítja. Mert mit tesz a kételkedő a bizonyításban? Azt, amit mindenki, aki bizonyít: az alapokat, amelyeken a bizonyítás nyugszik, igazaknak és bizonyosaknak tartja. Tehát a kételkedés minden bizonyosságot tagad és mégis bizonyosnak tartott alapokon bizonyítja álláspontját. Így a kételkedés élő ellentmondás.

Ha a kételkedők csak kissé is következetesek lennének, akkor nem is tudnók, hogy vannak ilyenek, mert nem volna szabad ítélniök, következésképp másnak tudomására sem hozhatnák, hogy ők kételkedők. De hát melyik tévelyben van következetesség?

c) A kételkedőnek harmadik lépése az, hogy vallja, hogy van értelme, csak azt mondja, hogy ennek az értelemnek nincs megismerő ereje. E harmadik lépés ismét az ellentmondásba ütközik. U. i. értelmünket használni és mégis azt állítani, hogy az értelem nem képes a megismerésre, ha a megismerés lehetséges, még nagyobb ellentmondás — ha vannak az ellentmondásban fokozatok — az előbbi kettőnél. A kételkedés ellentmondást ellentmondásra halmoz. Ez nem is csodálatos. Ha a kiinduló pont ellentmondás, akkor a további menetben is csak ellentmondásokkal találkozunk.

d) A kételkedés lélektani lehetetlenség is, mert nyílt ellentmondásban (ismét ellentmondás) van azzal, hogy mi megismerésre törekszünk, valamint azzal is, hogy értelmünk csak akkor nyugszik meg, ha az igazságot bizonyossáig bírja. Ezzel pedig a kételkedés ellenkezik, mert kínozz bennünket.

Általánosan ismeretes dolog, hogy az emberiség mennyire vágyódik tudomány után és mily erőfeszítéseket tesz, hogy az igazság, sőt igazságrendszerek birtokába jusson. Itt hegyeket mozdít, ott völgyeket temet s ezzel a látszólag tőle független éghajlatot is képes befolyásolni. Hajóival áthidalja a tengereket, földségeket vág át, vaspántokba fogja a földet s beszél mérhetetlen távolságokra. Leszáll a tengerek mélyére, elmegy a sarkok hó- és jégmezőire, bejárja a föld minden zugát, dacol minden nehézséggel, sőt életét is kockáztatja, csak hogy tudásvágyát kielégíthesse. Érzékeinek természetes erejét megszázsorozza s vizsgálja a legkisebb szervezetek életműködését; azután a magasba néz és fűrkészi a fölöttünk elterülő mérhetetlen teret. A határtalan nagy és a határtalan kicsiny egyformán izgatja az ember tudásvágyát. Sőt leküzdi az ember a föld vonzási erejét is, széttüri a láncokat, felszáll a magasba s az ég madaraival veszi fel a versenyt. Mindez biztos jele annak, hogy az emberi szellemet az igazság után való

vágy sarkalja; nem elégszik meg a kétellyel, hanem bizonyos akar lenni az igazság birtokában. A tudomány vívmányai örömmel töltik el az embert és ez legjobb bizonyíték arra, hogy az emberi szellem tényleg sok igazságot talál.

A bölcséletnek és minden tudománynak az alapja és kiinduló pontja csak igazság lehet, nem pedig fanyar kétey. A kétey csak kételyt szülhet s ezért az általános kételkedés nemcsak minden tudomány, hanem az emberi ész halálát is jelenti.¹ A kételkedés annyira tarthatatlan, hogy „ma már nincsenek is verbeli kételkedők a bölcselők közt”. (Schütz.)

e) A kételkedők azt mondják, hogy mindenben kell kételkednünk és a kételkedést a gyakorlati életbe is át kell vinnünk, mert szerintük minden elhatározástól tartózkodnunk kell és csak a kételkedésnél szabad megmaradnunk. Azonban az lehetetlen, hogy az általános kételkedés a gyakorlati életben alkalmazást találjon. U. i. vannak igazságok, amelyeket akarva-nemakarva el kell fogadnunk. Így pl. bizonyosak vagyunk abban, hogy létezőnk és ezért gondoskodunk is létünk fenntartásáról: az élelemről, ruházatról, lakásról, foglalkozásról, sőt életünket könnyebbé és kellemesebbé is iparkodunk tenni. Tehát a kételkedőnek nem szabad magáról gondoskodnia, hanem pusztulnia kell. Továbbá lehetetlen kételkednünk abban, hogy mi szavainkkal valami meghatározottat akarunk kifejezni. Tehát a kételkedő nem beszélhet, nem írhat (legalább ebben lettek volna következtetések), nem érintkezhet másokkal, vagyis az emberi társadalomból egészen kizárja magát. De abban is lehetetlen kételkednünk, hogy ha valami van, az ugyanabban az időben ne legyen. Tehát a kételkedő valami csodálatos szörnyszülött, mert egyidőben létezik és nem létezik.

Vannak igazságok, amelyeket éppen úgy nem lehet tagadnunk, amint nem tudjuk megváltoztatni értelmes természetünket. Ezekről az igazságokról a bizonyosság nem következménye valami alanyi szükségességnek, hanem alapos belátáson nyugszik: belátjuk, hogy mi úgy fogtuk fel a dolgot, amint az a valóságban van. Ez nemcsak természetes és önkénytelen bizonyosság, hanem meg gondolt és tudományos is lehet úgy, hogy akkor, ha valaki ezeket az igazságokat tagadja, annál bizonyosabbak vagyunk róluk.

Tehát az általános kételkedés tele van ellentmondással, nincs lépése, amely ne ütköznék ellentmondásba. Ez okból **az általános kételkedés elméletileg képtelenség, gyakorlatilag pedig lehetlenség.** Az általános kételkedés annyira tele van ellentmondással és annyi lehetlenséget kíván az embertől, hogy bátran mondhatjuk, ilyen kételkedő ember még nem született s nem is fog születni. És ha valaki mégis ilyen kételkedőnek vallja magát, az csak szájával vallja ezt, mert cselekedetei cáfolnak rá.

¹ „Ist ein jeder besondere Irrtum eine Krankheit der Vernunft, so ist der Skeptizismus ihr Tod.” (Gutberlet: Logik und Erkenntnistheorie.⁴ 187—188. oldal.

b) A korlátozott kételkedés tarthatatlan.

53. A korlátozott kételkedés csak a metafizikai, vallási és erkölcsi igazságokat nem fogadja el és ha egyik-másik ilyen kételkedő mégis elfogadja ezeket, akkor csak a keresztény hit alapján teszi ezt. Ez a kételkedés is tarthatatlan.

a) Minden igazság alapja az alapigazságok; belőlük következőre vagy rájuk támaszkodva fogadjuk el a többi igazságot. Az alapigazságok mind, egytől-egyig metafizikaiak. E metafizikai igazságok még a matematikai és tapasztalati igazságoknak is alapjai. Ha tehát tagadjuk a metafizikai igazságokat, akkor a többi elfogadott igazságot alap nélkül fogadjuk el, tehát belátás nélkül és ez ellenkezik értelmünk természetével. Sőt az, aki kételkedik a metafizikai igazságok bizonyosságában, tulajdonképpen az általános kételkedés híve hallgatagon, mert lerontja minden tudásának alapját. Tehát a korlátozott kételkedés csak látszólagosan korlátozott, valójában pedig általános kételkedés és ezért mindamaz ellentmondások megtalálhatók benne, amelyek az általános kételkedésben vannak. Sőt a korlátozott kételkedésben egy ellentmondással több is van, mert vallja, hogy elfogadott igazságai belátáson nyugosznak és a metafizikai igazságok tagadásával hallgatólagosan azt is vallja, hogy elfogadott igazságai nem nyugosznak belátáson.

b) A korlátozott kételkedés tagadja a metafizikai igazságokat, tehát tagadja a legfőbb jót is. Mivel pedig minden ember ellenállhatatlanul vágyik a legfőbb jó után (bár egyesek nem a valódi legfőbb jóba helyezik legfőbb javukat), azért a korlátozott kételkedés minden embernek a törekvésével szemben áll, következésképpen a korlátozottan kételkedő önmagával is szemben áll.

c) Társas érintkezés, valamint békés és rendezett társadalmi együttélés csak erkölcstörvények mellett lehetséges, mert az erkölcstörvények szabályozzák az embereknek egymásközötti jogait, kötelességeit és kormányozzák a cselekedeteket. De a korlátozott kételkedés tagadja az erkölcsi igazságokat, következésképpen az ilyen kételkedőnek nem szabad társadalomban lennie, nem szabad másokkal érintkeznie. És ha az ilyen kételkedők ebben következetesek lettek volna, tehát tartózkodtak volna minden társadalmi érintkezéstől, akkor tanításukról semmit sem tudnánk.

d) Végül a keresztény hitre való hivatkozás is hamis, mert ennek előbb az ész előtt igazolnia kell magát. A keresztény hitre való hivatkozás nem egyéb, mint porhintés, hogy az avatatlanok szemét bekössék.

Tehát a korlátozott kételkedés is elméletileg képzelenség, gyakorlatilag pedig lehetetlenség.

A kételkedés ellenvetései.

54. A kételkedők, hogy állításukat védelmezzék, több ellenvetést tesznek. A kételkedőknek ama törekvése, hogy állításukat védelmezik, ellentmondást foglal magában, mert a védelem az ő alapjait igazaknak tartja; már pedig a kételkedőnek ebben is kételkednie kell, ha következetes akar lenni önmagához. A kételkedés akár bizonyítja, akár védi álláspontját, minduntalan ellentmondásba botlik. De tekintsünk el ettől az ellentmondástól és lássuk az ellenvetéseket!

Hogy miért kellene kételkednünk, azt *Aenesidemus* (Kr. e. 80—60 körül) tíz okra vitte vissza. Ezt a tíz okot később *Agrippa* és utána mások összesűrítették és ötbe foglalták össze. Lássuk ezt az öt okot egyenkint!

a) Az első ok az volna, hogy sok olyan igazság van, amelynek ellentétét is védelmezik az emberek. Alig van olyan tétel, amelyet ha valaki felállított, egy másik ember nem tagadna, vagy nem támadna, vagy legalább is nem kételkednék benne.

Felelet. Itt mindenekelőtt az a kérdés, vajon igaz-e az, hogy az emberek mindenben másképen és másképpen vélekednek és ha az egyik valamit állít, rögtön akadnak mások, akik ezt az állítást tagadják, vagy legalább is komolyan kétségbe vonják, azaz kételkednek benne. Tekintsünk magunk köré s kérdezzük és keressük, hogy hol van az emberek között egyenetlenség vagy ellentmondás.

Ha mindenekelőtt a család mindennapi életére tekintünk, azt vesszük észre, hogy itt nincs ellentmondás. És ha a tudományokat vagy a nyelvet vesszük?! Itt sincs ellentmondás; de micsoda ellentmondás is lehetne a nyelvtani szabályoknál? Ezeket a szabályokat változatlanul adjuk tovább, legfőllebb jobban megalapozva kapja az utánunk jövő nemzedék. Micsoda egyenetlenség van az $5+7=12$ -nél, vagy az egyszeregynél, a matematikai levezetéseknél, pl. a másodfokú, harmadfokú egyenlet megoldásánál, a differenciálhányadosnál, vagy a geometriában pl. a trigonometriai képleteknél? Avagy nem bízhatunk a közlekedési eszközökben: a vasútban, hajóban, póstában? És az általános természeti törvények, amint azokat ismerjük, pl. a hőnél, fénynél, hangnál, elektromosságnál, mozgásnál stb. nem állnak erősen? Mindezek a természeti törvények naponkint ezerféle módon érvényesülnek, sőt a kételkedő is minden kételkedés nélkül alkalmazza azokat. Az emberiség bámulatos anyagi kultúrája azért tudott a mai színvonalra fejlődni és emelkedni, mert a természeti törvényekben való ismereteinket bizonyosaknak tartjuk. Végül abban sincs egyenetlenség az emberek között, hogy társas életre szükségünk van, hiszen a kételkedők is társadalomban élnek. Tehát nagyon sok olyan igazság van, amely ellen senki sem emel szót; sőt több az ilyen igazság, mint amelyekről vitatkoznak. Egyedül a vallási és erkölcsi téren találkozunk igazi tagadással

és kételkedéssel; azonban azt is észrevesszük, hogy a tagadás és kételkedés nem az ész érveinek elégtelensége folytán áll elő, hanem az akarat befolyása alatt.

Ez az ellenvetés azt árulja el, hogy a kételkedők nagyon is jól tudják, hogy mi az igazság és mi a tévely, különben nem mondhatnák, hogy egyesek védelmezik az igazság ellentétét, a tévelyt. Tehát szerintük is van bizonyosság. Továbbá az, hogy némelyek egyes igazságokat vitatnak, illetőleg tagadnak és az ellentétet védelmezik, nem azt bizonyítja, hogy nem lehetnek igaz ismereteink, hanem csak azt, hogy az emberi értelem korlátolt, sok igazság nem hull érett gyümölcsként ölünkbe, hanem megismerése csak többeknek együttes munkájával sikerül. Végül nem szabad megfélemednünk arról sem, hogy sokszor a rokon- vagy ellenszenv vagy hajlamaink hatása alatt ítélünk és az akarat is befolyásol minket ítéleteinkben. Ez utóbbi különösen a vallási és erkölcsi téren nagyon gyakori.

b) A második ok az volna, hogy a végtelenbe kell mennünk igazságaink megalapozása végett. U. i. hogy valamit igaznak fogadjunk el, bizonyítékra van szükségünk; e bizonyíték ismét bizonyításra szorul, ez ismét bizonyítékot követel s így tovább, vagyis a végtelenségbe kell mennünk. Mivel pedig a végtelenbe nem mehetünk bizonyításainkban, azért bizonyosság nincs, vagyis mindenben kell kételkednünk.

Felelet. Ebben az ellenvetésben csak annyi igazság van, hogy tételeink bizonyítást követelnek, ha azokat igazaknak akarjuk elfogadni. Mindazáltal nem minden tétel szorul bizonyításra és mégis igaznak kell elfogadnunk. A legfelsőbb alapelvek és sok tapasztalati tény annyira világos közvetlensége miatt, hogy bizonyításra nem szorul, sőt nem is bizonyítható. Pl. hogy az egész nagyobb részénél, én vagyok, az ellentmondás elve érvényes, de érvényes az okság elve is és más hasonló igazságok annyira világosak közvetlenségüknél fogva, hogy nem is bizonyíthatók és aki e tételeket mégis bizonyítani akarná, csak nevetségessé tenné magát. Így vagyunk sok tapasztalati ténnyel is; pl. ez a kő kemény, ez a valami folyik stb. Tehát nem kell a végtelenségig mennünk.

c) A harmadik ok az volna, hogy minden ismeretünk csak viszonylagos értékű. Az, amit igazságnak tartunk, valami alanyi és nincs tárgyi érvényessége; a tárgyi érvényesség alanyi vélekedésünk szerint igazodik. Gondoljunk csak — mondják a kételkedők — az erkölcsök, szokások, vélemények különbözőségére. De más területeken is ugyanezt tapasztaljuk; pl. a pince nyáron hűvös, télen meleg.

Felelet. Hogy a vágyódás terén a felfogások különbözők, azt megengedjük, hiszen mindennap tapasztalhatjuk. Ami az egyiknek jó, előnyös, hasznos, az egy másik emberre nézve rossz, hátrányos, káros lehet, mert más viszonyok és körülmények között van. Ezért ha az emberek a vágyódás hatása alatt ítélnek, akkor

ugyanabban a dologban különböző felfogásokhoz juthatnak. Azonban mi köze ennek az ismerethez, az igazsághoz? Pl. ha valaki a természettudományok tanulmányozásánál bámulja a teremtés csodáit és az Istenhez emelkedik, egy másik ember pedig talán tagadja az Isten létét, itt talán különböző a tárgyi igazság? Vagy más lesz az eső tárgyi igazsága, ha másképen ítéli meg a földműves, aki örül neki, mert földjét öntözi és másképen ítéli meg a kiránduló, akit akadályoz élvezetében?

d) A negyedik ok az volna, hogy mégis, ha általában volna is bizonyosság, ez az egyes meghatározott ismereteknél hiányzik, mert az emberi értelem gyöngé s ezért könnyen beleesik a tévelyekbe. Tehát megvan az alap, amiért félnünk kell a tévelyektől és hogy a tévelyt elkerüljük, kételkednünk kell.

Felelet. Bár tévedhetünk, mégis sok esetben teljes bizonyossággal ismerjük meg az igazságot és tudjuk is, hogy ismerjük. Ha valamely igazságot ismerünk, akkor annak megvan a bizonyítéka is, hogy megkülönböztethessük a tévelytől. És ha mégis tévedünk, ez azt jelenti, hogy a bizonyíték nem áll előttünk teljes világosságában és meghatározottságában.

Továbbá a tévely elkerülésének nem az az egyedüli útja, hogy kételkedjünk és tartózkodjunk az ítélettől; sőt ez a legrosszabbik út, mert így a legnagyobb tévelybe esünk; t. i. az általános kételkedés a legnagyobb tévely. A tévely elkerülésének eszes lényhez egyedül méltó útja az, hogy gondolkodásunkban az ész törvényei szerint járunk el és mindent gondosan mérlegelünk.

Végül ha van bizonyosság általában, akkor egyes eseteknél is kell lennie, mert azt, hogy általában van, csak úgy ítéldhetjük meg, hogy az egyes eseteknél is van. Éppen így, hogy gyöngé az emberi ész, csak úgy tudjuk, hogy egyes esetekben bizonyosságot szerez az igazságról, más esetekben pedig téved. Tehát bizonyosság van és nemcsak általánosságban, hanem egyes esetekben is.

e) Az ötödik és utolsó ok volna a petitio principii-től való félelem, mert a biztos igazságok bizonyítása végett biztos igazságokra kell visszamennünk.

Felelet. A tulajdonképeni bizonyítás mindig biztos igazságokra támaszkodik, amint a kételkedők is az általuk biztos igazságoknak ismert alapokon kísérlik meg tévelyük védelmezését. De a közvetlenül világos igazságoknál szükségtelen, sőt lehetetlen is a bizonyítás, hiszen úgy fénylenek, mint a nap; legfőlleg arra kell rámutatnunk, hogy ez a dologból magától következik.

55. Vannak a kételkedőknek más ellenvetései. Ezek a következők.

a) Az igazság kritériuma nem ad az értelemnek bizonyosságot, mert akkor, ha adna, az értelem a bizonyosságban vizsgálná ismerete igazságát. De ez nem lehetséges és ezért ismereteink bizonytalanok, tehát kételkednünk kell.

Felelet. Vannak igazságok, amelyeket rögtön igazaknak

ismerünk, amint előttünk megjelennek és az értelem ugyanazon tevékenységével belátja, hogy megismerésünk szükségképen igaz és hogy itt tévedés lehetetlen. Ezek az önmagukban világos igazságok az alapigazságok. A többi igazságnál pedig, amelyeket nem közvetlenül nyerünk, hanem bizonyítékok alapján, az értelem megvizsgálja eljárásának helyességét, vizsgálja az előzményeket tartalmilag, ezeket visszavezeti utolsó alapjaikra és így szerez bizonyosságot.

Az értelem némely ismeretben nem tévedhet, tehát bennük csalhatatlan; sőt csalhatatlan bennük a kételkedő is, bármennyire is rázza fejét, mert hallgatagon vallja azokat, hiszen szerintük jár el a gyakorlati életben. Ez azt bizonyítja, hogy az ember némely területen teljes bizonyosságot szerezhet.

Az emberi értelem sok igazságot sohasem ismerhet meg belátással; más igazságokat megismerhet, ha a megfelelő módon jár el; de esetleg tévedhet is bennük; végül van néhány igazság, bár kevés, amelyekben csalhatatlan.

b) A kételkedők azt mondják, hogy egyes igazságokat bizonyosaknak tartunk ugyan, de nem azért, mert alapjaik által ismertük meg azokat, hanem a „hit”, „az ösztönös hit” által. *Hume Dávid* (1711—1776) is ehhez az ösztönös hithez folyamodott, hogy megmagyarázhassa azt a legyőzhetetlen bizonyosságot, amelyet a külső világ létéről bírunk.

Felelet. Akkor az emberi természetben ellentmondás van; egyrészt, mert ellenállhatatlan szükségességgel törekszik egyes igazságokat teljes bizonyossággal megismerni, másrészt pedig, mert értelme kényszeríti, hogy ezeket az igazságokat ne fogadja el bizonyosaknak. Tehát az emberi természet fogalmában ellentmondó terminusok lennének; ez pedig lehetetlen. De az értelem is cél nélküli valami lenne és ez szintén lehetetlen.

c) A kételkedők azt mondják, hogy az, aki őket cáfolja, bizonyításában körben forog, mert minden cáfolat bizonyosságot tételez fel, pedig ez a kételkedőknél kétséges.

Felelet. A kételkedés cáfolóinak a bizonyításai nem körbenforgók, mert nem a kételkedőket akarják meggyőzni a kételkedés hamisságáról. Ez — mint már megjegyeztük — lehetetlen (és a kételkedés cáfolói lehetetlenségre nem vállalkoznak). A kételkedés cáfolói azokhoz szólnak a kételkedés ellen, akik amaz igazságokat, amelyeket minden ember, tehát a kételkedők, bár akaratlanul, szükségképen elfogadnak, elfogadják. A kételkedés sokszoros belső ellentmondása teljesen bizonyossá teszi mindenki előtt, hogy a kételkedés tanai hamisak, tehát elvetendők, ha az ember nem kételkedik minden bizonyosságban.

d) A kételkedők azt mondják, hogy az ő tanításukat elvetjük a nélkül, hogy a tanítás hamisságát bebizonyítanók. Ez pedig bölcseletellenes eljárás.

Felelet. Mi elvetjük a kételkedést azért, mert nyilvánvalóan hamis, hiszen belső ellentmondást foglal magában, mégpedig sok-

szorosan. A nyilvánvaló igazat és a nyilvánvaló hamisat nem bizonyítjuk, de nem is bizonyíthatjuk, mert közvetlenül igaz, illetőleg közvetlenül hamis. Mi elvetjük a kételkedést, mert bölcseletellenes és minden tudomány ellen van, hiszen az értelem halálát jelenti.

e) A kételkedők azt mondják, hogy tanításuk nem lehet nyilvánvalóan hamis, mert nemcsak a tévedéstől ment meg minket, hanem még a tévedés lehetőségétől is megóv.

Felelet. A tévedés lehetősége elkerülésének az a módja, hogy nem ítélünk, csak negatív előny. És mert csak negatív előny, azért tulajdonképpen nem is előnye a kételkedésnek, hiszen ezzel az állatok, sőt a kövek is rendelkeznek, amelyek mentesek a tévedésnek még a lehetőségétől is éppen azért, mert nem ítélnek, képtelenek minden ítéletre. Azonban az ember ítélő tehetséggel van felruházva, amely ítélő tehetség vezeti az embert minden tevékenységében és minden cselekedetében; ezért az embernél lehetetlen, hogy sohase ítéljen s ezt tapasztalhatják magukon a kételkedők is. Ebből következik, hogy csak oly bölcseleti rendszernek lehet értéke, amely elfogadja, hogy némely ítéletünk teljes bizonyossággal igaz és elfogadja, hogy azokban az ítéletekben is, amelyekben tévedünk, elkerülhetjük a tévedést. Amelyik bölcselet ezt nem fogadja el, az nem bölcselet, hanem kételkedés. A kételkedés magamagát csalja akkor, amikor azt mondja, hogy nála még a tévedés lehetősége is ki van zárva, mert a kételkedés a legnagyobb tévedés.

56. A kételkedés megcáfolásából következik, hogy az ember természetes úton és természetes eszközökkel szerezhet bizonyosságot, vagyis a kételkedéssel szemben a **dogmatizmus jogos**. Ez a dogmatizmusnak közvetett bizonyítása.

MÁSODIK FEJEZET.

Módszertani kételkedés.

A módszertani kételkedés mibenléte.

57. A módszertani kételkedés megalapítója *Descartes* (1596—1650). Descartes a bölcseletet a kételkedés ellen védve azt tanította, hogy semmit sem szabad elfogadnunk igazságnak bizonyítás nélkül és ezért, mielőtt valamit igaznak fogadunk el, előbb kételkednünk kell benne s csak azután fogadhatjuk el, ha már bebizonyítottuk. Descartes szerint előbb mindenben kételkednünk kell, hogy a kételkedést legyőzhessük; teljesen bizonyosnak csak azt mondhatjuk, amiben lehetetlen kételkednünk. Mivel Descartes szerint azért kell mindenben kételkednünk, hogy biztos igazsághoz jussunk és ez a kételkedés módszere az igazság megismerése végett, azért Descartes kételkedését *módszertani* vagy *módszeres*

kételkedésnek nevezik. Descartes kételkedésével veszedelmes irányba terelte a bölcseletet, mert a követők különösen a már feltűnt protestantizmus hatására a kételkedés alatt határozott tagadást értettek főképen a vallási és erkölcsi téren.

58. Descartes szerint olyan igazság, amely közvetlenül bizonyos és teljesen kétségtelen, csak egyetlenegy van és ez tulajdon gondolkodásunk és a gondolkodásban megadott tulajdon létünk. Ezt Descartes ebbe a mondatba foglalta össze: *cogito, ergo sum* = gondolkodom, tehát vagyok. Ez az egyedüli bizonyosság, amely elve és forrása összes ismereteinknek.

De lássuk Descartes tanítását! Ez a következő.

Az, aki bizonyosságot akar szerezni, minden véleményről tartózkodjék, mindent kérdésesnek és hamisnak gondoljon és csak akkor fogadja el igaznak, ha bebizonyította. Tehát Descartes a kétségből akar biztos igazságra jutni és kétségét módszeresen kidolgozza azzal a céllal (ezért módszeres vagy módszertani kételkedés), hogy mintája legyen minden bölcseleti megindulásnak. Aki tudni akar, előbb kérdéssé kell tennie a dolgokat, semmit sem szabad elfogadnia biztos igazságnak. Ha azután olyan igazságra akad, amely teljesen kétségtelen, akkor ez az igazság lesz összes ismereteinek a kiindulási pontja.

Tagadhatatlan, mondja Descartes, hogy érzékeink gyakran megcsalnak bennünket; gyakran nem úgy fogjuk fel az érzéki tárgyakat, amint azok vannak és ezért nem tudjuk, hogy testünk vagy a világ olyan-e, amilyennek azt érzékszerveink felfogják és élénk állítják. Tehát érzékeink tanúságát nem szabad elfogadnunk, vagyis kételkednünk kell abban, hogy a világ olyan-e, amilyennek nekünk mutatkozik, azaz amilyennek látjuk. És mert legalább egyszer mindenben kell kételkednünk (*de omnibus est dubitandum*), azért kételkednünk kell abban, hogy van-e Isten, van-e testem, van-e világ stb., vagyis minden igazságban kell kételkednünk. Még a matematikai igazságoknak sem szabad föltétlenül hinnünk. Bármilyen bizonyosnak is látszik, hogy $3 + 2 = 5$, mégsem vagyunk benne bizonyosak, mert nem tudjuk, hogy értelmünk nem annyira tökéletlen-e, hogy folytonosan és állandóan csal minket. Tehát érzékeinknek és értelmünknek nem szabad hinnünk. De akkor, amikor így kételkedem, vagyok; más szavakkal: gondolkodom, tehát vagyok (*cogito, ergo sum*), hiszen a kételkedés gondolkodás. Ha úgy hatna az Isten, hogy én mindenben tévedjek, úgy mégsem hathat, hogy én tévedjek és mégse legyek. Tehát a gondolkodásban megadott lét a bölcseletnek és ismereteinknek egyedül biztos kiinduló pontja, mert ha minden bizonytalanná is lesz, mégis gondolkodó „én”-emnek a létezése a legnagyobb bizonyossággal emelkedik ki a kétség hullámaiból.

A módszertani kételkedés bírálata.

59. Lássuk ezek után, vajjon igaza van-e a módszertani kételkedésnek.

a) Descartes azt mondja, hogy mindenben kell kételkednünk és csak bizonyítás által fogadhatunk el valamit igaznak. Azonban a bizonyítás és következtetés viszonyban van elvével, amelyre a bizonyítást visszavezetjük és amelyből a következtetést levezetjük. Ezért az, aki kételyből indul ki, csak kételyhez juthat, vagyis a módszeres kételkedés az általános kételyhez vezet. Kétely útján pozitív eredményhez jutni nem lehet. Descartes módszeres kételkedésével határozott alakot adott a kételkedésnek és rendszerré tette a gondolat szabadságát. És tényleg Descartes föllépésétől számítják a másik oldal bölcséletének a ziláltságát.

b) Valamiben csak azért kételkedni, hogy azt, amiről kételkedünk, bizonyítékok alapján igaznak fogadjuk el, teljesen fölösleges, mert valamiben kételkedni csak azért, hogy azt jobban megvizsgálva bizonyítékok alapján igaznak fogadjam el, azt jelenti, hogy a dologban tulajdonképpen nem kételkedem, csak jobban szemügyre veszem, alaposabban megvizsgálom, hogy az igaznak már elfogadott dolgot mélyebb alapjaiban ismerjem. Tehát a módszertani kételkedés tagadja a kételyt. De az előbb láttuk, a) pont, hogy a módszertani kételkedés általános kételkedéshez vezet, vagyis állítja is a kételyt. Ezért a módszertani kételkedés belső ellentmondást foglal magában. Tehát a kételkedés, bármilyen elnevezések alatt jelenjék is meg, beleütközik az ellentmondás szírtjeibe.

c) Hogy gondolkodásunk és létünk közvetlenül bizonyos, azt megengedjük. Ha Descartes ezt az igazságot elfogadja szembezőköse miatt, akkor más igazságokat is el kell fogadnia, amelyek éppen annyira szembezőkök, mint az ő tétele. Ha pedig ezt a többit elveti, mert kétségbe vonja igazság-megismerő képességünket, akkor nincs joga kivételt tenni a saját tételével sem. Mindenesetre Descartes nagyon következtlen.

d) A cogito, ergo sum alanyi tény. Ha minden igazságunkat, még az Isten létének a bizonyítását is ebből az alanyi tényből kell levezetnünk, akkor minden ismeretünk nem más, mint a szellem egyszerű módosulása és alanyi tünemények sorozata; vagyis Descartes cogito, ergo sum elve mint minden ismeretünk kiinduló pontja, ismereteink tárgyilagosságát tagadja s ezért a kételkedéshez vezet. Továbbá az, hogy a cogito, ergo sum oly elv lenne, amelyben gondolkodásom tényéből más lények ténye is levezethető volna, pl. Péteré, a kutyaé, a napé, óriási tévedés, mert abból, hogy én gondolkodom, még nem következik, hogy a csillagok, állatok, növények stb. is léteznek, vagy Pythagoras tétele valóban igaz.¹

¹ „Hogy egy emelkedett, de tévútra került szellem kétségbeesésből kételésbe eshet, amint mások hasonló okból kivégzik magukat, azt értjük, s a

Descartes módszeres kételkedésével minden ismeretnél az egyedi észből akar kiindulni, egy alanyi tüneményből (*cogito, ergo sum*). Tehát összes tudományainkat csupán az ész segítségével akarja fölépíteni s ezáltal tagadja az észfölötti igazságokat. Az észfölötti igazságok tagadása pedig nem egyéb, mint *racionalizmus*.

e) Descartes szerint a gondolkodás teszi a szellem tényét. Már pedig a „gondolkodom, tehát vagyok” elvben a gondolkodás tényéből a gondolkodó szellem tényének a tényére való következtetés nem egyéb, mint egy és ugyanazon igazságnak az ismétlése, más szavakkal való kifejezése más következtetési alakban.

f) Ha csak ez az egy elv: gondolkodom, tehát vagyok — bizonyos közvetlenül, de az ellentmondás elve nem, akkor e két tétel közül mindegyik igaz: gondolkodom, tehát vagyok és gondolkodom, tehát nem vagyok. Ez pedig ellentmondás. Az ellentmondás elve nélkül Descartes másik tételének sincs értelme, t. i. az, amit teljes határozottsággal megismerek, igaz, — mert akkor, ha az ellentmondás elve nem közvetlenül bizonyos, hanem csak a *cogito, ergo sum* közvetítésével, akkor valamely ismeretünk egy és ugyanazon időben igaz és hamis is lehet, pl. Descartes tételei. Így Descartes az ő módszertani kételkedésével tulajdonképpen lényének bizonyosságánál tovább nem mehet, itt véglegesen megreked az ismeretszerzés útja.

Tehát a módszertani kételkedés tévely s mert tévely, azért elvetendő és a *cogito, ergo sum* nem oly elv, amelyből összes ismereteinket levezethetnők.

60. Lássuk még, hogy miképen jutott el Descartes *cogito, ergo sum* elvéhez.

Szerinte mindenben kell kételkednünk, mielőtt elfogadnók; bizonyítás nélkül nincs igazság, bizonyítás nélkül semmit sem szabad igazságként elfogadnunk. Tehát nem bizonyos, hogy az ember természeténél fogva az igazságot megismerheti, hanem lehetséges, hogy természeténél fogva éppen a tévedésekre van meghatározva. Ezért az a legeslegelső dolgunk az ismeretszerzésben, hogy bebizonyítsuk, miszerint az ember természeténél fogva

kételgés valóban az értelem öngyilkosságának nevezhető. Descartes azonban oly ember egyetlen példánya, ki kételgővé teszi magát, hogy dogmatikussá váljék s ki az általános kételyből akarja kifejleszteni az egész bölcsészetet s azzal az összes emberi ismereteket." Ezek Gioberti bölcselő szavai. (Gonzalez—Michalek: Tanulmányok Aquinói szent Tamás bölcsészetről. I. kötet, 1883, 133. oldal.) — Menjot, a francia király orvosa a XVII. században így nyilatkozik: „Hipokrates az eszelősség csálhatatlan jelei közé számítja azon lelki állapotot, melynél fogva valaki azt hiszi, hogy észrevesz oly tárgyakat, amelyek érzékeinkre nem hatnak, vagy nem vesz észre olyanokat, melyek azokra hatnak. Descartes elvileg azt kívánja követőitől, hogy a bolonduláson kezdjék, kétkedve például, hogy szenvednek, midőn erős szűrást kapnak. Miért is sértés nélkül el lehet mondani e szerzőről, hogy az örültek házai szolgálnak előszobául bölcsészetének, mely oly nagy zajt üt a világban.” (Úgyanott 553—554. oldal.)

az igazságra, avagy a tévedésre van-e meghatározva. Ide pedig mindenekelőtt az szükséges, hogy az Isten létét bizonyítsuk be. Mivel pedig mindenben kell kételkednünk, tehát az Isten létében is, azért az Isten létének a bizonyításánál el kell vetnünk azokat a bizonyítékokat, amelyek csak megismerésünkben és nem egyúttal a tárgyi rendben is alapjai a zárótételeknek, vagyis el kell vetnünk az Isten létének a bizonyításánál az ú. n. aposteriori bizonyításokat és helyettük az ú. n. lénytani (ontológiai) bizonyításhoz kell folyamodnunk. (Ez az érv azonban tarthatatlan.) Ezután Descartes így folytatja, hogy a cogito, ergo sum elvhez jusson.

Van eszmém az Istenről, mint végtelenül tökéletes lényről; azonban ez az eszme ellentmondást foglalna magában, ha a legtökéletesebb lényt mint nem-lévőt gondolnám, mert a lét tökéletesség. Tehát az Isten eszméjével létének a bizonyossága is adva van. Azonban az Isten eszméje tartalmilag annyira tökéletes, hogy nem származhat tőlem és ezért az Isten eszméje csak olyan lénytől származhat, aki a lét teljét bírja. Tehát teljes bizonyossággal megismerem, hogy van Isten és ugyancsak teljes bizonyossággal megismerem, hogy az Istenben nincs tökéletlenség, hanem Ő a végtelen tökéletesség. Ebből kifolyólag az Isten nem teremthetett úgy, hogy akkor is csalóddjam, amikor valamit teljes bizonyossággal megismerek. Tehát igaz és bizonyos mindaz, amit világosan és határozottan megismerek. Így minden bizonyosság az Isten létéből jön és mert az Isten léte tulajdon gondolkodásomból van levezetve, azért minden bizonyosság elve a cogito, ergo sum elv.

Descartesnek e bizonyításában ahány állítás van, annyi hamisság is van, tehát ugyanannyi következetlenség is van. Azt mondja, hogy minden ismeretünk, akár tapasztalati, akár elméleti, csak azáltal lesz bizonyos, hogy az Isten szentségét és igaz voltát már ismerjük. De kérdezzük, hogy miképen jutunk el az Isten ismeretére, ha ezen ismeretünk előtt csak tulajdon létünk ismerete van és nem ismerjük tulajdon lelkünk meghatározottságát, amelynél fogva az igazság ismeretére juthatunk. Ha valaki csak tulajdon lényéről tud és semmi másról; továbbá a kételyen kívül minden egyébre bizonytalanságban van, hogyan fog az logikailag más dolgokról tudomást szerezni, pl. az Isten létéről és hogyan fog az pl. a kinyilatkoztatásban hinni. Ezek mind oly kérdések, amelyekre a pusztá cogito, ergo sum nem tud, de nem is tudhat megfelelni. És ha valaki mégis megkísérli a feleletet, akkor nem a pusztá cogito, ergo sum alapján fog felelni.

Descartes téves körben is forog, mert egyrészt saját gondolatának ismeretét mondja első igazságnak, másrészt azt mondja, hogy minden igazság az isteni lényegtől s ennek igazságától függ.

Descartes azt mondja, hogy ez a tétel: az ember természeténél fogva megismeri az igazságot, — nem bizonyos, tehát kételkedve kell fogadnunk, mert lehetséges, hogy természeténél fogva a tévedésre van meghatározva. Ezért az a legelső dolgunk az

ismeretszerzésben, hogy bebizonyítsuk, vajjon az ember természeténél fogva az igazságra vagy tévedésre van-e meghatározva. Itt Descartes következetlen önmagával szemben. Teljes határozottsággal mondja, hogy mi a mi első dologunk az ismeretszerzésben, pedig szerinte ebben az első dologban kételkednünk kell s ezért előbb még mást kell megvizsgálnunk. De hogy ezt a mást kell-e megvizsgálnunk, ebben is kell kételkednünk módszertanilag, következőleg előbb még egy más valamit kell megvizsgálnunk. De Descartes szerint ebben is kell kételkednünk s ezért előbb ismét még valamit kell megvizsgálnunk. Így mehetünk a végtelenségig, vagyis semmit sem vizsgálhatunk meg, következőleg semmit sem tudhatunk, még Descartes első elvéhez, a *cogito, ergo sum*-hoz sem juthatunk el. Ahol a kiinduló pont kételkedés és csak kételkedés, ott a végső pont is csak kételkedés lesz, mert kételkedés sohasem szül bizonyosságot. Ha tehát Descartes következetes lett volna módszertani kételkedésében, akkor sohasem írhattott volna; és ha ezt megtette volna, megmenekült volna ama szemrehányástól, hogy segédkezett a bölcseletnek a helyes útról való letérítésében.

61. Descartes és követői a *cogito, ergo sum* öntudati elvre akarták felépíteni az egész tudományt minden ágazatával. Ennek az elvnek a feltalálásával nagyra volt Descartes; pedig ezt az elvet már *Aquinói szent Tamás* is ismerte, amikor ezt mondotta: „ha valaki észreveszi, hogy van lelke, él és gondolkodik, az onnan van, mert észreveszi, hogy érez, ért és más egyéb életműködéseket teljesít s így a lélek önlétének tudatára azáltal jut, amit ért és érez”.¹ Ez pedig nem más, mint a *cogito, ergo sum* más szavakkal. Csakhogy Szent Tamás nem tartotta ezt az elvet olyan elvnek, amely minden más igazság megismerésének a kiinduló pontja lenne.

MÁSODIK RÉSZ.

Ismeretforrások.

Melyek a megismeréstan föltételei?

62. A megismeréstan azt vizsgálja, hogy valamely ítélet szükséges-e és ha szükséges, megismerhető-e. De ez a vizsgálat maga is ítélet, mert a szükségesség és megismerhetőség megítélendő. Mi szükséges tehát ahhoz, hogy e vizsgálat által nyert ítélet tárgyilagos és szükséges legyen? E vizsgálatnak megingathatatlan alapokon kell nyugodnia, hogy tudásunkat biztos alapra építhessük.

¹ De veritate, qu. 10, a. 8.

Mivel ez a vizsgálat maga is ítélet, azért a megismeréstant más ítéleteknek, illetőleg más tételeknek kell megelőzniök. Más szavakkal: mielőtt a megismeréstán tulajdonképeni tárgyalásába fogunk, már előbb kell tudnunk, hogy mely ítéletekre támaszkodunk, hogy a többi tárgyilagossá és szükséges ítélet igazságát belássuk. Ezek az ítéletek csak alapítételek lehetnek, vagyis közvetlen belátással kapjuk igazságukat. Levezetett ítéletek nem lehetnek, mert ezek alapítételeken nyugszanak s ezért a keresett ítéletek csak alapítételek. A semmiből nem indulhatunk ki, a semmire nem támaszkodhatunk, de a semmi ellenőrző sem lehet. Sőt ez a tétel: a megismeréstant megelőzik bizonyos alapítételek, amelyekre ez a tudomány támaszkodik, maga is alapítélet, igazsága közvetlenül világos, tehát nem bizonyítható. U. i. ha ezt a tételt bizonyítani akarnók, akkor ezt csak valamely igazságra támaszkodva tehetnék. De ez utóbbi igazság tételünkre támaszkodik és ezért bizonyításunk körbenforgó és ez a megbizonyíthatatlanság jele. Tehát **ez az ítélet: a megismeréstant megelőzik bizonyos alapítételek, amelyekre ez a tudomány, tehát megismerésünk is támaszkodik, alapítélet, vagyis közvetlenül bizonyos, következőleg bizonyítás nélkül szilárdan áll.**

Ama tételeket, amelyekre a megismeréstán, illetőleg ismeretelmélet mint alapokra támaszkodik, a megismeréstán *föltételeinek* vagy *segédeszközeinek* nevezzük.

63. Melyek ezek a föltételek, mint alapigazságok?

a) Az értelem közvetlenül is ítél, t. i. akkor, amikor más igazság segítségével nélkül rögtön igaznak fogad el valamit, amint az a valami előtte megjelenik. Minden ítélés az azonosság törvényének az alkalmazása, mert ha az ítéletben az alany és állítmány között nem volna legalább is anyagi azonosság, akkor az állítmányt nem mondhatnók az alanyról. Tehát a közvetlen ítélés megköveteli, hogy az azonosság törvénye érvényes legyen, mielőtt ítéljünk.

b) Az értelem közvetve is ítél, t. i. más igazságok segítségével. Ekkor is alkalmazzuk az azonosság törvényét, mert az állítmányt másképen nem mondhatjuk az alanyról. De a közvetett ítélés ezenfelül még az okság törvényének az alkalmazása is, mert más ítéletek segítségével kapjuk a közvetett ítéletet. Tehát az ítélés megköveteli, hogy az okság törvénye érvényes legyen, mielőtt ítéljünk.

c) Az ítélés előtt még mást is kell tudnunk, t. i. képes-e tevékenykedni értelmünk és tevékenykedik-e, mert az ítélés az értelem tevékenysége. Más szavakkal: az ítélés előtt még azt is kell tudnunk, vajjon képes-e értelmünk valamit megismerni és hogy valóban ítélünk-e. Mivel ez utóbbiról tudatunk értesít bennünket, azért az ítélés megköveteli, hogy tudjuk, vajjon megbízható-e tudatunk tanúsága és még tudnunk kell, hogy értelmünk képes-e a megismerésre.

d) Végül a megismeréstannak szüksége van egy ellenőrző elvre is, hogy egyidejű állítás és tagadás ne legyen tételeiben, vagyis az igazságot ne mondja hamisságnak és a hamisságot ne mondja igazságnak. Ez az ellentmondás elve. Így az ítézés megköveteli, hogy az ellentmondás elve érvényes legyen, mielőtt ítélnénk.

Tehát a megismeréstannak négy segédeszköze, négy föltételre van szüksége, amelyek azt megelőzik és szüksége van még egy ellenőrző elvre, amely szintén megelőzi a megismeréstant. Ez összesen öt elv, amelyek a következők: a) az azonosság törvényének a tárgyilagossága, b) az okság törvényének a tárgyilagossága, c) az értelem megismerő képessége, d) a tudat megbízhatósága¹ és e) az ellentmondás elve, mint ellenőrző elv. Ezek nem olyan elvek, amelyek benne volnának minden ítéletünkben, hanem a megismeréstannak megelőző föltételei.

64. Mivel ez a négy elv és az ellenőrző elv megelőzi a megismeréstant, azért ezeket a megismeréstan nem bizonyítja. De nem is bizonyíthatók, mert önmagukban, tehát közvetlenül világosak, vagyis alapelvek. Lássuk!

a) Az azonosság törvénye nem bizonyítható, vagyis ha valamit ennek vagy ilyennek fogunk fel, akkor ennek vagy ilyennek is kell ismernünk. E törvény nem bizonyítható, más igazságból nem vezethető le, megismerésénél más igazság közvetítőül nem szolgál, mert maga a bizonyítás is ezen nyugszik. Ez a törvény bizonyítás nélkül szilárdan áll, közvetlenül világos.

b) Az okság törvényét, vagyis azt, hogy minden tárgyilag ismeret valamely alapnak a következménye, szintén nem bizonyíthatjuk, mert az, aki bizonyítani akar, alapokat keres bizonyításához és ezzel elismeri az okság törvényét. Tehát az okság törvénye szilárdan áll, közvetlenül világos.

Még megjegyezzük, hogy itt, amikor az okság törvényéről van szó, mind az ok, mind a hatás valamely ismeret, tehát valamely igazság. Amikor azt mondjuk, hogy az okság törvénye érvényes, ez azt jelenti, hogy vannak igaz megismerési alapok, azaz tárgyilag igazságok, amelyeknek segítségével más tárgyilag igazságokat kaphatunk.

c) Hogy értelmünk képes megismerni az igazságot, szintén nem bizonyítható, mert minden bizonyítás csak akkor lehetséges, ha föltételezzük, hogy az értelem képes megismerni az igazságot. Tehát ez a törvény is szilárdan áll.

d) Tudatunk megbízhatósága abban, hogy ítélnünk-e, szintén nem bizonyítható, mert a bizonyítás ítéletekből áll és hogy ítélnünk-e, azt tudatunk mondja. Tehát ez a törvény is szilárdan áll, közvetlenül világos.

e) Végül az ellentmondás elve sem bizonyítható, mert mind-

¹ Vessd össze Stöckl—Wohlmüt: Lehrbuch der Logik.⁸ 1905. 289. és következő oldalaival.

egyik igazság csak annyiban bizonyos, amennyiben bizonyos, hogy lehetetlen valaminek ugyanazon időben lenni és nem lenni, ilyennek lenni és nem ilyennek lenni, vagyis lehetetlen ugyanazon időben ugyanazt a dolgot állítani és tagadni. Tehát ez az igazság is szilárdan áll, közvetlenül világos.

Tehát **a megismeréstannak négy föltétele van: a) az azonosság törvényének a tárgyilagossága, b) az okság törvényének tárgyilagossága, c) értelmünk megismerő képessége, d) tudatunk megbízhatósága. És van még egy ellenőrző elve: az ellentmondás elve. E négy föltétel és az ellenőrző elv alapigazság, tehát nem bizonyítható.**

65. Még az a kérdés, hogy ez a négy föltétel és az egy ellenőrző elv elegendő-e a megismeréstani vizsgálódásokhoz. Hogy elegendő-e, azt csak a megismeréstan fölépítése után tudjuk megmondani. Ez egyúttal gyakorlati bizonyítása lesz az elegendőségnek.

A négy föltétel közül az első kettő, t. i. az azonosság törvénye és az okság elve, valamint az ellenőrző szerepet játszó ellentmondás elve alaki (formális) természetű, a két utóbbi föltétel pedig, t. i. értelmünk megismerő képessége és tudatunk megbízhatósága az alanyi tevékenységet bizonyítja, tehát meghatározott megismerési anyaghoz nem alkalmazkodik.

Mi az ismeretforrás?

66. Az eddigiekben csak arról volt szó, hogy az emberi értelemre nézve van bizonyosság, sok igazságot helyes gondolkodás és a szükséges figyelem mellett teljes bizonyossággal megismerhetünk. Ezekből mutattuk ki a kételkedés tarthatatlanságát. De az eddigiekben tulajdonképpen csak a közvetlen bizonyosságról volt szó, a közvetett bizonyosságot pedig éppen hogy csak megemlítettük. Mivel pedig közvetlen bizonyossággal csak kevés igazságot ismerünk és ez a kevés igazság nem alkot tudományt, de még a tudomány anyagát sem adja meg, azért nekünk tovább kell mennünk és azt kell kérdeznünk, hogy az ember mely dolgoknál szerezhet biztos ismeretet és mely forrásokból merítheti azokat akár közvetlen, akár közvetett bizonyossággal. Tehát még két kérdés vár megoldásra: a) ismernünk kell megismerésünk tárgyait és b) ismernünk kell megismerésünk forrásait, mert valamit csak valami által ismerhetünk meg.

67. Szükséges-e ezt a kettőt, t. i. a megismerés tárgyait és a megismerési forrásokat külön-külön tárgyalnunk?

Nem kell külön-külön tárgyalnunk. Igaz, hogy e kettő fogalmilag különbözik egymástól: más a megismerés tárgya és más az ismeretforrás; mégis tárgyilag e kettő bizonyos vonatkozásban összeesik. U. i. ha ismerjük a forrásokat, amelyekből ismereteinket merítjük, akkor már legalább a dolgok különböző rendjeit is ismerjük, amelyeket megismerhetünk. De nemcsak hogy nem kell

e kettőt külön-külön tárgyalnunk, hanem nem is lehet zavar nélkül, mert a megismerési forrás tárgyát kívánja, a megismerési tárgy pedig megismerési forrására mutat. Ha tehát mind a kettőt külön-külön tárgyalnók, mindegyiknél mind a kettőt tárgyalnók. Ezért a következőkben csak az ismeretforrásokról lesz szó, de velük kapcsolatban a dolgok ama rendjeit és tárgyait, amelyek megismerésünk tárgyai, szintén megemlítjük.

68. Hogy valamit megismerhessünk, *eszközre* vagyis *jelre* van szükségünk, amely a megismerést közvetíti. Az ember, mert véges lény, nem magából meríti ismereteit, hanem más dolgokkal való egyesülés által szerzi, úgyhogy a dolgokat mintegy magunkhoz vonzzuk. Azt a valamit, aminek segítségével a megismerés céljából más dolgokkal egyesülhetünk, azaz a dolgokat mintegy magunkhoz vonhatjuk, hogy megismerés származzék, *eszköznek* vagy *jelnek* nevezzük.

Ez az eszköz kétféle lehet: a) olyan, amelyet előbb nem kell ismernünk, hogy ismereteket közvetíthessen. Ez az *alanyi eszköz*, illetőleg *alanyi jel*. Ilyen pl. a fogalom, mert már ismerjük a fogalommal jelölt dolgot, amint fogalmát ismerjük; vagyis nem kell előbb tudnunk, hogy mi a fogalom magában véve, ha a fogalmakkal jelölt dolgokat ismerni akarjuk. Ilyen alanyi jel még pl. az észrevevés is, mert az észrevevés által szerezhethünk ismereteket a nélkül, hogy még az észrevevés előtt kellene tudnunk, vajjon miben is áll az észrevevés; b) olyan, amelyet még a dolog megismerése előtt ismernünk kell, hogy a vele jelölt dolgot megismerhessük. Ilyen pl. a füst, amely a tűz ismeretére vezet minket. Ha nem tudom, hogy mi a füst, akkor képtelen vagyok belőle következtetni a tűzre. Ez a *tárgyi eszköz* vagy *tárgyi jel*. Ilyen tárgyi jelünk nagyon sok van, míg az alanyi jel száma kevés.

69. Az ismeretforrás jel, illetőleg eszköz, mert vele ismereteket szerezhethünk. És milyen eszköz?

A tárgyi eszközt nem mondhatjuk a megismerés forrásának, mert a megismerési forrásnak bennünk kell lennie és nem kívülrünk, hiszen mi akarunk ismerni s ezért valami alanyinak kell lennie, hogy mi a tárgyakkal összeköttetésbe léphessünk, a tárgyakat mintegy magunkhoz vonhassuk s így megismerhessük azokat. A megismerési tárgy lehet rajtunk kívül, de a megismerési forrásnak bennünk kell lennie. Továbbá a megismerési forrást azért sem mondhatjuk tárgyi eszköznek, mert a tárgyi eszközt előbb ismernünk kell, hogy megismerhessük az általa jelzett dolgot, amint ezt előbb a füstnél és tűznél mondtuk. Így azután az ismeretforrást, mint tárgyi eszközt, csak valamely ismeretforrás által ismerhetnők meg, következésképp az ismeretforrás alanyi eszköz. Tehát **az ismeretforrások alanyi eszközök.**

70. Mivel az ismeretforrások alanyi eszközök, azért **az ismeretforrások a megismerő alany képességei**, amelyek által összeköttetésbe léphetünk azzal, ami valamiképpen megismerésünk tárgya lehet. Az embernek vannak bizonyos képességei,

amelyek őt a megismerés tárgyaival összeköttetésbe hozzák s így megismeri a dolgokat. E képességekkel, mint ismeretforrásokkal, nemcsak ismereteket szerezhethünk, hanem bizonyosságot is, közvetlen és közvetett bizonyosságot, ha azokat helyesen használjuk.

Még megjegyezzük, hogy az ismeretforrásokat jól meg kell különböztetnünk a bizonyosság elveitől, tehát e kettőt nem szabad összetévesztenünk. A bizonyosság elvei nem az ember képességei, hanem igazságok s mertigazságok, azért mindig valamely ismeretforrások által nyerjük azokat.

71. De vannak-e ismeretforrások?

Hogy vannak ismeretforrásaink, arról teljesen bizonyosak vagyunk. Ez közvetlenül világos igazság. Pl. ha valaki fájdalmat érez, akkor ő nem kételkedik abban, hogy tényleg fájdalmat érez és nincs az a rábeszélő ezermester, aki valakinek bebeszélni tudná, hogy fájdalomra dacára nem érez fájdalmat. Még a kételkedő sem kételkedik benne. Így vagyunk más területeken is. Ha felnyitjuk szemeinket, előttünk áll a világ ezer meg ezer lényével s nincs ember, aki elhítené velünk, hogy akkor, amikor látunk, mégsem látunk. Ha valami célt el akarunk érni, akkor gondolkodunk és keressük a cél elérésének útját-módját; ha pedig bajba jutunk, ismét gondolkodunk és keressük a kiutat a bajból. És az, aki azt merné mondani, hogy bizonyítsuk be neki, hogy tényleg érzünk fájdalmat, tényleg látjuk a világot, tényleg gondolkodunk, csak nevetségessé tenné magát. Rögtön meg is kapná a rövid feleletet: hiszen magam érzem, a saját szemeimmel látom, én magam gondolkodom stb. és e felelet a teljes bizonyosságot árulja el.

Tehát abban teljesen bizonyosak vagyunk, hogy vannak ismeretforrásaink, vagyis olyan képességeink, amelyek által ismereteket szerezhethünk. És ha valaki kételkedné ebben (és lehet-e valóban ebben kételkedni), akkor azt nem vagyunk képesek neki bebizonyítani, hogy ténylegesen vannak, mert a közvetlen bizonyosságot és a közvetlen nyilvánvalóságot nem lehet bizonyítani, hiszen az máris teljesen bizonyos. És ha valaki mégis bizonyítani akarná, akkor e bizonyítás csak az ismeretforrásokra támaszkodva volna keresztülvihető, vagyis azzal bizonyítana, amit bizonyítania kellene. A mondottakból következik: **az, hogy vannak ismeretforrások, alapigazság.**

72. Amikor az alábbiakban az ismeretforrásokról szólunk, akkor nem az a célunk, hogy a pozitív bizonyítékokkal mutassuk ki az ismeretforrások létezését, hiszen ez alapelv, tehát nem bizonyítható. Mi csak azokhoz szólunk, akik a természetes bizonyosságot elfogadják, hogy lássák, mennyire észellenes elméletileg kételkedni abban, amit gyakorlatilag kénytelenek elfogadni. Így az, amit az ismeretforrásokról mondani fogunk, tulajdonképpen nem más, mint a dogmatizmus részletes fejtegetése.

73. Hogy hány ismeretforrásunk van, azt csak tapasztalat által tudhatjuk meg. És a tapasztalat azt mondja, hogy csak három ismeretforrásunk van: a tapasztalat, az értelem és a hit

vagy *tekintély*. Minden ismeretünket e három ismeretforrásból eredeztethetjük.

Hogy csak három ismeretforrásunk van és nem több vagy nem kevesebb, azt úgy bizonyítjuk be, hogy mind a hármat tárgyaljuk és akkor belátjuk, hogy csak ez a három ismeretforrás van. Ezért az ismeretforrásokat három szakaszban tárgyaljuk.

A sejtésről, álomöntudatról és holmi „mágikus én”-ről mint rögeszmékről nem szólunk.

Az akaratot sem fogadhatjuk el ismeretforrásnak, bár nagy befolyással van az ismeretforrásokra. Az akarat vágyó tehetség és nem megismerő tehetség. És mert az akarat vágyó tehetség, tehát lényegesen különbözik a megismerő tehetségtől, azért róla nem a megismeréstan beszél, hanem egy más könyvben fogunk róla tárgyalni.

ELSŐ SZAKASZ.

Tapasztalat.

74. A tapasztalathoz tartozik a *belső tapasztalat* vagyis a *tudat* és a *külső* vagyis az *érzéki tapasztalat*. Ezért e szakaszt két fejezetre osztjuk: a) az elsőben a tudatról lesz szó és b) a másodikban a külső vagy érzéki tapasztalatról.

ELSŐ FEJEZET.

Tudat.

Mi a tudat?

75. Az ember megismerheti az igazságot. Ezt mindenki saját magán tapasztalja. De ha megismerheti az igazságot, akkor mindenekelőtt arra kell kiterjeszkednie megismerésének, ami tulajdon belső állapotára vonatkozik.

Amikor az ember megismeri azt, ami tulajdon belső állapotára vonatkozik, akkor azt ismeri meg, ami hozzá legközelebb van, mert saját állapotunk van hozzánk legközelebb, közelebbi tárgy nincs. És éppen ezért a saját állapotunk ismerete a legjobban érdekeli minket. De nem ez teszi különösen szükségessé belső állapotunk megismerését, hanem inkább az, hogy e megismerés nélkül minden ismeretünk, közvetlen és közvetett ismeretünk értéktelen lenne, mert nélkülözné a bizonyosságot, hiszen a bizonyosságban a legfontosabbat nem tudnók; t. i. nem tudnók, hogy ki ismer: mi-e, avagy talán egy másik személy. A bizonyosság belátáson nyugszik és e belátás szerint határozottan tudjuk,

hogy az ítéletben az alany és állítmány összetartozik, mert a megismert dolognál is így van ez. De ha nem tudjuk, hogy ki ítél: mi-e, avagy egy más valaki, akkor nem is szerezhetünk bizonyosságot.

Azt a megismerést, amelynek közvetlen tárgya a megismerő alany belső tevékenysége, belső állapota, tudatnak nevezzük.

76. Hogy a tudatot jobban megértsük, figyeljünk a következőkre. Kirándulást teszünk valamely magaslatra.¹ Mit veszünk észre? Látjuk az alattunk elterülő alacsonyabb hegyeket völgyeikkel; látjuk a városokat és falvakat, a réteket, mezőket és erdőket; ha messzebb nézünk, látjuk a városban nyüzsgő életet, a folyón a méltóságosan úszó hajókat, a tovarobogó vonatokat s a szabadban mindenütt a szorgos munkát. Halljuk az erdő zúgását, a közlekedés zaját, itt a közelben a velünk kirándulók beszédét és énekét. Orrunkat az alattunk elterülő fenyves kellemes szaga üti meg, sőt a vadvirágok illatát is érezzük. Arcunkat enyhe szellő simogatja, de a nap sugarai is barnítják. Föltekintünk a magasba: ránk borul az ég csodálatos kékje itt-ott egy-egy felhőfoszlánnyal. E benyomások önkénytelenül rohannak meg engem és gondolatokat ébresztenek bennem a természet szépségéről és Alkotójának végtelen bölcseségéről. E gondolatok hatása alatt vágy fog el és leborulok az Isten nagysága előtt: én Uram, én Istenem.

E kirándulás alatt lefolyó összes jelenségeket két csoportba foglalhatjuk: a) az első csoportba azok tartoznak, amelyek rajtam kívül mentek végbe a természetben; b) a második csoportba pedig azok tartoznak, amelyek bennem mentek végbe a látás, hallás, gondolkodás, vágyódás által. E bennem lévő belső jelenségek az én különböző belső tevékenységeim és belső állapotaim voltak. A tudat e belső állapotok, e belső tevékenységek megismerésére vonatkozik.

77. A tudatot nem szabad összetévesztenünk az értelemmel. Az értelem dolga az ítélet; a tudat pedig nem ítél, hanem csak azt veszi észre és tudomásul veszi, ami bennünk történik. A tudat semmi egyéb, mint belső állapotaink tapasztalati felfogása. Ezért a tudat a tapasztalathoz tartozik és mert belső állapotainkat fogja fel, azért *belső tapasztalatnak* is nevezzük.

Ha az értelem belső állapotunkról ítél, ez már nem tudat, hanem az értelem működése, mert az ítélet az értelem tevékenységéhez tartozik. Tudata (érzéki tudata) az állatnak is van, de ítélni csak az ember képes.

¹ P. Vogt nyomán. (Stundenbilder der philosophischen Propädeutik. Psychologie. 1909. 12—13. oldal.)

Mi a tudat tárgya?

78. A tudat az a megismerés, amelynek tárgya a megismerő alany belső állapota, belső tevékenysége. A tudat rajtunk kívül lévő külső tárgyakkal mint ilyenekkel nem foglalkozik, de nem is törődik velük, hanem egyedül és kizárólagosan tulajdon énünk konkrét állapotaival és konkrét tevékenységeivel foglalkozik. A tudat észrevevése és jelenlevősége tulajdon belső konkrét állapotainknak és ezért a létezésnek egészen külön fajtája, amely nem azonos a tudaton kívül lévő dolgok létezésével. A tárgyakat vagy dolgokat, amelyekre megismerésünk és vágyódásunk kiterjed, megismerjük ugyan a tudatban, de csak annyiban, amennyiben megismerésünk és vágyódásunk, amelyek tudatilag ismereteseek, ama dolgokra vonatkozik.

A tudatban csak magamba tekintek, csak magamba vonulok és eltekintek mindattól, ami mellettem, körülöttem s általában kívülem történik. Sőt bezárom szemeimet, bedugom füleimet, elszigetelem minden érzékemet, de még testemtől is eltekintek. A tudat által csak azt akarom megfigyelni, ami nekem bensőmben magától és közvetlenül mint bizonyos jelentkezik. A tudat teljesen közvetlen észrevevése belső konkrét állapotainnak, amelyeket nem gondolkodás vagy következtetés által kapok, hanem azonnal megismerem, amint valamely konkrét belső állapot jelentkezik.

A tudat mint ilyen nem ítél, tehát nem állít és nem tagad; a tudat csupán észreveszi és tudomásul veszi belső állapotainkat; a tudat csupán tapasztalati felfogás belső konkrét állapotainkról és belső konkrét tevékenységeinkről. Azonban ez a felfogás keletkezése szerint oly tulajdonságokkal bír, hogy akaratlanul is arra határozza az értelmet, hogy az észrevett belső állapotokat és tényeket létezőknek állítsa és létezőknek mondja ki. E belső tényeket a tudat elfogadja a nélkül, hogy róluk ítélne; az ítélet más tehetséghez tartozik. A tudat belső állapotok megtapasztalásától nem elkülönített tény, hanem egy és ugyanaz a tény, csak az alanyi oldalt állítja elénk, t. i. a belső állapot észrevevését. Minden belső állapoti tény egy teljesen határozottan tudott tény. Ha fájdalmam van, tudatom azt mondja, hogy bizony fájdalmam van s ha a tudat nem értesít fájdalomról, akkor nincs is fájdalmam. Ha gondolkodom vagy vágyakozom, akkor tudatom azt mondja, hogy bizony gondolkodom és vágyakozom; és ha a tudat nem értesít a gondolkodásról és vágyakozásról, akkor nem is gondolkodom, nem is vágyakozom. E belső állapotokat különös módon is megfigyelhetem; de ez nem szükséges, amint tényleg a megfigyelés csak nagyon kevés embernél fordul elő.

A tudat tanúsága ellen kételyt támasztanunk nem szabad, de nem is lehet észszerűen. Egy gondolatot vagy kívánságot bírni és róla tudatommá lenni összeesik. Ha nem

tudok valamely gondolatról vagy kívánságról, akkor nincs is az a gondolatom, nincs is az a kívánságom.

79. Ha a tudat tapasztalati felfogás, egyszerű tudomásvétel belső konkrét állapotainkról és belső konkrét tevékenységeinkről, akkor az a kérdés vetődik fel, hogy meddig terjed a tudat működési köre: vajjon átfogja-e az egész „én”-t, tehát a lélek állományságát is, vagy csak az „én” járulékos változásaira korlátozódik; vajjon a belső élet minden tüneményére kiterjed, vagy csak bizonyos tüneményekre. Mindezekre a kérdésekre csak tapasztalat és önmegfigyelés által adhatunk feleletet. És amikor így figyeljük önmagunkat, akkor éppen a tudat fogja megmondani, hogy mi tartozik tárgyához. És amikor e kérdésre megfelelünk, akkor megismerjük a tudat tárgyát.

80. Az emberben megkülönböztetünk tenyésző, érzéki és szellemi tevékenységeket. Közülük melyek tartoznak a tudat tárgyához?

a) A tenyésző tevékenységek és fizikai változások nem esnek tudatunkba, ezek tudatunkon kívül vannak. Pl. a vérkeringés, a máj, a gyomor stb. végzi a maga kötelességét a nélkül, hogy minderről tudatunk értesítene bennünket. Az emésztőszervek, a vesék is dolgoznak bennünk a nélkül, hogy működésük tudatunkba esnék. Az anyagcsere is folyik bennünk és erről tudatunk semmit sem mond nekünk. Tehát *a tenyésző működések és fizikai változások nem tartoznak a tudat tárgyához s ezért nem tartoznak a belső tényekhez sem*, bár bennünk mennek végbe.

b) Az érzéki tevékenységekről már értesít a tudat, mert mit használna pl. az érzéki megismerés, ha nem jönne tudatunkba, ha nem tudnók, hogy ki az, akinek érzéki megismerése van. Éppen így, ha fájdalmam van, de ez nem jut tudatomba, akkor nincs fájdalmam, vagy nem tudom, hogy kinek van fájdalma: nekem-e vagy egy másvalakinek. Hogy azután az érzéki tünemények mind tudatunk birodalmába tartoznak-e, arról most nem beszélünk. Mindenesetre az érzéki élet sok tüneménye teljesen bizonyos tudatunk előtt s ez nekünk egyelőre elég.

c) A szellemi tevékenységekről is értesít tudatunk, mégpedig mind az értelmi, mind az akarati tevékenységekről. Tudat nélkül nincs gondolkodás, mert a fogalmakról nem tudnók, hogy kinek a fogalmai; az ítéleteknél nem tudnók, hogy ki az, aki az állítmányt az alanyra vonatkoztatja s a következtetésnél nem tudnók, hogy ki az, aki az ítéleteket következtetésbe állítja össze. Tudat nélkül az erkölcsi élet is lehetetlen lenne, mert nem tudnók, vajjon mi vagyunk-e azok, akik a jó és kívánatos után törekszünk, vagy egy más valaki. És ha tudat nélkül nincs erkölcsi élet, akkor tudat nélkül társas együttélés sincs, mert társadalmi élet csak erkölcsösség mellett lehetséges. Hogy azután mennyi esik szellemi életünkből tudatunk alá, arról most nem

szólunk. Egyelőre elégséges annyit tudnunk, hogy az értelmi és akarati élet sok jelensége tudatunkba jut.

d) A tudat a bennünk lefolyó különböző változásokról értesít; azonban nincs tudatunk állományi létünkről vagy a pusztán „én”-ről. A tudat azt mondja meg nekünk, hogy a belső állapotok és belső tevékenységek a mi „én”-ünk állapotai és tevékenységei. A tudat által megismerjük személyi létünket, de nem mint állományi lényt függetlenül a tevékenységektől. A tudat által megismerjük személyi létünket, de csak úgy, hogy mi tevékenykedünk, vagyis úgy, hogy tudjuk, hogy az egyes tevékenységeket mi hajtjuk végre s nem egy másik ember. Állományi létünk megismeréséhez másra is van szükségünk, t. i. ítéletekre. Állományi létünket úgy ismerjük meg, hogy a tudat által adott tevékenységekből kiindulva ítéleteket alkotunk; már pedig a tudat nem ítél, az ítélet az értelem tevékenysége. A tudat minden ítélet nélkül egyszerűen tudomásul veszi belső állapotainkat és tevékenységeinket s ezeket mint teljesen bizonyosakat elfogadja. Így *a tudat állományi létünkről nem értesít minket.*

Tehát *a tudat által megismerjük a) a belső tényeket, amelyek az érzéki és szellemi élethez tartoznak és b) tulajdon személyi létünket.* A tudat másról nem értesít minket.

Mivel a tudat csak ama belső tényekről értesít minket, amelyek az érzéki és szellemi élethez tartoznak, tehát az érzéki megismerés és érzéki vágyódás, szellemi megismerés és szellemi vágyódás, illetőleg az akarás tényeiről, azért csak ezeket nevezzük *belső tényeknek.* A tenyésző működések és a fizikai változások nem esnek tudatunk alá s ezért ezek nem belső tények.

81. A mondottakból nevezetes következtetést kapunk.

A tudat nemcsak a megismerésre és érzésre terjed ki, hanem az érzéki és szellemi vágyódásra is. Mivel a tudat a belső állapotok megtapasztalásától nem elkülönített tény, hanem egy és ugyanaz a tény, csak alanyi oldalát állítja elénk, t. i. mi bennünk mennek végbe e belső állapotok és nem egy másvalakiben, továbbá a tudat nemcsak a megismerésre terjed ki, hanem a vágyódásra is és a vágyódás tevékenység, azért **a tudat nemcsak megismerés, hanem tevékenység is.**¹

82. a) *Wundt* tagadja azt, hogy a tudat megismerés volna. Ő azt mondja, hogy a tudat nem más, mint a bensőnkben történő dolgok megadottsága.

Felelet. *Wundt* téved, mert összezavarja a tudat tevékenységét tárgyával. Az bizonyos, hogy a bensőnkben történő dolgok közvetlenül adva vannak és megismerésükhöz nincs szükségünk közvetítőre. De megismernünk kell azokat, különben ismeretlenek

¹ „Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur „cum alio scientia.” Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.” [Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1^a, qu. 79, a. 13.]

lennének előttünk és akkor Wundt még azt sem mondhatta volna, hogy a tudat a bensőnkben történő dolgok megadottsága. És éppen az a tudat, hogy a közvetlenül megadott belső történéseket megismeri. Tehát **a tudat megismerés.**

b) Wundt azt is tagadja, hogy a tudat tevékenység volna. Ő azt mondja, hogy a tudat nem más, mint a belső tapasztalat egyes tényeinek elvonása, abstrakciója.

Felelet. Wundt itt is téved. Mert mi a belső tapasztalat? Ha azt mondjuk, hogy a belső tapasztalat belső állapotunk ismerete, akkor éppen ebben áll a tudat, nem pedig abstrakcióban. És ha azt mondjuk, hogy a belső tapasztalat maga a mi belső tudatunk, akkor abstrakcióval sohasem lesz ismeretünk róla. Tekintsünk magunkba s figyeljük, hogy mi történik ott benn. Bármilyen felületes is önmegfigyelésünk, nagyon hamar belátjuk, hogy a tudat sohasem abstrakció, hanem konkrét belső tevékenységünk tudata vagy meghatározott belső állapotunk ismerete. Ez az állapot, tehát ismerete is nemcsak ismeret, hanem tevékenység is, mert belső állapotunkról másképpen nem szerezhetünk tudomást, csak úgy, hogy tevékenysége által hívja fel figyelmünket. És mert a tudat a belső állapotok megtapasztalásával ugyanaz a tény, azért **a tudat tevékenység is.**

Az, aki tagadja a tudat tevékenység voltát, egyúttal azt is állítja, hogy érzéseinkről, gondolkodásunkról és vágyódásunkról semmit sem tudhatunk, következésképpen belső állapotainkról sem tudhatunk semmit. Így a tudat tevékenységvoltának a tagadása egyenlő minden bizonyosság tagadásával és az általános kételkedés hirdetésével.

Hogyan osztjuk fel a tudatot?

83. A tudat elengedhetetlen föltétele a tudásnak, tudat nélkül nincs tudás. A tudat még elengedhetetlen föltétele az erkölcsi életnek is, tudat nélkül nincs erkölcsi élet. Tehát a tudat szükséges mind a tudáshoz, mind az erkölcsösséghez; mégis azt tapasztaljuk, hogy szerteágazók a vélemények arról, hogy mi tartozik ténylegesen a tudat tevékenységéhez.

A tudat tényt jelent, amely által megismerjük belső állapotainkat, vagyis azt, ami bennünk történik. Azonban tudatnak nevezzük a tudati tevékenység képességét is.

Valamely belső tevékenység kétféleképpen juthat tudatunkba: először maga által, vagyis közvetlenül és másodszor egy másik belső tevékenység által, vagyis közvetve.

a) Ha valamely belső tevékenység maga által jut tudatunkba, vagyis a valamely dolgot megismerő tevékenység egyúttal azt is megismeri, hogy a dolgot megismeri, tehát a tudati tevékenység és e tevékenység megismerése azonosul, akkor a tudatot *közvetlen tudatnak* nevezzük. Közvetlennek azért mondjuk, mert a

tudati tevékenység és e tevékenység megismerése között közvetítő nincs, e kettő egy és ugyanaz.

A közvetlen tudat a tárgyat megismeri közvetlenül, a tárgy megismerését pedig mellékesen és bennfoglaltan; de e kettő között közvetítő nincs. Pl. ha látok egy fát vagy más valamit, akkor a látás tevékenysége által tudatom van a fa, illetőleg a más valaminek a látásáról is. Vagy: ha valamiről gondolkodom, akkor a gondolkodás tevékenysége által tudatom van arról is, hogy ama bizonyos dologról gondolkodom. Tehát a közvetlen tudatnak kettős tárgya van: a) a főtárgy, amelyet megismerünk és b) a melléktárgy, t. i. a főtárgy megismerésének a tényei. **Az érzéki és szellemi megismerés minden ténye közvetlen tudati tevékenység**, mert a dolog megismerése és e tevékenység megismerése azonos.¹

b) Ha egy belső tevékenység egy másik belső tevékenység által jut tudatunkba, pl. a vágyódás tevékenysége egy megismerési tevékenység által, akkor a tudatot *közvetett tudatnak* mondjuk. Közvetettnek azért nevezzük, mert a belső tevékenység és megismerése között egy másik belső tevékenység közvetítőül szolgál.

A közvetett tudatban a tudatba jutott két belső tevékenység között lehet egyidejűség és lehet nem-egyidejűség is.

a) Ha a tudatunkba jutott belső tevékenység és maga a tudati tevékenység egyidejűleg történik, akkor a tudat *tökéletlen közvetett tudat* éppen az egyidejűség miatt. Ez a tudat az érzékiségben van és tökéletlennek mondjuk, mert megismeri az érzékit, sőt megismeri, hogy érez, mégis lényegéig nem tud hatolni, mert idáig az érzék nem tud felhatolni.²

β) Ha pedig a megismerő belső tevékenységére visszatekint és ezt új tevékenység által teszi megismerése tárgyává, akkor a tudatot *reflex (visszaható) tudatnak* nevezzük. Ez a *tökéletes közvetett tudat*, más szavakkal és rövidebben: a *tökéletes tudat*. A tökéletes tudatot *öntudatnak* is nevezzük, mert benne a tudati jelenségeket az „én”-től megkülönböztetni is tudjuk. És mert e megkülönböztetésre csak a szellemi megismerés képes, azért **öntudata csak a szellemi megismerő tehetséggel bíró lénynak van, tehát az embernek**. Tökéletesnek pedig azért mondjuk e tudatot, mert az értelmes lény már képes a saját lényegéig hatolni megismerésével.³

¹ A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 172. oldal.

² „Sensus, . . . redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 1, a. 9.)

³ „Substantiae intellectuales redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum.

A tökéletes tudatnak a tárgya, mint általában minden tudaté, amely az értelemből indul ki, nemcsak az értelem tevékenysége, hanem az érzéki megismerés tevékenysége is, valamint a szellemi és érzéki vágyódás is.

84. Az öntudatban „én”-emet magában fogom fel és változó állapotait vele szembe állítom, vagyis „én”-emet elválasztom változó állapotaitól. És mert csak az értelem képes megítélni, hogy az „én” az ő állapotaitól különbözik és csak az értelem képes különbséget tenni az állapot alanya s az állapot között, ide az érzék nem tud felhatolni, azért **öntudata csak értelmes lénynek lehet.** Pl. az állat is érzi a fájdalmat, de az nem fogja fel, mint „én”-jének a fájdalmát; ő csak észreveszi, hogy fájdalmat érez, de azt az „én”-től megkülönböztetni nem tudja. Éppen így az állat is ismer egyes érzéki dolgokat, de e megismerést az „én”-től megkülönböztetni már nem tudja.

85. Amikor a tudatot közvetlenre és közvetettre osztjuk, a közvetett tudatot pedig tökéletlenre és tökéletesre, akkor nem szabad azt gondolnunk, hogy talán két, esetleg négy tudata van az embernek. A tudat saját magunk felismerése. A tudat a lélek, tehát benne a gondolkodó és gondolat egy és ugyanaz; általánosabban: a megismerő és megismerés, az alany és tárgy egyesül. **A tudat egy és egységes, csak megnyilvánulásainak különböző módjában mondjuk majd közvetlennek, majd közvetettnek, illetőleg majd tökéletesnek, majd tökéletlennek.** Ezek a megnevezések ugyanannak az egy dolognak az elnevezései a szerint, hogy melyik megnyilvánulásában tekintjük a tudatot.

86. A tudat megismerés, mégpedig belső állapotaink megismerése. Ha pedig a tudat megismerés, vagyis a tudatnak mindegyik ténye a megismerésnek egy-egy ténye, akkor a tudat képesség is. Ez természetes. Tehát **a tudat megismerő képesség.**

Ezek után az a kérdés, hogy a tudati megismerő képesség az ember többi megismerő képességétől különböző megismerési képesség-e, vagy az ember megismerő képességének csak valamely különös működése-e.

Az embernek egységes életelve van és ez nem is lehet másképen. Ezért az emberben minden működés és tevékenység ezen egy életelvben bírja alapját. Ha tehát van az embernek tudati megismerő képessége, amint tényleg van, akkor *a tudati megismerő képesség nem különbözik az ember más megismerő képességétől, különben oda lenne az emberi természet egysége, hanem e megismerő képességnek csak egyik különös működése.*

87. Lássuk ezek után a tudat további felosztását!

Sed redivit iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa." (Ugyanott.)

A szerint, hogy mire vonatkozik a tudat tevékenysége, megkülönböztetünk *érzéki és szellemi tudatot*.

a) Az *érzéki tudat* az a képesség, amely által valamely érzéki lény érzéki belső tünetényeit ismeri meg. Az *érzéki tudat tárgyilag összeesik a belső érzéssel*, amiről majd a lélektanban lesz szó. A belső érzék által, vagyis az érzéki tudat által ismeri meg az ember az érzéki észrevételt, az érzéki fájdalmat, az érzéki félelmet és általában a szenvedélyek különböző megnyilvánulásait, mint az érzéki vágyó tehetség működéseit.

Érzéki tudata az állatnak is van, mert az állat nem úgy érzi pl. a fájdalmat, mint kívülről levőt, de nem is úgy, mint fájdalmat általánosságban, hanem mint az ő fájdalmát. Az állatnak is van érzéki észrevevése és ezt nem úgy veszi észre, mint kívülről levőt, de nem is úgy, mint érzéki észrevevést általánosságban, hanem mint az ő érzéki észrevevését. Az érzéki tudat is ismeri a belső állapotokat mint ilyeneket és felfogja hordozójukat, de a hordozót csak a megismert konkrét esetben. Azonban az ember értelme segítségével tovább is képes. Az ember felfogja, hogy ő az, aki tevékenykedik, ismer, vágyakozik, fájdalmat érez, örül stb.

b) A *szellemi tudat* az a képesség, amely által valamely értelmes lény megismeri szellemi megismerő és szellemi vágyó tehetségét. A *szellemi tudat mint képesség maga az értelem*, amennyiben benső tényei alkotják tárgyát. Az értelem mint tudati képesség spontán működik.

A tudatnak érzéki és szellemi tudatra való felosztása nem jelent két tudatot. *Ez a felosztás is tulajdonképpen nem más, mint az egy és egységes tudat különböző elnevezései a szerint, hogy mire vonatkozik tevékenysége.*

Lehet-e a tudatot ismeretforrásnak mondanunk?

88. A tudat a belső tényeket és a belső állapotokat ismeri: én ismerek, én állítok, én tagadok, én nevetek vagy örülök, én érzek fájdalmat vagy szomorkodom, én vágyakozom valami után stb. Ami csak tény és semmi más, azt a tudat nem képes észrevenni, hanem csak az elvonó abstraháló értelem. Ezért van az, hogy a tényező tevékenységek nem esnek tudatunk alá, mert ezek csak tények és nem egyebek. Tehát az emésztésről, vérkeringésről, az epe és máj működéséről stb. csak az értelem abstraháló tevékenysége által szerezhetünk tudomást és nem a tudat által. A tudat nemcsak azt mondja meg nekünk, hogy valami történik bennünk, hanem azt is, hogy mi történik bennünk: gondolkodunk-e vagy akarunk, örülünk-e vagy szomorkodunk, szabadon cselekszünk-e vagy szükségből, érzéki észrevevésünk van-e vagy érzéki vágyódásunk. Ha most az értelem a tudat által felfogott konkrét tényeket tagjaira bontja, vagyis az „én”-t változó állapotaival szembe állítja, tehát ítéletet alkot, más szavakkal:

„én“-ünk állapotát vagy tevékenységét „én“-ünkre vonatkoztatja, amely „én“ e különböző állapotoknak és tevékenységeknek egységes hordozója, akkor *közvetlen tudati ítéleteket* kapunk. Ezekben az ítéletekben mindig az „én“ az alany és a tudat által észrevett és tudomásul vett belső állapot az állítmány. Tehát: én fájdalmat érzek, én észreveszek, én gondolkodom, én akarok, én örülök, én lelkesedem, stb. — ezek közvetlen tudati ítéletek. Közvetlennnek azért mondjuk, mert ezeknek az ítéleteknek a megalkotásánál közvetítő nincs, hanem csupán az „én“-nek a tudat által felfogott állapotát vagy tevékenységét az értelem ugyanazon „én“-re vonatkoztatja.

A közvetlen tudati ítéleteket jól meg kell különböztetnünk magától a tudattól. E kettő nem ugyanaz, hanem mindegyik más és más. A tudat, mint már mondtuk, nem ítél, hanem a bennünk történő tényeket és eseményeket mint igazakat, egyszerűen tudomásul veszi; ezzel szemben a tudati ítéletek a tudat tanúságára támaszkodnak és az értelem alkotja meg azokat.

A közvetlen tudati ítéletek nem foglalkoznak jövő eseményekkel, amelyeket vagy sohasem ismerhetünk meg, vagy ha megismerhetünk, akkor csak következtetésekkel ismerhetjük meg. De a közvetlen tudati ítéletek elmúlt tényekkel sem foglalkoznak, mert ide nemcsak a tudat, hanem az emlékező tehetség is szükséges. A közvetlen tudati ítéletek csak a most bennem jelenlevő belső állapotokat és belső tevékenységeket formálják ítéletekké „én“-ünkre vonatkoztatva.

A közvetlen tudati ítéleteken kívül vannak még *közvetett tudati ítéletek* is, amelyek a közvetlen tudati ítéletekből folynak vagy reájuk támaszkodnak, tehát oly elemet is tartalmaznak, amely nincs a tudatban. Pl. ez az elhatározásom jogos, ez az ítéletem igaz. Hogy van elhatározásom, illetőleg ítéletem, azt a tudat mondja meg; de hogy ez az elhatározás jogos is, illetőleg ez az ítélet igaz is, ebből semmi sincs a tudatban, azt értelmem más úton kapja. Tehát a két ítélet közvetett tudati ítélet.

89. Mielőtt azt vizsgálónók, vajjon lehet-e a tudat bizonyos ismereteknek a forrása, előbb valamit meg kell jegyeznünk. Ez a következő.

Hogy van tudatunk, arról teljesen bizonyosak vagyunk, mielőtt vizsgálónók azt, mert tudatunkat csak egy másik tudati tényre tapasztalhatjuk meg. Mivel pedig a tudati tény és megismerése azonosul, azért a mi tudatunknak bizonyos területen csálhatatlannak kell lennie, mielőtt mi azt megvizsgálónók, vagy vele vizsgálónók. Ezért mondtuk előbb, hogy a tudat a megismerés-tannak, vagyis az ismeretelméletnek bebizonyíthatatlan *segédeszköze*, illetőleg *feltétele*, közvetlenül világos igazság, megingathatatlanul áll. A tudat megbízhatósága tulajdonképpen még a megismerés-tan előtt van.

90. Hogy a tudat bizonyos ismeretek forrása lehet, ennek bebizonyításánál csak annak a bizonyítása szükséges, hogy a köz-

vetlen tudati ítéletek minden tévedéstől mentesek. És ha ezek minden tévedéstől mentesek, akkor a reájuk támaszkodó közvetett tudati ítéletek is lehetnek igazak és bizonyosak. Ennek bebizonyítása lehetséges azok részére, akik a tudat megbízhatóságát elfogadják.

Hogy ezt bebizonyíthassuk, előbb a tudatba lépő megismerési tényekről szólnunk, azután a tudatba lépő más tevékenységekről, amelyeket közös néven vágyódásnak nevezünk.

a) Ismeretünk akkor igaz, ha logikailag igaz, vagyis egyezik tárgyával és ha még azt is tudjuk, hogy ez a megegyezés valóban megvan és magában a dologban lévő, valamint általunk megismert indító okok a bizonyosságba zárt erős elhatározásunkat jogossá teszik. Már pedig a közvetlen tudati ítéletekre a tudat az egyedüli ismeretforrás, hogy az ítéletekben bizonyosak legyünk, hiszen ezeknek az ítéleteknek a megalkotásában közvetítő nincs. Ha itt a tudat nem volna csálhatatlan, akkor sohasem lennének bizonyosak arról, hogy magában a dologban fekvő okokat, amelyek az ítélet megalkotására készítették és az ítéletet jogossá teszik, megismertük-e; de azt sem tudnók bizonyosan, vajjon megismerésünk ténye és tartalma igaz-e. Az lehetséges, hogy a tudati észrevevésből hamis következtetést vonok le, mert a tudati észrevevést, pl. gondolkodásomat hamisan magyarázom. Pl. ha gondolkodom és gondolkodásomat az agynak tulajdonítom, akkor a tudati észrevevésből hamis következtetést vonok le, mert a tudati észrevevést, t. i. gondolkodásomat hamisan magyarázom. A hamisság mindig valamely közvetett ítélettel jön létre, amelyet a tudati észrevevéshöz fűzünk és ez lehet hamis. Vagy: valaki temető mellett megy el, madárka hangját hallja s ebből valami borzalmas dologra következtet. Itt a hamisság úgy keletkezett, hogy az a valaki a mellékkörülményekből következtetett és e hamis közvetett ítéletet fűzte tudati észrevevéseéhez. De ha csak arra szorítkozom, amit tudatom mond, tehát a tudati észrevevéshöz fűződő minden közvetett ítélettől tartózkodom, akkor az teljesen bizonyos, csálhatatlan. Ezért **a tudat csálhatatlan a megismerés tényénél.**¹

Az, aki a tudat csálhatatlanságát tagadja a megismerés tényénél, az önmagával kerül ellentmondásba, mert azt, amit kifejezetten kétségbe von, hallgatólagosan elismeri és állítja. U. i. akkor, amikor kétségeskedik a tudat csálhatatlanságában, tulajdonképpen elismeri, hogy a tudat csálhatatlan, mert kételkedésének a tényéről és tárgyáról csak a tudat értesíti őt. Más értesítőt képtelenek vagyunk elgondolni. Tehát egyszerre állít és tagad és ez ellentmondás.

b) De tudatunk csálhatatlan vágyódásunk megismerésénél is. Ha itt tévedhetne a tudat, akkor vágyódásunk tényéről és céljáról, amit csak a tudat által tudhatunk meg, soha bizonyosak nem volnánk. Így azután nem tudnók, hogy tüztünk-e célt magunk elé vagy sem, következőleg a cél eléréséhez szükséges eszközöket

¹ Vessd össze: A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 177. oldal.

sem tudnók megválogatni s ez eszközök alkalmazásmódját sem tudnók meghatározni, hiszen nem tudjuk, hogy ki az, aki célokat akar elérni. Így semmit sem tudnánk tenni tervszerűen és célszerűen; ez pedig értelmes természetünkkel ellenkezik, mert az értelmes természet célt tűz ki és célokat valósít meg.

Ha tudatunk nem csalhatatlan a vágyódás megismerésénél, akkor rendezett társadalmi együttélés sem lehetséges. Ha az egyes ember nem tudja, hogy akar-e vagy sem és nem tudja, hogy mit akar, akkor elhatározásra is képtelen, következőleg felelősségre sem vonható, vagyis rendezett társadalmi együttélés lehetetlen, mert felelősség hiányában nincs törvény. Az lehetséges, hogy a tudati észrevevésből hamis következtetést vonunk le, mert hamisan magyarázzuk a tudati észrevevést. Pl. van elhatározásom és azt mondom, hogy ez az elhatározás nem szabad. Ekkor a tudati észrevevésből hamis következtetést vonok le, mert a tudati észrevevést, t. i. elhatározásomat hamisan magyarázom. A hamisság mindig valamely közvetett ítélettel jön létre, amelyet a tudati észrevevéshez fűzünk s ez lehet hamis. Vagy: valamely szenvedély, pl. a harag szenvedélye fölébredt bennem s ezt dicséretreméltónak tartom. Itt is a hamisság úgy keletkezett, hogy a tudati észrevevéshez közvetett ítéletet fűztem. Ha azonban minden közvetett ítélettől, amely a tudati észrevevéshez fűződhet, tartózkodom és csak arra szorítkozom, amit tudatom mond, akkor az teljesen bizonyos, csalhatatlan. Tehát **tudatunk csalhatatlan vágyódásunk megismerésénél.**¹

Aki a tudat csalhatatlanságát tagadja a vágyódás megismerésénél, végül is lehetetlenségre lyukad ki. Pl. ha valamire elhatároztam magamat és tagadom, hogy ez az elhatározás, amelyről a tudat értesít engem, tényleg megvolna bennem, akkor a tudatot valami olyan határozta meg, ami nincs. Így megismernénk olyan valamit, aminek nincs tartalma. Ez pedig lehetetlenség.

91. Hogy a tudat csalhatatlan, az ellen egyesek azt hozzák fel, hogy némelyik ember bebeszéli magának, hogy fájdalmat érez, pedig nincs fájdalma és ennek következtében úgy ítél, hogy fájdalomérzete van, pedig tényleg ilyen nincs neki.

Felelet. Itt nem arról van szó, vajjon lehetséges-e, hogy a tudat a fájdalom látszatáról értesítsen bennünket. Ha lehetséges, akkor mindenesetre ebből csak az következhet, hogy a tudati ítéletnek így kell hangzania: úgy tetszik, hogy fájdalmat érzek. De ha valóban érzek fájdalmat, akkor a tudat csalhatatlanul mondja nekem, hogy fájdalmat érzek. Különben az ilyen látszattájdalomnál a képzelődés is dolgozik, tehát a tudati tényt idegen elem akarja helyettesíteni.

92. Tehát a tudat csalhatatlan a megismerés tényénél és csalhatatlan a vágyódás megismerésénél. Mivel pedig a közvetlen tudati ítéletekben az értelem azt, amit a tudat csalhatatlanul ismer

¹ V. ö.: A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 177—178. oldal.

meg, arra vonatkoztatja, amiben a tudat csalhatatlanul találja, t. i. az „én”-re, azért **a közvetlen tudati ítéletek szükségképen igazak.** Ha tehát én pl. gondolkodom, akarok, érzek és ezt ítélettel fejezem ki: én gondolkodom, én akarok, én érzek, akkor ez az ítélet szükségképen igaz ítélet.

A mondottakból egyúttal következik, hogy **tudatunk valóságos ismeretforrás.**

Miről vagyunk bizonyosak a tudat által?

93. Bennem sok jelenség megy végbe: érzek, gondolkodom, vágyódom, akarok, érzéki észrevéseim is vannak, sőt többször fájdalmat is érzek. Ezek a jelenségek közvetlenül lépnek tudatomba a nélkül, hogy előbb gondolkodásom tárgyává kellene azokat tennem. Ezek a jelenségek tulajdon és közvetlen valóságukban vannak tudatomban még gondolkodásom előtt, de azután a gondolkodás tárgyai is lehetnek.

Egy ilyen jelenségnek legelső közvetlen átélése kettőről ad föltétlen bizonyosságot: a) a jelenség való létéről, tehát hogy valami történik bennem és b) arról, hogy mi az a jelenség, vagyis a sok jelenség közül, amely bennem lehet és történhet, a most jelenlévő milyen meghatározott jelenség: gondolkodás-e, érzés-e, akará-e, vágyódás-e, érzéki észrevé-e, öröm-e stb. Természetes, hogy e jelenségeket a tudat által nem belső lényük és keletkezésük szerint ismerem, mert ide ítélet volna szükséges és a tudat nem ítél, hanem csak tudomásul vesz és ezért a jelenségeket csak konkrét, valóságos létükben ismerem. Pl. ha valami fájdalmat érzek, valamiről gondolkodom, valami után vágyakozom, valamiről érzéki észrevésem van stb., akkor tudatomban teljes világossággal előáll, hogy valami bennem végbemegy és teljes határozottsággal tudom, hogy ez a bennem végbemenő valami fájdalom érzése-e, valamiről való gondolkodás-e, valami után való vágyódás-e, valamiről való érzéki észrevé-e stb. És ezt tudatom oly határozottan állítja elém, hogy lehetetlen benne kételkednem.

Tehát tudatom mindenekelőtt arról értesít, hogy bennem valami van, bennem valami történik. Mi ez a valami magában véve, azt most egyelőre nem vizsgálom. Ezzel nekem legalább személyileg adva van mindenegybes belső tevékenységnél előlegesen és csalhatatlanul a „valami”, a „lény”, a „való létezés” fogalma természeti szükségességgel. Minden tudati ténybe e fogalmak, mint tényleges részek vannak beleolvasztva. Bármilyen tudati tény jelentkezzék, rögtön a „valami”, a „lény”, a „való létezés” fogalma is megjelenik előttem. És ezek a fogalmak nem elvonások (abstractiók), nem is üres gondolatképek, hanem valóságok, amelyek közvetlenül állanak elém a maguk konkrét lénye szerint. Az ő ottlétük a tudatban egyúttal az ő bizonyosságuk is és a tudatban megnyilvánuló hatásuk egyúttal az ő megismert és biztos valóságuk is. Különösen megjegyezzük, hogy itt a „valami”-nek, a

„lény”-nek és a „való létezés”-nek nem általános fogalmáról van szó, mert általános fogalmat csak gondolkodás által kaphatunk, hanem a bennünk jelenlévő és végbemenő konkrét jelenségről, mint valamiről, mint lényről, mint való létezésről.

De tudatom nemcsak azt mondja, hogy valami van vagy történik bennem, hanem többet is mond közvetlenül. Megmondja azt is, hogy az a végbemenő valami, milyen meghatározott valami: érzés-e, gondolkodás-e, akarás-e, kételkedés-e, vágyódás-e, érzéki észrehevés-e stb. A tudati jelenségek különböző fajtái közvetlenül és teljes világossággal lépnek elélem; nem ugyan mivoltuk és lényegük szerint, mert ennek megismerése a gondolkodás feladata, hanem konkrét valóságukban és konkrét lényükben. Így újabb fogalmakból egész sor áll elélem a tudatban teljes világossággal és teljes határozottsággal, mint: gondolkodási folyamatok, érzési és érzelmi állapotok, valamint akarati tevékenységek. E fogalmakat még nem ismerem mivoltuk szerint, mégis az egyes konkrét tudati tényeket határozottan megkülönböztetem egymástól; tudom, hogy az egyik gondolkodási folyamat, a másik érzési állapot, a harmadik akarati tevékenység, a negyedik . . . és így tovább.¹

94. De önmagunknak közvetlen megfigyelésénél ugyanazon időben teljes világossággal és bizonyossággal az is elélem áll, hogy ezeknek a belső állapotoknak és változásoknak az alanya és állandó hordozója mindig mi vagyunk: én gondolkodom és nem másvalaki, én érzek és nem másvalaki, nekem van érzéki észrehevésem és nem másvalakinek stb. Ezért a közvetlen tudati ítéletekben az alany mindig az „én” és erre az egy és ugyanazon „én”-re vonatkozatom annak az egy és ugyanazon „én”-nek a különböző állapotait. Csak egyedi és konkrét jelenségek lépnek elélem a tudatban, de „én”-emmel oly szoros összekapcsolásban, hogy „én”-emet e változásoktól elválasztanunk nem lehet.

Minden tudati tevékenység lényeges elemként zárja magába az „én”-t, mint minden tudati jelenség hordozóját és ez a tudati ítéletekben alanyként szerepel, maga a tudati jelenség pedig állítmány: én érzek, én gondolkodom, én járok, én örülök stb. Tehát **a tudat által bizonyosak vagyunk abban, hogy ismerünk és vágyódunk és hogy az összes változó belső állapotoknak a mi „én”-ünk az állandó hordozója.** És ezt nem úgy ismerjük, hogy valami tetszés szerinti „én”-nek tulajdonítjuk a változó állapotokat, hanem úgy, mint a mi változatlan „én”-ünknek változó állapotait.

A mondottakból következik, hogy **minden ember a tudat által megismeri a saját létezését,** mégpedig közvetlenül minden elvonás (abstractio) nélkül és minden következtetés nélkül. Tehát Descartes elve (cogito, ergo sum) igazságot fejez ki ugyan,²

¹ L. P. Vogt: Logika. 1909. 179—181. oldal.

² „Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 10, a. 12, ad 7.)

mégis a tudat tanúbizonyságára támaszkodik, mert előbb a tudat mondja meg, hogy gondolkodom s ezzel együtt létezésemet is kimondja. Tehát Descartes elvét így kellene megfogalmaznunk teljes egészében: a tudat tanúsága szerint gondolkodom, tehát vagyok is.

95. *Kant* azt mondja, hogy a tudatban lévő „én” nem mindig való (realis), hanem valami látszatos.

Kantnak nincs igaza. Ha a tudati ítéletben az „én” csak látszat, akkor a hozzáfűzött állítmány is csak látszat. Azonban a tudat még ekkor is csalhatatlan, mert ha az ítéletben csak azt mondom az „én”-ről, amit rajta, mint látszatot veszek észre, akkor ítéletem mégis igazságot fejez ki, mert megegyezőséget foglal magában. Igaz azonban az is, hogy az ilyen ítélet a tudomány szempontjából értéktelen, mert csak látszatot fejez ki.

De nem is lehet „én”-ünk látszat. Ha ez így volna, akkor jogos lenne a teljes kételkedés, mert ha tulajdon „én”-emet csak mint látszatot és nem mint tárgyi valóságot ismerem, akkor ezen az alapon gondolkodásom sem az, ami, hanem csupán látszat, következésképp többé nem lehet szó bizonyosságról.

Továbbá mind a közvetlen, mind a közvetett tudati ítéletek azt mondják, hogy ezekben az ítéletekben jelzett állapotok és jelenségek nem különböző „én”-einkhez tartoznak, hanem egy és ugyanazon „én”-hez, amely „én” majd gondolkodik, majd jár, majd akar, majd érez, majd örül stb. Ha az „én”-nek ez az egysége nem volna meg, akkor pl. a következtetés három ítéleténél a főtétele egyik „én”-ünk ismerné meg, a középtétele másik „én”-ünk, a zárótétele pedig harmadik „én”-ünk ismerné meg, vagyis következtetés lehetetlen lenne, mert a következtetés különböző részeit különböző „én”-eink ismerték meg, csak mi magunk semmit. Vagy: ha összetett cselekedetet viszünk véghez, akkor ennek az összetett egésznek minden egyes cselekedetét másik és másik „én”-ünk hajtaná végre, csak mi magunk semmit, tehát nem is cselekednénk. Még a tudat megszakításánál alvás után, vagy önkívületi állapot után is megismerjük, hogy mostani „én”-ünk előbbi „én”-ünkkel azonos. Ez visszaemlékezés által történik és ez a visszaemlékezés lehetetlen lenne, ha különböző „én”-einkről kellene beszélnünk.

Ha ezek az „én”-ek nem volnának azonosak, vagy több „én”-ünk volna, akkor lehetetlen is lenne az ilyen visszaemlékezés. Mert mi az emlékezet? Az emlékezés abban áll, hogy tudatában vagyunk annak, hogy ugyanaz az „én” végzi vagy érzi a mostani cselekedeteket, vágódásokat, fájdalmakat, érzéki és szellemi megismeréseket, amely előbb végezte vagy érezte. Természetes, hogy itt tévedés is lehetséges, ha az emlékezet nem elég erős és tiszta. Ha azonban az emlékezés tiszta, akkor a tévedés lehetetlen, hacsak nem akarjuk megtagadni az emlékezetet.

Végül ha több „én”-ünk volna, akkor oda lenne az ember természetének az egysége, tehát nem volna ember. Ez az oka

annak, hogy több „én” föltételezésénél mi nem gondolkodunk, mi nem cselekszünk, mert nem is vagyunk.

96. Hogy tudatomban teljes bizonyossággal megismerem bensőm változásait és különböző állapotait és saját létezésemet, ebből a nélkül, hogy magamból kilépnék és tudati változásaimon, valamint állapotaimon kívül máshoz is fordulnék, csupán gondolkodás, megfontolás, ítélet és összehasonlítás által más igazságokat is megismerhetek teljes bizonyossággal.

a) Ha a bennem végbement változásokról gondolkodom, akkor azt találok, hogy mostani gondolatom egy előbbi tudati jelenséget ismét előállít, vagy egy újabban föllépő jelenségre illik úgy, hogy az vele megegyezik. Így gondolatom és a tudati jelenség között megegyezés van, tehát elem áll a konkrét igazság fogalma és egyúttal megismerem, hogy ez a konkrét igazság nem más, mint megismerésem egyezése tárgyával.

Ezzel egyúttal konkrét tárgyi nyilvánvalóságom is van, ami által a konkrét nyilvánvalóság, a magától értetődöttség fogalma is tisztán áll előttem. De ezzel azután minden félelem nélkül elfogadom az igazságokat; nem félek attól, hogy tévedésbe esem. Ezáltal megkapom a konkrét bizonyosság fogalmát is belső állapotaimra és belső tevékenységeimre.

b) Hasonló módon a megismert tudati jelenségekről való gondolkodás által szükségszerűen meggyőződöm a logikai gondolkodási törvények helyességéről, illetőleg igazságáról. Megismerem α) az igazság törvényét, mint a gondolkodás és tárgya közötti megegyezés törvényét, mert világosan áll előttem, hogy megismerésem valóban egyezik a már átélt vagy most jelenlévő jelenséggel; β) az igazság törvényét, mint az ellentmondástalanság törvényét, mert megismerem annak lehetetlenségét, hogy bármely tudati jelenség ugyanazon időben legyen is, meg ne is legyen; ezáltal megkapom tudati jelenségeim megismerésénél az ellenőrző elvet is; γ) az igazság törvényét, mint a harmadik lehetőség kizárásának törvényét, mert megismerem a tudati jelenségeknél, hogy a megismerés és tárgya közötti megegyezőség és nem-megegyezőség között középtag nincs, tehát harmadik lehetőség sincs; δ) az igazság törvényét, mint az elegendő alap elvének a törvényét és ezt a tudati jelenségeknek megtett közvetlen és világos megfigyelése által ismerem meg.

Természetes, hogy e törvényeket, amelyek nem apriori vannak bennem, hanem a dolog természetéből, t. i. az igazság és bizonyosság természetéből kapok, tehát megismerés által kapok, minden gondolkodásomnál meg kell tartanom, ha azt akarom, hogy igazság birtokába jussak.

c) Bennem különböző jelenségek folynak le és váltják fel egymást. Ezek a jelenségek különbözőségük dacára is egy pontban megegyeznek, t. i. az én gondolataim, az én vágyaim, az én akarásaim, az én fájdalmaim, az én érzéki észrevevéseim stb. Így megkapjuk a sokféleség és egység fogalmát konkrét valóságában. Tehát már a változó és átmeneti fogalma sem okoz nehézséget,

valamint a tartam, állandóság, egyenlőség és azonosság fogalma sem.

Ha még összehasonlítom a sokféleség és változás, a tartam és állandóság fogalmát, akkor az idő fogalmát is megkapjuk. A mostani tudati jelenség a jelent állítja elélem; ha visszaemlékezem egy már végbement jelenségre, akkor a visszaemlékezés a multat állítja elélem; végül pedig egy jelenségnek a várása a jövő fogalmára vezet engem. Tehát pusztán a tudati jelenségek is megismertetik velem a jelent, a multat, a jövőt.

d) Észreveszem azt is, hogy a változó és egymást követő tudati jelenségeknél a jelenségek hordozója, t. i. az „én” mindig ugyanaz és állandó, sőt független a tudati jelenségektől. Észreveszem, hogy az „én” létében nincs ráutalva a tudati jelenségekre, hanem megfordítva: ezek a jelenségek szorulnak létükben az „én”-re. Így teljes bizonyossággal kikövetkeztetjük az állomány (magábanvalóság) és járulék fogalmát, mégpedig a valóságos konkrét formában, mert a tudati jelenségek nem lóghatnak a levegőben, hanem valóságos hordozójuknak kell lenniök. Tehát tulajdon állományomnak fogalma világosan lép elélem tudatomban.

Hasonlóképpen a konkrét tudati jelenségek összehasonlítása által megkapom a tényiség, valóság és tulajdonság, a vonatkozás és viszony fogalmát.

e) Végül megkapom az okság fogalmát is. De hogyan kapom ezt a fogalmat?

A tudati jelenségekről gondolkodom és e gondolatokhoz ismét meg ismét visszatérek. Ez mindenesetre hatás, amely akarati elhatározásomból ered, mégpedig közvetlenül, minden más segítségével nélkül. Erről az akarati elhatározásról a tudat értesít engem. Így megismerem, hogy ugyanaz a lélek, amely akar, egyúttal hat a gondolkodásra is, mégpedig a tudat által megismert akarati elhatározásnál fogva. Tehát közvetlenül megismerem az okot, amennyiben mint ok tevékeny, t. i. az akaró lélek a lélek akarati tevékenysége által és ez a lélek önmagát mint okot mutatja az elhatározásban és végrehajtásban. És én ezt a megismert okot nem gondolom hozzá az én belső alanyi állapotaimhoz, hanem tapasztalatom a konkrét okot mint okot s így megkapom az ok fogalmát.

Egészen hasonló módon teljes világossággal megismerem, hogy az én gondolataim egy meghatározott alapból egy meghatározott cél végett egy meghatározott célra irányulnak és így megkapom a cél-okot, amely engem tevékenységre serkent. Továbbá ama megfigyelésből, hogy én okilag tevékeny vagyok és működöm, megismerem azt is, hogy én szabadon gondolok erre vagy arra; sőt megismerem azt is, hogy nyilvánvalóság esetén kénytelen vagyok elfogadni a dolgot úgy, amint elélem lép. Ezáltal megkapom a szabadság és szükségesség fogalmát.

Tehát a tudat által a nélkül, hogy belőle kilépnék és idegen

segítség után néznék, pusztán gondolkodással mily sok fogalmat ismerék meg.¹

97. A tudat által megismerjük, hogy van testünk, mert a tudat nemcsak azt mondja meg nekünk, hogy fájdalmat vagy másvalamit érzünk, pl. tapintásnál, egyes szenvedélyeknél, hanem azt is, hogy a fájdalom vagy az a másvalami részekből álló kiterjedt dologon találtatik, amely kiterjedt dolog a mi „én”-ünkhöz tartozik és e kiterjedt dolog határain túl semmit sem érzünk mint olyant, amely a mienk volna. Az „én”-ünkhöz tartozó kiterjedt dolog pedig, amely határokkal bír, a mi testünk. Tehát **a tudat által bizonyosak vagyunk arról, hogy van testünk**, következésképpen nem a külső érzékszervek által tudjuk meg ezt.

98. De tudatunk által más dolgokat is megismerhetünk, mégpedig oly bizonyossággal, mint a fentebbieket.

a) Testem különböző részein bizonyos benyomásokat veszek észre, amelyek ugyanazon vonatkozásban állanak hozzám, tehát mindig az én benyomásaim. E benyomásoknál az alany mindig ugyanaz az „én”, a testem különböző részein észrevett benyomások pedig ehhez az „én”-hez állítmányként járulnak. E benyomások a valóságos térbeli kiterjedést állítják elem és lesz fogalmam a nagyságról, valamint a mértékviszonyokról.

b) Mivel az egymásmellettség és egymáshoz tartozóság teljes bizonyossággal rávezet engem a test fogalmára, azért az ok és okozat fogalmát, amelyet előbb a szellemi területen mint bizonyosat kaptam és mint bizonyosat megismertem, kiterjeszthetem testem viszonyaira, a különböző mozgásokra, amelyek az akarat befolyása alatt keletkeznek és mennek végbe.

c) Bennem minden benyomás az én benyomásom és nem a másé. Ha fájdalmat érzek a fejemben, akkor az én fejem fáj és nem a másé; ha fájdalmat érzek a lábamban, akkor az én lábam fáj és nem a másé; ha lelki fájdalmam van: szomorúság vagy keserűség fog el, akkor az az én szomorúságom, az én keserűségem és így tovább. Mindez az én lényemmel ugyanazon a módon egységbe olvad.

Az én tényleges lényem, az én való személyiségem testből és lélekből álló egységes egész, egységes állomány, amely a tér szerint határolt, időtartam szerint összefüggő és tevékenységében egységes hordozótól van szabályozva; tehát összetett lény vagyok.

Ítt megjegyezzük, hogy az én egyedi és tapasztalati „én”-emet, az én egyedi személyiségemet, amelyet a szellemi és érzéki tudat által közvetlenül ismerék meg, meg kell különböztetnünk az „én”, a személyiség általános fogalmától, mert ez csak azokat a lényeges jegyeket foglalja magában, amelyekből az „én”, a személyiség áll.

Így ha testemet lelkeimmel összehasonlítom, azt veszem észre, hogy a test a lélekhez képest valami külső, a külső és

¹ P. Vogt: Logik. 1909. 182—186. oldal.

érzéki világnak egy darabja. Ezen a hidon át azután a külső világ megismeréséhez juthatok.

99. Érzékeinket is a tudat által ismerjük meg. A tudat nemcsak azt mondja meg nekünk, hogy mi testünk valamely részével látunk, hallunk, szagolunk, ízlelünk és tapintunk. Ha a tudat csak azt mondja, hogy mi testünk valamely részével látunk, hallunk stb., akkor ez még nem bizonyítja az érzékszervek létezését, hanem csak bizonyos testrészeknek helyi összefüggését meghatározott érzetekkel. A tudat ennél többet is mond. A tudat azt is megmondja, hogy ama testrészek, amelyekkel meghatározott érzeteket veszünk észre, csupán eszközök és szervek az észre-
 vevéshez, amelyet „én”-ünk eszközöl. Így tudatunk megmondja, hogy a szem az a szerv, amellyel „én”-ünk a látási észre-
 véseket szerzi; a fül az az érzékszerv, amellyel „én”-ünk a hallási észre-
 véseket szerzi; az orr az az érzékszerv, amellyel „én”-ünk a szaglási észre-
 véseket szerzi stb. Tehát **a tudat által bizonyosak vagyunk arról is, hogy vannak érzékszerveink.**

Hogy az érzékszervek okozati összefüggésben vannak-e az érzéki észre-
 vésekkel, pl. a szem a látási észre-
 vésekkel, azt megfigyelni nem tudjuk; mindazáltal az alapok, amelyeken ezt az okozati összefüggést állítjuk, a legvilágosabban állanak előttünk. U. i. tudatunk teljes határozottsággal mondja, hogy mi látunk, hallunk stb. Ez a látás, hallás stb. mindig attól függ, hogy nyitva vagy zárva van-e a szemünk, fülünk stb. Ezért van az, hogy érzékszerveink közeledése vagy távolodása tárgyához, illetőleg tárgytól mindig az észre-
 véés erősödését vagy gyöngülését vonja maga után. Más szavakkal: érzékszerveink minden változása tárgy-
 ához az észre-
 véés változását is maga után vonja, mégpedig oly mértékben, amilyen mértékű érzékszerveink változása tárgy-
 ához. Ez biztos jele annak, hogy az érzékszervek és az észre-
 véések között okozati összefüggés van. Ha tehát nem akarjuk tagadni, hogy az ember megismerheti az okozati összefüggéseket, akkor el kell fogadnunk, hogy az észre-
 véések változása az érzékszervektől függ és így az érzékszervek létének a bizonyos-
 ságát is el kell fogadnunk.¹

100. A tudat számtalan esetben oly igazságokat közvetít, amelyekről teljesen bizonyosak vagyunk, nem félünk, hogy tévedünk. Ezek az igazságok nemcsak az egyes embernek nagyon fontosak, hanem egyúttal anyagot szolgáltatnak arra is, hogy egyes bölcséleti kérdéseket megfejtessünk. Lássunk néhányat!

a) A tudat megmondja, hogy van testünk, amely kiterjedt és „én”-ünkhöz tartozik. És ezt oly teljes határozottsággal mondja, hogy ebben kételkednünk nem lehet.

b) A tudat megmondja, hogy némely dolgot gondolunk, más dolgot pedig akarunk és ezt oly teljes határozottsággal

¹ C. Gutberlet: Logik und Erkenntnistheorie.⁴ 207. oldal.

mondja, hogy a tévedés ki van zárva, tehát benne kételkednünk nem lehet. Ezáltal képesek vagyunk arra következtetni, hogy van anyagtalan megismerő és vágyó tehetségünk.

c) A tudat megmondja, hogy sokszor magunk határozzuk el magunkat bizonyos cselekedet végrehajtására. Ezáltal az akarat szabadságának a bizonyítékát kapjuk.

És így tovább.

Ellenvetések.

101. A tudat megbízhatósága ellen felhozott ellenvetések többnyire azt árulják el, hogy a közvetlen és közvetett tudati ítéleteket összezavarják, a tudatba idegen elemet is, ami nem tartozik hozzá, magyaráznak bele. És mert a tudati ítélethez így hozzáadott elem hamis is lehet, azért merész ugrással vagy nem egészen megfontolva a dolgokat, a hamisságot a közvetlen tudati ítéletre is vonatkoztatják.

Lássuk az ellenvetéseket egyenkint!

a) Tagadhatatlan, hogy a képzelő tehetség a tudati tényekbe idegen elemeket is képes keverni, úgyhogy a tudati ítélet nem egészen pontosan adja vissza a belső tényeket. Ekkor a tudati ítélet nemcsak azt fejezi ki, amit a tudat mond, hanem azt is, amit hozzáadott a képzelet. Ilyenkor a hamisság mindig közvetett ítélettel jön létre, amelyet a képzelet működése által fűzünk a tudati tapasztalathoz. Tehát nincs dolgunk közvetlen tudati ítélettel, hanem csak a képzelet által módosított tudati ítélettel.

Máskor meg az emlékezet nem tartja meg, vagy nem tartja meg hűen a belső tényeket. Ekkor a tudati ítélet csak azt fejezi ki, amit az emlékezet megtartott s a hamisság mindig közvetett ítélettel jön létre, amelyet a gyöngye emlékezet által fűztünk a tudati tapasztalathoz. Tehát a tudati ítéletben nem az van, aminek kellene lennie, hanem kevesebb vagy elferdítve.

Ismét máskor a tudati ítélet nem azt fejezi ki, amit a tudat mond, hanem a tudati tények természetéről és eredetéről szól. Tehát a tudati ítéletben ismét idegen elem van, t. i. következtetések, mert a tudat eredetéről és természetéről csak következtetések által tudhatunk valamit.

Ezek és hasonló ellenvetések nem döntenek meg a tudat megbízhatóságát, mert a tudat megbízhatósága ellen felhozott ellenvetések tulajdonképpen nem a tudat ellen szólnak, hanem a hozzáfűzött idegen elem ellen. Az így keletkezett ellenvetések csak azt bizonyítják, hogy a közvetett tudati ítéletekben tévedhetünk, ha nem vigyázunk.

b) Beteges emberek néha fájdalmat éreznek s a fájdalom oka nem található fel.

Felelet. Ez nem dönti meg a tudat megbízhatóságát, mert fájdalmat csak akkor érzünk és érezhetünk, ha ténylegesen van is fájdalmunk és az ok nem-ismerése nem szünteti meg a fájdalmat

tényét. Ha pedig valaki képzelődik s így mondja, hogy fájdalmat érez, akkor az ellenvetés nem a tudat megbízhatósága ellen beszél, hanem a képzelődés ellen.

c) Amiről a tudat értesít, az valóban megvan és megtörtént, mert a tudati tény jelenlevősége egyúttal megismerése is, megtapasztalása is. Ha valamely tudati tényben kételkedünk, akkor ez azt jelenti, hogy a tudat valamit nem vett észre tisztán, mert valamely oknál fogva nem voltunk értelmünk és szabadakaratunk teljes birtokában, vagy az emlékezet csalt meg, vagy nincsenek határozott fogalmaink. Ekkor is azonban a tudat csalhatatlanul megmondja, hogy a tudati tényt valami zavarja.

d) Egyes emberek erényeseknek vagy tudósoknak gondolják magukat, pedig nem azok.

Felelet. Ezek az ítéletek nem közvetlen, hanem közvetett tudati ítéletek, mert következtetés is van bennük. Tehát, ezek az ítéletek nem a belső tényeket adják vissza, hanem következtetések zárotételeit, amely következtetések megalkotásában az öntetszelgés viszi a főszerepet. Ezek az ítéletek megegyezőséget fejeznek ki, de nem tényleges, hanem csak gondolt vagy óhajtott állapotunkkal.

e) Amikor az embernek levágják pl. a lábát, néha úgy érzi a fájdalmat, mintha az a levágott lábban volna, illetőleg ott, ahol a levágott láb volt azelőtt.

Felelet. Ennek az az oka, hogy itt nincs dolgunk közvetlen tudati ítélettel. Mindenesetre fájdalmat érzünk, mert a fájdalom tényleg megvan s erről a tudat csalhatatlanul értesít minket; azonban a szokás folytán a levágott lábra helyezzük a fájdalmat a képzelet segítségével. Ha nincs láb, akkor a lábban nem is lehet fájdalom. Az amputálásnál megmaradnak az eltávolított testrészek idegvégződése s amikor a csonkot valami inger éri, az az ideg-inger az agyban a levágott testrészben való érzés idegingerületét kelti.

MÁSODIK FEJEZET.

Külső tapasztalat.

A külső tapasztalatról általában.

102. *Külső vagy érzéki tapasztalat* alatt azt értjük, hogy valamit észreveszünk külső érzékszerveinkkel.

A tudat értésünkre adja, hogy van testünk, amely kiterjedt és amelynek határain túl semmi olyasmit nem veszünk észre, ami a mienk volna. A tudat azt is megmondja nekünk csalhatatlanul, hogy vannak érzékszerveink és ebben annyira bizonyosak vagyunk, hogy ebben senki sem képes megengatni. Érzékszerveinkkel azután mint eszközökkel megismerhetjük az anyagi világot.

Az anyagi világ létezéséről mindenki meg van bizonyosodva, még az is, aki azt látszatnak mondja, mert egész viselkedése azt árulja el, hogy bizonyos az anyagi világ létezéséről. Pl. a menő ember a fánál megáll vagy kikerüli azt és még az is, aki a fát látszatnak mondja, mert ezt csak a szájával mondja, a valóságban pedig nem a fa látszatának tartja, hanem valóságos fának, amelynek nem tanácsos nekimenni.

Az anyagi világról való bizonyosságunk természetes bizonyosság és ez nem nyugszik okoskodáson vagy bölcséleti vizsgálódásokon. Mielőtt bölcsélet lett volna, az emberek már tudtak az anyagi világról és ezt mindenki elfogadta, sőt az anyagi világ egyes tárgyait a maga javára is fordította. Sőt az anyagi világ létezését most is elfogadja az emberiség, pedig az emberiség túlnyomó zöme semmit sem tud a bölcsletről mint ilyenről, hogy bölcséleti vizsgálódásokon át jusson az anyagi világ létének a bizonyosságára.

103. Az anyagi világ létezése teljesen bizonyos és ezt érzékszerveink által ismerjük meg. Ezzel azonban nem azt mondjuk, hogy csupán érzékszerveink által szerezzük meg a bizonyosságot. A pusztá érzékszervek nem adnak bizonyosságot az anyagi világról, mert a bizonyossághoz ítélet kell, már pedig az érzékszervek nem ítélnek, de működésük: a látás, hallás, szaglás stb. sem ítélet. Az érzékszervek csak eszközök, amelyek által értelmünk az anyagi világgal összeköttetésbe léphet, hogy bizonyosságot szerezzünk a testekről és tulajdonságaikról. Igaz, hogy érzékszerveink néha nem úgy fogják fel a dolgokat, amint azok valóban vannak, és ha ekkor nem vigyázunk, akkor az érzéki észreveszésre támaszkodó értelem ítéletében tévedhet. Pl. a vízbe ferdén dugott bot töröttnek látszik; ha hideg vízből langyos vízbe tesszük kezünket, ezt forrónak fogjuk érezni stb. Mindez azonban nem azt bizonyítja, hogy az anyagi világ csak látszat, vagy hogy érzékszerveink teljesen megbízhatatlanok. Ebből csak az következik, hogy az érzékszervek tanúsága nem mindenkor föltétlenül bizonyos. Ezokból ha egyes testekről és tulajdonságaik tüzetesebb megvizsgálásáról van szó, akkor szigorú óvatossággal kell élnünk s a dolgokat alaposan kell megvizsgálunk. Minderről később lesz szó.

104. Testünk a híd, amelyen át mi a külső világba lépünk, hogy azt megismerjük. Tudatunk teljes határozottsággal állítja, hogy van testünk és teljes határozottsággal mondja, hogy vannak érzékszerveink. Ezen a megingathatatlan alapon állva magunk körül nézünk, sőt messzebbre is tekintünk és építünk tovább, vagyis tágítjuk megismerésünket. Tehát ezután a tudat világából kilépünk s a minket körülvevő anyagi világba tekintünk, hogy most már innen szerezzük ismereteinket. E megismerésnél a zsinórmérték ez lesz: mindaz, amit mi a külső világ szemléleténél oly világossággal és szükségességgel veszünk észre, mint

tulajdon „én“-ünk szemléleténél, az hasonlóan igaz és teljesen bizonyos. Ez észszerű és nagyon jól megalapozott következtetés.¹

105. Tudatunk azt mondja, hogy vannak érzékszerveink, amelyeknek mint eszközöknek a segítségével az anyagi világot megismerhetjük. Ilyen érzékszervünk öt van és ezek a következők: látás, hallás, szaglás, ízlés és tapintás érzékszerve.

A külső anyagi világ testekből áll. *Minden kiterjedt állományt testnek nevezünk.*

Vannak-e és megismerhetők-e a testek?

106. Az embernek vannak érzéki észrevételei, amelyek mindig tőle különböző kiterjedt dolgokra vonatkoznak. Tudatom azt mondja, hogy az érzéki észrevételek bennem vannak ugyan, de nem vonatkoznak reám, hanem kívülem lévő dolgokra. Ön-kénytelenül, sőt mintegy ösztönszerűen magamon kívül keresem azt, amire az érzéki észrevételek vonatkoznak. Ha látok fát, házat stb., akkor a látás tárgyát nem magamban, hanem magamon kívül keresem; ha tapintok valamit, akkor a tapintás tárgyát ismét csak magamon kívül keresem. Így vagyunk a hallással, szaglással, ízléssel is, röviden: minden érzékszervünkkel. És az érzéki észrevételek tárgya nem látszat, hanem valóságos dolog, mert a látszatnak nincs hatása érzékszerveinkre. Nevetséges is volna azt mondani, hogy az, amit pl. eszem és iszom, nem valóságos dolog, hanem látszat. Ha csak látszat, tehát nem létező dolog mindaz, amit érzékszerveim segítségével magamon kívül észreveszek, akkor fölösleges tanítani és könyveket írni, hiszen látszat esetében hallgatóink vagy olvasóink szintén nem léteznek.

107. A külső világról kapott észrevételek oly jelleget hordoznak magukon, amelyek csak ama föltétel alatt érthetők, hogy kívülünk valóban létező külső világ van. E jelleg oly bizonyosságot ad, amilyen bizonyossággal ismerjük a tudat által nyújtott igazságokat. Lássuk.

a) A kényszer, amely engem szorít és nem tudom magamat alóla kivonni, azt követeli, hogy észrevéve semnek való alapját magamon kívül fogadjam el. Bármennyire is erőlködjem és bármennyire is filozofáljak, pusztán magamból nem tudom azt előhozni, amit érzékszerveim által észreveszek. Sőt minél jobban csűröm-csavarom a dolgot, annál bizonyosabban áll előttem, hogy észrevéve sem való alapja rajtam kívül van és ezt cselekedeteimmel bizonyítom, ha esetleg szájjammal tagadom is. Továbbá ugyanazon körülmények között mindig ugyanaz az érzéki észrevéve sem lesz. Pl. ha egy fát ugyanazon oldalról és ugyanolyan távolságról és ugyanazon megvilágításban szemlélek, akkor mindannyiszor ugyanaz az érzéki észrevéve sem lesz. Végül sokaknak ugyanazon érzéki észrevéve seik vannak, pl. egy szobáról,

¹ P. Vogt: Logik. 1909. 195. oldal.

egy fáról, mégpedig akaratlanul és szükségképen. Ez másképen nem magyarázható, mint úgy, hogy rajtunk kívül valóságos testek vannak, amelyek hatnak reánk érzékszerveinken át és mi e valóságos testek valóságos hatását felfogjuk. Aki látszatnak mondja a testeket, az csak menjen neki egy ilyen látszatnak mondott falnak pl. fejjel s akkor tapasztalni fogja, hogy tudata nemcsak fájdalomról fogja értesíteni, hanem azt is megmondja neki, hogy e fájdalom egy kívülre létező valóságos testtől származik.

b) Ha összes érzéki észrevevéseink csupán alanyi érzéki tevékenységek volnának, tehát kívülünk ez észrevevéseknek nem volna valóságos tárgyuk, akkor a tudat erről értesítene bennünket, ha nem is mindegyik esetben, de legalább néha-néha. Mégis erről sohasem értesít a tudat. És ez nagyon természetes. Az érzéki észrevevés megismerés és mert megismerés, azért tárgya is van, különben nem lehetne érzéki észrevevés. Ha tehát az érzéki észrevevés pusztán alanyi észrevevés és tárgya nincs, akkor nem is tevékenység és mint nem-lévőről nem is értesülhetünk; már pedig érzéki észrevevéseink vannak. A tudat határozottan mondja, hogy vannak érzéki észrevevéseink és ezzel egy időben azt is határozottan mondja, hogy érzéki észrevevéseink rajtunk kívül lévő valóságos testekből indulnak ki. És ha néha vannak is érzéki észrevevéseink, amelyeknek rajtunk kívül semmi sem felel meg, akkor tudatunk rögtön megmondja, hogy csak hallucinálunk.¹

c) A gyakorlati élet parancsolóan követeli, hogy magunkon kívül egy valóban létező világot fogadjunk el, mert cselekedeteink cáfolnak ránk, ha szájunkkal tagadjuk is. A valóságos világot tagadónak még megmoccannia sem szabad, mert nála minden csak látszat, tehát azt sem tudja, hogy szilárd talajon jár-e. Sőt akkor más szemében ő is csak látszat, következőleg kimondott állításai és tagadásai is látszatok s ezért nem szabad őt komolyan vennünk.

d) Végül a rajtunk kívül lévő világ létezését bizonyítják az érzéki csalódások is, mert az érzéki csalódás azt jelenti, hogy valóban vannak és kell lenniök eseteknek, amelyekben tényleges megégyezés van a külső világ és ismeretünk között és erről nekünk határozott ismeretünk is van, különben nem beszélhetnénk egyes esetekben érzéki csalódásról.

Tehát kívülem léteznek testek, valóságos testek. Kell ezt bizonyítanunk is? Nem szükséges. Értelmes természetem kényszerít rá, hogy magamon kívül testek létezését elfogadjam. Ha e kényszer vagy szükségesség ellenére tévednék, akkor értelmes természetem által szükséges tévedésbe jutnék; következőleg nincs képességem arra, hogy az igazságot megismerjem, mert egyetlenegy szükséges tévedés lehetségessége egyenlő azzal, hogy lehetetlen bármely igazságot megismernem.

A testek létezését bizonyítani nemcsak nem szükséges,

¹ P. Vogt: Logika. 1909. 204—206. oldal.

hanem nem is lehet közvetlenül. A közvetlen bizonyításhoz bizonyos előzmények szükségesek, hogy belőlük kiindulva bizonyíthassunk. Már pedig a testek létezésének a bizonyításánál más előzmény nem lehetséges, mint az, hogy érzékszerveink közvetítésével észrevezzük a testeket. És éppen ezt akarjuk bizonyítani. Tehát a bizonyítás azzal történne, amit éppen bizonyítani akarunk vagyis a bizonyítás körben forogna. Így a bizonyítás lehetetlen, hiszen a közvetlenül nyilvánvaló igazságokat nem bizonyíthatjuk, azok maguktól világítanak és önmagukban bizonyosak. Már pedig a testek valóságos létezése közvetlenül nyilvánvaló igazság. Itt csak azt bizonyíthatjuk, hogy a kételkedés észszerűtlen dolog.¹

108. Bár a testek létezése közvetlenül nem bizonyítható, mégis közvetve bizonyítható annak, aki valamely bizonyosságot elfogad. A közvetett bizonyításhoz elégséges, hogy az, akivel szemben bizonyítunk, bizonyos elveket, amely elvekből kiindulva bizonyíthatunk, elfogadjon. Amde az, aki valamely bizonyosságot elfogad, elfogadja amaz elveket is, amelyekből a testek létezése bizonyítható. U. i. az ilyen ember vagy megengedi, hogy megismerő tehetségeink megbízhatók, vagy megengedi, hogy igaz az, amit közvetlenül megismerünk. Már pedig a testek létezését közvetlenül ismerjük meg, hiszen ezért lehetetlen a közvetlen bizonyítás. És ha érzékszerveinknek nem volna szabad hinnünk, akkor semmiféle külső dologról nem volnánk bizonyosak és így oda lennének a megcsodált természettudományok: a fizika, kémia, csillagászat, orvostudomány stb.

Tehát **külső érzékszerveink által bizonyosak vagyunk arról, hogy rajtunk kívül valóságos testek léteznek.** Ezt az igazságot közvetett bizonyítékkal kaptuk, mert az ellenkezőnek elfogadása lehetetlenségre vezet.

Hogy rajtunk kívül vannak valóságos testek, azt néhány bölcselőn kívül a tudományos kutatás tulajdonképpen sohasem vonta kétségbe, sőt azon fáradozott és fáradozik ma is, hogy az érzékszervek teljesítő képességét fokozza és csökkentse, illetőleg ellenőrizze csalódási lehetőségeiket.

109. Bár a külső világot megismerhetjük érzékszerveink segítségével, még sem szabad azt gondolnunk, hogy a külső világ éppen olyan, amilyennek az érzékszervek mondják. Ez a *naïv realizmusnak* az álláspontja, amely azt mondja, hogy az, amit észrevezzük a dolgokon, éppen olyan, amilyennek észrevezzük. Természetes, hogy a naïv realizmus tarthatatlan, mert pl. a beteg érzékszerv másképpen fogja fel a testek hatásait, mint az egészséges érzékszerv; vagy: a ferdén vízbe dugott pálca töröttnek látszik és még sem törött; a vonaton utazó ember a távíró oszlopokat látja menni, pedig a vonat mozog; a nap sem akkora, amekkorának látszik és így tovább.

¹ Lásd erre: A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 193—196. oldalait.

Megismerhetők-e a testek érzéki tulajdonságai?

110. Az előbb mondottak szerint teljes határozottsággal tudjuk, hogy rajtunk kívül anyagi világ is van, vagyis tőlünk elkülönítve testek is vannak. Ezt külső érzékszerveink által tudjuk meg. És ha mi külső érzékszerveink által csak azt tudhatjuk meg, hogy kívülünk és tőlünk elkülönítve testek is vannak és többet nem, már akkor is ismeretforrás az érzéki tapasztalat, mert ezt az igazságot csak érzékszerveink által ismerjük meg. Azonban, ha csak ennyit tudnánk a külső világról és többet nem, tehát nem ismerhetnők meg a testek érzéki tulajdonságait, akkor ez a bölcselet számára nagyon kevés értékű lenne, a természet-tudományok részére pedig teljesen értéktelen. Ha nem ismerhetnők meg a különböző testek érzéki tulajdonságait, akkor természet-tudomány nem lenne lehetséges, mert a természettudománynak életeleme a testek érzéki tulajdonságainak az ismerete; de a bölcselet sem tudna a testek lényegébe hatolni.

Ezért ez a kérdés vetődik föl: megismerhetjük-e bizonyossággal a testek érzéki tulajdonságait? Amikor e kérdésre meg akarunk felelni, akkor föltételezzük, hogy a) érzékszerveink egészségesek, b) érzékszerveinket a megfelelő módon és a megfelelő körülmények között használjuk és c) értelmünk a megfelelő figyelemmel vizsgál.

111. Azt, amit mi a testeken külső érzékszerveinkkel észreveszünk, a testek *érzéki tulajdonságainak* nevezzük. Ezek két-félék: a) *elsődlegesek* és b) *másodlagosak*.

Az *elsődleges tulajdonságok* azok, amelyeket több érzékszervünkkel vehetünk észre. Ide tartozik különösen a kiterjedés, amelyet látással és tapintással vehetünk észre. Ide tartozik még a mozgás, nyugalom, nagyság, alak stb.

A *másodlagos érzéki tulajdonságok* azok, amelyeket csak egyik érzékszervünkkel vehetünk észre. Ide tartozik: a világosság, amelyet csak látással veszünk észre; a szín, amelyet szintén csak látással veszünk észre; az íz, amelyet csak ízléssel veszünk észre; a szag, amelyet csak szaglással veszünk észre; a meleg, amelyet csak tapintással veszünk észre, stb.

Lássuk ezeket egyenkint!

112. a) A kiterjedés különösen a tapintás érzékének a tárgya, de a szem által is észrevehető. Ha a testek kiterjedéséről nem tudnánk megbizonyosodni, akkor az érzéki megismerő sem volna módjára ismert. Nyilvánvaló, hogy minden megismerő természetének módjára ismer.¹ Ha tehát a megismerő nem kiterjedt, akkor a kiterjedésnek még a látszata is lehetetlenség. Ebből következik, hogy ha megjelennek előttünk oly dolgok, amelyek kiterjedteknek látszanak, akkor a kiterjedésnek ez a látszata nem látszat,

¹ „Manifestum est quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1^a, qu. 75, a. 5.)

hanem valóság és erről teljesen bizonyosak vagyunk. Így vagyunk a nagysággal, alakkal, mozgással stb. is, mert mindez a kiterjedésnek a folyománya. Ha tehát megjelennek előttünk oly dolgok, amelyeknek nagyságuk, alakjuk, mozgásuk stb. van, akkor ez a nagyság, alak, mozgás stb. valóság és mi arról bizonyosak vagyunk. Így kimondhatjuk, hogy **az egészséges érzékszervek a megfelelő használat mellett a testek elsődleges tulajdonságainak a megismerésénél teljesen megbízhatók.**

b) A legújabb kutatások eredményei szerint a másodlagos érzéki tulajdonságokat mozgásra kell visszavezetnünk. A másodlagos érzéki tulajdonságok, amelyeket csak egyik érzékszervünk által foghatunk fel, különböző mozgásokat tételeznek fel. Ha ez nem így volna, akkor az összes másodlagos érzéki tulajdonságoknak csak egyféle mozgásmódjuk volna, következőleg nem volna szükségünk különböző érzékszervekre. Már pedig tudatunk csalhatatlanul mondja, hogy több és különböző érzékszervünk van, következőleg több és különböző másodlagos érzéki tulajdonságot veszünk észre. Tehát amennyire bizonyosak vagyunk arról, hogy különböző érzékszerveink vannak, éppen annyira bizonyosak vagyunk a testek másodlagos érzéki tulajdonságairól is. Tehát itt is kimondhatjuk, hogy **az egészséges érzékszervek a megfelelő használat mellett a testek másodlagos érzéki tulajdonságainak a megismerésénél teljesen megbízhatók.**

Továbbá nemcsak a testek okai a másodlagos tulajdonságok megismerésének. A testek mivoltuk szerint a különböző érzékszerveket kívülről izgatják. A testek mivolta és az érzékszervekben beálló izgatás döntő tényező a másodlagos tulajdonságok megismerésénél, úgyhogy valamely másodtulajdonság nemcsak mozgáskomplexum, hanem ennél több, mert az érzékszerv is hozzájárul megismeréséhez. „A kékségben, az édességben, a csalogány dalában ténylegesül valami tárgyilagos és egyúttal valami alanyi is.”¹ És mert tudatunk tanúsága szerint különböző érzékszerveink által különböző másodlagos tulajdonságot veszünk észre, azért az észrevett másodlagos tulajdonságok valóságok, vagyis **az egészséges érzékszervek a megfelelő használat mellett a testek másodlagos érzéki tulajdonságainak a megismerésénél teljesen megbízhatók.**

c) Az érzéki tulajdonságok, mégpedig mind az elsődlegesek, mind a másodlagosak teljes világossággal és közvetlenséggel állanak elénk, mint tárgyilagosak, mint a megismerő alanytól elválasztottak, mint rajtunk kívül álló tárgyakkal reánk való tényleges hatásai. Tudatunk semmit sem tud arról, hogy érzéki észrevévéseinknek mi keresnünk helyet a külső világban. Ellenkezőleg tudatunk azt mondja, hogy mi a külső világ hatásaival szemben szenvedőlegesen viseltetünk, vagyis mi azt és úgy fogjuk fel a

¹ O. Willmann: Geschichte des Idealismus.² 1907. III. kötet, 137. oldal.

külső világból, ami és ahogyan minket érint. Az érzéki tulajdonságok közvetlen világossággal jelennek meg érzéki megismerésünk előtt, bár az érzékszervek közvetítése által és mint ténylegesen tárgyilagossá valóságokat fogjuk fel és azután az értelem munkája által meggyőződünk a külső világ valóságos létéről és a testek érzéki tulajdonságairól. Tehát **az egészséges érzékszervek a megfelelő használat mellett a testek elsődleges és másodlagos érzéki tulajdonságait teljes bizonyossággal megismerhetik.**¹

Általában minden vélemény közül annak kell előnyt adnunk, amely a tényeket a legegyszerűbben, a legvilágosabban és a legteljesebben magyarázza. Már pedig a fentebb mondottak nemcsak a legegyszerűbb, legvilágosabb és legteljesebb magyarázatot adják, hanem teljesen biztos magyarázatot is.

113. Lássunk még néhány ellenvetést!

a) Számtalan esetben tévedünk a testek nagyságánál, alakjánál, távolságánál. Így a hold síknak látszik, de kisebbnek is mint amilyen; a négyszögletes torony messziről nem négyszögletesnek látszik, hanem kereknek stb. Tehát az érzékeknek nem hihetünk.

Felelet. Használjuk minden érzékünket, tehát nemcsak a szemet, hanem pl. a tapintó érzékeket is és ezért, menjünk a tárgyakhoz közelebb, vagyis érzékeinket a megfelelő körülmények között használjuk, és akkor az érzéki észrebevés pontos lesz: a négyszögletes tornyot négyszögletesnek fogjuk észrevenni. De használjuk eszünket is és akkor hamar megbizonyosodunk arról, hogy a szem a holdat olyan távolságról, mint amilyenben van, nem is láthatja nagyobbaknak, mint amilyen nagynak látja.

b) A lyukacsokkal teli fa folytonosnak látszik a szemnek is, a tapintásnak is. Tehát az érzék nem megbízható.

Felelet. Amit az érzék nem vehet észre, azt nem is fogja észrevenni; az érzék a fán az apró lyukacsokat nem veheti észre, tehát nem is fogja észrevenni. Itt azután az ész menjen az érzékek segítségére.

Megismerhetjük-e, hogy érzékszerveink egészségesek?

114. Már tudjuk, hogy az egészséges érzékszervek a megfelelő használat mellett a testek létezésének a megismerésénél, valamint a testek elsődleges és másodlagos tulajdonságainak a megismerésénél teljesen megbízhatók. Más kérdés azonban az, vajon

¹ „Naturalis actus alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsicum, vel extrinsecum impedimentum; unde sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 1, a. 11.) — „(Sensus) apprehendit res ut sunt.” Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1a, qu. 17, a. 2.)

képesek vagyunk-e kétségen kívül megmondani, hogy érzékszerveink egészségesek-e és a megfelelő módon használtuk-e.

E kérdésre nagyon könnyű a felelet, mert ha az egészséges érzékszervek a megfelelő használat mellett megbízhatók, akkor kell is, hogy meg tudjuk mondani, vajjon egészségesek-e érzékszerveink és mikor használjuk azokat a megfelelő módon. Hogy e kérdésre megfelelhessünk, tekintetbe kell vennünk a) a megismerő alanyt érzékeivel, b) a tárgyat és c) a kettő között a közvetítőt (medium).

115. a) A megismerő alany érzékszerveiről tudjuk, mert erről a tudat értesít bennünket, hogy az egyes érzékszervek mire vannak rendelve. Ezért azután azt is tudjuk, hogy minden egyes érzékszervnek megvan a maga szervezettsége és felfogó képessége, mert rendeltetés és szervezetség, valamint felfogó képesség együtt jár, egymástól nem választható el. Mivel pedig ez a szervezetség és rendeltetés az érzékszervek természetébe, azért az érzékeknek a normális állapota, vagyis egészséges volta a rendes állapot, a nem normális állapot pedig a kivételes eset. Ha valamelyik érzékszervünk beteg, akkor ezt nagyon könnyen megtudjuk tapasztalatból, hiszen többnyire fájdalmat vagy kellemetlenséget érzünk és erről tudatunk értesít és ez biztos jele annak, hogy érzékszervünk többé-kevésbé nem normális állapotú. De megtudhatjuk ezt úgy is, hogy a mostani érzéki benyomásokat összehasonlítjuk a korábbiakkal. És ha különbséget veszünk észre, akkor megtudjuk, hogy érzékszervünknek baja van. Ez történik különösen akkor, amikor a korral egyes érzékszerveink gyöngülnek.

Ez ellen ezt lehet ellenvetni: az érzékszervek megbízhatóságához szükséges, hogy az érzékszervek egészségesek legyenek; ámde az érzékszervek egészséges voltát csak érzékszerveimmel vizsgálhatom meg. Tehát azzal bizonyítok, amit bizonyítanom kell, vagyis bizonyításom körben forog, következőleg az érzékszervek nem megbízhatók.

Felelet. Ha az érzékszerv beteg, akkor ez fájdalommal vagy kellemetlenséggel jár és erről a tudat értesít minket, következőleg nem érzékszerveinkkel állapítjuk meg, hogy az érzékszerv beteg. Ha pedig az érzékszerv nem beteg, hanem csak meggyöngült, akkor ezt úgy tudjuk meg, hogy emlékezetünk fog figyelmeztetni a mostani és korábbi érzéki benyomások különbségére, következőleg nem érzékszerveinkkel állapítjuk meg, hogy azok meggyöngültek. Tehát itt nincs körbenforgó bizonyítás.

b) Hogy a tárgynál, amely érzékünkre hat, megvannak-e a szükséges föltételek, t. i. a megfelelő világosság, a megfelelő távol-ság stb., megtudjuk a világos és határozott vagy a kevésbé világos és kevésbé határozott érzéki benyomásból. Ezért a körülményeket úgy alkalmazzuk, hogy a tárgyról világos és határozott érzéki benyomásunk legyen.

c) Éppen így megtudjuk, hogy a tárgy és érzékeink között a közvetítő (medium) megfelelő-e, a világos és határozott vagy a

kevésbé világos és kevésbé határozott érzéki észrehevésből. Pl. ha a fény oly közegen jön át szemünkbe, amely azt megtöri, akkor természetes, hogy a tárgyat nem ott fogjuk látni, ahol van. Vagy: ha fülünk és a hangforrás között akadály van, akkor a hangot nem halljuk oly tisztán, mint hallanók, ha nem volna ott az akadály.

Ha mindezeket a föltételeket nem tudnók biztosan meghatározni, akkor az érzéki világban semmiről sem lehetnénk bizonyosak. Tehát **az érzékszervek egészséges volta, valamint helyes és megfelelő használata kétségtelenül megismerhető.** Ezt bizonyítja az orvostudomány is, a természettudomány is.

Melyek az érzéki tapasztalat biztosságának föltételei?

116. Az érzéki tapasztalat biztosságához bizonyos föltételek szükségesek. E föltételek részint az érzékekre vonatkoznak, részint az ítéletre, amelyet az érzéki észrehevés folytán alkotunk. Lássuk e föltételeket egyenkint.

a) Az érzékek részéről a következő szükséges.

a) Az érzékek, valamint az idegek és az agy egészségesek legyenek és normális állapotúak. Amint valamely érzék beteg, vagy azt testünk nem normális állapota működésében akadályozza, érzéki csalódás jöhet létre. Pl. a rövidlátó kevesebbet vesz észre a tárgyakon, mint az, akinek egészséges a szeme; a nagyothalló nem hall annyit, mint az egészséges hallású; a lázas állapot is befolyásolja az érzéki észrehevést stb.

Az érzékek teljesítő képességét fokozhatjuk is *műszerekkel*. A műszerek vagy érzékelítők, mint pl. a mikroszkóp, vagy érzékpótlók, mint pl. az elektroszkóp, spektroszkóp. Mivel az érzéki tapasztalatnál az érzékek egészséges volta nélkülözhetetlen föltétel, azért az érzékek egészségét ápolnunk kell, sőt élénkségüket és élességüket is fejlesztenünk kell.

β) A tárgy úgy álljon az érzékek elé, amint azt a tárgy és az érzékek természete követeli. Tehát semmi olyasminak nem szabad lennie a tárgy és az érzékek között, ami a tárgy hatását az érzékekre csökkenti, vagy az érzékeket akadályozza a hatás megfelelő felfogásában. Mind a két esetben a pontos érzéki észrehevés akadályoztatik. Ha pl. a szemről van szó, akkor a tárgy sem távol, sem közel ne legyen a szemhez s a tárgy és a szem között ne legyen olyan közeg, amely a tisztánlátást akadályozza. Ugyanezt kell mondanunk a fülről is, de a többi érzékszervről is. Vagy: homályban a szem akadályozva van működésében s az iskolában a túlmeleg tanterem is akadályozza az érzékszervek működését, mert bágyaszt.

γ) Végül érzékszerveink használata figyelemmel történjék. Ezért nagyon ajánlatos, hogy az érzékek elé lépő tárgyat, ha lehetséges, ne csak egyik érzékszervünkkel figyeljük meg, hanem egy másikkal is, hogy így az érzékek mintegy ellenőrizzék egy-

mást. Sőt úgy válogassuk meg a körülményeket, hogy az érzéki észretevés a lehető legpontosabb legyen.

Legtárgyilagosaabb érzékszervünk a szem. Ezért a műszereket úgy igyekeznek megszerkeszteni, hogy az érzékterületeket a látásra vigyék vissza. (Pl. hőmérő, elektroszkóp.)

b) Az ítélet részéről a következő szükséges.

a) Mindaddig ne ítéljünk, míg mindama föltételek nem teljesültek, amelyek mellett az érzéki észretevésre bátran támaszkodhatunk. Az elhamarkodottság mindig megbosszulja magát s a felületesség többnyire hamis ítéletre vezet.

β) A testek látszólagos nagyságát és alakját nem szabad valóságos nagyságnak és alaknak vennünk. Pl. a hold nem akkora, mint amekkorának látjuk s a kerek tárgyat ferdén nézve ellipszisalakúnak látjuk. Éppen így a látszólagos mozgást és helyet sem szabad valóságos mozgásnak, illetőleg valóságos helynek vennünk mindaddig, míg azt jól meg nem vizsgáltuk. Általában az érzékek mindig az ész ellenőrzése alatt legyenek, hogy a látszat ne vezessen téves ítéletekre. A tudományban ez így is van.

Mi érzéki észretevésünknek a meghatározó alapja?

117. Mindenekelőtt tudjuk, hogy annak, aki vakon születik, a színről, fényről nincs érzéki észretevése; aki pedig süketen születik, az a hangról semmit sem tud, bármennyire is kiabálunk neki. A szem és fül, mert hiányzik benne a szükséges szervezett-ség, nem foghatja fel a külső hatásokat, tehát érzéki észretevés, t. i. látás és hallás nem is keletkezhet. Ez azt mondja, hogy érzéki észretevéseinket a rajtunk kívül lévő testek határozzák meg.

Érzéki észretevéseink változása nem az érzékszervektől függ. Az érzéki tárgytól való távolságunk, közelségünk, az erősebb megvilágítás stb. határozza meg az érzéki észretevések gyengébb vagy erősebb voltát. E mindennapi tapasztalat azt követeli, hogy fogadjuk el a tárgyak hatását érzékeinkre. Az érzéki észretevések nem azért keletkeznek bennünk, hogy mi azokat azután magunkból kivetítsük, hanem azért, mert érzékeink a kívülről jövő hatásokat fogták fel. A kísérleti lélektan is azt bizonyítja, hogy a külső testek hatására keletkeznek bennünk érzéki észretevések. U. i. ugyanaz az ok különböző érzeteket ébreszt a különböző érzékekben és a különböző okok ugyanabban az érzékben ugyanazt az érzetet keltik fel. Pl. a szemben a különböző testek azt az érzetet keltik fel, amely a világosság érzetének felel meg.¹

¹ „Die gleiche Ursache ruft in verschiedenen Sinnen verschiedene Empfindungen hervor, nach der Natur jedes Sinnes; verschiedene Ursachen rufen im selben Sinn dieselbe Empfindung hervor. So wird der Sehnerv durch die verschiedensten Reize immer nur in jene Erregung versetzt, die der Lichtempfindung entspricht. Also dass es Lichtempfindung gibt, hat seiner Grund nicht in der Identität des Reizes, sondern darin, dass eben dieser Nerv getroffen wird, der bloss der Lichtempfindung fähig ist.“ (J. Fröbes: Lehrbuch der experimentellen Psychologie. I. 1917. 34. oldal.)

Végül minden megismerés a megismerő tehetség hasonulása a megismert dologhoz. Ha tehát a megismerő tehetség hasonul, akkor a hatás a megismert dologból indul ki, és ez a hatás nem a hasonulás, hanem a megismerő tehetség hasonulását csak előkészíti.¹ A mondottakból következik, hogy **érzéki észrevéseink meghatározó alapja a létező testek.**

Igaz, hogy képzelő tehetségünkkel is előállíthatunk érzéki észrevéseket, tehát külső érzékszervek nélkül. Ez igaz. Azonban csak olyasmiről képzelődhetünk, amit érzékszerveink már felfogtak vagy hasonlóról és akkor is tudatunk teljes határozottsággal mondja, hogy képzeletünk játszik, míg máskor azt mondja teljes határozottsággal, hogy külső érzékszerveink által van érzéki észrevéseünk. A képzelő tehetség működéséhez feltétlenül szükséges, hogy még előbb valóságos érzéki észrevéseink legyenek. Aki sohasem látott elefántot és nem is hallotta, hogy milyen az elefánt, sőt még képen sem látott ilyent, az képzelő tehetségének leg-erősebb működtetésével sem tud elefántot elképzelni, de még hozzá hasonlót sem.

118. Az ellenfelek közül, akik tagadják, hogy a létező testek határozzák meg érzéki észrevéseinket, két csoportot különböztethetünk meg.

a) Az első csoport a *tárgyi idealisták* csoportja, amely azt mondja, hogy az érzéki észreadás meghatározó alapja közvetlenül az Isten hatása érzékeinkre. Ez a csoport elfogadja az Isten létét, és megengedi, hogy bizonyításunkban az Isten létét minden következményével föltételezhessük. E csoportban nagyon kevesen vannak és könnyű őket megcáfolni.

A tárgyi idealizmus képviselői a következők:

a) Descartes azt mondja, hogy mivel érzékszerveink néha megcsalnak, azért nem szabad nekik hinnünk, hanem az Istenre kell visszavezetnünk az érzékszervekre való hatást. Amikor valamit érzékszerveinkkel észreveszünk, akkor tulajdonképpen az Isten hat reánk érzékszerveinken át. Descartes mint hívő föltételezi, hogy az Isten végtelenül bölcs és igazmondó s ezért igaznak kell lennie érzéki tapasztalatunknak is, különben az Isten folytonosan csalna bennünket.

β) Malebranche Miklós (1638—1715) francia pap pedig azt állította, hogy az érzéki dolgokról való ismeretünk nem az anyagi világból ered, mert az anyagi világ nem hathat a szellemre; de a szellemből sem ered, mert a lélek nem teremti a fogalmakat és nem is születnek vele. Hogy vannak testek, azt úgy tudjuk, hogy lelkünk az Istenben látja az eszméket. Így a testek létezését nem bizonyíthatjuk be; de a világ mégsem puszta látszat, mert

¹ „Unsere Empfindung ist ein abbildendes Teilnehmen an einem Tatbestande, den die Bewegung der Massenteilchen nicht ausmacht, sondern nur vorbereitet.“ (O. Willmann: Geschichte des Idealismus.² III. kötet. 1907. 137. oldal.

az Isten igazmondása és kinyilatkoztatása kezeskedik a tárgyi világ létezéséről.

7) *Geulinx Arnold* (1625—1669) belga bölcsele azt tanította, hogy a test nem hat a lélekre s a lélek nem hat a testre. És ha mégis észrevevesszük e kettő között a kölcsönös hatást, akkor itt tulajdonképpen az Isten közvetlen hatásával van dolgunk. Ha pl. karomat mozgatom, akkor ez nem akaratom által történik, hanem az Isten mozgatja a karomat. Éppen így Isten az, aki az érzéki észrevevéseket előidézi bennem.

b) A második csoport az *alanyi idealisták* csoportja, amely csak tulajdon „én”-ünket fogadja el biztos ténynek.

Lássuk e csoportokat egyenkint!

a) Tárgyi idealizmus.

119. A tárgyi idealisták állításának hamissága kézzelfogható.

Teljesen hamis az az állítás, hogy érzékeinknek nem szabad hinnünk, mert néha csalódunk. Ha csak néha csalódunk, akkor nem mindig csalódunk, tehát megtudhatjuk, hogy mikor csalódunk és mikor nem, következőleg érzékeink, ha egészségesek és a megfelelő módon s a megfelelő körülmények között használjuk azokat, megbízhatók. Ha pedig érzékeinkben folytonosan csalódunk, akkor éppen e folytonos csalódás folytán kell tudnunk a testek létezéséről és tulajdonságaikról, különben nem tudnók, hogy folytonosan csalódunk, következőleg sohasem csalódunk. Érzéki észrevevésünk alapján csak akkor kapunk hamis ítéletet, ha nem vagyunk a kellő figyelemmel és szorgoskodással.

Továbbá az Isten nem is lehet meghatározó alapja érzéki észrevevéseinknek. Mivel testek vannak, azért a testek képesek testi érzékeinkre meghatározóan hatni s így az Isten közvetlen hatása legalább is fölösleges. Az Isten megteremtette az anyagi világot s e megteremtéssel akarja is, hogy a testek hassanak reánk és így ismerjük meg azokat.¹ A tapasztalat azt bizonyítja, hogy érzéki észrevevésünk csak akkor működik, ha a test előtte van. Ha a test nincs oly közelségben testünkhöz, hogy hathasson reánk, illetőleg hatását felfoghassuk, akkor érzéki észrevevés nem keletkezik és ezért maga a test az, amely érzéki észrevevésünket meghatározza. Mindenkor kénytelenek vagyunk elismerni érzéki észrevevésünknel, ha ténylegesen van érzéki észrevevésünk, hogy ezt a testek hatására kell visszavezetnünk.

Ha az Isten a meghatározó alapja érzéki észrevevéseinknek,

¹ „Descartes kennt keine Wahrheit in den Dingen und muss darum zur Wahrhaftigkeit Gottes seine Zuflucht nehmen; Gott wird berufen, unser subjektives Erkennen zu ratifizieren, weil verkannt wird, dass er es durch die Dinge mensuriert und ihm damit einen objektiven Gehalt gegeben hat. Tiefsinnig hat Baader bemerkt, dem cogito gehe ein cogitor voraus, weil der Mensch in Gott vorgedacht ist, und die Formel müsse lauten: Cogitor, ergo cogito et sum.” (O. Willmann: Geschichte des Idealismus.² III. kötet. 1907. 241. oldal.)

akkor érzéki szerveink berendezettsége teljesen fölösleges. Már pedig az Isten semmit sem tesz cél nélkül, mert ez ellenkeznék végtelen bölcsességével. Tehát *Descartes* hallgatólagosan azt támadja, amire tételénél támaszkodik, t. i. az Isten bölcsességét. Ez pedig ellentmondás.

Végül ha az Isten volna az érzéki észretevés meghatározó alapja, akkor, mivel érzékeink néha tévednek, azt kellene mondanunk, hogy az Isten ejt minket tévedésbe. Ez pedig istenkáromlás, mert igazságával és bölcsességével összeegyeztethetetlen. Tehát a tárgyi idealizmus hallgatagon ismét azt támadja, amire tételénél támaszkodik, vagyis ismét ellentmondásban van.

Teljesen hamis *Malebranche* állítása is. Ő azt mondja, hogy a testek létezéséről csak a természetfölötti kinyilatkoztatás által lehetünk bizonyosak. Hamis ez az állítás, mert ha mi előbb nem vagyunk bizonyosak az anyagi világ létéről, akkor a kinyilatkoztatásban sem hihetünk, hiszen a világ megismerésén át jutunk az Isten ismeretére, hogy azután a kinyilatkoztatásban higgyünk.

Ezzel egyúttal *Geulinx* okoskodása is megdől és állítása hamisnak bizonyul.

Tehát **a tárgyi idealizmus tarthatatlan.**

b) Alanyi idealizmus.

120. A második csoport az alanyi idealisták csoportja, amely csak „én”-ünket fogadja el biztos ténynek. E csoport szerint mi magunk vagyunk érzéki észrevéseink meghatározói.

Mi magunk sem lehetünk érzéki észrevéseink meghatározói. Itt mindenekelőtt megjegyezzük, hogy ez a második csoport, amikor tulajdon „én”-ünk testiségét kérdésessé teszi, akkor ellentmondásba kerül saját tudatának nyilvánvaló tanúságával és így máris tévedésben van.

Néha azt is mondják, hogy tulajdon „én”-ünk testiségét külső érzékszerveink által tudjuk meg. Ez is nagy tévedés. Külső érzékszerveinkkel megismerjük testünk alakját, színét és más külső tulajdonságait; de hogy az így kialakított test az enyém és nem másé, azt nem a külső érzékszervek mondják meg, hanem tudatunk.

121. Ha magunk vagyunk érzéki észrevéseink meghatározói s rajtunk kívül és érzéki észrevéseinken kívül semmi sincs, akkor ez lehetetlenségre vezet. U. i. mi magunk és előállításaink, illetőleg érzéki észrevéseink valamikor keletkeztek, mindenesetre nem voltak mindig. Ha nem voltak mindig, akkor egy másvalaki által keletkeztek, vagyis rajtunk kívül másvalami is van, mert ha van okozat, akkor oknak is kell lennie. És ha meghal egy alanyi idealista, vele nem múlik el a világ, hanem tovább áll, csak az alanyi idealista tűnt el az élők sorából. Alanyi idealisták nem is érintkezhetnek egymással: egymással való érintkezésüknek az a föltétele, hogy még előbb egymást

kölcsönösen meghatározzák, mindkét alanyi idealista közül mind-egyik a másiknak érzéki észrevevése, illetőleg érzéki észrevevéseik kívülre való kivetítése. Ez ugyancsak nevetséges állítás.

122. De tekintsünk el mindettől. Ha mi magunk volnánk meghatározó alapja érzéki észrevevésünknek, akkor ez csak vagy tudatos vagy öntudatlan lehet. Harmadik lehetőség nincs.¹

a) Tudatos nem lehet. Ha tudatos volna, akkor ez csak kétféleképpen származhat: vagy a képzelettől, vagy az akarattól.

Igaz, hogy vannak képzeleteink a testekről, amelyek csak tőlünk függnék, t. i. amikor képzelődünk, amikor képzeletünk játszik az érzéki észrevevés által már megszerzett képzetekkel és ezeket kombinálja; de ekkor is előbb ismernünk kell a testet, hogy képzelődésünk tárgya lehessen. Amely testről nincs képzetünk, az a test sohasem lehet képzelődésünk tárgya. Minden képzetünket kívülről létező testekre vagyunk kénytelenek visszavezetni, még az alanyi idealisták is. Ha látunk festményt, hallunk zenét, hideget vagy meleget érzünk, a rózsa illata üti meg orunkat, akkor a festményt, zenét, hideget vagy meleget, az illatot nem érzéki észrevevésünk állította elé, hanem megfordítva: azért vettük észre a festményt, a zenét, a hideget vagy meleget, az illatot, mert rajtunk kívül még észrevevésünk előtt megvolt mindez. Képzeleteink tartalma és egymásra következésük nem tőlünk függ, hanem kívülről lévő testektől és ama sorrendtől, amelyben eléjük állnak. És bár képzeleteinket egészben vagy részben emlékezetünkbe idézhetjük, sőt képzeletünk segítségével kombinálhatjuk azokat (pl. aranyból és hegyből aranyhegyet csinálunk), mindazáltal ez csak akkor lehetséges, ha e képzeleteink már megvannak, vagyis az alanyi idealistákkal együtt kívülről lévő dolgokra vezetjük vissza.

És ha érzéki észrevevéseink az akarattól származnak, akkor ez csak úgy lehetséges, hogy az akarat érzéki megismerésünket valamely tárgy felé fordítja, tehát megismerésünkön kívül lévő dolgok felé. Így ismét a rajtunk kívül lévő dolgokat kell megismernünk, azaz ezek a külső dolgok fogják megmondani, hogy mi legyen érzéki észrevevésünk tartalma és nem mi.

a) Itt azt mondja *Schuppe*, hogy az érzéki észrevevéstől független lény ellentmondás. Ha tehát vannak dolgok észrevevés nélkül, akkor a semmit gondoljuk.

Felelet. Szarvasokoskodás az egész ellenvetés, hiszen kézzelfogható tény az, hogy gondolhatunk olyasmit, ami gondolkodásunk előtt vagy után létezik. Ha valamely dolgot gondolunk, az nemcsak akkor létezik, amikor gondoljuk, hanem akkor is, amikor nem gondoljuk. Ha pl. észreveszem édesanyámat, vagy rá gondolok és azután elfordulok tőle, vagy nem gondolok rá, ezzel édesanyám nem tűnt el az élők sorából. Vagy aki Amerikában

¹ A. Lehmen: *Logik, Kritik, Ontologie*.⁴ 1917. 198—199. oldal.

még sohasem volt, tehát semmit sem vett észre belőle, ebből nem következik, hogy Amerika nincs.

β) Azt is mondja még *Schuppe*, hogy a dolgok létezése csupán követelmény (postulatum), hogy jobban magyarázhassuk a jelenségek törvényszerűségét és a mi érzéki észrevevéseinket. Ezt — mondja *Schuppe* — sokkal jobban magyarázhatjuk mi magunkkal, a mi belső tevékenységünkkel.

Felelet. *Schuppe* állítása is csak postulatum, mert magyarázat nélkül kellene elfogadnunk. Ehhez járul még az, hogy ezzel a postulattal semmit sem tudunk megmagyarázni, sőt minden cselekedetünk cáfolja.

γ) Itt még *Hume Dávidnak* (1711—1776) is van szava, aki skót bölcse volt és sokszorosan előkészítette *Kantnak* az útját. *Hume* azt mondja, hogy lehetetlen a dolgot és annak érzéki előállítását (képzetét) összehasonlítani, mert mi csak az utóbbit ismerjük és érzéki észrevevést (képzetet) csak érzéki észrevevéssel hasonlíthatunk össze. A külső világról való hitünk — mondja ő — a képzelő erőn alapszik és a képzelő erő az ú. n. valóságot valami érzelem által különbözteti meg a pusztán képzelt dologtól.

Felelet. Az ellentmond tudatunknak, hogy mi az érzéki tapasztalatban egyenesen és közvetlenül ismerjük meg érzéki képzeinket és belőlük valamely következtetéssel a dolgokat. Mi megismerjük a tárgyakat a képzetek közvetítésével. Ezzel elesik annak a szüksége, hogy képzetet és tárgyat hasonlítsunk s így állapítsuk meg a megegyezőséget. De elesik annak a szükségesége is, hogy holmi kitalált érzelemhez folyamodjunk s így képzeljünk valamit valóságnak.

δ) *Wundt Vilmos* (1832—1920) német bölcse azt mondja, hogy a valóságos anyagi világ elfogadásával a megismerés tárgyát megkettőzzük, amennyiben a megismerés tárgya egyszer az alanyban van meg, még egyszer pedig a megismerő alanyon kívül. Már pedig a tudomány azt követeli, hogy magyarázatunkban minél kevesebb okra támaszkodjunk.

Felelet. A valóságos anyagi világ elfogadásával nem kettőzzük meg a megismerés tárgyát, mert a képzet, amelyet az érzéki észrevevés által a testekről nyerünk, nem tárgy, hanem eszköz, illetőleg közvetítő a megismerés és a külső világ tárgya között. Továbbá a tudomány azt követeli, hogy valaminek a megismerésénél több okot ne vegyünk fel, mint amennyi szükséges, nem pedig azt, hogy a szükségesnél kevesebb okkal elégedjünk meg. Már pedig az érzéki észrevevések pusztán a képzetekkel nincsenek megmagyarázva.

b) Öntudatlan sem lehet. A tudományban úgy járunk el, hogy akkor, ha valamely jelenségnek egy ismeretes ok teljes magyarázatát adja, nem kutatunk ismeretlen ok után és nem vezetjük vissza ismeretlen okra, hiszen az ismeretes okkal már teljesen megmagyaráztuk. Már pedig — mint fentebb mondtuk

— érzéki észrevevéseink meghatározó alapja a létező testek és a testek teljes magyarázatát adják érzéki észrevevéseinknek. Ezért nem mondhatjuk, hogy a meghatározó alap bennünk valami öntudatlan, illetőleg nem tudatos. Erzékszerveinknek a szerkezete, pl. a szemé olyan, hogy a fényt felfogja; és ha mégis a fényre vonatkozó érzéki észrevevéseinket nem volna szabad a fénynek tulajdonítanunk, akkor ellentmondás lenne emberi természetünkben. Éppen így a fül szerkezete olyan, hogy a hangot észreveszi; és ha mégis a hangra vonatkozó érzéki észrevevéseinket nem volna szabad a hangnak tulajdonítanunk, akkor ellentmondás lenne az emberi természetben. És így vagyunk mindegyik érzékszervünkkel.

Tehát **az alanyi idealizmus tarthatatlan.**

123. Érzéki észrevevéseink meghatározó alapja a létező testek. Hogy ez így van, azt a tapasztalat a legcsattanósabban bizonyítja. A legerősebb bizonyítéknak azt tartjuk, hogy így beszélhetünk: ezt saját szememmel láttam, azt saját füleimmel hallottam, am azt megfogtam, megtapintottam és így tovább. Ha nem a létező testek határozzák meg érzéki észrevevéseinket, akkor az érzéki tapasztalatnak sem értéke, sem értelme: akkor fölösleges nagy utakat tennünk, hogy valamit lássunk, halljunk, megtapasztaljunk; fölösleges a bíróság tanúkihallgatása; fölöslegesek a fizikusok és chemikusok kísérletei; fölöslegesek az iskolák, mert nélkülük is magunk elé varázsolhatjuk a tanítványokat; de fölösleges a föld megművelése is, mert csak képzeleteinket kell magunkból kivetítenünk, hogy meglegyen az eldorádó és a „terülj asztalkám”. De — sajnos — mindebből semmi sincs. Az alanyi idealizmus úgy tűnik fel, amely a gondolkodás minden törvényétől eltekint és az ábrándok világába akar vinni.

Az idealizmus.

124. Az idealizmusról már volt szó, t. i. a tárgyi és alanyi idealizmusról; de ez a kettő az idealizmusnak csak egy-egy faja. A következőkben az idealizmusról általában fogunk beszélni, bár csak nagyon röviden.

Idealizmusnak (eszmeeelviség) általában azt a bölcséleti irányt nevezzük, amely eszméinket és képzeleteinket valóságoknak fogadja, vagyis elfogadja, hogy vannak eszméink és képzeleteink, azonban tagadja azt, hogy az, amire eszméink, illetőleg képzeleteink vonatkoznak, az eszméktől, illetőleg képzetektől különböző volna. Az idealizmus azt tanítja, hogy a gondolkodásban vagy érzéki észrevevésben megadottat megadottnak kell vennünk és ebből kiindulva kell fölépítenünk azt, ami a tárgyi rendben megadottnak látszik.¹

¹ Az „idealismus” elnevezésre O. Willmann ezt mondja: „Wenn Idealismus jene Denkrichtung ist, bei welcher mittels den idealen Principien: der Idee, des Masses, der Form, des Zweckes, des Gesetzes, das Verhältnis des

Tehát az idealizmus tagadja a megismerés tárgyiasságát; látszatnak mondja azt, amire a megismerés vonatkozik.

125. A szerint, amint ez a tanítás kisebb vagy nagyobb fokban tagadja a megismerés tárgyiasságát, az idealizmusnak három fajtát különböztetjük meg.

a) Az első az *akozmitikus idealizmus*. Ez csak a testek létezését vagy megismerhetőségét tagadja. Ez a *tulajdonképeni idealizmus* és *szubjektívizmussal* is nevezik. Megindítója *Locke*, de tulajdonképeni megalapítója *Berkeley*, aki után még sokan következnek, sőt a legújabb időben is vannak követői, mint pl. *Paulsen*.

Az akozmitikus idealizmus tulajdonképen egyenlő az *alanyi idealizmussal* s ezért is nevezik szubjektívizmussal.

b) A második a *transzcendentális idealizmus*. Ez elfogadja az anyagi világ létezését, de azt tanítja, hogy megismerésünk csakis a testek látszatára terjed ki, a testek pedig magukban véve ismeretlenek maradnak nekünk. Tehát a transzcendentális idealizmus szerint anyagi világ van; azonban azt már nem tudjuk, hogy milyenek a testek, amelyek az anyagi világot alkotják, mert az, amit róluk ismerünk, nem valóság, hanem csak látszat. Ennek az iránynak a megalapítója *Kant*, aki az idealizmust a legjelentősebben fejlesztette ki.

c) A harmadik az *abszolút idealizmus*, amely tagadja a fizikai és metafizikai rendet a gondolkodó alany egyedüli kivételével. Ezt az idealizmust *szolipszizmussal* is nevezik és az idealizmusnak a végkövetkeztetésig való túlhajtása. Még csak egyetlenegy lépés van hátra s ez az, hogy a gondolkodó alany magamagát is tagadja. Ennek az iránynak a megalapítója *Fichte*.

Ha az abszolút idealizmust csak az érzéki, vagyis az anyagi világra vonatkoztatjuk, akkor egyenlő az akozmitikus idealizmussal vagyis a szubjektívizmussal, illetőleg az alanyi idealizmussal.

126. Az idealizmust még más alapon is feloszthatjuk s ekkor a dogmatikus és kételgő idealizmus felosztást kapjuk.

Göttlichen zum Endlichen, des Seins zum, Erkennen, der natürlichen zur sittlichen Welt bestimmt wird, so sind als die Vertreter des Idealismus der Neuzeit jene Denker zu bezeichnen, welche an Pythagoras, Platon, Aristoteles, Augustinus und die grossen Scholastiker anschliessend, das Erbe der antik-christlichen, auf jene idealen Principien gebauten Philosophie fortführten. Sie vertreten die Kontinuität der Gedankenarbeit, die der idealen Weltbetrachtung vermöge ihrer Verwandtschaft mit der Weisheit, die sich in Geschlechterfolgen herausarbeitet, charakteristisch ist. Neologische Gedankenbildungen, welche mit der Tradition willkürlich schalten oder ihrer entraten zu können glauben, sind nicht von dem Geiste der echten Weisheitsliebe geleitet und darum auch nicht der Aufgabe gewachsen, die idealen Principien zu hüten und auszubauen." (Geschichte des idealismus.² III. kötet, 1907. 208. oldal.) Nagyon csattanós jellemzés arra, amit most kell értenünk idealizmus alatt. — Ugyanott a 210. oldalon azt mondja: „Es ist eine seltsame Zweizüngigkeit des Sprachgebrauches, dass gerade die den idealen Principien abgekehrten, nominalistisch und monistisch gerichteten Systeme als der Idealismus der Neuzeit bezeichnet werden, also in einem und demselben Ausdruck das Entgegengesetzte zusammengepresst ist.“

a) A *dogmatikus idealizmus* azt mondja, hogy az anyagi világ létezése nem bizonyítható be.

b) A *kétségő idealizmus* pedig azt mondja, hogy az anyagi világ létezése mellett felhozott érvek nem eléggé bizonyító erejűek, s ezért kételkednünk kell az anyagi világ létezésében.

127. Mivel az akozmitikus idealizmus és az érzéki tapasztalatról az abszolút idealizmus egyenlő az alanyi idealizmussal, azért **az akozmitikus idealizmust és az érzéki tapasztalatról az abszolút idealizmust már megcáfoltuk.** Ezt akkor tettük, amikor azt állítottuk, hogy bizonyosak vagyunk rajtunk kívül lévő anyagi világ létezésében, s hogy a testek elsődleges és másodlagos tulajdonságainak a megismerésénél az egészséges érzékek a megfelelő használat mellett teljesen megbízhatók.

Az idealizmus rövid története.¹

128. a) Az idealizmus nyomaira a görög *Demokritosnál* (Kr. e. 400 körül) bukkanunk, aki azt tanította, hogy a testek érzéki tulajdonságai csupán látszatok. Az érzékek csalnak minket és arra kényszerítenek, hogy az alanyi jelenségeket tárgyasaknak fogadjuk el.

b) Az idealizmus legelső hirdetője a francia *Descartes* volt az ő módszeres kételkedésével. A bölcselek felfigyeltek Descartesre s kezdtek módszeres kételkedését majd emez, majd amaz irányban tovább vezetni. Így az angol *Locke János* elismeri, hogy vannak rajtunk kívül testek és elismeri, hogy az elsődleges tulajdonságok, ahová ő az alakot, az áthatlanságot, a nehézséget és a mozgást számítja, a test fogalmától elválaszthatatlanok, a dologhoz önmagában véve hozzátartoznak és ezért oly módon léteznek, amint azokat megismerjük. Tehát Locke az elsődleges tulajdonságok valóságos létezését elismerte, azonban tagadta a másodlagos tulajdonságok (fény, szín, hang, íz, szag, stb.) létezését. Locke szerint a másodlagos tulajdonságok csak a felfogó alany jelenségei s rajtunk kívül tárgyiasságuk nincs. **Locke lett a megindítója az idealizmusnak** azáltal, hogy a másodlagos tulajdonságok tárgyiasságát tagadta.

c) Amit Locke megindított, azt az angol *Berkeley György* (1684—1753), mert következetesebb volt Lockénál, befejezte. Berkeley következetlenséget látott abban, hogy a testek elsődleges tulajdonságainak a tárgyiasságát elfogadjuk, a másodlagosakét pedig nem, pedig mind a két tulajdonságot az érzékszervek által és közvetítésével ismerjük meg. Ha az érzékszervek nem képesek felfogni a másodlagos tulajdonságok hatását, úgyhogy mi a másod-

¹ O. Willman: *Geschichte des Idealismus*.² 1907. 208. oldaltól; Kecskés Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban*. 1933. 311. oldaltól; F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. III. rész.¹² 1924. 220. oldaltól, 351. oldaltól, 488. oldaltól és IV. rész.¹² 1923. 11. oldaltól; Katolikus Lexikon, II. kötet 1931. 344—346. oldal.

lagos tulajdonságokat valóságoknak tudjuk, akkor ugyanezen az alapon az elsődleges tulajdonságok hatását sem vagyunk képesek felfogni, úgyhogy mi azokat valóságoknak tudjuk. Ezért Berkeley az elsődleges tulajdonságok valóságos létezését is elvetette s ezzel Locke kezdeményezését befejezte. Így **Berkeley lett a megalapítója az idealizmusnak.**

Berkeley azt tanította, hogy oly anyagi világ létezésének elfogadása, amely megismerésünkön kívül léteznék, teljesen téves felfogás. Az érzékek benyomásai semmi olyasmire nem utalnak, ami kívülünk volna. Ha mi elfogadjuk egy kívülünk létező anyagi világ létezését, ezt csak a hagyományos ítélet hatása alatt tesszük, mert így hallottuk és halljuk minduntalan. Az anyag fogalma lehetetlen eszme, értelmetlen szó, mert a külső anyagi világban való hit csak észrevételi csalódás (illusio).

d) *Kant Immanuel* (1724—1804) a *transzcendentális idealizmus megalapítója*. Amit Locke megkezdett, Berkeley befejezni látszott, arra Kant nyomta rá a pecsétet. Kant föllépéséig az a nézet uralkodott és így is tudta mindenki, mert ez az igazság, hogy megismerésünkben nekünk a dologhoz kell alkalmazkodnunk, ha azokat megismerni akarjuk. Kant megfordította ezt a rendet és azt mondotta, hogy a dolgoknak kell alkalmazkodniuk a mi elménkhez. Ezért a valóság világát, tehát a külső tárgyakat nem ismerjük meg a maguk mivoltában, hanem csak az eleve adott ismerésformákba öntve. Más szavakkal: a valóságot nem úgy ismerjük meg, amint van, hanem csak mint látszatot.

Legyen Kantról ennyi elég, mert még külön szólnunk róla az újabb kor gondolkodására való tagadhatatlan befolyása miatt.

e) Kant után számosan következtek, akik tanítását változatlanul elfogadták, vagy kevés változtatással módosították. Sőt voltak olyanok is, akik tovább és tovább következtettek tanításából. A végkövetkeztetéseket *Fichte János* (1762—1814) vonta le. Kant még elfogadta az anyagi világ létezését, csak megismerhetőségét tagadta. Innen Fichte az utolsó lépést is megtette s az anyagi világ létezését is tagadásba vette. Fichte nemcsak a dolgok közreműködését tagadta a megismerésnél, hanem létüket is.

Fichte szerint az egész mindenség nem más, mint az „én”-nek káprázata. Azonban az „én”-t sem szabad személyes és egyedi „én”-nek tekintenünk, amely mint megismerő alany szemben a tárgyhöz mint megismerthez áll, hanem mint egységes alapot az alanytól és tárgytól, a gondolkozótól és gondolttól, tehát mint abszolút „én”-t, mint énséget. Így Fichte szerint az „én” sem létezik, vagyis a nem létező „én” akarja megismerni a nem létező dolgokat. Valóban ennél tovább nem lehet menni az idealizmusban.

Fichte idealizmusát *abszolút idealizmusnak* is nevezik.

Hogy ez az elmélet a gyakorlati élettel összeegyeztethetetlen, azt Fichte maga is nagyon jól tudta. Ezért kiutat keresett s az összeegyeztethetlenségben valami „hit” félével segített magán.

Az embernek — mondja ő — működnie kell és hogy működhessen, kell hinnie az ő „én”-jének és a külső világnak a valóságában. Tehát a nem létező „én” hisz a nem létező külső világ valóságában. Fichte szerint mi nem vagyunk és a külső világ sincs, de a gyakorlati élet miatt valóban létezőnek kell hinnünk „én”-ünket is, a külső világot is. Így a nem létező „én”-nek van gyakorlati élete. Más szavakkal: ami a tudás álláspontjáról hamis, azt a gyakorlati élet miatt igaznak kell tartanunk. Ez az elmélet lehetetlenséget lehetetlenséggel magyaráz s ezért még Fichte ellenére is érthetetlen.

f) Hasonló nyomokon jár *Schelling Frigyes* (1775—1854) is, mert azt tanítja, hogy a gondolkodó alany és a megismert tárgy azonosul, felolvad az abszolútban. Ezt ő *abszolút észnek* nevezi. Így a teljes ismeret nem más, mint az abszolútumnak az ismerete. Ez pedig nem egyéb, mint Fichtének a visszhangja.

g) *Hegel György* (1770—1831) azonosítja a gondolkodást a gondolkodás tárgyával s ezért nála a logika egyúttal ontológia (lénytan) is. A gondolkodás a kifejlődött tartalom maga; a gondolkodás és lény ugyanaz, az alany és tárgy azonos. Amit gondolunk, az van és ami van, csak annyiban van, amennyiben gondoljuk.

h) Még a legújabb időben is akadnak bölcselek, akik az anyagi világ létezését nyíltan, vagy hallgatólagosan tagadják. Pl. *Schuppe* nem tudja felfogni, hogy valami létezzék a nélkül, hogy észrevegyük. Szerinte az ellentmondás, hogy a gondolkodótól független és tudatunkon kívül lévő lény gondolható vagy megismerhető legyen.

Lotze Hermann (1817—1881) szerint is minden megismerésünknek csak alanyi értéke van. *Paulsen Frigyes* (1846—1908) is azt mondja, hogy a kiterjedt testek csak megismerésünkben léteznek és észrevevés meg tudat nélkül nincsen test. Ugyanezt tanítja *Wundt Vilmos* (1832—1920) is. Ő azt mondja, hogy az alany csak föltételezett (hypotheticus) fogalom.

i) Magyarországon az idealizmus eszméit *Böhm Károly* (1846—1911) igyekezett népszerűsíteni. Szerinte is a tárgyak az „én” öntudatlan termékei, a valóság csak a tudatunk által kivetített kép.

MÁSODIK SZAKASZ.

Értelem.

129. Tudatunk által megismerjük, ami bennünk történik; azonban mindezen ismeretek csak egyes és konkrét dolgokra vonatkoznak: most gondolkodom, most örülök, most látok stb. Az érzéki tapasztalat által is szerzünk ismereteket a minket

körülvevő testekről és egyes érzéki tulajdonságaikról; azonban ezek az ismeretek is csak egyes és konkrét dolgokra vonatkoznak: látom ezt a fát és ez a fa zöld, magas, közel van hozzám stb. Mindezek az ismeretek mind egyes ismeretek; már pedig bármennyi egyes dolgot és konkrét esetet is állítunk egymásmellé, tudományt nem kapunk, mert a tudomány nem az egyes és esetleges dolgokkal foglalkozik, hanem az általános és szükséges igazságokkal. Mivel pedig ezeket az általános és szükséges igazságokat sem a tudat, sem az érzéki tapasztalat által nem szervezhetjük meg, azért kell lennie egy másik ismeretforrásnak is, amely a tudat és az érzéki tapasztalat által megismert egyes dolgok és konkrét esetek közé áll s rajtuk keresztül az általános és szükséges igazságokat ismeri meg. Ezt az ismeretforrást *értelemnek* nevezzük.

130. Az általánosnak a megismerése az értelem feladata és nem az érzékeké. Az értelem az érzékek által megismert külső jelenségeket és konkrét eseteket összegyűjti s keresi belső alapjukat, vagyis elvonatkoztat az érzékitől és esetlegestől, hogy valamely lénynemben a szükségeset és általánosat foghassa fel. Ez elvonatkoztatás által általános fogalmakat kapunk.

Ha már vannak általános foglmaink, akkor ezeket az értelem összehasonlítja egymással. Ez összehasonlítás által ítéleteket kapunk. Az ítéletben lesz az ismeret teljessé és befejezetté. Tehát az ítéletnek szükséges föltétele a fogalom s ezért az ítélet tárgyilagossága a fogalom tárgyilagosságától függ. Még megjegyezzük, hogy itt fogalom alatt nem az alanyi, hanem a tárgyi fogalmat értjük, vagyis magát a dolgot, amelyet az értelem felfog.

Az ember legtöbb ismeretét úgy szerzi, hogy az ítéleteket összehasonlítja, több ítélet segítségével egy másik ítéletet alkot, hogy így ismerje meg az igazságokat. Ezt az eljárást következtetésnek nevezzük. Mivel a következtetés ítéletekből áll, azért a következtetés tárgyilagossága az ítéletek tárgyilagosságától függ. És mert az ítélet fogalmakból áll, azért végeredményben a következtetés tárgyilagossága a fogalmak tárgyilagosságától függ.

Ha tehát az értelem ismeretforrás, akkor ki kell mutatnunk, hogy foglmaink, ítéleteink és következtetéseink tárgyilagosak. Más szavakkal: ki kell mutatnunk, hogy a gondolkodás három alapformájának — a fogalomnak, ítéletnek és következtetésnek — a tartalma a valóságra vonatkozik, a valóságot állítja elénk. Lássuk ezeket egyenkint!

ELSŐ FEJEZET.

Fogalom.

A fogalom tárgyilagosságáról általában.

131. Mit kell értenünk a fogalmak tárgyilagossága alatt?

Ez alatt azt értjük, hogy annak, amit mi gondolunk és szavakkal kifejezünk, valami valóság is megfelel. Ha tehát házat gondolok, akkor ez a ház nemcsak gondolt ház, hanem gondolkodásomon kívül is van ház; és ha fára gondolok, akkor ez a fa nemcsak gondolt fa, hanem gondolkodásomon kívül is vannak fák. A módról, ahogyan a szellem a gondoltat felfogja és ahogyan az a tárgyokban van, most nincs szó. Általában amikor azt mondjuk, hogy értelmünk valamely tevékenységének — a fogalomalkotásnak, ítéletnek, következtetésnek — valami tárgyi valóság felel meg, akkor ezzel azt akarjuk mondani, hogy értelmünk tevékenysége természet szerint valamely lényrendre van irányítva, vagyis az értelmi fogalmak, ítéletek nemcsak alanyi vagy logikai formái megismerési tehetségünknek, hanem tárgyuk is van a fizikai vagy a metafizikai rendben.

132. Amikor fogalmat alkotunk vagy ítélnünk, akkor ezzel kétfélét akarunk kifejezni: a) kifejezni akarjuk alanyi gondolkodási tevékenységünket, vagyis kinyilvánítani akarjuk gondolkodásunkat, t. i. a fogalomalkotás, illetőleg ítélés tényét, valamint tartalmát; b) főképen pedig azt akarjuk kinyilvánítani, hogy a kimondott fogalomnak, ítéletnek gondolkodásunktól függetlenül valami valóság felel meg. A megismerést ez a második érdekli. Pl. ezt mondjuk: az ember eszes lény, vagy ezt a fogalmat mondjuk: ember. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy talán valami alanyi szükségesség hajtott minket arra, hogy az ember fogalmát úgy alkossuk meg, amint megalkottuk; vagy talán valami alanyi szükségesség hajtott minket arra, hogy az ítéletben az eszes lény fogalmát az ember fogalmával összekössük. A kimondott fogalommal azt akarjuk kinyilvánítani, hogy azért alkottuk meg így, mert ez az ember; a kimondott ítélettel pedig azt akarjuk kimondani, hogy az ember éppen azért, mert ember, szükségképen eszes lény, következőleg ítéletünk így és nem más képen hangzik vagy hangozhat. Azt akarjuk mondani, hogy az, amit fogalmunk, illetőleg ítéletünk kifejez, gondolkodásunkon kívül is úgy van; sőt azért mondjuk fogalmunkat, illetőleg ítéletünket, mert így találjuk a dolgot (jelen esetben az embert) gondolkodásunkon kívül. Ezért, ha azt mondják, hogy nem ez az ember fogalma, vagy az emberről az eszes lény-mivolttal ellenkezőt mondanak, azt határozottan tagadjuk, mert ellenkezik az ember fogalmával, illetőleg ellenkezik ítéletünk (az ember eszes lény) igazságával, tehát ellenkezik a fogalomnak, illetőleg ítéletnek a tárgyi lényrenddel való megegyezőségével. **Nekünk erős**

meggyőződésünk van arról, hogy a fogalmaknak és ítéleteknek mindig valami tárgyi valóság felel meg.

Fogalmaink tárgyilagosságát szigorú értelemben nem bizonyíthatjuk, mert alapigazság.¹ U. i. amikor azt mondjuk, hogy fogalmaink tárgyilagosaak, akkor ez annak az igazságnak más szavakkal való kifejezése, hogy értelmünk természete szerint oly képesség, amely tárgyilagosaat megismerhet. Ha ezt bizonyítani akarnók, akkor az értelem természetéből, amely a tőle független lényrend megismerésére törekszik, vagyis tárgyilagosságra törekszik, kellene kiindulnunk. Tehát abból kellene kiindulnunk, amit bizonyítanunk kellene. Ez azt mondja, hogy ez a tétel: fogalmaink tárgyilagosaak, — közvetlenül nem szorul bizonyításra, vagyis alaptétel.

Azonban a megismerés természetéből is kiindulhatnánk. U. i. a megismerés igazságra törekszik, az igazság pedig a megismerés és a megismeréstől független dolog megegyezősége. Ha fogalmaink tárgyilagosaak, akkor a fogalmakat alkotó értelem megismerő tehetség. És hogy értelmünk megismerő tehetség, azt úgy tudjuk meg, hogy tevékenysége tőle független lényrendekre irányul. Így ismét azzal bizonyítanánk, amit bizonyítanunk kellene.

Tehát akárhogy is akarjuk tételünket bizonyítani, mindig azzal fogunk bizonyítani, amit bizonyítanunk kell. Ezért **hogy fogalmaink tárgyilagosaak, az közvetlenül nem bizonyítható be; vagyis fogalmaink tárgyilagossága alaptétel és ezért közvetlen bizonyításra nincs is szüksége.**

Ha azonban valaki hamis fogalmat alkot, akkor azt már be tudjuk bizonyítani, hogy hamis fogalmat alkotott. Pl. ha valaki a gondolkodás fogalmát úgy adná, hogy az anyagi folyamat, akkor bebizonyíthatjuk, hogy nem anyagi folyamat.

133. Mindazáltal ez a tétel közvetve bizonyítható azoknak, akik valamely bizonyosságot elfogadnak. U. i. mi szükségképen ítélnék, úgyhogy az értelem tevékenysége az értelemtől független lényrendre vonatkozik. Ha tehát fogalmaink nem tárgyilagosaak, akkor folytonos tévelyben vagyunk s így az igazság és hamisság között nem tudnánk különbséget tenni, vagyis az általános kételkedés volna a jogosult. Mivel pedig az általános kételkedés észszerőtlen, tehát jogosulatlan is, azért **fogalmaink tárgyilagosaak.**

Mi értelmi megismerésünknek a tulajdonképeni tárgya?

134. Értelmi megismerésünk az egyes, a megadott, a konkrét dolgokból indul ki és elvonás által az általánoshoz emelkedik, hogy azután innen visszatekintve reflexíve az általánosban jobban

¹ Lásd: Pesch—Frick: Logica.² 1914. 433. oldal; A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 215. oldal.

ismerje meg az egyes dolgot. Bármennyi egyes dolgot és tapasztalati elemet is állítsunk egymásmellé, ha nem áll közējük az ész, hogy azokat rendezze, közöttük kapcsolatokat létesítsen és utoljára általános ítéletbe foglalja azokat, tudást sohasem fogunk kapni. Talán fogunk ismerni egyes dolgokat, mint az állat, de semmit sem fogunk tudni, mert értelmünk természete szerint a lényegét, az okot, a célt, a viszonyt akarja ismerni, ami tudás és általános fogalmakat, illetőleg általános ítéleteket követel. **Értelmünk természet szerinti tárgya az általános.**¹ Az ember haladó mozgással jut a legtöbb igazság birtokába: az egyik igazságból kiindul, hogy a másikhoz jusson, innen a harmadikhoz, negyedikhez és így tovább. Ide pedig általános fogalmak és általános ítéletek kellenek, mert az általános fogalmak és általános ítéletek adják azt az összekötő hidat, amely az egyes dolgokat egységbe fűzi. Ez megismerésünk természete.²

135. Minden, ami létezik, egyes dolog. Az ember megismeri az egyes dolgokat és törekszik is azokat megismerni; azonban nem elégszik meg ezzel az ismerettel, hanem főképen arra törekszik, hogy egy megismerési ténnyel sok egyes dolgot ismerhessen meg. Ez úgy történik, hogy az egyes dolgokban nem gondolja az esetleges jegyeket és egyedi sajátosságokat, amelyek az egyedeket egymástól elválasztják. Ezáltal az áll élénk, ami sok dologban közös, ami e sok dolog közül mindegyikben megvan. E sok dologban a közöset *általánosnak* nevezzük és a megismerésnek ezt a módját *tudásnak* mondjuk.

136. Mivel értelmünk természet szerinti tárgya az általános, tehát értelmünk természete szerint tudásra törekszünk, azért *a tudás az emberi megismerésnek a legtekélyesebb módja*. És mert az érzékek képtelenek az általánoshoz felemelkedni, azért tudást nem érzéki, hanem szellemi tehetségünkkel szerzünk.

Az érzékek csak egyes dolgokra vannak korlátozva, csak egyes dolgokat ismernek meg, ellenben az értelem egy fogalommal sokat megismerhet, vagyis egy általános dologgal sok egyes

¹ „Megismerésünk sajátos tárgya (amire megismerő képességünk egyenest, természetből be van rendezve) az érzékelhető egyedekben megvalósuló egyetemes, azaz fajfogalom . . . Egyenest és közvetlenül az érzékelhető egyedekben valósuló egyetemest ismerjük meg; az egyedeket pedig csak visszatérő ráélméssel, amennyiben értelmünk ráeszmél, gondolatban visszatér arra az egyedi képzetre, amelyből elvonta a fogalmat.” (Schütz Antal: A bölcselet elemei. 1927. 12. oldal.) — Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1^a, qu. 79, a. 4; 1^a, qu. 86, a. 1; De anima, qu. 20. — Végül a Sacra Congregatio studiorum által Aquinói szent Tamás 24 elfogadott metaphysikai tétele közül a 18-ik így szól: „Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.”

² O. Willmann: Didaktik als Bildungslehre.⁴ 1909. 381. és következő oldalai. — Nagyon jó szolgálatot tesz itt O. Willmann: Geschichte des Idealismus. II.² (1907) elolvasása a 384. oldaltól kezdve.

dolgot. És éppen abban áll az értelem tevékenysége, hogy egy tekintettel, egy tényével sok egyes dolgot megismerhet, egy általános fogalommal a tudás nagy területét látja át. Minél élesebb az ész, annál több dolgot fog fel kevésben, míg egy másik embernek sok egyes dolgot kell ismernie, hogy az általánoshoz fölemelkedhessen. Az Isten pedig, aki a végtelenül tökéletes értelem, egyetlenegy gondolattal átfogja az összes dolgokat s az összes igazságokat. Minél távolabb áll valamely lény az Istentől, megismerése annál inkább csak darabmunka és annál több eszmére van szüksége, hogy a dolgokat megismerhesse.

137. Az általános ismerete tudás. Ebben a tudásban van tökéletesség, de tökéletlenség. A tudás *tökéletes*, amennyiben általános igazságokból áll, azaz egy fogalommal felfogjuk mindazt, ami a fogalom alá tartozik. De tudásunk *tökéletlen* is, mert a fogalom alá eső dolgokat csak általánosságban fogjuk fel, a nélkül, hogy a fogalom által az egyes dolgokba behatolhatnánk. Ha ismerem az ember fogalmát, akkor az ember fogalma alá eső Péterről, Pálról, Jánosról stb. sokat tudok (van teste, van értelme, van szabadakarata, halandó, ismerem végső célját stb.), de még többet nem tudok (pl. nem ismerem pusztán a fogalom által Péter, Pál, János stb. egyedi sajátosságait: magasságát, testalkatát, tudásának fokát, sőt Pétert Páltól még megkülönböztetni sem tudom). Ez a fogalom tökéletlensége miatt van és ez a tökéletlenség minden általános fogalomnak a tulajdonsága. E tökéletlenség nem található fel abban az eszmében, amellyel az Isten az egyes dolgokat nemcsak általánosságban ismeri meg, hanem mindenegyet külön-külön is felfog, mégpedig minden lehetséges vonatkozásában.

Az emberi értelem az egyes dolgokat nemcsak az általánosban ismeri meg tökéletlenül, hanem magukban is. Az érzékek csak az egyes dolgokról értesítik az értelmet, de nem hatolnak az egyes dolognak, mint ilyennek a lényegébe. Az érzékek megkülönböztetik egymástól az egyes dolgokat, de nem lényeg szerint, hanem egyes külső tulajdonságaik által, mint nagyság, szín, alak, keménység stb. által. Még az értelem sem képes megismerni azt, ami által egyes dolog, éppen az az egyes dolog lesz és nem más; vagyis még az értelem sem ismeri meg az egyedi lényegét. Az értelem megismeri, hogy több egyes dologban ugyanaz a lényeg van, pl. Péterben és Pálban; de azt már nem tudja, hogy mi által lesz Péter Péterré, Pál Pállá vagy ez az ibolya ezzé az ibolyává, azaz az egyedi lényegét, mint ilyet nem ismeri meg. Az értelem csak az egyedi lényegen túl ismer meg valamit, t. i. a faji lényegét s ezért az egyes dolgokat csak esetleges jegyeik után ismeri meg, tehát csak tökéletlenül.

Az emberi értelem nem ismeri az egyedi lényegeket, de a faji lényegét, mint valami általánosat, amelynek terjedelmébe több egyes dolog tartozik, már megismeri. Pl. az emberi értelem megismeri az emberi természetet, mint valami általánosat, amely minden emberi egyedhez tartozik. És ezt megismeri az értelem

az érzéki jegyekből és az értelmességből; de egy meghatározott embernek egyedi lényegét már képtelen megismerni. Mivel az emberi értelem az általános megismerésére törekszik és az általánosban ismeri meg az egyes dolgokat jobban, azért **az általános és nem a különös az emberi értelem megismerésének tulajdonképeni tárgya.**

138. Itt még az a kérdés, hogy bizonyítható-e az, hogy az emberi értelem megismerésének a tulajdonképeni tárgya az általános.

Tételünk nem bizonyítható. Ha bizonyítani akarnók, akkor azt kellene bizonyítanunk, hogy mi mindenkor általános megismerésére törekszünk. Tehát azzal bizonyítanánk, amit bizonyítani akarunk, sőt bizonyításunk menetében is állandóan általános fogalmakat használnánk. Tételünk ama tények közé tartozik, amelyek bizonyításra nem szorulnak, mert rámutatással mindenki közvetlenül tud róluk és tagadásuk lehetetlen állításuk nélkül. Így kimondhatjuk, hogy **eme tétel: az emberi értelem tulajdonképeni tárgya az általános, közvetlenül nem bizonyítható, tehát alaptétel, következőleg közvetlenül világos.**

139. Általános nélkül nincs tudomány. A nyelvtanban az általános a szabály, a matematikában és geometriában szintén a szabály és még inkább a képlet. A természettudományokban a törvény képviseli az általánosat, a fizikában pedig sokszor a képlet. A logika, erkölcsbölcselet tele van szabállyal, törvénnyel, tehát általánossal. A leíró természettudományok pedig különösen szépen alkalmazzák az általános felosztását nemekre, fajokra, családokra, rendekre, osztályokra. Röviden: mindegyik tudomány az általánossal él, ez az életeleme. Általános nélkül csak vakon tapogatódnánk és tapogatódnánk, míg az általános által uralkodunk az egyes dolgokon. Ezt kézzelfoghatóan bizonyítja az anyagi kultúrának bámulatos fejlettsége.

Az általános fajai.

140. Ha valamit általánosnak akarunk mondani, akkor annak két tulajdonságának kell lennie, t. i. egy és ugyanazon időben egynek, de többnek is kell lennie: egynek, mert egy fogalom, többnek, mert több dologra vonatkozik. Mivel pedig a többség az egységnek tagadása és megfordítva: ami egy, az nem lehet több, azért az ellentmondás elve szerint, valami nem lehet ugyanazon időben és ugyanazon vonatkozásban egy és több. Ezért *általánosnak azt nevezzük, ami magában véve egy, de többhöz vonatkozásban áll. Más szavakkal: általánosnak azt nevezzük, ami valamely szempontból egy és más szempontból több.*

141. Az általánosnak több fajtát különböztetjük meg. Ezek a következők.

a) *Ok szerint általános (universale in causando)* az, ami egy ok, de több hatása van; más szavakkal: ami fizikailag vagy magában véve egy, de több dolognak ad létet. Pl. az ember összes cselekedeteinek, működéseinek és tevékenységeinek általános oka; az almafa a rajta termő sok-sok almának általános oka; a napfény általános oka a sok-sok növény fejlődésének; végül az Isten minden dolognak az általános oka, mégpedig előképi, ható és cél-oka, mert mindenekezt az Isten teremtett az Ő eszméje szerint, az Ő hatalmával és a Maga dicsőségére.

b) *Megjelölés szerint általános (universale in significando)* az, ami egy, de vele sok egyes dolgot jelölhetünk. Pl. az egy „fa” szóval az összes fákat jelöljük, az egy „ember” szó minden emberre vonatkozik. Általában az általános szó mindamaz egyes dolgokra vonatkozik, amelyek az általános szóval jelölt fogalom alá tartoznak. Tehát a megjelölés szerinti általános sok dolognak a neve.

c) *Lény szerint általános (universale in essendo)* az, ami egy, de sok egyes dologban létezhet, vagy sok egyes dologban létezésre képes. Pl. az egyes emberi természet sok egyes emberben létezik és megvalósul és fog még megvalósulni. Éppen így a fának egy természete sok egyes fában valósul meg. Így vagyunk mindegyik lénynem természetével. Szorosabban így határozzuk meg ezt az általánosat: *lény szerint általános az, ami egynek véve sok dologban ugyanazon értelemben és valóságos megsokasodással létezik, következőleg sok dologról mondható.*

d) *Állítás szerint általános (universale in praedicando)* az, ami egy, de sok dolognál ugyanazon értelemben mondható. Pl. minden emberre mondhatjuk, hogy ember. Vagy: minden rózsára mondhatjuk, hogy rózsá.

142. Amikor a továbbiakban az általános fogalom tárgyi érvényességéről lesz szó, akkor a megismeréstanban a felsorolt általánosak közül a lény szerint általános érdekel minket a legjobban, mert az általános fogalom tárgyi érvénye tárgyilag összeszik azzal a kérdéssel, vajjon van-e olyan valami, ami magában véve egy és mégis sokban létezik vagy létezhet. Mindazáltal megemlékezünk a megjelölés és állítás szerinti általánosról is, mert e három általános összetartozik. Erről alább lesz szó.

Mely fogalmakra vonatkozik az általánosság?

143. Az alanyi fogalom nem lehet általános a lény szerint, mert az alanyi fogalom az egyes ember értelmének a tevékenysége, amellyel a dolgokat megismeri. Az alanyi fogalmat az egyes ember értelme alkotja meg s ezért annyi lehet, amennyi ember van a világon. Az alanyi fogalom valami egyedi, mint minden, ami a fizikai rendben létezik. Az alanyi fogalom az egyedi ember értelmének teljesen meghatározott, konkrét és egyedileg vett tevékenysége s ezért megsokasodásra nem képes.

Az általános csakis a tárgyi fogalom. A tárgyi fogalom az, amit az értelem az alanyi fogalom által alkot. Magától értetődik, hogy a tárgyi fogalom úgy, amint az egyes dolgokban van, amelyekből az alanyi fogalom segítségével kaptuk, nem általános, mert ahogyan az egyes dolgokban van, úgy szükségképpen egyedi s az egyedi dolgok megsokasodásra nem képesek. Mindazáltal a tárgyi fogalom az értelem elvonó (absztraháló) tevékenysége által egyediségéből mintegy kivetkőzik és a nélkül, hogy tényleges egységéből veszítene, egy új logikai egység lép elénk, amely már képes arra, hogy ugyanazon a módon sokban létezzék.

144. Most tegyünk különbséget az alanyi fogalomban az alanyi fogalom mint az egyedi értelem meghatározott, konkrét tevékenysége és az alanyi fogalom tartalma között. Ekkor csakis az alanyi fogalom tartalma jöhet tekintetbe, ha az általános fogalom tárgyilagosságáról van szó. Ekkor az a kérdés, hogy van-e olyan alanyi fogalom, amelynek tartalma sok egyes dologban ténylegesül. És ha azt kérdezzük, hogy tulajdonképpen mi az alanyi fogalom tartalma, akkor azt a feleletet fogjuk kapni, hogy a tárgyi fogalom, vagyis az, amit az alanyi fogalom által felfogunk. Tehát az *alanyi fogalom tartalma a tárgyi fogalom*.

145. Ha van olyan valami, amit az értelem elvonás (abstrakció) által nyer és ami megsokasodásra képes, akkor ez éppen azért, mert több egyes dologban megsokasodhat, erről a sok egyes dologról állítható, vagyis *a lény szerint általános egyúttal az állítás szerint is általános*. Tehát a tárgyi fogalom általánosságának, vagyis a lény szerint általánosnak az alanyi fogalomban megfelel az állítás általánossága (az alanyi fogalom tartalma, hiszen csak ez mondható sok egyes dologról), mert az alanyi fogalom természetes jele a tárgyi fogalomnak. Minthogy pedig a tárgyi fogalom, azaz a gondolt dolog megsokasodhat, azért az alanyi fogalom e soknak természetes jele.

Ugyanezt kell mondanunk a szóról is, amely a megjelölés szerint általános. U. i. fogalmainkat szavakkal jelöljük s ezért, bár a szó mesterséges jele a fogalomnak, mégis mindegyik szó egy meghatározott fogalmat takar. Ha tehát a fogalom általános, akkor a fogalmat jelölő szó is több egyes dologra vonatkozik, azaz *a lény szerint általános egyúttal a megjelölés szerint is általános*.

A mondottakból következik, hogy *ha az általános fogalom tárgyilag, akkor az állítás szerint általános és a megjelölés szerint általános is tárgyilag, vagyis értelmünkől függetlenül megfelel neki valami*.

Lássuk ezek után, hogy valóban tárgyilag-e az általános fogalom.

Realizmus.

146. A *realizmus* az az ismeretelméleti irány, amely azt tanítja, hogy az általános fogalmaknak van tárgyilagosságuk.

A realizmus megkülönböztet *közvetlen általános*at és *reflex általános*at. A közvetlen általános az egyedekből elvont (absztrahált) természet, amely tehát sok dologban található és ezek a dolgok gondolkodásunktól függetlenek. Ezért ezt az általánosat *metafizikai általánosnak* is nevezzük. Közvetlennek pedig azért mondjuk, mert előbb kapjuk, mint a reflexet. A *metafizikai általános egyenlő a lény szerinti általánossal*. Tehát közvetlen általános, metafizikai általános és lény szerint általános ugyanazt jelenti.

Amikor megalkottuk az általános fogalmat, akkor ez elgondolás által mint magában állót is gondolhatjuk és azt kérdezhetjük, hogy miképen mondhatjuk valamely dologról. Ez a *reflex általános*, mert a gondolkodási tevékenység magára tér vissza, amikor a sok alanyról mondhatót magában állónak gondoljuk. *Közvetett általánosnak* is nevezzük a reflex általánosat, mert előbb kell megalkotnunk a metafizikai általánosat, hogy elgondolás által magában állónak gondolhassuk. A közvetett általánosat *logikai általánosnak* is mondjuk, mert ez igazi felfogás. A *logikai általános egyenlő az állítás szerint általánossal*. Ha az állítás szerint általánosat szóba foglalk, tehát kimondjuk vagy leírjuk, akkor a megjelölés szerinti általánosat kapjuk. Ezekből a *logikai általános a megjelölés szerinti általánossal is egyenlő*. Tehát reflex általános, közvetett általános, logikai általános, állítás szerint általános és megjelölés vagy megnevezés szerint általános ugyanazt fejezi ki.

Igy pl. az emberről való fogalom, amint azt megalkotom, közvetlen, metafizikai vagy lény szerint általános, ha nem is tudnám, hogy ez a fogalom sok dologban megvalósulhat. És ha megismerem, hogy az emberről való fogalom sok dologban megvalósulhat, vagyis sok dologról állítható és állítom is a sok egyes emberről, akkor reflex, közvetett, logikai, állítás szerinti vagy megnevezés szerinti általánosat kapok. Tehát a közvetlen (metafizikai) általános közvetett (reflex, logikai) általános lesz, ha az általánosat mint sokról állíthatót gondolom.

Itt a megismeréstanban, ahol a fogalmak tárgyi érvényességéről van szó, csak a közvetlen (metafizikai) általános, amely egyenlő a lény szerinti általánossal, jön tekintetbe. Mivel pedig a fentebb mondottak szerint (145.) az általános fogalom tárgyilagosságából következik az állítás szerint és megjelölés szerint vett általános tárgyilagossága is, azért ha a *közvetlen (metafizikai) általános tárgyilag*os, akkor a *közvetett (logikai, reflex) általános is tárgyilag*os, vagyis értelmünkől függetlenül megfelel neki valami.

147. A közvetlen általánosat megkülönböztetik a realizmus

hívei alak és tartalom szerint, vagyis különbséget tesznek az általános és a között, ami általános.

Az általános tartalma van vagy legalább is lehet sok egyes dologban; de ez az általános nem mint általános van vagy lehet sok egyes dologban. Ez az általános csak az értelem felfogásában van. Az általános tartalma az egyes dolgokban van, az egyes dolgokban ténylegesül, hiszen az egyes dolgokról mondjuk azt, mert az egyes dolgokból kaptuk. De ez a tartalom úgy, amint az egyes dolgokban van, nem általános, de nem is lehet általános, hanem egyes, konkrét és teljesen meghatározott egyes dolog, különben az egyes dolgok különbségei megszűnnének és minden ugyanaz a dolog lenne, vagyis nem volnának egyes dolgok; már pedig minden, ami a tárgyi rendben létezik, egyes dolog. Az általánosnak megvalósult tartalma tárgyilag a megvalósult egyes dolgokban van és ez nyilvánvalóan nem közös több dologgal. Pl. az emberiség megvalósult tartalma megvan a megvalósult Péterben, Pálban stb. és mégis Péter, Pál stb. közül egyik sem általános, hanem mindegyik teljesen meghatározott egyedi ember és mindegyik minden más embertől különbözik. Mindazáltal képes az értelem az egyes dolgok egyedi meghatározottságaitól eltekinteni és csak azokat a jegyeket felfogni, amelyek valamely faj vagy nem egyedeiben, vagyis minden egyedében találhatók. Ez az absztrahált lényeg és ezáltal a tartalom az általánoshoz szükséges egységet nyeri. Bár az általános mint ilyen nem található az egyes dolgokban, mégis alapját az egyes dolgok természetében bírja, mert maguk az egyes dolgok adják az alapot az egyedek megkülönböztetéséhez s ezáltal a különbségek elejtéséhez, nem-gondolásához. Így nemcsak az általános fogalmak bírják tárgyukat az egyes dolgokban, hanem az egyes dolgok egyúttal alapját is alkotják a fogalmak általánosságának.

Az alak szerint általános az, ami a mi gondolkodásunkban van és ez nem tárgyilagosan reális, mert a tárgyi rendben nincs általános, hanem csak egymástól elkülönült és teljesen meghatározott egyedek vannak. Az alak szerinti általános csak gondolkodásunkban van. Más szavakkal: az általános az ő alakját csak gondolkodásunk által nyeri, mégpedig úgy, hogy a fogalom a gondolkodásban mindamaz egyedekre vonatkoztatatik, amelyeknek faji lényegét a fogalom előállítja.

Bár az általános mint ilyen csak a gondolkodásban van, mégis van alapja, van tárgyiassága, vagyis a gondolkodástól függetlenül megfelel neki valami. U. i. az általános alakját a gondolkodás által kapjuk ugyan, de nem önkényesen, hanem az általánosítás valami alapra támaszkodik, amely alap magukban a dolgokban van. Ez az alap az, hogy az egyedek közül bizonyos sokaság-nak ugyanaz a faji lényege van, amely lényeg a gondolkodásban egységes fogalommmá lesz. Ezért **az általános tényleg az érte-**

lemben és alapilag a dolgokban van;¹ más szavakkal: az általános alakja szerint az értelemben és tartalma szerint a dolgokban van. Mivel pedig az általános tartalma a metafizikai általános és alakja a logikai általános, azért a **metafizikai általános a dolgokban van, a logikai általános pedig az értelemben van.**

Ezek után az általános tartalma szerint, vagyis a metafizikai általános reális lény, mert az általános tartalma az összes egyedekben, amelyekről állítatik, valami való; az általános alakja szerint pedig, vagyis a logikai általános gondolati lény, mert csak a gondolkodásban lép föl.

148. Ezeket az igazságokat már *Aristoteles* tanította *Platon*-nal szemben, aki a lényegeket a dolgokon kívül helyezte és a skolasztikusok, nevezetesen *Aquinói szent Tamás* minden oldalról kifejtették. Csakis ez a felfogás felel meg a megismerés fogalmának és az emberi értelem tevékenységének. U. i. a megismertnek a megismerőben a megismerő módja szerint kell lennie.² Mivel pedig az értelem anyagtalan, azért az anyagot is anyagtalan előállításokkal kell felfognia, vagyis azt, ami a tárgyokban van, amelyeket az érzékek érzéki módon ismernek meg, az esetlegesekből levetköztesse és csak a (faji) lényegét fogja fel.

149. Lássuk ezek után a realizmus megalapozását!

Az, amit mi általánosnak mondunk, a dolog faji lényege vagy faji természete, legyen a dolog állomány vagy járulék. Azonban a véges dolgok faji lényege, illetőleg faji természete nem magában véve általános, hanem csak az értelem elvonó (absztraháló) tevékenysége által lesz általánossá. Ezért a realizmus megalapozásánál mindenekelőtt az értelem elvonásáról (absztrakciójáról) szólnunk.

Az értelem elvonásáról.

150. *Elvonni* vagy *elvonatkoztatni* (absztrahálni) annyit tesz, mint egy és ugyanama tárgyon valamit észrevenni és valamit nem venni észre, bár észrevehetnők. Ha a szem észreveszi a tárgyak színét, alakját, de nem veszi észre a szagát, ez nem elvonatkoztatás, mert a szem természete szerint nem is veheti észre a szagot. Hasonlóképpen ha a fül észreveszi a hangot, de nem veszi észre a tárgyak színét és alakját, ez szintén nem elvonatkoztatás, mert a tárgyak színének és alakjának észrevevése

¹ „Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu.” (Aquinói szent Tamás: *Summa theologiae*. 1^a, qu. 85, a. 2, ad 2.)

² „Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae.” (Ugyanott. 1^a, qu. 12, a. 4.)

nem tartozik a fül természetéhez. Így végigmehetnénk az összes érzékszerveken. Tehát az érzékszervek nem tudnak elvonatkoztatni; egyrészt, mert amit nem vesznek észre a tárgyakon, azt természetüknél fogva nem is tudják észrevenni, másrészt pedig, mert tevékenységük mindig egy bizonyos és meghatározott tárgyra irányul, az egyes dologtól nem tud eltekinteni.

Még a képzelet sem tud elvonatkoztatni. Amikor a képzelet játszik a már megszerzett képzetekkel s azokat összerakja vagy szétválasztja egymástól, ez nem elvonatkoztatás, bár még a tárgy jelenlététől is eltekint. Ez nem elvonatkoztatás, mert a képzelet működése is mindig egy bizonyos és meghatározott tárgyra irányul, az egyes dolgoktól nem tud eltekinteni; már pedig az elvonatkoztatás minden egyes dologtól eltekint.

Elvonatkoztatni csak az értelem képes, mert levetkőzteti az egyes tárgyakat mindabból, ami azokat meghatározott egyes dolgokká teszi. Pl. ha az embereknel mindattól eltekintünk, ami az egyes embereket egymástól megkülönbözteti és csupán azt fogjuk fel, ami az összes embereket emberré teszi, tehát csak az emberséget fogjuk fel, akkor elvonatkoztattunk. Az értelem az elvonatkoztatásnál mindattól eltekint, ami a dolgot egyedé határozza meg és csak azt fogja fel, ami által az ugyanazon nembe vagy fajba tartozó dolgok közül mindegyik ugyanazon nembe vagy fajba tartozó lesz. Más szavakkal: az értelem az elvonatkoztatás által a dolognak csak nemi vagy faji lényegét, természetét fogja fel, mégpedig mint egységes egészet. És ez az *értelem tárgya*.

151. Hogy az értelem képes elvonatkoztatni, annak alapja a) részint a tárgyakban van, amennyiben bennük ugyanaz a faji lényeg, amelyet az elvonatkoztatással belőlük kiemelünk, van; b) részint a megismerő alanyban van, aki képes elvonatkoztatással az egyedi sajátosságoktól eltekinteni és pusztán csak a faji lényegget felfogni.

Az általános fogalom realitásának közelebbi meghatározása.¹

152. Az elvonatkoztatás által általános fogalmat kapunk. Itt általános alatt a közvetlen (metafizikai) általánosat fogjuk érteni, mert a reflex (logikai) általános gondolati lény és ennek csak annyiban van tárgyi értéke, amennyiben a közvetlen általános szükséges föltétele neki.

Az általánoshoz kettő szükséges: a) az, amit általánosnak mondunk, valamiképen egy legyen és b) több egyedi dologban valóságosan megokasodjék, tehát több egyeddel közölhető legyen. Már pedig az, amit az általános fogalom által az értelem elvonatkoztatása következtében kiemelünk, a dolog faji lényege, vagyis

¹ Lásd részletesebben A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 256. és következő oldalain.

az, amiben ugyanazon faj összes egyedei megegyeznek. Ebből következik, hogy az általános valamiképen a dolgokban van, mert az, amit a dolgokról mint igazságot állítunk, kell, hogy a dolgokban találtassék; már pedig az általánosat, t. i. a tartalmát a dolgokról mondjuk. Ha tehát van oly felfogásunk, amely sok egyes dologból csak meghatározott jegyeket emel ki a nélkül, hogy a többi jegyre tekintettel lenne, akkor ez a felfogás nem lehet hamis, vagyis az általános tartalma benne van azokban az egyes dolgokban, amelyekből kiemeltük. Ha azt mondjuk, hogy Péter ember, Pál ember és emez állításaink igazak, akkor kell, hogy az, amit e fogalom „ember” magában foglal, Péterben is meglegyen, de Pálban is meglegyen. Tehát **az általános fogalom tartalma a dolgokban van.**

A tudomány tárgya az általános. Ha ezután megkérdezzük a tudományokat, pl. a fizikát, kémiát, csillagászatot, orvostant stb., hogy mivel foglalkoznak: látszatokkal-e, az alanyi értelemformákkal-e, amelyeknek semmi sem felel meg a lények rendjében, akkor azt felelik, hogy sem ezzel, sem azzal, hanem dolgokkal, valóságokkal, amelyek léteznek vagy létezhetnek. Ha tehát a tudomány nincs tárgy nélkül, akkor **az általános fogalom tartalma a dolgokban megvalósul vagy megvalósulhat.**

153. Vegyünk egy tetszés szerinti természetet, pl. az emberi természetet. Ha az emberi természetet vizsgáljuk, azt találjuk, hogy ez a természet sok egyes emberben van: Péterben, Pálban, Jánosban stb.; de amint az egyes emberekben van, úgy nem lehet általános, hanem szükségképen egyedi, mert ez a természet az egyes emberekben: Péterben, Pálban, Jánosban stb. mint egyedi természet létezik és létezhet sajátásaival együtt. Az egyedi természetnek megvan ugyan a számbeli egysége, mert egy teljesen meghatározott lénynek a természete; azonban ez az egyedi természet nem képes a megsokasodásra: Péter egyedi természete nem lehet Pál egyedi természetévé és megfordítva. Az egyedi természet az ő sajátásaival, amelyek által az ama lénynembe tartozó minden más egyedtől különbözik, képtelen a megsokasodásra. Az emberi természet, amint az Péterben van sajátásaival együtt, nem lehet Pálban is, különben azt kellene mondanunk, hogy Péter Pál is és Pál Péter is, vagyis ez a két ember nem két ember, hanem csak egy ember. Sőt azt kellene mondanunk, hogy Péter minden ember és minden ember Péter, vagyis az emberi fajt csak egyetlenegy ember képviselné és képviselhetné s ez Péter volna. Ez pedig nyilvánvalóan nem igaz. Így van ez nemcsak az emberi természettel, hanem minden lénynem természetével. Tehát a természetről, amint ez az értelem kívül létezik, nem mondható, hogy általános, vagyis nem mondható, hogy egy és sokban van. Azonban az értelem az egyedi természetben attól, ami által az egyedi természetté lesz, eltekinthet, vagyis az egyedi természet sajátságait nem gondolja, hanem csupán azt fogja fel, ami által az egyed az ebbe vagy abba a fajba tartozó

természetté lesz. Más szavakkal: az értelem képes nem gondolni mindamaz egyedi sajátságokat, amelyek által Péter, ez a rózsza, ez a kutya stb. *ez a meghatározott ember, ez a meghatározott rózsza, ez a meghatározott kutya stb.*, és csupán azt foghatja fel, ami által Péter ember lesz, ez a rózsza rózsza lesz, ez a kutya kutya lesz stb. Az értelem elvonatkoztatása által minden egyedieségtől levetköztetett természet mint ilyen már nem az egyedek tulajdonsága, már nincs az egyedekben, mégis egy és sokban van. Ami által Péter *ez a meghatározott ember, ez a rózsza, ez a meghatározott rózsza, ez a kutya, ez a meghatározott kutya stb.*, a megsokasodásra nem képes, mert az egyedi sajátságok csak egy meghatározott egyedhez tartoznak, hiszen azért egyedi sajátságok; de az, ami által Péter ember lesz, ez a rózsza rózsza lesz, ez a kutya kutya lesz stb., már sok egyedben fellelhető, pl. Pálban is, egy másik rózsában is, illetőleg egy másik kutyában is. Ami által Péter Péterré, azaz ilyen meghatározott emberré lesz, az csak Péterben található fel, másban nem; de ami által Péter csupán ember lesz, az már sok emberben található, hiszen sok ember van, akik mindnyájan valóságos emberek, tehát mindegyikről külön-külön teljes joggal mondható, hogy ember. Ami pedig mindenegyes emberben van és mindenegyes emberről mondható, az tényleg jegy, amelyet az ember fogalma magába zár, vagyis tartalma az általános fogalomnak. És mert az emberi természet egyedi sajátságai nélkül nincs az egyes emberekben, hanem csupán az elvonatkoztató értelemben, és ezt kell mondanunk minden lénynem (rózsza, kutya stb.) természetéről is, azért **az általános fogalom tartalma nem a dolgokban bírja általánosságát, hanem csak az értelem elvonatkoztató (absztraháló) tevékenysége által nyeri meg.**

154. Amikor így sok egyes dologból megalkotjuk az általános fogalmat, hogy azt ama sok egyes dologról mondhassuk, akkor ez az általános már nem metafizikai, hanem reflex, logikai általános. A logikai általános is igaz lény, bár nincs is való (reális) lénye. A logikai általános független amaz értelemről, amely azt gondolja és független az egyedi lényektől is, amelyekben megvalósodik.

a) *A logikai általános független az értelemről*, mert az értelem nem csinálja, nem teremti tárgyait, hanem föltételezi azokat, hogy velük megegyezésbe jusson s így az igazságot megismerje. Ez az általános független az emberi értelemről, mert nem az ember mondja meg, hogy valamely lénynemet miképpen kell felfognunk. Mielőtt ember lett volna, ezek a lények, vagyis az általánosak már voltak.

b) *A logikai általános független az egyedi lényektől is*, mert az általánosak örök, szükséges és változhatatlan igazságok, az egyedi dolgok ellenben időben keletkeztek és keletkezhetnek, sőt el is múlhatnak. Ezzel azonban nem azt állítjuk, hogy ez az

általános minden lénytől és minden értelemről független; de mindenestre független a véges lényektől és független az emberi értelemről.

155. A mondottakból következik:

a) Mivel az ember mindent, amit megismer, valami névvel szokott megjelölni, azért a különböző általánosakat is különböző nevekkal jelöli meg. Ez a megjelölés általánossága. Ezekből *a megjelölés általánossága*, amely a nevekhez járul, *elválaszthatatlan a lény szerinti általánostól*.

b) A természet, amint az az értelem felfogásában létezik, alakilag általános; a természet ellenben, amelyet az értelem az egyes dolgokból felfog, csak anyagilag általános, vagyis az alap után (fundamentálisan) általános, mert ténylegesen sok dologban valósul meg. Az általánosság nem úgy járul a dolgokhoz, amint azok az értelemről függetlenül vannak, hanem csak annyiban, amennyiben az általános az értelem elvonása által megismertetik. Ezért *nem a természet, hanem a dolgok megismert természete általános*.

Lássuk ezek után a fogalom tárgyilagosságáról az ellenvéleményeket is!

Ellenvélemények az általános fogalom tárgyilagosságáról.

156. Az általános fogalom tárgyilagosságáról az ellenvélemények három csoportba oszthatók. Ezek: *nominalizmus, formalizmus, realizmus*. Mielőtt ezeket egyenként tárgyalnók, lássuk előbb Kant *transzcendentális bölcselét*, az ú. n. *transzcendentális idealizmust*.

a) Kant transzcendentális bölcselete, vagyis transzcendentális idealizmusa.

Kant tanítása.¹

157. Kant született 1724-ben Königsbergben, ahol azután 1755-től 1796-ig tanárkodott és 1804-ben halt meg. Kant úgy tekinthető, mint a XVIII. században végbement nagy bölcséleti mozgalomnak főmegindítója, aki, hogy az érzékelviségnek (sensualizmus) gátat vessen és a szellemelviséget (spiritualizmus) régi jogaiba visszavezesse, megírta a „Tiszta ész bírálata” című művét és más műveit. De nem jutott eredményre, mert hamis vágányokra lépett s a bölcselét a mindenistenlét (pantheizmus) irányába terelte.²

¹ Kecskés Pál: A bölcsélet története főbb vonásaiban. 1933. 374. és következő oldalai; F. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie.¹² III. rész, 488. és következő oldalai.

² „La révolution kantienne a été une catastrophe historique pour la civilisation occidentale.” (J. Maritain: Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre.³ 1930. 36. oldal.)

158. Kant erősen meg volt győződve arról, hogy szükséges és általános ítéletek nélkül nincs tudás, nincs tudomány. Azt vallotta, hogy ezeket az általános és szükséges ítéleteket nem a tapasztalatból mint ilyenből kapjuk és mégis minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik. Ezután ez a kérdés izgatta Kantot: hogyan lehetséges az, hogy minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik, mindazáltal az általános ítéleteket nem a tapasztalattal mint ilyenből kapjuk. E kérdésre akart Kant megfelelni.

E kérdés Kant előtt már régen meg volt oldva, csak Kant tartotta megoldatlannak. E kérdésre már *Aristoteles* megadta a feleletet. *Aristoteles* nagyon jól fogta fel az érzéki és értelmi ismeretek egymás között lévő viszonyát. Azt tanította, hogy az értelem elvonással (*abstractio*) jut a tapasztalatból a szükséges és általános igazságokhoz. Ezt a megoldást mint az egyedül lehetségeset és megismerésünk természetének teljesen megfelelőt, amelyet mindenki használ általános igazságok megismerésénél, elfogadták a skolasztikusok is, sőt mélyítették és tökéletesítették a metafizikai általánossal és a logikai általánossal. Azonban Kant nem fogadta el ezt a megoldást, mert a) vagy nem ismerte a skolasztikusok tanítását, b) vagy ha ismerte, nem értette meg, illetőleg nem akarta megérteni, c) vagy és ez a legvalószínűbb, mindenáron eredeti akart lenni s ezért a már helyesen megoldott kérdést ő akarta megoldani még egyszer.

Kant idejében a kérdésnek, t. i. hogyan lehetséges az, hogy minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik és mégis az általános igazságokat nem a tapasztalattal mint ilyenből kapjuk, — két nagyon helytelen megoldása volt. Az egyik megoldás az akkori dogmatizmus volt (*Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolf*), amely az általános ismereteket teljesen elszakította a tapasztalattól. E helytelen megoldással szemben állt a másik helytelen megoldás, t. i. az angol tapasztalatelviség (*empirismus*), amely az értelem tevékenységét nagyon korlátozta és azt tanította, hogy az értelem az érzékek és a tapasztalat által nyert anyagot csak összehasonlítani, összekötni és elválasztani képes. E két megoldás közül egyik sem elégítette ki Kantot s ezért keresett egy harmadik megoldást, mégpedig úgy, hogy e két helytelen irányzatot összebékítse egymással. Mivel Kant a két helytelen irányzat összebékítésére gondolt megoldásával, azért maga is helytelen megoldást adott s ellentmondásba keveredett. Így azután a fölvetett kérdésnek két helytelen megoldása helyett három helytelen megoldása lett.

Kant a megoldásnál ezt a kérdést vetette fel: miként lehetséges apriori ismeret tárgyi értékkel; más szavakkal: miként lehetséges oly tárgyi értékű ismeret, amely a tapasztalatot megelőzi? Hogy ilyen ismeretek vannak, bizonyítja a tiszta matematika és a tiszta természettudomány. Mind a két tudomány ilyen ismeretekkel dolgozik. Hogy azonban ilyen ismeretek a bölcseletben is

lehetségesek, abban Kant nemcsak módszerileg, hanem valóban is kételkedett.

Hogy Kant föltett kérdésére megfelelhessen, azért az ismeret eredetét és határait kutatta. E végből szükségesnek tartotta vizsgálat alá venni az értelmet függetlenül minden tapasztalattól, függetlenül minden föltételtől, amelyek az értelem tevékenységéhez szükségesek. Ezért megírta a „Tiszta ész bírálata” című művét, amelyet azután sok más műve követett.

E vizsgálatot maga Kant *transzcendentális bölcseletnek* nevezi. E kifejezést „transzcendentális bölcsélet” Kant így határozza meg: „Én minden ismeretet transzcendentálisnak nevezek, amely nem annyira tárgyakkal, dolgokkal foglalkozik, hanem a mi megismerési módunkkal a tárgyról, amennyiben ezek az ismeretek apriori lehetségesek.” A transzcendentális bölcséletet *transzcendentális idealizmusnak* is nevezik, mert tagadja a transzcendentális ismereteket, vagyis az oly ismereteket, amelyek a tapasztalaton felül állanak és a tapasztalat lehetőségességét föltételező oly elemeket fogad el, amelyek alanyiak vagy ideálisak. Itt transzcendentális alatt érti Kant mindazt, ami érzékfölötti, tehát nem veszi azon értelemben, mint a skolasztikusok.

159. Lássuk ezek után Kant tanítását!

a) Kant szerint a világ, amelyben élünk, nem a valóság világa. A világot nem úgy ismerjük meg, amint az magában van, hanem csak úgy, ahogyan a világ nekünk látszik. A valóság világa nekünk megközelíthetetlen és túlemelkedik az értelem adott fölszerelésével alkotható fogalmak körén. Ismereteink nem a világ után igazodnak, hiszen nekünk a valóság világa megközelíthetetlen, hanem mi alkotunk magunknak egy világot ismereteinkkel, amelyet akarva nem-akarva a gyakorlati szükségletek miatt minden tudományos meggyőződésünk ellenére is valóságnak kell elismernünk.

b) A dolgokat, amint magukban vannak, mi sohasem ismerhetjük meg; csak a jelenségvilág területén, a fenomenális világban érvényes a mi megismerésünk. Kant azt nevezi jelenségnek, ami az érzéki tapasztalatban élénk áll. A dolgok lényegét, vagyis a dolgokat magukban véve (*Ding an sich*) sohasem fogjuk ismerni, az nekünk mindörökre megközelíthetetlen; a valóságot sohasem fogjuk ismerni, amint az magában van (*noumenon*), hanem csak úgy, ahogyan az nekünk látszik (*phaenomenon*). E látszat a dolgok jelenségei. E jelenségek anyagból és alakból állanak. Az anyag az érzéki tulajdonságok és főképpen a másodlagos érzéki tulajdonságok, az alak pedig a tér és az idő.

c) A tér nem tapasztalati fogalom, mert nem a külső tapasztalat által kapjuk elvonással, illetőleg elvonatkoztatással. Mert hogy én — mondja Kant — bizonyos érzéketeket magamon kívül másra vonatkoztassak, nemkülönben, hogy én azokat mint egymáson kívül levőket, tehát nemcsak mint különbözőket, hanem mint különböző helyen levőket is előállíthassam, oda már szük-

séges a tér fogalma s ezért a tér fogalma velünk született alakja megismerésünknek, amelynek megismeréséhez tapasztalatra nincs szükségünk.

Igy Kant szerint a tér apriori, vagyis a tapasztalatot megelőző fogalom, amely minden külső tapasztalatunknak alapja. Mi nem gondolhatjuk a dolgokat tér nélkül, mégis nagyon jól gondolhatjuk, hogy a térben nincsenek tárgyak.

d) Hasonló érveket hoz fel Kant az idő apriori volta mellett is. Tehát a tér és idő a megismerés apriori formái. A tér és idő minden tapasztalat szükséges föltételei és minden szemléletünknek csak alanyi (subjectiv) föltételei; ehhez viszonyítva a tárgyak nem mint ilyen vagy olyan tárgyak jelennek meg, hanem csak mint jelenségek. A dolgok hatnak érzékeinkre; de mi nem ismerünk meg róluk mást, mint azt a módot, ahogyan tudatunkban megjelennek. Hogy mi a dolog önmagában, azt nincs módunkban megismerni.

e) Kant az előtte élt bölcslőknek szemére veti, hogy metafizikát szerkesztettek a nélkül, hogy megvizsgálták volna, vajjon általában lehetséges-e metafizika.

A metafizika lehetségességéhez mindenekelőtt szükséges megvizsgálni, hogy az értelem képes-e a valóságot megismerni vagy sem. E mulasztást jóvá akarja tenni Kant s ezért kérdésessé teszi az értelem megbízhatóságát, hogy megvizsgálja, vajjon hihetünk-e az értelemnek vagy sem. És mert Kant azt találja, hogy a valóságot nincs módunkban megismerni, azért Kant szerint metafizika nem lehetséges, tehát nincs is.

160. Kant tanítása még a következő.

a) Ha a dolgok, amelyeket megismerünk, kívülünk vannak, akkor apriori fogalmaink nem lehetnek. Mert ha apriori fogalmainkat kívülről vesszük, akkor csak tapasztalati és nem apriori, vagyis a tapasztalatot megelőző fogalmaink vannak. Ha pedig magunkból vesszük azokat, t. i. a fogalmakat, akkor nincs alapunk arra, hogy azt, ami gondolatunkban van, a dolgokról állíthassuk. Tehát lehetséges, sőt kell is, hogy legyenek apriori fogalmaink, amelyek minden tapasztalatot megelőznek, mert nekünk csak jelenségekkel van dolgunk. A tapasztalatra támaszkodó fogalmak pedig aposteriori, vagyis a tapasztalatot követő fogalmak. Az apriori fogalmak (tér, idő) a tapasztalatot megelőző, tehát a megismerésnek előre meglévő elemei s ezeket Kant a korabeli racionalizmustól vette át; az aposteriori fogalmakat az empirizmustól kölcsönözte, hogy e két irányt összeegyeztesse, úgyhogy mind a kettőt felülbírálja. E bíráló egyeztetés miatt Kant rendszerét *kriticismusnak* nevezte.

b) Kant megkülönböztet *analitikus apriori ítéleteket* és *szintetikus apriori ítéleteket*. Szerinte analitikus apriori ítélet az, amelynek állítmányát az alany fogalmából nyerjük széttagolás által, úgyhogy az állítmány az alanyban mint rész az egészben benne van és az alanyból csak ki kell emelnünk, hogy állítmánnyá legyen.

Szintetikus apriori ítéletek pedig azok, amelyeknél az állítmány csak tapasztalat által lép az alanyhoz és amelyeknek szükségessége és általánossága az értelem természetében bírja alapját. Kant azokat az analitikus ítéleteket, amelyekben az egész fogalom rész-fogalmait nem közvetlenül, hanem közvetve, t. i. következtetéssel kapjuk, szintén szintetikus ítéleteknek nevezi.

c) Kant szerint az analitikus apriori ítéletek nem gyarapítják tudásunkat, mert az alanyhoz csak olyan állítmányt függesztenek, amely az alanyban már úgy is benne van. Az egyedüli ismeretgyarapító ítéletek a szintetikus apriori ítéletek és ezért csak ezek az ítéletek elégítik ki a tudomány igényeit.

161. Kant az Aristoteles által felállított kategóriákat is elvetette. Szerinte a kategóriák a legáltalánosabb módok, amelyekben az emberi értelem a szemléletben megadott egyes jelenségeket gondolatilag egymásra vonatkoztatja s ezáltal a tudományos megismerés tárgyaivá formálhatja. Tehát Kant szerint a kategóriák nem reális meghatározottságok a dolgokban, hanem inkább a mi értelmünk egységesítő tevékenységei. Ezért azt mondja Kant, hogy a kategóriák az ítéletnek különböző formái. Ha tehát — mondja ő — az ítéletnek a logika által megállapított formáit alapul vesszük, ebből megkapjuk a kategóriákat.

Kant az ítéletnek négy alapformáját különbözteti meg: mennyiség, minőség, viszony és módosulás s mindegyik alapformánál három kategóriát vett föl. Ezek a következők:

a) a mennyiségnél: egység, sokaság és összesség (általánosság, egyetemesség).

b) a minőségénél: realitás, tagadás, limitáció;

c) a viszonymál: állomány és járulék, ok és hatás, kölcsönösség a cselekvő és szenvedő között;

d) a módosulásnál: lehetőségesség és lehetetlenség, lét és nemlét, szükségesség és esetlegesség.

Ez a 12 kategória a szellemnek csak alanyi formája s ezért nem is lehetnek kategóriák, vagyis nem lehetnek a lénynek legmagasabb meghatározottságai.

Kant tanításából egyelőre csak ennyi érdekel minket. Tanításának többi részéről máshol lesz szó.

Kant tanításának cáfolata.¹

162. a) Kant szerint ismereteinknek nincs tárgyi valóságuk. Már pedig az, aki az igazságnak végső kritériumát nem az ítéletek-

¹ Kant tanításának behatóbb cáfolatát lásd: O. Willmann: Geschichte des Idealismus.² III. kötet 383—549. oldal; — C. Gutberle: Logik und Erkenntnistheorie.⁴ 1909. 224. és következő oldalai; — Stöckl—Wohlmuth: Lehrbuch der Logik.⁸ 1905. 336. és következő oldalai; — A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 230. és következő oldalai; — T. Pesch: Logica.² 1914. 439. és következő oldalai; — Schütz Antal: A bölcsélet elemei. 1927. 52. és következő oldalai; — D. J. Mercier: Critériologie générale.⁸ 1923.

nek tárgyi nyilvánvalóságában keresi, az a bölcseleti kételkedésnek a szószólója.

Az emberiség mindenkor úgy tudta és tudja most is, hogy az emberi értelem a dolgokhoz alkalmazkodik és így alkotja meg ítéleteit, mert ez az igazság. Kant pedig azt mondja, hogy a dolgok alkalmazkodnak megismerésünkhöz;¹ mi alkotunk magunknak egy világot, amelyet a gyakorlati szükségletek miatt tudományos meggyőződésünk ellenére valóságnak fogadunk el. Ez éppen ellentéte az igazságnak. Így Kant tagadja a fogalmak tárgyilagosságát, hiszen csak látszatokat akar ismerni.

Kant okoskodása szerint nincs tapasztalati fogalmunk, mert pl. a fa fogalmát már előbb kellene bírnom, hogy a fa megtekintése által mint fát fogjam fel; pedig világos, hogy csakis a fa megtekintése által nyerem a fa fogalmát.

Kant szerint a dolgok lényegét sohasem ismerhetjük meg. Ez lefokozása az emberi értelemnek és egyenlő az agnoszticizmussal, mert értelmünk legfőbb célját, a valóság mivoltának a megismerését sohasem érheti el. Kant azt mondja, hogy a valóságot nem ismerhetjük meg értelmünkkel, mégis az ú. n. „észhit”-tel valamiképpen megismerhetjük; de ez a megismerés nem egyenlő értékű a tudományos megismeréssel. Ez az „észhit” valami metafizikai megsejtés, amely megsejtet velünk valamit, mindazáltal a valóság megismerésére nem vezet minket. Kár, hogy Kant az „észhit” által nyert megsejtéseket mint értéktelen dolgokat, nem tartotta meg csak magának, hanem tovább adta.

b) Kant a tér és idő fogalmát is teljesen önkényesen és helytelenül alkotta meg.

Mindenesetre a tér fogalmával már kell bírunk, ha ítélet által azt akarjuk mondani, hogy a dolgok kívülem a térben vannak, mert az ítéletet alkotó fogalmakat még az ítéletalkotás előtt kell ismernünk. Mindazáltal közvetlen észrevevéssel is megismerhetjük a dolgok egymásmellettségét, sőt kell is így megismernünk, mert a térbeli dolgok, mint szín, alak, nagyság stb. csak mint kiterjedt térbeli alakban jönnek be hozzánk. Amikor a színt, alakot stb. felfogjuk, semmit sem kell előbb tudnunk a térről, mint annak, aki követ hajít el, nem kell előbb tudnia a térről, amelyben azt elhajítja. Csak annak kell előbb tudnia a térről, aki ítélet által állítja, hogy valami meghatározott helyen van.

Hogy a dolgok nincsenek tér nélkül, de a tér gondolható tér nélkül, annak kettős alapja lehet: a) vagy mert az anyagi dolgok nem lehetnek tér nélkül, de a tér lehet anyagi dolgok nélkül; b) vagy mert a tér nem állítható elő anyagi dolgok nélkül, az anyagi dolgok pedig nem állíthatók elő a tér fogalma nélkül. Ha tehát azt állítjuk, hogy a tér semmi magában véve, hanem

¹ „Kant c'est glorifié de sa fameuse révolution copornicienne, par l'effet de laquelle les choses tournent autour de notre esprit, et se règlent sur lui, tandis qu'auparavant notre esprit était réglé par les choses.” (J. Maritain: Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre.³ 1930. 28. oldal.)

minden észrevevésünk előtt velünk született fogalom, akkor ez nyilvánvalóan hamis okoskodás, mert az anyagi dolgok megismerésével megismerjük a tér fogalmát is.

c) Kant az értelem megbízhatóságát azzal az értelemmel vizsgálja, amelynek megbízhatóságát kétségessé teszi.

Csak hogy ebben a vizsgálatban nagy hiba van, mert a megismerő erő, amelynek segítségével vizsgálódik, éppen az az értelem, amelynek megbízhatóságát kétségbevonja. Mert mit várhatunk oly vizsgálattól, amelyet ama tehetségünkkel viszünk véghez, amelynek megbízhatóságában a vizsgálatot végző szerint kételkednünk kell. Ez ellentmondás és az általános kételkedéshez vezet, mert az értelem sohasem tudja saját ismereteinek a jogosultságát bizonyítani. **Ha tehát Kant rendszerét következetesen végiggondoljuk, akkor ez az általános kételkedésbe torkollik bele, hiszen nem más, mint fátyolozott kételkedés.**

163. Lássuk ez után Kant szintetikus apriori ítéleteit!

Kant itt is tévedett, mert minden szükséges és általános ítélet szükségességét és általánosságát ugyanazon alapon bírja, mint amaz ítéletek, amelyeket ő analitikus apriori ítéleteknek nevez. Tehát szintetikus apriori szükséges és általános ítéletek nincsenek, hanem mindegyik szükséges és általános ítélet analitikus és ebben az értelemben apriori is, a nem szükséges és nem általános ítéletek pedig kivétel nélkül mind szintetikusak, de nem aprioriak, hanem aposterioriak. U. i. analitikusok azok az ítéletek, amelyekbe az értelem csupán a fogalmak összehasonlítása által nyer belátást, hogy a fogalmak között lévő vonatkozás világos, ha ez az összehasonlítás egy harmadik fogalom segítségével történik is. Ellenben szintetikus az az ítélet, amelyben nem a fogalmak összehasonlítása az alapja annak, hogy az állítmányt az alany-nyal összekössük, hanem a szemlélet, a megfigyelés, röviden: a tapasztalat. Már pedig mindama szükséges és általános ítéleteknél, amelyeket Kant szintetikus apriori ítéleteknek nevez, az alany és állítmány összehasonlításának az alapja nem az ítéleten kívül van, hanem az ítéleten belül.

Kant azt mondja, hogy ez az ítélet szintetikus: $7+5=12$. Nagyon téved. Ebben az ítéletben nincs szükségünk tapasztalatra, hanem a $7+5$ tartalmát összehasonlítjuk a 12 tartalmával s így kapjuk az ítéletet: $7+5=12$. Tehát ez az ítélet nem szintetikus, hanem analitikus ítélet.

Kant azt is mondja, hogy ez az ítélet: két pont között a legrövidebb vonal az egyenes vonal, — szintén szintetikus ítélet, mert a tapasztalatra támaszkodunk az ítélet megalkotásában. Kant itt is téved, mert két pontot számtalan görbe vonallal köthetünk össze és azokat a görbe vonalakat, amelyek végtelenül közelednek az egyenes vonalhoz, tapasztalat által nem is tudjuk az egyenes vonaltól megkülönböztetni. Ha mi mégis a szemlélethez is fordulunk ítéletünknel, ez nem azért van, hogy szemlélet

által ismerjük meg ítéletünk igazságát, hiszen — mint mondtunk — az egyenes vonalhoz végtelenül közeledő görbe vonalakat nem tudjuk az egyenes vonaltól megkülönböztetni, hanem csak azért, hogy az ítéletet alkotó fogalmakat világosabban foghassuk fel. Ezt az ítéletet úgy kapjuk, hogy az ítéletet alkotó fogalmak tartalmát közvetlenül hasonlítjuk össze, vagyis ez az ítélet nem szintetikus ítélet, hanem analitikus ítélet.

Kant ezt az ítéletet is: mindennek, ami történik, oka van, — szintetikus ítéletnek mondja. Pedig ez sem szintetikus ítélet, mert az elegendő alap elvére támaszkodva a levésből és történésből vezetjük le. Tehát ez az ítélet is analitikus.

Kantnak a szintetikus apriori ítéletek megvilágítására felhozott példái közül egyik sem szintetikus ítélet. Tehát **szintetikus apriori ítéletek nincsenek.**

Az értelem több fogalom között vonatkozásokat vesz észre. Így az értelem oly ítéleteket is alkothat, amelyekben az állítmányt nem az alanyból nyeri. De akkor sem a tapasztalat az alapja a fogalmak összehasonlításának, hanem csak hozzájárul a fogalmak, illetőleg ítéletek megalkotásához. Ezek az ítéletek mind általánosak és mindenütt érvényesek, ahol az ítéletet alkotó fogalmak megvalósulnak; de analitikusok is, mert a fogalmak összehasonlítása által nyerjük azokat és ezáltal nyerjük a belátást is, hogy az ítéletben kifejezett vonatkozás valóban fennáll.

164. Amikor Kant azt mondja, hogy sok apriori ítéletben az állítmány terjedelme nagyobb az alany terjedelménél, tehát az állítmány olyasmit is tulajdonít az alanynak, ami az alanyban nincs meg s ezért ezek az ítéletek nem analitikusak, akkor két dolgot cserél föl egymással: a) fölcseréli azt, amit a fogalomban közvetlenül szemlélhetünk, azzal, ami a fogalomban csak levezetés (deductio) által, tehát közvetve lesz ismeretessé. Pl. a háromszög szögeinek összege 180° . Ez benne van a háromszög fogalmában, csak nem közvetlenül látjuk benne, hanem közvetve, t. i. levezetéssel kapjuk. És ha van olyan éles ész, amely a háromszöget keresztül-kasul felfoghatja a háromszög fogalmával, akkor közvetlenül lesz világos előtte, hogy szögeinek összege 180° , éppen úgy, mint a tanító közvetlenül látja, hogy az állítmány benne van valamely alanyban, tanítványai ellenben csak bizonyítás által ismerik meg. b) Kant az általa felhozott ítéletekben az alanyt is rosszul határozza meg. Kant azt mondja, hogy bármennyire elemezzük is a 3-as számot, valamint az egyenes vonalat, abból 180° -ot nem kapunk. Kant itt rosszul értelmez. Nem a 3-as szám és az egyenes vonal adja a háromszög fogalmát, hanem három egyenesnek összekötése egy alakzattá. És a segédvonalak, amelyeket használunk annak bebizonyítása végett, hogy a háromszög szögeinek összege 180° , nem adnak a háromszöghöz semmi újat, mert ezek csak segédeszközök, hogy a háromszög fogalmával hallgatagon vallott tételt kifejezetten is vallhassuk.

Kant azt mondja, hogy bármennyire is elemezzük a 2-es számot, valamint az egyenes vonalat, sohasem fogjuk bennük találni, hogy két egyenes nem zárhat be tért. Itt is téved Kant, illetőleg rosszul értelmez. A mondott tételnél nem a 2-es számot elemezzük és az egyenes vonalat, hanem két egyenes összekötésének a természetében van, hogy legalább is még egy harmadik egyenesre van szükségünk, hogy bezárt síkot kapjunk.

Tehát a szintetikus apriori ítéletek, amint azokat Kant magyarázza, elfogadhatatlanok; de a szintetikus apriori ítéletek magukban is elfogadhatatlanok.

Végül a szintetikus apriori ítéletek az emberi értelem természete ellen is vannak, mert belátás nélkül alkotná meg azokat az értelem és ezért elvetendő.

165. Kant azt mondja, hogy a tapasztalaton kívül nincs megismerés; megismerésünk csak addig terjed, ameddig tapasztalatunk terjed és itt tapasztalat alatt az érzéki tapasztalatot érti. Kant e tanításának a cáfolatába most nem bocsátkozunk, mert erről később lesz szó; mindazáltal valami megjegyzést teszünk.

Kant tagadja az érzéki tapasztalaton felül álló ismereteket; ámde a Kant által hangoztatott szintetikus apriori ítéletek mind tapasztalaton felüliek. Tehát **Kant szerint is szintetikus apriori ítéletek nincsenek.**

Továbbá csodálatos is, hogy Kant az érzéki tapasztalaton felüli megismerést tagadja, mert folytonosan érzékfölötti dolgokról beszél. Van-e valódi megismerés? Vannak-e szintetikus apriori ítéletek? Van-e metafizika? Ezek mind érzékfeletti dolgok és a reájuk adott válasz szintén érzékfölötti. Az értelem, amelynek megismerő képességét megalapozni akarja, szintén érzékfölötti. Így Kant ellentmondásban van önmagával.¹

166. Kant az Aristoteles által felállított kategóriákat is elvetette s e helyett más kategóriatáblázatot állított fel, más értelmezéssel.

Azonban **Kant kategóriatáblázata tarthatatlan levezetésében,** a) mert nem tartalmazza magában az összes ítéletfajokat, hiszen a mennyiségen, a minőségen, viszonyon és módosuláson kívül más felosztásai is vannak az ítéletnek; b) mert az egész táblázatnak csak alanyi, formális jelentősége van.

De Kant kategóriatáblázata magában véve is tarthatatlan, a) mert akkor, ha a kategóriák csak alanyi formák, ezek által semmit sem tudhatunk a dolgokról, mert mit tudok pl. a fáról, ha azt szellemem alanyi berendezettségénél fogva nagynak vagy kicsinynek kell felfognom, a nélkül, hogy meghatározhatnám, vajjon van-e fa is? Ha pedig a fa állomány,

¹ Kant mindent kritizált, de rosszul. „La grand faiblesse du fondateur du criticisme, c'est de n'être pas assez critique.” (J. Maritain: Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre.³ 1930. 9. oldal.) Schütz Antal pedig azt mondja, hogy Kant nagy kérdező, de gyöngé felelő. (Mi a bölcsélet? 1935. 111. oldal.)

nagy vagy kicsiny, zöld vagy száraz, akkor a kategóriákat a dolgokból kapjuk; b) mert akkor, ha nem a dolgokban van annak alapja, amiért valamit állománynak vagy öknak vagy nagynak stb. mondok, az a pusztá véletlenségtől függ, hogy valami az állomány, az ok, a nagyság stb. vagy más kategóriába kerül. Így rendezett gondolkodás lehetetlen.

Különbben is Kant kategóriatáblázatának nagyon kevés híve van, mert „ennek a konstrukciónak a mesterkéltisége, az ítélet-formák és kategóriák közötti viszonyoknak hiányossága, valamint a kategóriák értéktelensége nagyon szembeszökő”.¹

b) Nominalizmus.

167. A *nominalizmus* tagadja az általános fogalmakat és azt mondja, hogy csak a szavak általánosak, amelyeket sok dolog jelölésére használunk és azért általánosak, mert sok dolog jelölésére használjuk. Más szavakkal: a nominalizmus azt tanítja, hogy általános fogalmainknak a valóság rendjében semmi sem felel meg, vagyis nem (genus) és faj mint ilyen nincs, hanem csak szavaink foglalják egy formulába azt, amit mi általánosnak mondunk a nélkül, hogy a szóval jelölt dolgokban valami közös természet volna. A szónak tartalmi alapja nemcsak a tárgyi világban, de még értelmünkben sem található meg. Az általánosság pusztán a névben van meg, mert egy szóval több dolgot jelölünk. És innen van ezen ismeretelméleti irány elnevezése. (Nomen=név, szó.)

168. A nominalizmusnak két fajtát különböztetjük meg.

a) Az első a *tiszta nominalizmus*, amely azt mondja, hogy lény és állítás szerint általános nincsen, mert nem felel meg nekik tárgyi valóság. Azt tanítja, hogy csak megnevezés szerint van általános, mert csak a szavak általánosak, amelyeket sok dolog jelölésére használunk. Általános fogalmaink nincsenek, hanem csak egyedi fogalmaink vannak; az, amit mi általánosnak mondunk, pusztá szó, amelynek nem felel meg valóság, vagyis nem felel meg több egyedben közös természet.

A tiszta nominalizmust tanította néhány görög bölcselev együtt Heraklitos (535—475. Kr. e.) is. E bölcselev az emberi lelket valami anyagi dolognak tartották és ezért minden ismeretet az anyag hatásából magyaráztak. Ezokból tagadták az általános szükségeset és változhatatlant, tehát tagadták a tudományt is. E csoportból még kiemelkedett *Kratylos*, aki állítólag Platon nevelője volt.

A görög bölcselev nézetét újra felújította a XI. században *Roscellin* francia pap (született 1050 körül, meghalt 1120-ban). Roscellin semmit sem írt, legalább is nem maradt fenn utána írás, csak tanítványai jegyezték fel tanítását. Csupán egyetlen levélről tudunk, ez fennmaradt, amelyet Abelard tanítványához inté-

¹ Windelhand: Lehrbuch der Philosophie. 4, 1917. 455. oldal.

zett. Roscellin tagadta az általános fogalmakat, a nemfogalmakat (genus) és fajfogalmakat csupán gyűjtőfogalmaknak nevezte s azt tanította, hogy a szavak pusztán határozatlan jelek az egyes dolgok jelölésére. Szerinte az általános fogalom semmi egyéb, mint csengő szó (flatus vocis). „Nincsenek színek, csak színes dolgok, — mondotta Roscellin — és nincs bölcsesség, csak bölcs emberek vannak.” Nominalista felfogása miatt a Szentháromság titkát is támadta.

Mai nap a *tapasztalatelviség (empirismus)*, *érzékelviség (sensualismus)* és *pozitivizmus* tagadja az általános fogalmakat. Ez irányzatokban is két csoportot különböztethetünk meg. a) Az egyik csoport hívei azt mondják, hogy nekünk csak a szavakról van fogalmunk; amikor beszédet hallunk, akkor mindig a szavakat gondoljuk, amelyeket sok dolog jelölésére használunk. b) A második csoport követői pedig azt mondják, hogy az általános fogalom nem más, mint határozatlan összefoglalása sok egyes dolog képzetének; és mert ez az összefoglalás határozatlan, de homályos is, azért állítjuk az általános fogalmat majd az egyik, majd a másik dologról.

A legújabb bölcselek közül megemlíti *Wundtot*, aki szintén tagadja az általános fogalmak tárgyilagosságát.

b) A nominalizmus másik faja a *mérsékelt nominalizmus*, amit *konceptualizmusnak* is neveznek. Ez az irányzat megengedi, hogy az általános szavaknak általános fogalmak felelnek meg, de hozzáteszi, hogy az általános fogalom tartalma nincs sok egyes dologban, mert az általános bizonyos fogalmaknál csak alanyi (subjectiv) tulajdonság. E hozzáfűzésnek tulajdonképpen nincs értelme, mert az alanyi s nem a tárgyi fogalmakat érinti. Ezért a konceptualizmus tulajdonképpen nem egyéb, mint a nyers nominalizmus.

A mérsékelt nominalizmus első hirdetője *Zenon* volt (meghalt 264-ben). Zenon szerint az általános csak a mi felfogásunkban van meg, csak a dolgok neveiben, de nem magukban a dolgokban is. Amit mi általánosnak mondunk, az csak arra szolgál, hogy a dolgokat névvel láthassuk el.

Zenon tanítását elfogadta a *stoikus iskola*, mert azt tanította, hogy az érzékelésből az értelem tevékenysége által általános fogalmakat alkotunk, de az általános fogalmaknak nem felel meg tárgyi valóság, hiszen csak az egyedi dolgok valóságosak.

Később a konceptualizmust elfelejtették és csak a XIII. században elevenítette föl újra az angol ferences szerzetes, *Occam Vilmos* (meghalt 1347-ben), a mérsékelt nominalizmus legfőbb képviselője. Occam tanítását a következőkben foglalhatjuk össze. Nekünk nemcsak egyedi, hanem általános fogalmaink is vannak; azonban az általános fogalmak csak fikciók, amelyeknek tárgyi értékük nincs. Az általános fogalmak nem tárgyilagosság, mert a világban csak egyedi dolgok vannak, az egyedi létű általánosság pedig ellentmondás. Ha van általánosság, akkor ez csak gondolatban lehetséges. De még ez is lehetetlen, mert a dolog nem lehet

tárgyilag egyedi és gondolatban általános. Ezért az általános fogalmak nem egyebek, mint fikciók.

Hogy az általános fogalmaknak mondott fikciók használhatók legyenek, mi azokat a fogalom körébe tartozó egyedekkel helyettesítjük. A szóval és jellel mindig az egyes dolgokat fejezzük ki, nem pedig a fiktív fogalmakat. Ezért az általános fogalom tulajdonképpen önkényes jele sok egyes dolognak.

Occam tévedése onnan származik, hogy a jelnek rossz meghatározását adja. Szerinte a jel az, aminek megismerésével másnak a megismeréséhez jutunk. Az általános valami egyes a mi szellemünkben és csak annyiban általános, amennyiben sok egyes dolognak a jele.

169. Végül még megjegyezzük, hogy *Kant transzcendentális idealizmusa* sem egyéb, mint a nominalizmusnak újabb változata. Kant szerint az érzéki tünemények, amelyeket tapasztalat által ismerünk meg, a tér és idő alakjainak vannak alávetve, illetőleg alárendelve. És mert a tér és idő pusztán alanyi alakok, amelyeknek Kant szerint nem tulajdoníthatunk tárgyiasságot, mert nem mondhatók tapasztalatiaknak, azért az érzéki észrehevésre vonatkozó ítéletek nem értesítenek minket bizonyossággal arról, amik az észrehevés által az értelemnek anyagot szolgáltatnak az ítéletre, mert ezek az ítéletek a tértől és időtől függenek, a tér és idő pedig nem tárgyasak. Így Kant benne van a nominalizmusban.

Ugyanígy vagyunk az értelmi észleléssel is. Ami a tér és idő az érzéki szemléleteknél, ugyanaz a mennyiség, minőség, viszony és módosulás a tiszta ész ítéleteinél. Mivel pedig a mennyiség, minőség, viszony és módosulás nem bír tárgyiasságot, mert ezek csak alanyi alakok, azért a tiszta ész ítéleteinek sincs tárgyiasságuk. Kant szerint csak a tapasztalati elemnek van tárgyiassága. Ebből következik, hogy a tiszta ész eszméi, tehát a fogalmak és ítéletek magukban véve s a tulajdonképeni értelmi elemet illetve csak alanyi alakok minden tárgyiasság nélkül. Ez pedig egyenlő a nominalizmussal.

A nominalizmus cáfolata.

170. a) A nominalizmus tanítása téves. Szavakkal csak azokat a dolgokat jelöljük, amelyeket ismerünk; az ismeretlen dolgok részére nincsenek szavaink, mégpedig azért, mert nem ismerjük azokat. Ha tehát vannak szavaink, akkor mindegyik szónak megfelel valami a valóságban. Mi a szavakat nem hangzásuk után osztályozzuk, hanem jelentésük után, amint ezt a nominalisták is teszik. Így kapjuk az egyedi, gyűjtő, általános szavakat. Ha ennek az osztályozásnak nem felelne meg hasonló megkülönböztetés a megjelölt dologban, akkor a szavak osztályozására nem volna alap és alap híján nincs osztályozás. Így nem volnának általános szavak. Mivel pedig a nominalizmus az általános szavakat elfogadja, de állításából a következtetések során azt kapjuk, hogy általános

szavak nincsenek, azért **a nominalizmus ellentmondásban van önmagával.**

b) Vegyük vizsgálat alá ezt a mondatot: a kő kemény. Mit akarunk ezzel kifejezni? Azt-e, hogy e szó „kő” kemény? Nem, hiszen nem a „kő” szóról állítjuk a keménységet. Talán azt, hogy a „kő” szóval jelölt fogalom kemény? Ezt sem, mert a fogalom nem is érzéki lény. Ha tehát mondatunk valóságot fejez ki, akkor a „kő” szóval jelzett fogalomnak valami valóság felel meg, amelyről állíthatjuk a keménységet. És mert a nominalistákkal együtt minden kőről állítjuk a keménységet, azért a „kő” szó nemcsak általános szó, hanem a valóságban, vagyis minden kőben megfelel neki valami, vagyis az általános szó általános tárgyi fogalmat takar. Az ember beszédjével mindig valami valóságot akar mondani s ezért ha általános szóval él, akkor annak valami általános realitás felel meg, ami egység sokasággal összekötve. Tehát **az általános szónak általános tárgyi fogalom felel meg, vagyis az értelem által felfogott tárgyi realitás.**

c) Szavakkal csak ismert dolgokat jelölünk, s ha valamely ismeretlen szót hallunk, rögtön azt keressük, hogy mit jelez ez a valóság világában s ha magunktól nem tudjuk, mástól kérdezzük meg, de a pusztá szóval nem elégszünk meg, mert nem mehetünk vele semmire. Ha tehát nem volna a dolgokban olyan valami, ami egy, de egyúttal sok dologban van, akkor nem volna alapja oly szavak használatának, amelyek sok dologban ugyanazt jelölik és ezért egy szóval több dolgot nem is jelezhetnénk. Mivel pedig a nominalisták szerint is vannak általános szavak, azért szerintük is kell, hogy oly megismert valami is legyen, ami egy ugyan, de sok dologban van. Tehát a nominalizmus is a következtetések sorozatán hallgatagon vallja, hogy **az általános szavaknak általános tárgyi fogalmak felelnek meg.** És mert a nominalizmus azt, amit hallgatagon vall, kifejezetten tagadja, azért **a nominalizmus ellentmondásban van önmagával.**

d) A konceptualisták azt mondják, hogy az általános szavaknak alanyi általános fogalmak felelnek meg, amelyeknek azonban a valóságban semmi sem felel meg. Ha ez így volna, akkor a konceptualizmus szerint minden tudásunk csupán a mi fogalmainkra volna irányozva. És mert az általános fogalomnak nincs tárgyi valósága, azért minden tudományunk: a fizika, kémia, biológia, csillagászat stb. csak az alanyi fogalmakat vizsgálná. Így azután pl. az orvos nem a beteg embert gyógyítaná, hanem a beteg emberről alkotott alanyi fogalmat a gyógyszerekről alkotott alanyi fogalmakkal. Ez pedig mókázás. Így azután tudományaink sem volnának, hanem csak egyetlenegy tudományunk volna, t. i. a logika, mert az alanyi fogalmakkal a logika foglalkozik. Azonban a logika is nem az egyes fogalmakkal foglalkozik (ember, erő, égitestek, lélek, betegség, szervezet stb. fogalmakkal), hanem a fogalommal általában. Ha tehát az általános semmi, akkor minden tudomány is semmi. Mivel pedig ez a valósággal ellenkezik,

azért az általános szavaknak általános tárgyi fogalmak felelnek meg.

c) Formalizmus.

171. A nominalizmus azt tanítja, hogy az általánosság nem mondható a dolgokról, mert az általános fogalomnak a valóság világában semmi sem felel meg. Nem (genus) és faj mint ilyen semmiképpen sem létezik, hanem csak teljesen meghatározott egyes dolgok vannak. Az általánosság csak a névben van meg, mert egy szóval több dolgot jelezhetünk. A nominalizmus tagadja az általános tárgyi fogalmat és tagadja az általános alanyi fogalmat. A konceptualizmus pedig elfogadja ugyan az általános alanyi fogalmat, de azt mondja, hogy e fogalomnak a valóságban semmi sem felel meg, vagyis a konceptualizmus szerint is általános tárgyi fogalom nincs. A nominalizmussal és konceptualizmussal szemben pedig egyes bölcselek azt mondják, hogy van ugyan általános tárgyi fogalom, de a dolgokról való felfogásunk csak azért általános, mert a dolgok is általánosak, vagyis a fogalmak által a dolgokból kiemelt tárgyilagossá megáll mint ilyen a maga tárgyilagosságában. Ezen irány hívei szerint az általános csak alakilag van meg az egyes dolgokban. Ezekből ezt az irányzatot (alak=forma) *formalizmusnak* nevezzük.

172. A formalizmusnak három fajtát különböztetjük meg.

a) Az első *Platon* felfogása. Platon azt mondja, hogy valamely dologról való felfogásunknak a tárgya nem az esetleges és változó egyes dolog, hanem az egyes dolgokon kívül van, amely egyes dolgokról az érzékek értesítenek bennünket. Felfogásunknak ez a tárgya az általános és ez az általános örök és változhatatlan ősképek, amelyek a dolgok minden nemének és fájának megfelelnek s amelyek az egyes dolgoktól elválasztva és bennük csak tökéletlenül megvalósítva az érzékek közvetítése nélkül az értelem által szemléltetnek. Tehát Platon szerint az általánosak a dolgokon kívül vannak, önmagukban fennálló örök, változhatatlan és érzékfölötti szubsztanciák, vagyis teljes értelemben vett létezők. Így pl. az emberi egyedeken kívül létezik az emberi lényeg, amely mint általános független az emberi egyedektől, tőlük függetlenül létezik. Az egyes dolgok csak azért valamely nem vagy faj egyedei, mert a függetlenül létező általános ősképekben részük van. Tehát Platon szerint az általános előbb van, mint az általánosnak megfelelő egyes dolgok, vagyis pl. előbb van az ember lényege mint valóságos létező és csak azután vannak az egyes emberek, akik az ember lényegében részesülnek. Így fogták fel Platon tanítását Aristoteles és utána Aquinói szent Tamás¹ és mások.

¹ „Plato posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem; et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum; et sic de aliis . . . Participatio

b) *Champeaux Vilmos* (1070—1121) azt tanította, hogy az általános fogalomnak megfelelő tárgy nincs a dolgokon kívül, hanem magukban a dolgokban van, mint valami általános. E szerint az egyes dolgok lényege általános, vagyis ugyanama fajban minden egyed lényege nemcsak hasonló, hanem azonos is.

c) A harmadik irány az ú. n. *skót iskola*, amely azt mondja, hogy az általános fogalmaknak megfelelő tárgy valami magasabb, amely a gondolkodás előtt van a dolgokban. Ez az általános bizonyos sokaságot foglal magában és a sokaság mindenegyes tagja között az általános mintegy felosztatik, de úgy ám, hogy az általános minden egyedben egész marad és így az egyes az, ami általános. Így a gondolkodás előtt van pl. az emberi lényeg az emberi egyedekben egészen s ezért mindenegyes ember általános.

A formalizmus cáfolata.

173. a) *Aristoteles* úgy fogta fel *Platon* tanítását, hogy az általános önmagában áll fenn. Ha ez így van, akkor két eset lehetséges: a) az általános az egyes dolgokban van önmagában, b) az általános az egyes dolgokon kívül van önmagában. Lássuk e két esetet egyenkint!

a) Ha az általános az egyes dolgokban van, akkor két eset lehetséges. Ezek a következők. a) Ha az általános mindenegyes dologban benne van, továbbá mégis egységes lényeg és oszthatatlan, akkor az általános csak egyetlen egyszer van jelen, mert oszthatatlan lényeg, bár sok egyedben van. Így a sok egyed nem sok egyed, hanem csak egyetlenegy egyed. Pl. az összes emberi egyedek csak egyetlenegy ember, mert az általános, t. i. az, ami által az ember ember, vagyis az emberi lényeg csak egyetlen egyszer van meg. Tehát az összes emberek csak egy ember s ha mégis vannak egymástól különböző emberek, ezek nem emberek, hanem annak az egyetlenegy embernek a különböző módosulásai, mint ahogyan az ember most áll, azután fekszik, majd gondolkodik stb. Tehát csak egyetlenegy ember van a világon: én annak az embernek az állása vagyok, te annak az embernek a fekvése vagy, ő annak az embernek a gondolkodó állapota stb. És ha az az egy ember meghal, akkor én, te, ő és minden emberi módosulás meghal és nincs, aki ilyen lehetetlen állításokkal bibelődjék. b) Ha pedig az egységes általános az emberi egyedekben szám szerint megsokasodhat, akkor az általánosnak lényeges egysége elvész. Mivel pedig az egység oszthatatlan s amint megosztott vagy megsokasodott, már érthetetlen, azért ez a vélemény is érthetetlen. Mind a két eset azt mondja, hogy **az általános nem létezik az egyedekben önmagában.**

autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato." (*Summa theologica*. 1^a, qu. 84, a. 4.)

β) És ha azt mondjuk, hogy az általános az egyedeken kívül van, akkor az általános nincs sok dologban. Sőt ez esetben az általános, ha mégis valami, csak egyes lény, tehát nem általános. Így azután pl. az egyes emberek nem volnának valóságos emberek, mert a dolog nem a kivüle létező lényeg által határoztatik meg. Sőt ez esetben is, mint fõntebb volt, az egyes emberek a fajon kívül önállóan létező lényeknek csak módosulásai volnának. Tehát én annak az általánosnak csak állása volnék, te fekvése, ő gondolkodó állapota stb. De még ez is lehetetlen, mert ez esetben a módosulások attól, aminek a módosulásai, elválasztva lennének; más szavakkal: ez az állítás is lehetetlen. Tehát **az általános nem létezik önmagában függetlenül az egyedektõl.**

b) Az általános magában véve egy megismerésünkben, de egyúttal megsokasodik, vagy legalább is megsokasodásra képes a tárgyi rendben. Ha tehát *Champeaux Vilmos* szerint az általános megismerésünk tõl függetlenül létezik az egyes dolgokban, akkor kell, hogy az általános mint megosztatlan, mert egység, sok dologban legyen. Azonban azért, hogy az általános mint megoszthatatlan egység sok dologban megosztódik, vagyis megsokasodik, elveszíti egységét, tehát nem általános, mert ugyanaz a lényeg ugyanama rendben nem lehet egy és egyúttal sok is. Ez ellentmondás lenne, mert a megosztott megosztatlan is ellentmondás. Ebbõl következik, hogy **az egyes dolgokban semmi sincs, ami megismerésünk tõl függetlenül általános.**

c) A skót iskola felfogása is tarthatatlan. A tudománnyal foglalkozóknak egyhangú meggyõződése az, hogy a tudomány tárgya az általános, amelyet a gyakorlati életben a konkrét esetekre alkalmaz. Ezt vallják hallgatagon azok is, akik az általános fogalmakat tagadják, mert másképen nem magyarázhatnók felfogásukat. Tehát a tudomány tárgya az általános. Ha a skótok szerint nincs általános, akkor a tudománynak nincs tárgya, vagyis tudomány nincs; pedig tudomány van. Csak kérdezzük meg a természettudósokat, a biológusokat, az orvosokat stb. A valóságban azonban a megsokasodás kétségbevonhatatlan (pl. sok ember van), de éppen ilyen nyilvánvaló az egység is (a sok embernek ugyanolyan lényege van). Ez az általános benne van a dolgokban; de úgy, ahogyan bennük van, nem lehet általános, hiszen több és nem egy, hanem szükségképen egyedi és mint ilyen nem lehet a tudomány tárgya. Azonban az értelem azt, ami a dolgokban van, elválasztja az egyediességtõl, azaz megfosztja mindattól, ami sokasodását gátolja és lehetetlenné teszi. Így lesz az egyedi tulajdonságokból levetkõztetett általános a tudomány tárgya, vagyis egy lesz és sok dologban lehet. Így a faj minden-egyes egyedének ugyanaz a meghatározása van, vagyis egy és ugyanaz a szóbeli és fogalombeli kifejezése a természetnek. Más szavakkal: a tárgyi fogalom általánosságának, vagyis a lény szerinti általánosnak az alanyi fogalomban megfelel az állítás általános-

sága, t. i. az alanyi fogalom tartalma. A mondottakból következik, hogy **az általános nincs úgy a dolgokban, mint az egyediességtől maga által különböző alakiség (formalitás).**

d) *Aristoteles* úgy fogta fel *Platon* tanítását, hogy az általános önmagában áll. Ezzel szemben *Szent Ágoston* azt mondja, hogy *Platon* az általánosak alatt bizonyos ősképeket értett, vagyis olyan eszméket és előképeket, amelyek öröktől fogva az isteni megismerésben vannak és amelyeket az emberi értelem közvetlenül szemlél. Ha ez így van, akkor ezek az ősképek nem általánosak lény és állítás szerint, hanem csak ok szerint. Ezzel az általánossal pedig a megismeréstan nem foglalkozik.

Tehát **a formalizmus minden alakjában tarthatatlan.**

174. A formalizmus még ezt is mondja: amint a megismerő képesség, éppen úgy a tudomány is föltételez bizonyos tárgyat. Ha tehát a tudomány tárgya a létező általános, akkor a létező általánosat nem emeljük ki a dolgokból, hanem már készen benne van a dolgokban.

Ez nem helyes okoskodás. A helyes okoskodás a következő. Amint a tényleges megismerés az ő tárgyát nem emeli ki, hanem föltételezi, éppen úgy a tudomány is, hiszen a tudomány nem egyéb, mint bizonyos területen a megismerések szakadatlan láncolata. Ezért kell, hogy az értelem tárgyait mindenekelőtt levetkőztesse egyediességükből, vagyis kell, hogy az értelem elvonása (abstrakciója) megelőzze a tudományt. Ez abstrakció által lesz általános az, ami mint egyedi létezik s lesz egyúttal a tudomány tárgya. Tehát **az általános mint ilyen nem létezik a dolgokban, hanem csak az értelem által lesz általánossá.**

175. A formalizmus magában hordozza a *mindenistenlét* (*pantheismus*) csiráit is, csak következetesen kell végigvezetnünk. Ha pl. mindenegy emberben egy általános természet van, akkor az összes emberek lényegesen egy ember, aki a sok emberben csak módosul. Hasonlóképpen minden állat csak egy állat, az egyes állatok pedig ennek az egy állatnak csak módosulásai. Ugyanígy az összes érzéki lények az emberekben és állatokban csak egyetlenegy érzéki lény s az egyes emberek és egyes állatok ennek az egy érzéki lénynek csak a módosulásai. Továbbá a szerves élet az emberekben, állatokban és növényekben csak egyetlenegy szerves lény; az összes anyagi lények az emberekben, állatokban, növényekben, kövekben stb. csak egyetlenegy anyagi, testi lény. Ugyanezen az alapon minden állomány csak egyetlenegy állomány, minden lény csak egyetlenegy lény, vagyis minden lsten s minden lény ennek az egy lstennek az idők folyamán föllépő módosulása. Mennyire tud tévedni az emberi ész!

d) Realizmus.

176. A *realizmus* az a megismeréstani irányzat, amely azt tanítja, hogy az általános fogalmaknak van tárgyiasságuk. Ez az egyedüli helyes felfogás, mert csak ez felel meg az emberi értelem természetének. Mindazáltal itt is találkozunk téves felfogásokkal, mert egyesek tévesen fogják fel az általános fogalom tárgyiasságát.

Ahogy ezt a tárgyiasságot egyesek gondolják, a szerint a realizmusnak két fajtát különböztetjük meg: a) *túlzó realizmust* és b) a *valódi* vagy *tulajdonképeni realizmust*. Lássuk ezeket egyenkint!

a) Túlzó realizmus.

177. A *túlzó (excessiv) realizmus* megalapítója *Platon* volt. Platon azt tanította, hogy az általános fogalmak az egyedektől elkülönítve külön birodalmat alkotnak, amely a mi világunktól reálisan különbözik. Az általunk alkotott fogalmak ezeknek az általános fogalmaknak a visszatükröződései és az egyes dolgok csak azért azok, amik, mert szintén a külön birodalmat alkotó általános fogalmakat tükrözik vissza. Röviden: az általános fogalmak az egyes dolgoktól és az értelemről függetlenül léteznek. Észrevesszük, hogy Platon túlzó realizmusa nem egyéb, mint a *formalizmusnak* egyik faja. Erről már fentebb volt szó, tehát most nem tárgyaljuk.

Mégis megjegyezzük, hogy Platonnak a tanítása már azért is hamis, mert elválasztja a dolgok lényegeit maguktól a dolgoktól; u. i. a dolog lényege az általános fogalom. Már pedig az, ami a dolgok lényege, nem lehet a dolgokon kívül, hanem a dolgokban kell lennie. Továbbá ha a lényegeket a dolgokon kívül volnának, akkor nem volna tudományunk a dolgokról, hanem csak a kívülük létező lényegekről. Tehát nem tudnók, hogy mit csináljunk a dolgokkal, mert nem ismerjük azokat, pedig a gyakorlati életben az egyes dolgokra van szükségünk. Így mi csak azt ismernők, ami a dolgokon kívül van és erre nincs szükségünk, hanem magukra a dolgokra.

Platontól az általános fogalmak tárgyi létezését átvették az *újplatonikusok*, akik Platonnak az ősképekről szóló tanítását kissé átalakították. Azt tanították, hogy az általános az egyes dolgokban van, de ezek az egyes dolgok az általánosnak csak átmeneti megjelenési formái. Ez a tanítás megegyezik *Champeaux Vilmos formalizmusával* (amiről már volt szó) s ezért elvetendő. Az újplatonikusok tanítása azért is helytelen, mert tanításuk szerint az egyedek tulajdonképen az általánosba olvadnak bele. És mert az általános csak gondolkodásunkban van és csak gondolkodásunk által áll elő, az újplatonikusok szerint pedig az egyedek az általános fogalomba olvadnak bele, azért itt nyilvánvalóan a gondolat

a lénnel egynek vétetik. Ez pedig nem más, mint *tiszta idealizmus*, ami szintén elvetendő.

Platon eszméjét a középkorban *Scotus Eriugena* (800—877) és különösen *Duns Scotus* († 1308), a *skót iskola* egyik legfőbb képviselője, újította fel. Duns Scotus azt tanította, hogy az általános mindenegyes dologban létezik és ez az általános az egyes dolgokban bizonyos egyedi alak által lesz egyeddé és ez az alak az egyes dolgokhoz mint egyedi elv járul. Ez a *skót formalizmus* vagy *skót iskola*.

Ez a tanítás is tarthatatlan, mert így az általános általános is, meg egyes is egyidőben és ugyanabban a rendben; általános magában véve, egyes pedig azért, mert egyedi alak által egyeddé lett. Már pedig az, hogy ugyanaz a természet egyidőben és ugyanabban a lénynemben általános is legyen, meg egyes is legyen, ellentmondás, tehát felfoghatatlan. Továbbá ha az általános általánosságában véve mindenegyes dologban van, akkor valamely fajnak mindenegyes egyede egyúttal az egész faj. Pl. János, mert ember, egyúttal az egész emberi faj és bárhol tesz-vesz-szenved egy ember, azt János teszi-veszi-szenvedi. Ez ugyancsak nevetséges állítás.

Tehát **a túlzó realizmus minden alakjában tarthatatlan.**

β) Tulajdonképeni realizmus.

178. A *tulajdonképeni* vagy *valódi realizmus* a nominalizmus és a túlzó realizmus között foglal helyet. Ez azt tanítja, hogy az általános ténylegesen az értelemben és alapilag a dolgokban van. Ez a realizmus azt tanítja, hogy az általános fogalom tartalma nem a dolgokban bírja általánosságát, hanem az értelem elvonatkoztató (abstraháló) tevékenysége által nyeri meg. De legyen róla ennyi elég, mert már volt róla szó.

Az egyedül igaz tanítás a tulajdonképeni realizmus tanítása.

MÁSODIK FEJEZET.

Ítélet.

Az ítéletek tárgyilagosságáról.

179. Mivel már tudjuk, hogy az általános fogalmak tárgyilagosságok, azért egy lépéssel tovább kell mennünk és az ítéletek tárgyilagosságát kell kimutatnunk, mert az ismeret az ítéletben lesz befejezett. Ezért szükséges még azt is megvizsgálnunk, hogy az általános fogalmak összehasonlítása által képesek vagyunk-e igazság birtokába jutni, vagyis tárgyilagossági ítéleteket kapni.

A fogalmak összehasonlítása által igaz, vagyis tárgyilagos ítéletekhez akarunk jutni. Az ítélet akkor tárgyilagos, amikor az állítmány tudatunk számára képviseli az alannal kifejezett tárgyat. Hát vannak-e tárgyilagos ítéletek?

180. Az ítéletek vagy analitikaiak vagy szintetikusak. *Analitikai ítéleteknek* azokat az ítéleteket nevezzük, amelyekben az értelem csak a fogalmak összehasonlítása által nyer belátást, hogy az ítéletekben a fogalmak egymásra vonatkozása valóban fennáll, vagyis a fogalmak pusztá összehasonlítása által az állítmány tudatunk számára képviseli az alannal kifejezett tárgyat. Ezzel szemben *szintetikus ítéletnek* azt az ítéletet mondjuk, amelyet nem a fogalmak összehasonlítása által nyerünk, hanem a tapasztalat adja annak az alapját, hogy az állítmányt az alanyról mondjuk. Tehát a szintetikus ítéletben is az állítmányt az alanyra vonatkoztatjuk, vagyis az állítmány tudatunk számára képviseli az alannal kifejezett dolgot, de e vonatkoztatásnak és képviseltetésnek az alapja a tapasztalat és nem a fogalmak összehasonlítása.

Mind az analitikai, mind a szintetikus ítéletek *közvetlenek és közvetettek* a szerint, amint következtetés nélkül vagy következtetéssel kapjuk azokat. A közvetlen szintetikus ítéletekről, amelyeket a tudat és a külső érzéki tapasztalat alapján alkotunk meg, az első ismeretforrásnál beszéltünk s ezért nem róluk lesz itt szó; a közvetett szintetikus és közvetett analitikus ítéletekről pedig később szólnunk a következtetésnél. Itt csupán a közvetlen analitikai ítéletekről lesz szó, amelyeknek igazságát csupán az ítéletben szereplő két fogalomból, illetőleg e fogalmak összehasonlításából nyerjük. Megtörténhet, hogy egyes közvetlen analitikai ítéletek fogalmait tapasztalat által szerezzük meg; mindazonáltal a fogalmak összehasonlítása az egyedüli alap, amely által az ítéletben az állítmányt az alanyra vonatkoztatjuk.

181. Lássuk ezek után, vajjon igazak-e a közvetlen analitikai ítéletek.

A közvetlen analitikai ítéletek csak akkor lehetnek hamisak, ha általuk tévedhetünk vagy a fogalmak megalkotásában s ekkor magától értetődik, hogy hamis fogalmakról csak hamis állításunk lehet, vagy tévedhetünk a fogalmak kölcsönös megítélésében. Azonban mind a két eset lehetetlen.¹

a) Lássuk az első esetet, a fogalmak megalkotását!

A fogalmak egyszerűek vagy összetettek.

α) Ha a fogalmak egyszerűek, mint az értelem legmagasabb fogalmai, akkor e fogalmak felfogása szükségképpen igaz, mert a logikai egyszerűről vagy nincs fogalmunk, vagy csak igaz megismerésünk lehet. Harmadik lehetőség nincs.

β) Ha pedig a fogalmak összetettek, akkor az értelem az összetett fogalmakat egyszerűbb fogalmakra bonthatja, amelyeknek igazságát vagy közvetlenül látja be s ekkor közvetlen ana-

¹ Lásd: A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 262. oldal.

litikai ítéletet nyerünk s ez éppen közvetlensége folytán igaz, vagy nem látja be közvetlenül s ekkor közvetlen analitikai ítéletet nem is kaphatunk.

b) Lássuk ezután a fogalmak kölcsönös megítélését!

Ha a fogalmak kölcsönös megítélését vesszük tekintetbe, akkor ez vagy következtetés nélkül vagy következtetéssel történik.

a) Ha következtetés nélkül történik a fogalmak kölcsönös megítélése, tehát közvetlenül, akkor közvetlen analitikai ítéletet kapunk s így ez az ítélet a közvetlen belátás miatt szükség-szerűen igaz.

β) Ha pedig következtetéssel történik a fogalmak kölcsönös megítélése, akkor közvetlen analitikai ítéletet nem kapunk, hanem levezetett ítéletet s erről később lesz szó.

Tehát **a közvetlen analitikai ítélet igaz és bizonyoságot szül**, hiszen benne csak azt mondjuk, hogy két fogalom között van-e megegyezőség. Ha pedig a fogalmat felbontjuk, akkor a közvetlen analitikai ítélettel azt mondjuk, hogy a fogalomban talált részfogalom beletartozik-e a teljes fogalomba vagy sem. Pl. a háború harcokból áll. Itt az állítmányt mint részfogalmat kiemeltük az alanyfogalomból. Ha ez az ítélet s más hasonló ítéletek nem volnának igazak és bizonyosak, akkor a fogalom a megegyező jegyekben megegyeznék és nem egyeznék meg, vagyis a részfogalom benne volna a teljes fogalomban, de egyúttal nem is volna benne. Ez pedig az ellentmondás elve ellen van.

A közvetlen analitikai ítéletben „az értelem egy ténykedéssel (aktussal) ragadja meg a tárgyat és azt a vonást, amelyet az állítmány kifejez, és így ebben az egy aktusban látja meg a kettőnek logikai azonosságát; meglátja, hogy a tárgyat csakugyan olyannak kell gondolni, amilyennek az állítmány kimondja. Ha elmém megfogja a részt és egészet és akar róla gondolkodni, akkor ugyanabban az értelmi tényben, amelyben az egészet és a részt látja, azt is látja, hogy az egyik nagyobb, mint a másik és azt, hogy mikor az egészet és a részt együtt gondolja, akkor ugyanabban az értelmi ténykedésben az egészet nagyobbnak gondolta, mint a részt.”¹ Tehát **az általános fogalmak összehasonlítása, amelyen a közvetlen analitikai ítélet lehetősége nyugszik, bizonyos ismereteinknek önálló ismeretforrása.**

182. A közvetlen analitikai ítéletek tágítják is ismereteinket, hiszen olyant tudunk meg általuk, amit nélkülük kifejezetten nem tudnánk. Ezekből a fogalmak összehasonlítása ismeretforrás. Lássuk ezt kissé részletesebben!²

Ha az állítmány nem részfogalma az alanynak, akkor az

¹ Schütz Antal: A bölcselet elemei Szent Tamás alapján. 1927. 43. oldal.

² C. Gutberlet: Logik und Erkenntnistheorie.⁴ 1909. 231. oldal.

összehasonlítás folytán megismerjük a két fogalom egymáshoz való viszonyát és ezt más úton nem ismerhetjük meg. Pl. minden lénynak van alapja; minden lény, amennyiben van, annyiban igaz; minden lény, amennyiben van, annyiban jó. Ha tehát az alanyban közvetlenül szemlélhetem az állítmányt, akkor is a közvetlen analitikai ítélet tágitja ismeretünket, mert értelmünkkel nem vagyunk képesek valamely fogalom tartalmát egyszerre áttekinteni úgy, hogy minden jegyét egyenlő erősséggel gondolhassuk. Ezért a jegyet ítélettel kiemeljük, vagyis ismeretünket tágitjuk. Ha ezt a kiemelést elhagynók, akkor gondolkodásunkban nem mehetnénk előre, mert a következtetés lehetetlen lenne, hiszen az ilyen kiemelések következtetéseink középfogalmai, illetőleg középipéletei.

Ha pedig az állítmány részfogalma az alanynak, akkor az állítmány mint az alanynak meghatározott jegye határozottabban lép elénk az ítélet által s ezért azt, amit az alanyról eddig csak bennfoglaltan és hallgatóan ismertünk, az összehasonlítás által kifejezetten ismerjük meg. Az igazság az ítéletben van. Ha tehát valamely fogalomban egy részfogalmat ismerek meg, akkor olyasmit ismertem meg, ami ugyan megvolt a fogalomban, de határozottan és kifejezetten nem ismertem. Tehát ismeretem tágult.

Tehát az analitikai ítéletek tágitják ismereteinket s ezért az **általános ítéletek összehasonlítása ismeretforrás.**

HARMADIK FEJEZET.

Következtetés.

Ismeretforrás-e a következtetés?

183. A tudat és a külső tapasztalat által megalkotjuk a közvetlen szintetikus ítéleteket, továbbá a fogalmak összehasonlítása által pedig megalkotjuk a közvetlen analitikai ítéleteket. A közvetlen szintetikus ítéletek mind egyes ítéletek, mert az alany bennük egyedi fogalom és esetleges igazságokat tartalmaznak; a közvetlen analitikai ítéletek pedig általánosak és szükségesek. Mind a két nemű közvetlen ítéletek által igazságokat ismerünk meg. Ez igazságok száma azonban nagyon kevés; mindenesetre túlságosan kevés ahhoz, hogy tudományt kapjunk, sőt még a gyakorlati élet egyszerű körülményeiben sem tudnak eligazítani bennünket. Mivel a közvetlen ítéletek száma nem elégséges mind a tudományok fölépítésében, mind a gyakorlati élet szempontjából, azért nekünk ezeket az ítéleteket összehasonlítaniunk kell, hogy ha van bennük valami közös, akkor újabb ítéleteket kaphassunk; azután ezeket az újabb ítéleteket, ha van bennük valami közös, ismét összehasonlítaniunk, hogy más és újabb ítéleteket kaphassunk stb.; hogy így az ítéleteknek folytonos összehasonlítása által a

tudományokat fölépíthessük és gyakorlati életünket berendezhessük. Ha tehát a közvetlen szintetikus és közvetlen analitikai ítéleteket, amelyekben valami közös is van, egymással összehasonlítjuk és föltételezzük, hogy az összehasonlított ítéletek igazak, akkor az összehasonlítás által újabb ítéletekhez jutunk, amelyek ismeretkörünket újabb igazságokkal bővítik. Ha ezeket az újabb ítéleteket, amelyekben valami közös is van, ismét összehasonlítjuk egymással, akkor, mivel az összehasonlított ítéletek igazságokat fejeznek ki, azért az újabb összehasonlítás által ismét más és újabb ítéletekhez jutunk, amelyek igazágaikkal ismeretkörünket még jobban bővítik. Az ítéleteknek ezt az összehasonlítását még tovább folytathatjuk. Észrevesszük a logikában tanultakból, hogy az ítéleteknek ez az összehasonlítása nem más, mint *következtetés*.

184. A következtetés szintén ismeretforrás, mégpedig a legfontosabb ismeretforrás, mert a tudomány és gyakorlati élet legtöbb igazságát következtetésekkel kapjuk. Aki a következtetésnek ismeretforrás jellegét tagadja, az kénytelen megelégedni a kevés számú közvetlen szintetikus és közvetlen analitikai ítéletekkel, amelyekkel nem tud mit csinálni, de még védeni sem tudja azokat, mert védelmük is következtetést követel.

Aki a következtetés ismeretforrás jellegét tagadja, az e tagadáshoz csak következtetésekkel juthatott el. Tehát a tagadó fél a maga következtetéseit igazaknak és csalhatatlanoknak tartja, más következtetéseit pedig hamisaknak mondja. Ezért a tagadó fél a maga következtetéseit ismeretforrásnak tartja, bár nem sokra, illetőleg semmire sem megy vele, mert csak a közvetlen ítéleteknél marad állva, egy másik ember következtetéseit pedig nem tartja ismeretforrásnak. Így a következtetés ismeretforrás és nem ismeretforrás, vagyis a következtetés ismeretforrási jellegének tagadói ellentmondásban vannak önmagukkal, **következtetést következtet**. Ezt alább részletesebben bizonyítjuk.

185. A következtetés abban áll, hogy két fogalmat, amelyeknek megegyezősége vagy nem-megegyezősége nem világos közvetlenül, egy harmadik fogalom segítségével hasonlítunk össze. Ezáltal megismerjük az első két fogalom megegyezőségét vagy nem-megegyezőségét. Ez úgy történik, hogy két ítéletet, amelyekben valami közös, hasonlítunk össze és ezáltal oly harmadik ítéletet nyerünk, amelyben az összehasonlítandó fogalmak megegyezősége vagy nem-megegyezősége jut kifejezésre. Hogy miképpen kell eljárunk a következtetésnél, arról már volt szó a logikában.

Hogyan osztjuk fel a következtetést?

186. Az ismeretforrások szerint, amelyekből a következtetés előzményeit vesszük, megkülönböztetünk *tiszta, tapasztalati és kevert következtetést*.

a) A *tiszta következtetés* közvetlen vagy közvetett analitikai ítéletekből indul ki, hogy zárótételhez jusson. A tiszta következtetéssel, mert előzményei apriori, vagyis a tapasztalatot megelőző ítéletekből állanak, csak ideális igazságot kaphatunk; azonban az ideális világ nem kevésbé igaz, mint a való világ. Tehát a tiszta következtetés is igazsággal ismertet meg bennünket és ezért ágítja megismerési körünket.

b) A *tapasztalati következtetésben* az előzmények szintetikus ítéletek, következésképpen a zárótétel is csak szintetikus ítélet lehet. Mivel pedig a szintetikus ítéletek eredetileg, vagyis származás szerint egyes ítéletek, mert bennük az alany egyedi fogalom és egyes ítéletekből csak akkor kaphatunk következtetést, ha az egyes fogalom középfogalomként szerepel, azért hogy általános szintetikus ítéletet kaphassunk, az *indukciót* hívjuk segítségül. Így a tapasztalati következtetést a *kevert következtetésre* vezetjük vissza.

c) A *kevert következtetésben* az előzmények közül az egyik ítélet analitikai, a másik ítélet pedig szintetikus ítélet. A kevert következtetésre támaszkodik egész természetmegismerésünk, ha az nem pusztán természetleírás. A természettudomány kevert következtetéseken áll, amelyekben az egyik előzmény apriori ítélet, többnyire matematikai tétel, a másik előzmény pedig megfigyelt törvény. De a kevert következtetéseken nyugszik a gyakorlati élet berendezkedése is mind az egyes embernél, mind a szervezett társadalmaknál.

187. Ha ezután tekintetbe vesszük az előzményeknek a zárótételhez való viszonyát, akkor kétféle következtetést különböztetünk meg: *deduktív és induktív következtetést*.

a) *Deduktív következtetés* az, amelyben általános ítéletekből indulunk ki s a zárótételben a kevésbé általánosra vagy különösré megyünk át.

A deduktív következtetés lehet *apriori és aposteriori következtetés* a szerint, hogy az okból a hatásra vagy a hatásból az okra haladunk-e. Ez utóbbi következtetésből valók pl. az Isten létének a bizonyítékai.

b) Az *induktív következtetés* csak aposteriori lehet, mert benne a különösből vagy kevésbé általánosból haladunk az általánosra, illetőleg a még általánosabbra.

Ha a következtetés valóban ismeretforrás, akkor ezt bizonyítanunk is kell, mégpedig mind a dedukciónál, mind az indukciónál. És csak azért e kettőnél, mert az előbb említett tiszta, tapasztalati és kevert következtetés vagy dedukció vagy indukció. Lássuk tehát a dedukciót és indukciót egyenként!

a) Dedukció.

188. a) Mindenekelőtt föltételezzük, hogy a dedukciónál az előzmények igazak.

Ha a dedukciónál igaz előzményekből indulunk ki és mégis hamis következtetést vonhatnánk le, vagyis hamis zárótételhez juthatnánk, akkor az alap is, amelyen a deduktív következtetés nyugszik, hamis volna, vagy legalább is kétséges. Ez azonban, mint az ellenfél állítja, nincs így.

^{a)} U. i. a kategórikus következtetés helyessége a következő magában világos alaptételen nyugszik: ami a fogalom egész terjedelméről mondható, az a fogalom alá tartozó egyes részekről is mondható és amit a fogalom egész terjedelméről tagadnunk kell, azt a fogalom alá tartozó egyes részekről is tagadnunk kell. Már pedig a kategórikus következtetésben a zárótétel, amelyet a főtételeből a középtétel segítségével nyerünk, a főtételek része. Ha tehát igazak az előzmények, akkor a zárótétel is igaz. Ezért az, aki a dedukció ismeretforrási jellegét tagadja, az ellentmondás elvébe ütközik, mert állít és tagad egyidőben. U. i. állítja, hogy az alaptétel, amelyen a kategórikus következtetés nyugszik, igaz, de ugyanabban az időben, ugyanannak az alaptételnek az igazságát tagadja is.

^{β)} A föltételes következtetés az elegendő alapelvén nyugszik és ez az elv is önmagában világos. Ha tehát a föltételes következtetésben az előzmények igazak és e következtetés nem ismeretforrás, akkor az elegendő alapelve igaz is, meg nem is igaz. Ez pedig ellentmondás.

Végeredményben a deduktív következtetés helyessége az azonosság és az ellentmondás elvén épül föl és e két elv igazsága közvetlenül világos. Ha tehát az értelem megismerésre képes tehetség és észreveszi, hogy az ellentmondás elve vagy az azonosság elve szerint valamit állítania kell, akkor **a deduktív következtetés a bizonyosságnak forrása.**

b) Eddig föltételeztük, hogy a következtetés előzményei igazak. Ezután az a kérdés vetődik fel, hogy megismerhetjük-e az előzmények igazságát.

Hogy a következtetés előzményei igazak-e, azt megismerhetjük amaz előzményekből, amelyekből az előzményeket kaptuk. U. i. ha a következtetés előzményei közvetlenül világosak, akkor közvetlen belátással ismerjük meg igazságukat s a belőlük származó zárótétel az a) szerint igaz, vagyis közvetve világos. Így ha a következtetés előzményei nem közvetlenül világosak, akkor közvetlenül világos ítéletekre visszavezethetők. Tehát a következtetés előzményeinek igazsága mindenképen megismerhető.

c) Hogy a következtetés által igaz zárótételt kapjunk, oda szükséges még a levezetés helyessége is. Hát megismerhető-e, hogy a következtetés levezetése helyes?

A következtetés levezetésének a helyessége is megismer-

hető, mert az ész összeköttetést lát az előzmények és következmény között és látja, hogy az előzményekből a következményt, amelyet az előzményekben lát, el kell fogadnia.

Tehát **a deduktív következtetés a bizonyosságnak forrása.** Ez nagyon természetes. U. i. ha a következtetéssel az ember nem tudna bizonyosságot szerezni, akkor a megismerésnek oly eszközétől volna megfosztva, amelyre mind a tudományos, mind a gyakorlati életben szüksége van, mégpedig nagyon nagy szüksége van. Mivel pedig a szükséges eszközök, amelyekkel az ember életét berendezheti, nem hiányozhatnak, azért kell, hogy a következtetéssel bizonyosságot szerezhessen.

189. A deduktív következtetéssel ismeretünk tágul is, mert ismeretes igazságokból egy másik igazságot vezetünk le, amely mint ilyen nem volt ismeretes előttünk. Igaz, hogy a következmény hallgatagon benne van az előzményekben és ezért kifejezett felállításával nem kapunk újabb igazságot, azonban mi a következményt, t. i. a zárótételt a megelőző értelmi tevékenység által, a tulajdonképeni összekötés által szereztük, tehát az előzményekben hallgatagon benne lévő és eddig ismeretlen igazság így lett ismeretessé előttünk. Ezért **a deduktív következtetés tágitja ismereteinket, következésképpen a bizonyosságnak egyik forrása.**

Hogy a következtetéssel újabb igazságot kapunk, azt legszebben bizonyíthatjuk be akkor, ha mi a következtetés elemeit úgy vesszük, amint azok a következtetési formába való fölvétel előtt vannak. Legyen a következtetés:

a szellem halhatatlan;

a lélek szellem,

tehát a lélek halhatatlan.

E következtetés elemei: szellem, lélek, halhatatlan. Ezek az elemek, ha nincsenek következtetési formában egymással összekötve, nem mondják azt, hogy a lélek halhatatlan. Ezek az elemek jelenlevők lehetnek a szellem előtt a nélkül, hogy kimondhatnók a lélek halhatatlanságának az igazságát. Ha ez így van, amint így is van, akkor a lélek halhatatlanságának az igazságát csak következtetés által ismerhetjük meg, vagyis **a deduktív következtetés a bizonyosságnak egyik forrása.**

190. A deduktív következtetés, mint ismeretforrás ellen azt szokták felhozni, hogy annak, aki következtetni akar, ismernie kell a főtételt, a középtételt és a zárótételt. A főtételt és a középtételt azért kell ismernie, hogy a zárótétellel jusson, a zárótételt pedig azért kell ismernie, hogy az előzményeknek legyen céljuk. Tehát a zárótétel már ismeretes. Különben is — mondják — az előzmények már magukban foglalják a zárótételt és ezért a következtetés nem ismeretforrás.

Ez az ellenvetés helytelen okoskodáson alapszik. Lássuk!

a) Ha ismerjük a zárótételt, akkor ismerjük ugyan a tartalmát, de következtetés nélkül nem tudjuk, hogy igazságot mond-e

ez a tartalom vagy sem. És mert ezt a következtetés mondja meg és csak a következtetés, azért a deduktív következtetés igazi és valódi ismeretforrás.

b) Máskor meg nem ismerjük a zárótételnek még a tartalmát sem, hanem az előzményeknek tudatosan vagy véletlenül szerencsés összekötése által kapjuk a zárótételt és csak így lesz ismeretes előttünk a zárótétel tartalma is, igazsága is. Tehát **a deduktív következtetés valódi ismeretforrás.**

c) Hogy a dedukció nem volna ismeretforrás azért, mert az előzményekben hallgatagon már benne van a zárótétel, arra a matematika cáfol rá.

A dedukció legjellegzetesebb területe a matematika. Ha a következtetés megalkotásánál már előre kell ismernünk a főtételt, a középtételt és zárótételt, akkor a matematikát már régen ki-merítettük, mert mindegyik matematikai igazságnak az előzményeit már ismertük, tehát ismertük már a zárótételt is, vagyis ismertük az újabb matematikai igazságot is. Így azután a matematika már régen nem fejlődik; ez pedig a valósággal ugyan-csak ellenkezik.

Igy vagyunk nemcsak a matematikai igazságokkal, hanem amaz igazságokkal is, amelyeket bármi téren deduktív következtetésekkel nyerünk.

191. A dedukcióban néhányan játékot, mások pedig, különösen a gúnyolódók fonákságot látnak.

a) Ha egyesek játékot is üztek a dedukcióval, még ez a játék is a szellem részéről alapos gyakorlással volt összekötve, hogy a gondolkodás ferdeségeit megtalálják.

b) Hogy pedig némelyek a dedukcióban fonákságot látnak, az az egész gondolkodási folyamatnak nagy félreértése, vagyis ez az igazi fonákság.

A dedukción különösen *John Stuart Mill* angol bölcsele (1806—1873) gúnyolódott. Ő azt mondotta, hogy a szillogizmus lényegében indukció, az általános igazság az egyes igazságok összességének rövid kifejezése. Ennek megfelelően azt tanította, hogy a dedukcióban fölösleges a zárótétel, mert ezt a főtétel már magában foglalja, hiszen az általános megismeréséhez az egyes esetek megismerése által jutunk. Ha tehát azt állítjuk, hogy minden ember halandó, akkor Sokrates is halandó, mert ember s ezért ezt nem szükséges még külön is kiemelni a zárótételben.

Stuart Millnek nincs igaza.¹ Ha az általánoshoz csak az egyes esetek által jutunk el, akkor az összes egyes eseteket kellene ismernünk, hogy az általánoshoz emelkedhessünk; ez pedig lehetetlenség. Továbbá bár az egyes esetek megfigyelése vezet minket az általános megismeréséhez, mégis az általános tételben tartalmazott természet az, ami bizonyítási alapja az általános tétel-

¹ Lásd bővebben: P. Vogt: *Stundenbilder der philosophischen Propädeutik*. II. kötet: Logik. 1909. 161. és következő oldalak.

nek s vele a meg nem figyelt egyes eseteknek. Pl. ha sok ember meghal, akkor ebből még nem következik, hogy Péter is meg fog halni és még kevésbé következik, hogy minden ember meg fog halni. Az ember természetében van az ő halandóságának a bizonyító oka, nem pedig abban, hogy sok ember meghal. És ha természete szerint az ember halandó és Péter is ember, akkor természetes, hogy Péter is halandó. Úgy látszik, hogy Stuart Mill sem az indukció, sem a dedukció természetét nem ismerte.

A dedukció ellen felhozható nehézség megoldása ez: „Ahol valósul az ember fogalma, ott valósul a halandóság fogalma is; Sokratesnél valósul az ember fogalma, tehát valósul a halandóság fogalma is. A szillogizmusban tehát P szintetikusán hozzájárul S-hez; a példában Sokrates fogalmában még nincs gondolva a halandóság fogalma, hanem egy másik jegyhalmaz, az M, amelyről tudom, hogy benne érvényesül a halandóság fogalma is. Ebből látnivaló, hogy a szillogizmusnak nemcsak az a jelentősége, amit *Descartes*, *Mill* *Stuart* és előttük *Bacon* tulajdonít neki, hogy t. i. világossá tesz már meglévő kész ismereteket, hanem a gondolkodásnak éppoly elemi és éppoly termékeny formája, mint az indukció.”¹

192. Végül megemlítünk még néhányat, akik a dedukció ellen vannak.

a) Közöttük első helyen áll *Bacon Ferenc* (1561—1626), verulami báró, angol bölcselelő. Bacon szintén tagadja a dedukció önálló értékét és csak annyiban tulajdonít neki fontosságot, amennyiben indukcióra támaszkodhat. Bacon szerint az egyedüli bizonyítási eljárás az indukció, amelyet nemcsak a természettudományokban kell alkalmaznunk, hanem a szellemtudományoknak is ezt kell követniük.

b) A *tapasztalatelviség (empirismus)* szintén elveti a dedukciót, mert tagadja az alapelvek tárgyi értékét, amelyen a dedukció nyugszik.

c) A *pozitivizmus* is tagadja a dedukció alapjául szolgáló alapelveket s ezért elveti a dedukciót.

d) Más bölcselelők nem vetik el a dedukciót és tudományos értéket is tulajdonítanak neki, de azt is mondják, hogy ismeretforrás mégsem lehet, mert az általánosról halad a kevésbé általánosra és az egyes esetre, tehát mintegy eszköze a szemléltetésnek és nem megalapozója az igazságnak. Ezt állítják pl. *Descartes*, *Leibniz*, *Herbart*.

Ez utóbbiak abban tévednek, hogy nem tesznek különbséget hallgatólag vagy bennfoglalt és tényleges vagy kifejezett ismeret között. Erre a feleletet a 190. és 191. pontban adtuk meg.

¹ Schütz Antal: A bölcselet elemei Szent Tamás alapján. 1927. 27. oldal.

b) Indukció.

193. Kétféle indukciót különböztetünk meg: a) a *teljes* vagyis a *nem tulajdonképeni indukciót* és b) a *nem teljes* vagyis a *tulajdonképeni indukciót*.

a) A *teljes* vagyis a *nem tulajdonképeni* indukció abban áll, hogy valamely faj összes egyedeit vagy valamely nem összes fajait felsoroljuk s így alkotunk általános ítéletet.

Az ilyen indukció csak akkor ad bizonyosságot, ha teljes, vagyis ha valamely faj összes egyedeit vagy valamely nem összes fajait ismerjük úgy, hogy az észrevett tulajdonság a faj egyedein vagy a nem fajain kívül nem találtatik. Mivel ez az eljárás jogos, azért **a teljes indukció bizonyosságot szül.**

Bár a teljes indukciónál követett eljárás jogos, mégis kételkedhetünk abban, vajjon ez az eljárás következtetés-e és még inkább kételkedhetünk abban, vajjon tágul-e ezáltal megismerésünk. Pl.

a Merkúr, Vénusz, Föld . . . ellipszis pályán kering;
ámde ezek bolygók,
tehát a bolygók ellipszis pályán keringenek.

Az ilyen következtetés nem általánosít, pedig a tudománynak általános igazságokra van szüksége. Az ilyen következtetés csak összefoglal s ezért a tudomány számára csak alaki értéke van. Ezokból indukció alatt a nem teljes indukciót értjük.

b) A *nem teljes indukció* az a következtetés, amelyben több megfigyelt egyedből vagy csak egyetlenegy esetből következtetünk a fajra, több megfigyelt vagy csak egyetlenegy fajtól következtetünk a nemre. Az alábbiakban csak erről az indukcióról lesz szó s rendesen csak indukciónak nevezzük.

Nem teljes indukció.

194. A *nem teljes indukció* vagy röviden: *indukció* — mint előbb mondtuk — az a következtetés, amelyben több megfigyelt egyedből vagy egyes esetből következtetünk a fajra, az általános igazságra, illetőleg több megfigyelt fajtól következtetünk a nemre, a még általánosabb igazságra.

Az ilyen indukciónál az egyes esetek felsorolása korlátolt, következésképp ez az indukció magában pusztán az egyes eseteknek korlátolt számú felsorolása által még nem elégséges arra, hogy az egyes különös esetekben észrevett tulajdonságot az egész fajnak vagy nemnek tulajdonítsuk. Ha pl. észreveszem, hogy egy, két, három, . . . száz, . . . ezer tehén kérődzik, ebből nem következtethetem, hogy a világ összes tehenei kérődznek és még kevésbé következtethetem, hogy az ezután még világra jövő tehenek is kérődzni fognak. Vagy: ha észreveszem, hogy bizonyos vasdarab a meleg által kitágult, ebből nem következtethetem, hogy minden vasdarab ki fog tágulni a meleg által és még kevésbé

következtethetem, hogy a meleg az aranyat is kitágítja. Az indukció az egyes eseteknek pusztá felsorolása által szemlélíthet bizonyos ítéleteket, azonban az értelmet nem képes arra kényszeríteni, hogy bizonyosságot szerezzen, amint ez a deduktív következtetésnél van. A deduktív következtetésnél általános ítéletből indulunk ki és ez az általános ítélet mindamaz egyedekre, egyes esetekre vagy fajokra vonatkozik, amelyek ama bizonyos faj, illetőleg nem alá tartoznak. Ha pl. azt mondom, hogy az ember halandó, akkor ezzel az ítélettel a halandóságot nemcsak azokra az emberekre vonatkoztatom, akik már éltek, vagy most élnek, hanem azokra is, akik még csak a jövőben fognak élni. Mindazáltal a nem teljes indukció is ad bizonyosságot, de csak akkor, ha más bizonyító alapokat is magába zár. Melyek ezek?

195. Ha a nem teljes indukcióval oly általános igazságot akarunk kapni, amely bizonyos is legyen, akkor az indukciót más bizonyító alapokkal kell összekötnünk, amelyek bizonyosságot szülhetnek. Az indukciónál egy vagy néhány esetből kiindulva alkotunk általános ítéletet. Így a következő kérdés merül föl: hogyan lehet azt jogosnak mondanunk, hogy értelmünk reális dolgokról többet mond bizonyossággal, mint amennyit a tapasztalat mond nekünk? E kérdést még így is lehet megfogalmaznunk: hogyan lehet azt logikailag jogosnak mondanunk, hogy a tapasztalat által merített egyes esetekből szükséges és általános ítéletet alkossunk.

Az indukciónál több-kevesebb tapasztalati tényből indulunk ki, hogy általános és szükséges igazsághoz emelkedjünk és ebben az igazságban bizonyosak is legyünk. A tapasztalati igazságoknak van előnyük, de van hátrányuk is. A tapasztalati igazságoknak az az előnyük, hogy meggyőző világossággal állanak elénk; arról az esetről, amelyet tapasztalunk, meggingathatatlanul meggyőződünk. A tapasztalati igazságoknak pedig az a hátrányuk, hogy ezek csak egyes tények s ezért nagyon csekély a tudományos értékük, magukban véve alkalmatlanok az általánosításra; már pedig a tudománynak általános igazságokra van szüksége s a gyakorlati életben is csak akkor boldogulunk, mert csak akkor rendezkedhetünk be, ha általános igazságok birtokában vagyunk. A tapasztalati igazságoknak csak akkor van jelentőségük a tudomány és a gyakorlati élet szempontjából, ha rajtuk keresztül általános és szükséges igazságokat ismerünk meg. Ezt indukcióval érjük el. De mi teszi logikussá, hogy egyes tapasztalati tényekből általános ítéletet alkossunk, tehát olyan ítéletet, amely a nem tapasztalt eseteket is magában foglalja.

196. Ha a nem teljes indukció által bizonyosságot akarunk szerezni; ha az egyes esetekből kiindulva a nélkül, hogy az összes egyes eseteket felsorolnók, igaz általános ítéletet akarunk kimondani, akkor egy másik és messzebb terjedő elvet kell segítségül hívunk, amely elv az egyes eseteket az általánossal szükségképen összeköti. Ezért azt kell kikutatnunk, hogy a megfigyelt eset

milyen viszonyban, illetőleg milyen összefüggésben van a megfigyelt dologgal, amelyen az esetet észleltük: az észlelt eset csak ahhoz az egy dologhoz tartozik-e, tehát esetleges valami s ezért nem szükséges, hogy mindama dolgokhoz tartozzék, amelyeknek a megfigyelt dologgal ugyanolyan természetük van, vagy az észlelt eset a dolog természetében bírja-e alapját és ekkor nemcsak ahhoz az egy dologhoz tartozik, amelyet megfigyeltünk, hanem mindama dolgokhoz is, amelyeknek a megfigyelt dologgal ugyanolyan természetük van. Ekkor általános igazságot kapunk, mert az észlelt eset nemcsak az egy-két megfigyelt dolognak a saját-sága, hanem a velük egy természetű dolgoknak mind.

Tehát annak legmélyebb alapja, hogy az indukció logikus és ezért jogos, tehát biztos ismeretet adhat, a megfigyelt dolognak faji vagy nemi természete. Míg a nem fajai, illetőleg a faj egyedei különböznek egymástól a faji, illetőleg a nemi meghatározottságok által, addig a nemi, illetőleg a faji természetben egyeznek. Ha tehát egy vagy néhány esetben azt vesszük észre, hogy valamely jelenség nem az egyedi, hanem a faji vagy nemi természetből származik, akkor teljesen jogos az a következtetés, hogy e jelenség mindama dolgoknál, ha nem is figyeltük meg azokat, érvényesül, amelyek ugyanama nemi vagy faji természettel bírnak.

A mondottak szerint az indukció csak akkor nyújthat biztos ismeretet, ha az egy vagy több dologban állandónak tapasztalt tulajdonság, sajátság vagy tevékenység visszavezethető a dolgok természetére vagy olyan törvényekre, amelyek a dolgok természete által vannak meghatározva. A tulajdonságok, sajátságok és tevékenységek, amelyek a dolog természetében bírnak alapjukat, mindig ugyanazok, ameddig a dolog természete ugyanaz. Már pedig gyakran bebizonyítható, hogy az egyes dolgokon megfigyelt tulajdonságok, sajátságok és tevékenységek a dolog természetéből származnak, tehát mindama dolgokról állíthatók, amelyek ugyanama természettel bírnak. Ha valamely faj különböző egyedeinél az idő és hely különböző körülményei mellett a külső befolyások mindig azt a tulajdonságot, sajátságot és tevékenységet hozzák létre, akkor az nem lehet a véletlen műve és nem lehet a külső körülmények vagy viszonyok műve sem. Mert a külső körülmények és befolyások nagyon különbözők és kísérletek segítségével ki-kapcsolhatók, vagy újabbak is közbevetethők s mégis a sok dolog tulajdonsága ugyanaz marad.

Minthogy pedig a sok dolognál folytonosan ismétlődő közös tulajdonságnak az alapja nincs a dolgokon kívül, azért a dolgokban kell lennie, mégpedig oly valamiben, ami az összes viszonyok és körülmények között ugyanaz marad. Ez pedig a dolgok természete vagy oly sajátság, amely attól a természettől sohasem hiányozhat. Így tehát az észlelt jelenség a dolgok természetében bírja alapját s ezért a jelenség a fajon belül mindenegyes dologhoz hozzájárul, akár létezik az a dolog, akár nem. Így azután

általános törvényhez jutunk, amelyet nem minden egyed megfigyelése után az összes egyedekre jogosan kiterjesztünk. Tehát **az indukció a bizonyosságnak egyik forrása, tehát ismeretforrás is.** Így kapják pl. a fizikusok a természeti törvényeket.

197. Lássunk néhány példát, mert így jobban megérthető a dolog.

a) Észreveszem, hogy néhány tehén kérődzik. Micsoda következtetést vonhatok ebből a tehenre? Egyelőre semilyent, ha tovább nem figyelek és nem gondolkodom. De én tovább is figyelek és észreveszem, hogy amelyik tehennél a kérődzés elmarad, az a tehén következetesen megbetegszik, sőt a kérődzés hosszabb idejű elmaradása a tehén pusztulását vonja maga után. Hát most micsoda következtetést vonhatok ebből a tehenre? A következő következtetést: a kérődzés elmaradása a tehén megbetegedését, sőt pusztulását vonta maga után, tehát a kérődzés a tehén természetéhez tartozik, vagyis a tehén kérődző állat. Tehát nemcsak az az egy-két tehén kérődzik, amelyeken a kérődzést legelőször vettem észre, hanem minden tehén, tehát a még jövőben világra-jövőök is fognak kérődni. Valahányszor a tehén természete megvalósul, mindannyiszor a tehén természetétől elválaszthatatlan kérődzés is megvalósul, vagyis mindegyik tehén kérődző állat. Így a következő következtetést kaptam:

ezek a megfigyelt tehenek kérődznek;
a kérődzés a tehén természetéhez tartozik,
tehát minden tehén kérődző állat.

Teljesen jogos ez a következtetés és ezért a zárótétel biztos ismeret.

b) Ha a lopót bedugom a vízzel telt hordóba s azután a lopó másik végén kiszívom a levegőt, akkor a víz felszökik a lopóba. Micsoda következtetést vonhatok ebből a folyadékra vagy a vízre? Egyelőre semilyent sem, ha nem kutatok tovább és nem gondolkodom. Ha azonban minden körülményt megvizsgálók és azt keresem, hogy a víznek vagy folyadéknak milyen tulajdonsága az, hogy felszökik a lopóban, akkor azt fogom találni, hogy a levegő mint test nyomást gyakorol a víz felületére, a lopóban pedig nincs levegő, mert kiszívtam belőle, tehát a lopó másik végén a lopóba nyomult víz felületére semmi sem gyakorol nyomást és ezért a víz mint folyékony test a külső levegő nyomásának kénytelen engedni s felszökik a lopóban. E jelenség a levegő és folyadék természetén alapszik s ezért nemcsak a véghez vitt egy esetre illik, hanem általános igazság. Így a következő következtetést kaptuk:

ha ebbe a hordó vízbe mártott lopóból a levegőt
kiszívom, akkor a víz felszökik a lopóban;
ez a víz és levegő természetén alapszik;
tehát a vízbe mártott lopóban a víz felszökik, ha
a lopóból a levegőt kiszívom.

Mivel ez a következtetés jogos, azért a zárótétel biztos ismeret.

198. Még egyszer megjegyezzük, hogy az indukciót magában véve nem tekinthetjük a bizonyosság forrásának. A bizonyosság forrása csak akkor lesz, ha metafizikai elveket hívunk segítségül, vagyis ha a tapasztalati tényeket visszavezetjük a faj közös természetére, amely természet a faj alá tartozó összes egyedeknél ugyanolyan.

Többször egy jelenséggel is megkapjuk az általános igazságot. Ha pedig egy jelenség megfigyelése nem elégséges ahhoz, hogy általános igazsághoz emelkedjünk, akkor több egyes esetet figyelünk meg és vizsgáljuk, hogy ez a jelenség az egyedi vagy a faji, illetőleg a nemi természetnek a következménye-e. Így a következő általános következtetést kapjuk:

a megfigyelt esetek ezt az eredményt állítják elénk;
ez az eredmény ennek a dolognak a természetén alapszik,
tehát ahol a dolog megvalósul, ott az eredmény is megvalósul.

199. Észrevesszük tehát, hogy az indukció nem más, mint az oksági törvény alkalmazása. Ha tehát az okság törvényének van alapja, tárgyiasága, amint tényleg van, az értelemnek van felfogó és megismerő képessége, amint tényleg van, akkor **az indukció ismeretforrás.**

Észrevesszük azt is, hogy az indukcióban a metafizikai elv alkalmazása miatt burkolt dedukció is van. Az induktív gondolkodás részeire bontva a következő:

a megfigyelt esetek ezt az eredményt állítják elénk.
A faji természet a faj minden egyedét megilleti;
a megfigyelt esetek a faji természetéhez tartoznak,
tehát a megfigyelt esetek mindenütt megvalósulnak,
ahol az a faji természet megvalósul.

Vagy speciális példán:

észrevettük, hogy egyes tehenek kérődznek.
A tehén természete minden tehenet megilleti;
a kérődzés a tehén természetéhez tartozik,
tehát a kérődzés minden tehennek a tulajdonsága.
Más szavakkal: a tehén kérődző állat.

Tehát **az indukcióban dedukció is van, mégpedig az első alak szerint.**

200. Az indukciót az erkölcsi téren is alkalmazhatjuk, ha olyan jelenségekről van szó, amelyek nem szükségképen működő erőnek a következményei, hanem az ember szabadakaratának a tényei. De itt nagy gondosságra van szükség. Az érzékelési lények szükségképen törnek céljuk felé és a cél eléréséhez szolgáló eszközöket nem választják, hanem természetük által hajtva szükségképen alkalmazzák; az ember ellenben szabadakaratánál fogva választ az eszközök és a közbeeső célok között. Ezért az embernél teljes bizonyossággal sohasem mondhatjuk meg előre, hogy hasonló körülmények között ugyanúgy fog-e cselekedni,

mint előbb, hanem csak kisebb-nagyobb valószínűséggel állíthatjuk ezt.

201. Vannak egyes ítéleteink és következtetéseink, pl. a gondolkodás első elvei, amelyeknél az a látszat, hogy tapasztalat által nyerjük azokat, pedig valójában a tapasztalat itt csak alkalom, hogy azokat az elveket megalkossuk. Ilyen elv pl. az egész nagyobb részénél. Ezt az ítéletet nem a tapasztalatból merítjük, bár a tapasztalat szolgáltatja az anyagot, hogy ezt az ítéletet megalkossuk, mert a tapasztalat állítja elénk az egészet és részeit, hogy összehasonlítást tegyünk. Az ilyen igazságok közvetlenül szembeszökők lesznek, amint a tapasztalat által egy tárgy elénk áll. Ezért az ilyen ítéletek függetlenek az egyedek nagyobb vagy kisebb számától. És ha esetleg az ilyen igazságok indukcióval is vannak összekötve, mégis ezeket az igazságokat az indukcióval nem bizonyítjuk, hanem csak szemléltetjük.

202. A matematikai tételek, különösen pedig a mértani sarkigazságok és belőlük a mértannak dedukció által nyert tételei mindig jellegzetes példái voltak a nyilvánvaló, általános és szükséges értelmi igazságoknak. Azonban az újabb *tapasztalatelviség* (*empirismus*) és a *pozitivizmus* azt állítja, hogy ezek a tételek tapasztalatiak és ezért indukció által nyerjük azokat. Ennek a nézetnek a főképviselője *Benno Erdmann* (szül. 1851), aki „Die Axiome der Geometrie” című művében azt mondja, hogy a három kiterjedésű tér nem az egyedül lehetséges tér, hanem n kiterjedésű tér is van, amelynek geometriája abszolút; ezért az Euklides-féle tér és geometria, amelyet a tapasztalati tértől és geometriától elvonással (abstrahálással) nyerünk, csak tapasztalati érvényességgel bír.

Azonban Erdmannak nincs igaza, mert mi a geometriai sarkitételeket nem tapasztalattal és indukcióval kapjuk, hanem a fogalmak közvetlen vagy közvetett összehasonlítása által és ehhez a tapasztalat csak az alkalmat szolgáltatja.¹

Az indukció rövid története.²

203. *Bacon Ferenc*, verulámi báró, angol bölcsele (1561—1626), az akkori természetbölcselet irányával nem volt megelégedve s azt ajánlotta, hogy minden megismerésünket indukció által szerezzük. Ezért egyesek azt állítják, hogy Bacon Verulámi az indukció feltalálója, sőt ez a nézet bejutott egyes logikai könyvekbe is. E szerint az indukciónak a tulajdonképeni fölfedezője Bacon s ugyancsak ő az, aki először hívta fel a világ figyelmét az indukció elméleti és gyakorlati jelentőségére. Pedig ez nagy történeti tévedés. Előtte már századokkal előbb hirdet-

¹ Lásd ezt a kérdést részletesebben: C. Gutberlet: Logik und Erkenntnistheorie.⁴ 1909. 265. és következő oldalait.

² P. Vogt: Stundenbilder der philosophischen Propädeutik. II. kötet: Logik. 1909. 129. és következő oldalai.

ték az indukció fontosságát, csakhogy a középkor sajátos viszonyai miatt, amikor a természettudományok még csak szunynyadoztak s a fejlődésükhöz szükséges tapasztalatok csekély száma miatt vajmi kevesen foglalkoztak természettudományokkal, az indukció nem volt oly általános, mint most. Pl. Bacon Verulámi névrokona, *Bacon Rogér*, angol ferences szerzetes, előtte két századdal már erélyesen hangoztatta az indukció fontosságát a természeti dolgok megismerésénél. Azonban igaz az, hogy Bacon Veruláminak nagyobb volt a hatása, mert mindazok, akik a középkornak ellenségei voltak, az indukciónál csak Bacon Verulámit emlegették, hogy a középkoron minél nagyobbbat üthessenek.¹ Nagyon igaza van *Macaulay* angol történetírónak: „Az induktív módszert a világ kezdetétől fogva minden emberi lény mindig használta. Ezt használja folytonosan a legtanulatlanabb paraszttól kezdve mindenki. Ez a módszer vezeti a parasztot ama következtetésre, hogy nem fog búzát aratni, ha árpát vet.” Az indukció a gyakorlati életben nélkülözhetetlen és ezért elgondolhatatlan is, hogy az emberiség nem ismerte volna és néhány ezer évig kellett volna várnia Bacon megszületésére, hogy megismertesse vele.

Az indukciónak tudományos felhasználásáról különösen az erkölcsi téren már *Sokratesnél* találkozunk a nélkül, hogy az indukciónak logikai elméletét adná.

Az emberiség már régen használta az indukciót, de elméletének kidolgozása késett. Az indukciónak, mint tulajdonképeni logikai gondolkodási műveletnek elméletét először *Aristoteles* állítja elének. Már *Aristoteles* mondja, hogy az indukció a különöstől és az egyes dolgokból indul ki, hogy általános igazsághoz emelkedjék. Már *Aristoteles* mondja, hogy azt, amit tanulunk, vagy indukció vagy dedukció által ismerjük meg s mind az indukció, mind a dedukció, ha helyesen alkalmazzuk, bizonyosságot ad az igazságról. És *Aristoteles* nemcsak megmondja, hogy mi az indukció és miképen kell benne eljárunk, hogy igazság birtokába jussunk, hanem műveiben következetesen is vezeti keresztül az indukciót. Mindazáltal *Aristoteles* az indukciónak maradék nélküli magyarázatát nem tudta megadni.

Aristotelesnek az indukcióról szóló magyarázatát az utána következő kor átvette, de változatlanul, úgyhogy *Aristoteles* régi magyarázóí semmi újat nem mondtak az indukcióról, amit *Aristoteles* már nem tanított volna. Később a skolasztikusok voltak azok, akik iparkodtak továbbépíteni az indukciót és alapjaiba is mélyebben akartak hatolni. Pl. közülük *Nagy szent Albert* így szól: „Sok időre van szükségünk, hogy egy kísérlet minden részében mint csálhatatlan álljon elénk; . . . ide nemcsak egyoldalú próba szükséges, hanem hogy biztos és meghatá-

¹ Lásd Baconról még O. Willmann: *Geschichte des Idealismus.* II. 1907. 611. és következő oldalait.

rozott alapot nyerjünk, az egyes körülményeket pontosan kell meghatároznunk.¹ *Aquinói szent Tamás* pedig így nyilatkozik: „A fizikai tudományban az ismeretnek az érzékeknél kell végződnie, olymódon, hogy a természeti dolgokról ítéletet azon tanúbizonyosság szerint alkotunk, amelyet az érzékek adnak. És aki a természeti dolgokban nem törődik az érzékek tanúskodásával, az tévedésbe esik.”² *Scotus* pedig arra tesz figyelmessé minket, hogy miképpen juthatunk az állandó természethez több ugyanolyan megfigyelés által, bár folytonos változással és a körülmények sokaságával állunk szemben. *Aristoteles* és *Szent Tamás* „ismerték a szoros értelemben vett indukciót is. De egyrészt nem tudták gyökeresen megoldani a tőlük is észrevett logikai nehézséget, melyet tartalmaz, másrészt nem látták egész terjedelmében a tudományos megismerés számára való jelentőségét és termékenységét”.³

Ez volt a felfogás a XVII. századig. Ekkor lépett föl *Bacon Ferenc*, verulámi báró az ő indukciós módszerével, mintha azelőtt sohasem hallottak volna róla. És hogy elhitesse a világgal, hogy ő az indukció igazi feltalálója, azért *Novum Organum* című művében hadat üzen a logikának. Ebben a művében ilyeneket mond: „A közönséges logika haszontalan a tudományok feltalálásánál.” „Az (t. i. a logika) előbb vezet minket a tévedések elfogadásához, mint az igazság megvizsgálásához és ezért inkább káros, mint hasznos.” Az *aristotelesi* gondolkodásban nem látott mást, mint gyerekes játékot s ezért megvetően és fitymálva szólt róla.

Azonban *Bacon Ferencet* még az indukció megújítójának sem mondhatjuk. Névrokona, *Bacon Rogér* (angol ferences pap) — mint fentebb mondtuk — már két évszázaddal előbb hirdette a kísérleti módszer fontosságát, mint *Bacon Verulámi*, bámulatba ejtette a világot az ő híres indukciós módszerével. *Bacon Rogér* „*Opus maius*” című munkájában számos megfigyelést és kísérletet ad s így nyilatkozik: „A kísérleti tudománnyal közönségesen nem törődnek azok, kik a tanulmányokra szánják magukat; pedig hát az ismereteket két módon lehet szerezni: okoskodás és kísérlet útján. Kísérlet nélkül semmi sem tudható eléggé. Az érv következtetéshez vezet, de nem ad bizonyosságot és nem osztja el a kétséget annyira, hogy megnyugodhatnék a lélek az igazság szemléletében, hacsak nem a kísérlet útján jut ahhoz.”⁴

Campanella Tamás domonkos (1568—1639) szintén meg-

¹ Idézve: P. Vogt: *Stundenbilder der philosophischen Propädeutik*. II. Logik. 1909. 132. oldal.

² *Opus*. 10, qu. 5, a. 2.

³ *Schütz Antal*: *A bölcsélet elemei Szent Tamás alapján*. 1927. 32. oldal. — Lásd még: *J. Maritain*: *Petite logique*.⁹ 1933. 332. és következő oldalait.

⁴ Idézve: *Gonzalez—Michalek*: *Tanulmányok Aquinói szent Tamás bölcsészetről*. I. 1883. 517—518. oldal.

előzte Bacon Verulamit az indukcióban, amint azt Cantu Caesar híres világtörténelmében állítja.

204. Eddig az indukció történetéről volt szó. Lássuk ezután, hogy néhányan miképpen magyarázzák az indukciót.

a) *Hume Dávid* az indukcióra a feleletet lélektani alapon kereste. Ez pedig nagy hiba, hiszen ő nem metafizikai elvek alapján igyekezett az indukciónak magyarázatát adni, hanem a szokás és eszmetársítás alapján akarta az indukció jogosságát kimutatni. Hume azt tanította, hogy összes általános ítéleteinket a tapasztalatból merítjük s ha van általánosnak mondott ítéletünk, amelyet nem a tapasztalatból kaptunk, akkor az nem is általános ítélet. Szerinte az általánosítás a következőképpen történik. A lélektani törvények szerint vannak eszmetársításaink (associatio), amelyeknek eredménye képzelő erőnk szokásait nemzi. Az eszmetársítás háromféle alapon lehetséges: a) a hasonlóság alapján, pl. a festmény az ábrázolt személy képzetét kelti föl; b) a térbeli és időbeli érintkezés alapján, pl. az egyik szoba fölkelte a mellette lévő szoba képzetét; c) az ok és hatás alapján, pl. a villámlásra dörgést várunk. Hume szerint a törvényeknek nemcsak lélektani, hanem ismeretelméleti jelentőségük is van, mert ezek alapján szerezzük ismereteinket és alakítjuk ki világnézetünket. Ezért van az, hogy egyes tulajdonságok, amelyeket többször más tulajdonságokkal veszünk észre, képzelő erőnkben úgy társulnak, hogy azokat mindannyiszor várjuk, valahányszor visszatérnek és így általánosítunk. Így keletkeznek a tudományok; mégpedig a hasonlóság és ellentét törvényén nyugszik a matematika, az érintkezés törvényén nyugosznak a leíró tudományok, az oksági kapcsolaton nyugosznak a magyarázó tudományok, a természettudomány és a metafizika. Ennyiből áll Hume magyarázata.

Hume az indukciónak logikai magyarázata helyett egy lélektani törvényt mondott ki, amelynek azonban az indukcióhoz semmi köze. Hume azt mondja, hogy az ember természetében van, hogy valamely esetet, amelyet már átélt, hasonló körülmények között újra vár. És azt is mondja, hogy az ember természetében van, hogy a tapasztalat által nyert egyes ítéleteket törekszik valami módon általánosítani. Csakhogy Huménak nem ezeket a lélektani törvényeket kellett volna kimondania, hanem azt kellett volna kimutatnia, hogy a tapasztalat által kapott egyes ítéletekből hogyan és mikor kapunk általános ítéletet, vagyis arra a kérdésre kellett volna megfelelnie, hogy mi teszi az indukciót logikailag jogossá. Erre azonban Hume nem felelt, hanem helyette csak lélektani kérdéseket bolygatott. De Huménál lehetetlen is e kérdésre megfelelni, mert a segítségül szolgáló metafizikai elveket elvetette, hiszen az általános ítéletek egyedüli forrásul csak a tapasztalatot tartotta. Ha pedig a tapasztalat az egyedüli ismeretforrás, tehát metafizikai elvek nincsenek, amelyeknek segítségével általánosíthatunk, akkor szükséges volna az összes egyedeket s az összes egyes eseteket ismernünk, hogy általánosíthassunk.

Mivel pedig ez lehetetlen, azért kételkednünk kellene abban, hogy teljes bizonyosságú általános ítéleteket nyerhetünk. Az indukciónál eszmetársítással semmire sem megyünk, mert nem azt akarjuk tudni, hogy mi megy végbe lelkünkben, és ez tőlünk is függ, hanem törvényszerűséget, amely tőlünk függetlenül érvényesül a természetben, akarunk megismerni.

b) *Stuart Mill* is azt mondja a tulajdonképeni indukcióról, hogy mint a bizonyosság forrásának, nincs értéke. Szerinte az indukció nem más, mint az emberi szellem természetes hajlama, hogy tapasztalatait általánosítsa. *Stuart Mill* is az eszmetársítás lélektani törvényével akarja megvizsgálni az indukció által nyert ismeret tárgyi értékét, mert azt mondja, hogy az általános törvények hiedelme az erős és feltűnő eszmetársításokból származó kényszerből ered s e kényszer hatása alatt általánosítjuk a tapasztalati tényeket.

Stuart Mill az indukció előfeltételének azt mondja, hogy a természet járása hasonló s ezért a jövő események mind hasonlóak a megfigyelt eseményekhez. Azonban e föltételt, amely minden indukció föltétele, bizonyítani kell és *Stuart Mill* mégis sehol sem bizonyította be. Sőt *Stuart Mill* álláspontjáról e föltétel nem is bizonyítható, mert a természet hasonló járásának ismerete csak megfigyelés és indukció által szerezhető meg, következőleg nem lehet még előbb az indukció előfeltétele.

c) Az, amit most mondtunk, *Reid Tamás* (1710—1796) ellen is érvényes, mert azt mondja, hogy mindegyik indukció amaz elven áll, hogy a jövő természeti események hasonló körülmények között a mostaniakéhoz hasonlóak.

Az emberiség közmegegyezése.

205. Az induktív bizonyításhoz némileg hasonlít az *emberiség közmegegyezésének* a bizonyítása (*sensus communis*). Az emberiség közmegegyezése alatt értjük, hogy az emberiség erkölcsi általánosságában véve valamely tételt vallott és még most is vall. Pl. hogy Isten van, azt az emberiség mindig vallotta és vallja most is. Vagy: hogy a lélek halhatatlan, azt az emberiség mindig vallotta és vallja most is. Éppen így: hogy a nevelés a képesítés nemfogalmába tartozik, azt az emberiség mindig vallotta és vallja most is.

206. Az emberiség közmegegyezésével nem belső vagy külső tapasztalati tényeket akarunk bizonyítani. A belső tapasztalati tényeket a tudattal bizonyítjuk, a külsőket pedig indukcióval. Az emberiség közmegegyezésével értelmi igazságokat bizonyítunk és a bizonyítás abban áll, hogy az emberiség megegyező meggyőződésének a tényéből következtetünk éppen e meggyőződés igazságára. Ha tehát azt vesszük észre, hogy az összes emberek a különböző életkörülmények, a különböző vallási formák, a különböző állami és társadalmi berendezések, a különböző népszoká-

sok, a különböző erkölcsök, a különböző nemzeti öntudatok, a különböző nevelési eljárások, a különböző műveltségi állapotok dacára valamely értelmi igazságnál teljesen megegyeznek, akkor ezt csak úgy magyarázhatjuk, hogy ez az ember értelmes természetének a tevékenységén nyugszik és ezért **az emberiség közmegegyezése ismeretforrás, vagyis a bizonyosság-nak egyik forrása.** Ha ilyen igazságnál nem fogadjuk el az emberiség közmegegyezését ismeretforrásnak, akkor azt kell mondanunk, hogy az értelem magából és belső ösztönből a tévedésre törekszik.

Az emberiség közmegegyezése még inkább ismeretforrás, ha ki tudjuk mutatni, hogy a viszonyok és körülmények, amelyek között az az igazság keletkezett, amelyre az emberiség közmegegyezése vonatkozik, nem kedveztek az igazságnak, sőt talán éppen az ellenkezőjét kellett volna eredményezniök. Ekkor az emberiség közmegegyezése által nyert bizonyosság erőben nyer és nagyobb fokú.

Tehát az emberiség közmegegyezéséből merített bizonyíték a tiszta, zavaró befolyásoktól mentes, tehát tévedés nélküli emberi értelem bizonyítéka az egyes ember értelmével szemben, amelyet, mihielyt nem közvetlenül világos igazságokról van szó, az akarat és az akarat által az értelemre ható befolyások könnyen eltántorítanak az igazságtól. Ezért az emberiség közmegegyezését *közös emberi értelemnek* nevezhetjük.

207. Bár az emberiség közmegegyezése ismeretforrás, mégsem ismeretforrás bármely igazságnál. Nem ismeretforrás a belső és külső tapasztalat tényeinél, hanem csak az értelmi igazságoknál. De itt sem mindegyik értelmi igazságnál, hanem csak egyeseknél. Az emberiség közmegegyezése néha csak valószínűvé teszi az igazságot, mert hiányosan bizonyítja az igazságot. Ekkor hiányos meggyőző erejének az az oka, hogy hiányosan állapítja meg, hogy miként ítél valamely dologban a romlatlan egyszerű ész. Hogy az emberiség közmegegyezése mégis bizonyító erővel bírjon valamely igazságnál, azért mindenekelőtt ki kell mutatnunk, hogy ennél vagy annál az igazságnál mi az emberiség közmegegyezése. *Ilyen közmegegyezés csak olyan igazságoknál lehetséges, amelyek az összes emberek közös javát alkotják, következőleg minden ember által, még a nemtanult ember által is felfoghatók.* Ebből következik, hogy a közmegegyezésből ki vannak zárva az olyan igazságok, amelyeket csak hosszas és erős gondolkodás által szerezhethünk meg. Ilyen pl. az, hogy az emberiség sokáig azt gondolta, hogy a Nap forog a Föld körül, mert ezt az igazságot a tanulatlan nép nem érti meg s a tanulatlan népnek nincs is módja és alkalmja arra, hogy ily hosszas és erős logikai műveleteket véghez vigyen.

Mindazáltal nem szükséges, hogy a közmegegyezés igazságai mind közvetlenül világos ítéletek legyenek, mint pl. az értelem legmagasabb elvei. Sőt azt tapasztaljuk, hogy a közmegegyezés

igazságai között több olyan igazság van, amelyek következtetések következményei; azonban ezek mind olyan igazságok, amelyek minden ember közös javát alkotják, tehát a nemtanult ember által is megismerhetők, ezért az emberi értelemhez közel vannak s mintegy önként vonjuk le a következtetéseket. Ilyen igazságok: egy legmagasabb lény léte, a lélek halhatatlansága, másvilág léte, másvilági jutalom és büntetés, a rosszat kerülnünk kell, a jót tennünk kell, a szülőket tisztelnünk kell, a jogos többségnek engedelmeskednünk kell, a magántulajdon jogos, a nevelés céljellegű stb. Hogy melyek az emberiség közmegegyezésének az igazságai, azt a történelem, etnográfia és archeológia mondja meg.

Amikor valamely tétel igazságát az emberiség közmegegyezésével akarjuk alátámasztani, akkor ezt nem úgy tesszük, hogy több-kevesebb tanulatlan embert kérdezünk meg ama dologról, hanem azt keressük, hogy az egész emberiség erkölcsi általánosságában miként ítél és miként ítél most is ama dologról. És nem szükséges mindenkor a szóba fűzött ítéletet hallanunk, hanem elégséges, hogy csak a cselekedetek beszéljenek nekünk, mert ezek a cselekedetek az ítéleteket tükröztetik vissza.

208. Tehát az emberiség közmegegyezése ismeretforrás bizonyos igazságok megismerésénél. Lássuk még, hogy ez az ismeretforrás hová tartozik: az értelemhez-e, a tapasztalathoz-e, avagy a tekintélyhez?

Ha az emberiség közmegegyezését úgy tekintjük, mint amellyel értelmi igazságok birtokába jutunk, akkor az értelemhez tartozik, hiszen értelmi igazságokat közvetít. Ha pedig mint bizonyítást tekintjük, akkor a tekintélybizonyításhoz (később lesz róla szó) tartozik, mert úgy állítjuk oda a tévedésnek kitett egyes ember értelme elé, mint a tévedésnélküli emberi értelem képviselőjét. Mindazáltal megjegyezzük, hogy az emberiség közmegegyezése mint tekintély által nyert igazság nem sokáig tekintély által nyert igazság, mert az egyes ember iparkodik megismerni az igazságot belső alapjaiból és ez nagyon könnyű, tekintve, hogy ezek az igazságok mind könnyen megismerhetők, hiszen minden ember megismerheti.

Az emberiség közmegegyezésének mint bizonyításnak a keresztülvitele nagyon hasonlít az indukció keresztülviteléhez. Az indukciónál a legkülönbözőbb viszonyok és befolyások mellett végrehajtott sok egyes megfigyelésből következtetünk mindenekelőtt a dolog természetére és ebből azután következik, hogy mindama dolgok, amelyek ezzel a természettel bírnak, a megfigyelt tulajdonsággal is bírnak. A közmegegyezésnél pedig mindenekelőtt megállapítjuk a meggyőződés általánosságát s azután ezt az értelmes természetre mint egyedül lehetséges alapra vezetjük vissza. Ezáltal a meggyőződés igazsága bizonyítva van.

Az emberiség közmegegyezése az emberiség által nyújtott tapasztalati tényeket ítéletté formálja. Igaz, hogy az emberiség közmegegyezésének az igazságai vagy közvetlenül világos ítéletek,

vagy következtetések következményei. Ez igaz; azonban csak annál, akit figyelünk. De annál, aki keresi, hogy bizonyos dolognál mi az emberiség közmegegyezése, az így kapott ítélet tapasztalati tényekből vett ítélet, mert csak megfigyelés által tudja meg, hogy az emberiség erkölcsi általánosságban mit mondott erről vagy arról a dologról. Ezt azután az ész egy ítéletbe foglalja.

209. Némelyek az emberiség közmegegyezését nem tartják ismeretforrásnak, mert szerintük vele semmit sem bizonyíthatunk.¹

Felelet. Az emberiség közmegegyezése csak olyan igazságoknál lehetséges, amelyek az összes emberek közös javát alkotják, tehát minden ember által, még a nemtanult ember által is könnyen felfoghatók. Ha tehát pl. minden ember legáltalánosabb formában ugyanazt mondja a nevelésről (t. i. a nevelés az embert valamely céljának elérésére képesíti), akkor ez nem lehet önkényes ítélet, hanem a dolog természetében megalapozott igaz ítélet, amelyből jogosan következtetünk; sőt kell is következtetnünk, mert a talált igazság kötelez minket. Az lehetséges, hogy egyes embereknél bizonyos okoknál fogva a neveléshez járulható sok állítmány közül egyik-másik téves lesz; de az már lehetetlen, hogy legáltalánosabb állítmánya, amely az emberiség nevelői működésében folytonosan vissza-visszatér, hamis legyen, tekintve, hogy nevelésre minden ember rászorul s ezért az emberiség kezdettől fogva nevel. Tehát az **emberiség közmegegyezése valóságos ismeretforrás.**

HARMADIK SZAKASZ.

Hit. (Tekintély.)

A hit fogalma.

210. A belső tapasztalat és a külső tapasztalat, valamint az értelem által nyert ismereteket magunk szerezzük belátás folytán és így *tudáshoz* jutunk. Vannak azonban oly igazságok is, amelyeket mi magunk nem vagyunk képesek belátni, hanem idegen belátásra támaszkodva fogadjuk el azokat. Ilyenek: a bíró a gonosztevő tettét csak a tanúk vallomása alapján ismerheti meg; a földrajztudós az ismeretlen távoli vidékeket csak mások állítása alapján ismeri; a mult történeti eseményeinek a megismerésénél is másokra támaszkodunk; sőt még a természettudományokban sem végzünk el mi személyesen minden kísérletet, hanem mások megfigyeléseit fogadjuk el s ennek alapján fogadjuk

¹ Nálunk az emberiség közmegegyezését pl. Pauler nem fogadja el, amikor ezt mondja: „Ezért mit sem bizonyít valamely meggyőződés igazsága mellett a „consensus gentium”, vagyis az a körülmény, hogy minden nép minden korban valamit igaznak tartott.” (Bevezetés a filozófiába. 1920. 295. oldal.)

el az igazságot is. Ezen az úton is igazságok birtokába jutunk, csak hogy ezek az igazságok már nem alkotják a tudás tárgyát, hanem a *hithez* tartoznak, t. i. elhisszük másoknak. Ekkor is az állítmányt az alanyra vonatkoztatjuk, de ebben nem a magunk belátására, hanem egy másik embernek az ítéletére támaszkodunk, aki ezt az ítéletet valamiképen (szóbelileg, könyv útján) közölte velünk. Ekkor tehát az alany és állítmány között lévő összefüggést sem közvetlenül, sem közvetve nem látjuk be, hanem idegen értelemre támaszkodva fogadjuk el. Tehát *a hit az értelemnek egy ténye, amely által igaznak fogadjuk el azt, amit velünk más közöl.* Más szavakkal: *hinni annyit tesz, mint igaznak tartani azt, amit más mond, mégpedig azért, mert ő mondja.*

A hit által magában véve biztos ismeretünk lesz oly dologról, amiről magunk nem szerezhetünk tudomást, különösen oly dolgokról, amelyek időben és térben messze vannak tőlünk és amelyeket nem vagyunk képesek felfogni.

Amikor hit által, tehát idegen értelemre támaszkodva szerezzük ismereteinket, akkor az igazság megismerésének az alapja nem a dolgokban és nem magunkban van, hanem tőlünk különálló értelemben és ezért a hit *külső ismeretforrás.* Ezzel szemben a tapasztalatot és értelmünket *belső ismeretforrásnak* nevezzük.

211. A tudás és a hit között az a különbség van, hogy a tudásban közvetlen vagy közvetett nyilvánvalósággal ismerjük meg a dolgot, mert azt, amit tudunk, valamiképen értenünk is kell,¹ a hitben pedig egy idegen értelemre támaszkodva a dologba való belátás nélkül fogadjuk el az igazságot. Mivel pedig az értelmet valaminek kell mozgatnia, hogy fogadja el az igazságot, de a dologba való belátás nem mozgathatja, mert ez hiányzik a hitnél, azért szükséges, hogy a hitnél az akarat mozgassa az értelmet.² Tehát *a hitben az értelem valamely idegen értelemre támaszkodva az akarat hatalma alatt fogadja el az igazságot.*

212. A hitet nem szabad összetévesztenünk a véleménynel, mert e kettő nem egyenlő egymással, bár közel állanak egymáshoz.

A véleményben mindig bizonyos félelem van: hátha nem igaz az, amit mondunk, a hitben pedig, bár nem belátással szerezzük az igazságot, hanem más értelemre támaszkodva fogadjuk el, nem félünk a csalódástól. Talán mondhatjuk, hogy a hit a vélemény és tudás között van. U. i. a véleményben még félünk a csalódástól; a hitben már nem félünk a csalódástól, de az igazságot nem belátással nyertük, hanem idegen értelemre támasz-

¹ „Oportet quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologica. 2^a 2^{ae}, qu. 1, a. 5.)

² „Credere non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 14, a. 3.)

kodva; végül a tudásban szintén nem félünk a csalódástól, de az igazságot már belátással szerezzük.¹

213. Olyan ismeretünk, amelyet tulajdon belátásunkkal szerzünk, viszonylagosan nem nagyon sok van, sőt a legtöbb embernél az ilyen ismeret nagyon kevés. Ha a hit által szerzett ismereteinket kizárjuk megismerési körünkől, akkor megismerési körünk a tudás elemein túl nem terjed: ismerni fogjuk belső élményeinket, az érzéki világ egyes tapasztalati tényeit és még néhány igazságot, amelyeket gondolkodás által szerzünk meg. Mindez azonban nem elégséges az élet követelményeinek. Ezért szükségünk van a hitre is, hogy a szükséges ismereteket megszerezhessük. És a hitnek, mint ismeretforrásnak, nemcsak az a jelentősége, hogy így könnyebben és kényelmesebben szerezzük meg még amaz ismereteket is, amelyek különben tapasztalat és gondolkodás által megszerezhetők volnának, hanem olyan ismereteket is szerezhethetünk, amelyeket a térbeni és időbeli távolság miatt, valamint viszonyainknál és körülményeinknél fogva sohasem szerezhethetnénk meg.

Tehát a hit szükséges. És hit által nemcsak ifjúkorunkban szerezzük meg ismereteink java részét, hanem férfikorunkban is, amikor pedig értelmi életünk teljes érettségében vagyunk. Különösen ama tudományok igénylik a hitet, amelyek megfigyelésen alapulnak, hogy általános törvényekhez juthassunk. Így a tények legnagyobb részét idegen tapasztalat szolgáltatja, mert csak sok megfigyelő fáradozásának megfigyelése által lehetséges, hogy az általános természettörvényeket megismerjük. De szükséges a hit ama dolgok megismerésénél is, amelyek térben és időben messze vannak tőlünk, mert eme dolgokat sem tapasztalattal, sem gondolkodással nem ismerhetjük meg. Ilyenek a történeti, földrajzi és természetrajzi ismeretek. Végül sokszor oly ismereteket is csak hit által szerzünk, amelyeket értelmünkkel is megismerhetnénk. Gondoljunk arra, hogy pl. mily sokan ismerik a számtanból az osztást, de az osztás menetének az okát adni nem tudják; vagy mily sok természettörvényt alkalmaznak iparosaink, de a törvényt bebizonyítani nem tudják. Végül egész beszédünkünk s az összes tárgyak megnevezése csekély kivétellel mások közlésén alapszik. Tehát **a hit szükséges.**

214. A hit által szerzett ismereteknek alapja az a tény, hogy az ember társadalmi lény, mégpedig természetétől hajtva, mert csak így fejtheti ki erőit és gazdagíthatja ismeretkörét. Amint testi életünkben mások segítségére vagyunk utalva, éppen úgy érzéki, szellemi életünkben sem nélkülözhetjük másnak a támogatását, nevezetesen a hit által való ismeretszerzést.

215. A hit által való ismeretszerzésben így járunk el.

Keressük, hogy P állítmány meggyezőségben van-e S

¹ „Fides medio modo se habet; excedet enim opinionem in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1^a 2^{ae}, qu. 67, a. 3.)

alannyal. De ezt mi nem tudjuk megállapítani sem tapasztalattal, sem gondolkodással. Ekkor kénytelenek vagyunk idegen értelemre támaszkodni. Ez az idegen értelem a középtétel (M). Ekkor mindenekelőtt azt keressük, hogy az idegen értelem hitelreméltó-e, az igazságot akarja-e velünk közölni, úgyhogy én nem csalódom (M—P). Ezután azt vizsgáljuk, hogy az az idegen értelem tudhatja-e a dolgot úgy, hogy nem téved (S—M).

Ha tehát az idegen értelem hitelreméltó M—P
és tudja a dolgot, S—M
akkor természetes, hogy elfogadjuk az idegen
értelem által közlött dolgot. S—P

Észrevevesszük, hogy a hit és a szillogizmus által az ismeretszerzés útja nagyon hasonló egymáshoz; mindazáltal a hit nem szillogizmus, mert a szillogizmusnál a dologba való belátás által fogadjuk el a zárótételt, míg e belátás a hitnél hiányzik, mert az idegen értelem hitelreméltósága nem a dologba való belátás és az ő tudása nem a mi tudásunk.

216. A hit szükséges, hogy ismereteinket gyarapítsuk és ezt a mindennapi élet perdöntően bizonyítja. Mégis sehol sem fordul elő annyi tévedés, mint éppen a hitnél. Ennek alapja nem a hitben, mint hitben van, hanem azokban, akikre a hit támaszkodik. Gondoljunk csak az irányzatos tudományra és a lelki ismeretlen napisajtóra. U. i. a hitben kettőt kell megkülönböztetnünk: a) magát a dolgot, amit elhiszünk és b) a személyt, akinek szavára hisszük a dolgot.¹ A dolog nem csalhat meg minket még esetlegesen sem, mert nem esik tapasztalatunk alá és értelmünkkel sem foghatjuk fel, hiszen hitről van szó. Tehát csak az csalhat meg, akire vagy amire támaszkodva hiszünk. Hogy tehát a hit által szerzett ismeret valóban igazság legyen, oda mindenekelőtt tudnunk kell, hogy melyek ama tulajdonságok, amelyeket annak kell bírnia, akire hitünkben támaszkodunk, hogy hitünk biztos legyen. Néha mégis megtörténik, hogy annak kritériumai, akire hitünk támaszkodik, egyes esetekben nem alkalmazhatók. Ekkor a hit nem veszíti el ismeretforrás jellegét, csupán ebben az egy esetben tökéletlen az, akire támaszkodunk és ezért a határozott állásfoglalástól tartózkodunk.

Tanú.

217. A hit mindig másokra támaszkodik s ezzel együtt mondásokra és közlésekre, amelyeket mások ismereteikről tesznek. Ezeket a másokat *tanúknak* nevezzük.

218. A tanúk *közvetlenek* vagy *közvetettek*.

a) *Közvetlen tanúnak* azt a tanút nevezzük, aki saját érzékei

¹ „In objecto fidei duo possunt considerari: Quorum unum est materiale objectum fidei . . . Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 2a 2ae, qu. 2, a. 2.)

által ismerte meg a szóban lévő dolgot, vagy valami úton-módon maga szerzett a dologról tudomást. Ezeket a tanúkat, mert az érzékek által észrevehető dolgokról van szó, még *szemtanúknak* is szoktuk nevezni.

b) A *közvetett tanú* az a tanú, aki azt, amit tanúsít, nem maga, hanem csak mások által tudja. Ezeket a tanúkat még *fül-tanúknak* is nevezzük.

219. A tanúkat még a következőképpen osztályozzuk.

a) Személy szerint megkülönböztetünk *isteni és emberi tanút* a szerint, hogy az Istenre vagy az emberekre támaszkodva fogadjunk el valamit igaznak.

b) A tanúság tartalma szerint megkülönböztetünk *dogmatikai* vagy *doktrinális és történelmi tanút*.

^{a)} A *dogmatikai tanúság* tárgya valamely tétel, törvény vagy tudományos állítás.

^{β)} A *történelmi tanúság* tárgya az érzékek által észrevehető egyes tények.

A történelmi tanúság lehet *belső*, amely tudati és öntudati tényekre vonatkozik és lehet *külső*, amely érzékek által észrevehető tényekre vonatkozik.

c) Végül megkülönböztetünk *szájtanút és írástanút* a szerint, amint a közlendő dolgot csupán szóval vagy csupán írásban adja tovább.

220. Hogy a tanúságból bizonyosságot merithessünk, oda nem elégséges csupán az, hogy a tanú a tényeket és a dolgokat tudja s azokat velünk így vagy úgy közölje. Ide mindenekelőtt szükséges a tanú *hitelessége, hitelreméltósága*, hogy minden értelmes kétség ki legyen zárva, mert e hitelreméltóság az oka annak, hogy mi az általunk tapasztalattal és ésszel meg nem fogható dolgot igaznak fogadjuk el. A tanú akkor hitelreméltó, ha mi bizonyosak vagyunk abban, hogy a tanú tudja az igazságot és akarja is az igazat mondani. Ha a tanúban ez a két tulajdonság megvan, akkor észellenes dolog neki nem hinni.

221. Ha valamely tanúról bizonyosak vagyunk, hogy tudja a dolgot és akarja is az igazat mondani, akkor abban a dologban *tekintélynek* nevezzük. Ha valami mellett a végtelenül igaz, végtelenül bölcs, végtelenül szent és mindentudó Isten tanúskodik, akkor a *legfőbb tekintélyre* támaszkodva fogadjuk el az ítéletet igaznak. Az isteni tekintélyre való hivatkozás nagyobb bizonyosságot ad az igazságnak, mint az értelmi belátás, mert az Isten mint első igazság, aki ennek a hitnek az oka, erősebb ok az értelem belátásánál és ez a hit okozza, hogy az értelem az igazságot elfogadja.¹ A természetfölötti kinyilatkoztatásra való hivatkozás a leghatásosabb.²

¹ „Fides est certior omni intellectu es scientia, quia prima veritas, quae causat assensum est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 14, a. 1, ad 7.)

² „Locus ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 1^a, qu. 1, a. 8, ad 2.)

222. Mivel az emberi tanúk tévedhetnek és csalhatnak, azért náluk vizsgálat alá kell vennünk tudásukat és igazmondásukat, illetőleg hitelreméltóságukat.¹

A tanúságban kettőt kell megkülönböztetnünk: a) a hit anyagi tárgyát és b) a hit alaki tárgyát. A tanúság tartalma a *hitnek az anyagi tárgya* s ez az a dolog, amire a hit vonatkozik; a tanú hitelreméltósága pedig a *hit alaki tárgya*, vagyis a hit alapja, mert ennél fogva fogadjuk el a dolgot igaznak. Ez az oka annak, hogy a tanútól kettő kívántatik: a) hogy tudja és ismerje a dolgokat és b) hogy tekintélye által igaznak fogad hassuk el a dolgokat. Ha e két föltétel teljesül, akkor — mint már mondtuk — észszerűtlen dolog a tanú közléseit kétséggel fogadni.

A következőkben azt fogjuk vizsgálni, hogy e két föltétel teljesülhet-e és mikor teljesül.

223. Mielőtt tovább mennénk, azt a hitet, amelyről itt szó van, meg kell különböztetnünk ama hittől, amelyet hitnek mondanak és mégsem hit.

Az életben a „hit” szónak más értelmet is adnak, illetőleg a „hit” szót sokszor helytelenül más dolgok kifejezésére is használják. Ha pl. ezt mondjuk: én hiszem, hogy azt láttam, — ez nem hit, hanem vélekedés. És ha ezt mondom: én hiszek szemeimnek, — ez sem hit, hanem képes kifejezés. A tulajdonképeni hithez szükséges, hogy rajtunk kívül lévő szőljon hozzánk.

Mások meg más értelmet adnak a hitnek azáltal, hogy azt többnyire holmi alanyi érzelmekkel keverik össze. Pl. *Jacobi Frigyes* (1743—1819) azt állítja, hogy a valóság csak hit által közelíthető meg. Ismeretforrásaink az érzékek és az ész. Az érzékekbe vetett hit által megismerjük az anyagi világot és az észbe vetett hit által megismerjük az érzékfölötti világot. *Kant* az alanyilag elégséges és egyúttal a tárgyilag nem elégséges véleményt mondja hitnek. *Schleiermacher Frigyes* (1768—1834) szerint a hit valami meggyőződési érzelem (Überzeugungsgefühl). Végül *Wundt* az „alanyi igaznak-tartást” nevezi hitnek. Mindezek és más hasonló vélemények a hitről a hitnek tulajdonképeni fogalmát akarják elhomályosítani.

Ismeretforrás-e a hit?

224. A hit mint ismeretforrás a tanúk megbízhatóságán és hitelreméltóságán alapszik. Ezért a következőkben azt fogjuk vizsgálni, hogy mikor hitelreméltó a tanú. És egyelőre csak ama tanúság hitelreméltóságával fogunk foglalkozni, amely külső és érzékieg észrevehető tényekre vonatkozik. A dogmatikai és történelmi tanúságról később lesz szó.

A következetesség és áttekinthetőség kedvéért először beszélünk a közvetlen tanúk állításairól, akik velünk egyidőben élnek;

¹ Aquinói szent Tamás: Summa theologica. 2^a 2^{ae}, qu. 2, a. 2.

azután a közvetlen tanúk közléseiről, akik nem maguk élték át azt, amiről értesítenek bennünket, hanem közvetlen tanúktól vették át értesítéseiket s így adták tovább; végül beszélünk az írás- és emlékművek által nyújtott tanúságról.

a) Közvetlen tanúság.

225. Közvetlen tanúnak azt a tanút nevezzük, aki saját érzékeivel tapasztalja a tényeket, tehát nem csupán közlés által ismeri s így adja tovább. Tehát a közvetlen tanúnál az a legelső kérdés, hogy az érzéki észrevevésből származó ismeretek bizonyosak lehetnek-e.

Tudjuk, már volt róla szó, hogy az érzéki észrevevésből mint ismeretforrásból nyert ismeretek bizonyosak, ha érzékszerveink egészségesek és azokat a megfelelő módon használjuk. Már pedig a közvetlen tanú szóbeli állításai ilyen érzéki észrevevésen alapszanak s ezért az ilyen tanúk állításait helyesen vehetik észre. De mi is, akik a tanú szóbeli állításait hallgatjuk, helyesen vehetjük észre ez állításokat, mert ez az észrevevés érzéki észrevevés és nálunk is az érzéki észrevevésből nyert ismeret bizonyos, ha érzékszerveink egészségesek s azokat a megfelelő módon használjuk.

Ezek után csak azt kell bizonyítanunk, hogy a tanú hitelreméltóságát is bizonyossággal kimutathatjuk. Ennek kimutatása végett szükséges kimutatnunk: a) hogy a tanú a tényről valóban tudott, b) hogy a tanú csak az igazat akarta mondani. Már pedig vannak esetek, amelyekben e két föltétel kimutatható, következőleg a közvetlen tanú hitelreméltósága bizonyos.

226. Mindenekelőtt azt kell kimutatnunk, vajjon tudhat-e a tanú a tényekről.

Hogy a tanú a tényeket, amelyeket személyesen tapasztalt, tudja s a tényeknek megfelelően mondhatja el, oda kettő szükséges: a) hogy érzékeinek helyes használatában legyen s ezért érzéki észrevevése igaz legyen, b) érzékeit a megfelelő módon használja.

a) Hogy a tanú érzékeinek a helyes használatában van-e, arról nagyon könnyen meggyőződhetünk, mert a) az érzékszervek rendellenességét — gyöngé szemű-e, vak-e, nagyothalló-e, süket-e — könnyen megismerhetjük. b) Az érzékszervek egészségének megfigyelése és megállapítása mindannyiszor megtörténik, valahányszor oly tényekről van szó, amelyek általános érdeklődésre tarthatnak számot. Ekkor még egy tanúról is mondhatjuk, hogy nem csalódik érzékeiben. c) A tévedés még inkább ki van zárva, ha több közvetlen tanú, akiknek igazságszeretete általánosan ismeretes, ugyanúgy mondja el a tényeket.

b) Arról is megbizonyosodhatunk, vajjon a közvetlen tanú helyesen használta-e érzékszerveit, vajjon a) általában minden ember helyesen használja érzékszerveit, az ellenkező eset kivétel,

mert az érzékszerveknek helytelen használata az emberre nézve kivétel; β) az lehetetlen, hogy több tanú közül, akik a tényt beszélik, valamennyien vagy legalább is többen hanyagul használták volna érzékeiket; γ) a tanúk biztosíthatnak is arról, hogy érzékszerveiket helyesen használták.

Aki a kételkedésen mint észszerűtlen dologon túl van, az kénytelen vallani: amint én képes vagyok jól megfigyelni és jó megfigyeléseimet hűen visszaadni, úgy arra mást is képesnek kell tartanom.

227. A mondtak ellen a következő ellenvetés tehető.

A tanút nem fogadhatjuk el ismeretforrásnak, mert tapasztalati tény az, hogy pl. a bíróságoknál a tanúk egyes eseményeket különbözőképpen mondanak el és ha valamiről később kell számot adnunk emlékezetünkre támaszkodva, akkor a tényeket gyakran nem egészen hűen adjuk elő.

Felelet. Az igaz, hogy bíróságoknál ugyanazt az eseményt több tanú különbözőképpen mondhatja el; de a különbözőség nem vonatkozik az esemény lényegére, hanem a mellékkörülményekre. Ennek oka pedig vagy az érzékek erősségének a különböző volta, vagy az érdeklődés és ezáltal a figyelem erősségének különbözősége, vagy pártérdek. Az is igaz, hogy akkor, ha eseményeket emlékezetből kell előadnunk, az események egyes körülményei bizonytalanok; sőt ha az esemény már régebben történt, akkor egyes körülmények egészen kiesnek emlékezetünkől. Mindazáltal teljes bizonyossággal tudhatom egyes esetekben, hogy a tanú jól megfigyelte-e az eseményeket. Ha a tanút személyesen ismerem, akkor ezt határozottan meg tudom mondani; ha pedig a tanút nem ismerem személyesen, akkor utána járok a dolognak, hogy a tanú jól foghatta-e fel az eseményeket. Ha erről megbizonyosodom, akkor nincs jogom a tanú vallomását visszautasítani.

„F. Lisztnek, a híres berlini büntető jogásznak szemináriumában egy megrendezett betörő-jelenet után a tanúk, végzett jogászok, igen eltérő tanúzást tettek. De éppen e kísérletek gondos tanulmányozása azt is megmutatta, hogy értelmes ember a látszólagos ellentmondások közepette is el tud igazodni, és legalább az esemény lényegében tisztán tud látni; Liszt kísérletében az eltérő tanúvallomásokból a felszólított négy híres bíró, egymástól függetlenül, egészen pontosan rekonstruálta az esemény tényleges lefolyását. Persze a bírói és pedagógiai gyakorlat számára ezek az „Aussage—Tests” azt a nagy tanulságot is szolgáltatják, hogy tömegek (katonák, diákok, gyári munkások) tanúzását nagy kritikával kell fogadni s a nyomozásban, kérdésföltézésben nagy körültekintéssel kell eljárni.”¹

228. Tehát a tanú a dolgokat tudja, következőleg hűen el is mondhatja. Ha ezt föltételezzük, t. i. hogy a tanú a dolgokat

¹ Schütz Antal: A bölcselet elemei Szent Tamás alapján. 1927. 62. oldal.

tudja, akkor már csak a tanú hitelreméltóságát kell megvizsgálnunk. Ez is lehetséges.

Ha a tanút hosszabb ideje személyesen ismerjük, akkor saját tapasztalatunk alapján tudhatjuk meg, vajjon őszinte-e, igazat mond-e. Ha azonban nem ismerjük a tanút személyesen, akkor nincs más hátra, mint hitelreméltóságát megvizsgálni. Ez úgy történik, hogy vizsgálat alá vesszük, vajjon az állítás előnyt vagy hátrányt szerezhett-e a tanúnak. Ha a tanúnak az állításból nem lehetett előnye, de hátránya sem, vagyis a tanú az ügyben teljesen érdektelen, akkor az állítást igaznak fogadjuk el. Ennek oka a következő. Az igazmondás az ember természetének megfelel, azaz hogy a gondolat és kimondás között megegyezőség legyen. Ha tehát valaki nem igazat mond, akkor a hazugság csak valami előnyért történhetett. Emberek, akik csak azért hazudnak, hogy hazudjanak, mert gyönyörűségük van a hazugságban, nagyon ritkák; de még náluk is megállapítható, hogy mikor őszinték. — Növeli a tanú hitelreméltóságát, hogy az állítás neki kellemetlenséget vagy hátrányt jelentett. Ha ez a tanú mégis kitart állítása mellett, akkor a tanúnak hiszünk, mert tapasztaljuk igazságszeretetét a kellemetlenségek és hátrányok ellenére is.

Vannak azután esetek, amelyekben a tanú olyanok előtt beszél, akik szintén tanúi voltak az eseménynek vagy jelenségnek, tehát a hazugságon könnyen rajtafogható. Ily esetekben az állítás nem lehet költött dolog érdektelenség esetében, mert senki sem akar minden előny nélkül hazugnak látszani.

Különös erőt ad a tanúságnak, hogy több tanú egyöntetűen ugyanazt állítja és még inkább erősödik a tanú hitelreméltósága, ha a tanúk érdekei különbözők. Ennek az összhangzó vallomásnak az alapja észszerűen nem lehet más, mint az, hogy a vallomás lényege igaz, mert az állítások megegyezőségét nem vezethetjük vissza véletlenségre; de az összebeszélés is ki van zárva, mert a tanúk érdekei különbözők s a tanúk még sokszor hely, idő és más körülmények által is egymástól el vannak választva.

229. Több tanú vallomásának megegyezősége ellen a következő ellenvetés tehető.

Mivel az egyes ember hazudhat, azért egyidejűleg több egyes ember is hazudhat ugyanazon dologban.

Felelet. Igaz, hogy megvan annak a fizikai lehetősége, hogy amint egy ember hazudhat, úgy többen is hazudhassanak ugyanazon dologban. De az már erkölcsi lehetetlenség, hogy több tanú, akik oly nagyon különböznek egymástól felfogásban, érdekekben és jellemben s talán nem is ismerik egymást, mert hely, idő s más körülmények által egymástól el vannak választva, tudva és akarva nem igazat mondjanak. Itt a többség tartja vissza az egyes embert a hazugságtól. A többség, illetőleg a sokaság azután erősebb és fokozottabb alapja az egyes ember hitelreméltóságának éppen azért, mert az állítások egyeznek. De gyakorlatilag is lehetetlen, hogy minden tanúban kételkedjünk. U. i. az

ember társadalmi lény. Amikor az ember megszületik, máris mások bizalmára és segítségére van utalva. Sőt lehetetlen is lenne társadalmi együttélés, ha felebarátaink igazmondását állandóan tagadnók. A társadalmi együttélés a bizalmon épül föl; a bizalom pedig sokszor és a legtöbb esetben abban nyilatkozik meg, hogy hiszünk mások szavainak. Végül mi megkívánjuk, hogy nekünk higgyenek, ok nélkül senki se kételkedjék szavainkban. De akkor e bizalmat mástól és sokaktól mi sem tagadhatjuk meg ok nélkül.

Tehát a közvetlen tanúk szóbeli tanúsága külső tényekről a bizonyosságnak egyik forrása.

230. *Humenak* a csodák ellen van kifogása. Azt mondja, hogy több tanúnak nem-igazmondása legfőljebb erkölcsi lehetetlenség, de a csoda fizikai lehetetlenség s mint fizikai lehetetlenség lerontja az erkölcsi lehetetlenséget. Ezért bármennyi tanú is állítsa, hogy valahol csoda történt, a tanúk mindnyájan nem-igazat mondanak.

Felelet. Oly fizikai törvény, amely csodákat kizárna, nincs; ellenben az metafizikai igazság, hogy csodák lehetségesek. A természet Teremtője a fizikai törvények fölött áll és e törvények addig vannak érvényben és működésben, míg a természet Teremtője végtelen bölcseségénél fogva annak szükségét látja. E törvények nem akadályai annak, hogy a Teremtő egy megadott esetben felfüggeszse azokat bizonyos helyen és bizonyos időre. Ha tehát igazmondó emberek azt állítják, hogy itt vagy ott oly valami történt, ami a fizikai törvényekkel ellentétes, azt el kell fogadnunk. A csoda által nem szűnik meg a fizikai törvény, csak bizonyos helyen bizonyos ideig egy magasabb erő hatálytalanítja. Az csak kivételes eset, hogy az Isten a természetes rendbe beleszól és csoda történik. A csoda szokatlansága nem ok arra, hogy az elbeszélőket hazugoknak tartsuk annál is inkább, mert a csoda csak szokatlan, de nem lehetetlen.

b) Közvetett tanúság.

231. A fentebbiekben oly tanúkról volt szó, akik közvetlenül saját érzékszerveikkel ismerték meg az eseményt s azután tovább adták; az alábbiakban pedig oly tanúkról lesz szó, akik nem maguk élték át az eseményt, hanem másoktól hallották s így adják tovább. Az ilyen tanúkat *közvetett tanúknak* nevezzük.

Mindenesetre nehezebb az igazságról való megbizonyosodás, ha a megtörtént esemény és a mostani közlés között csak oly tanúk vannak, akik nem közvetlenül bizonyosodtak meg a dologról, hanem csak másoktól hallottak róla, vagyis a megtörtént eseményt nem egy, hanem egész sor egymástól független tanú juttatja el hozzánk; mindazáltal az igazságról való megbizonyosodás most sem lehetetlen.

Hogy ebben az esetben is megbizonyosodhassunk az igaz-

ságról, azért azt kell keresnünk, hogy milyen a hitelreméltósága az egymásután következő egész sor tanúnak kezdve attól, aki az értesítést nekünk személyesen adja addig, aki az eseményt személyesen tapasztalta. E vizsgálatnál két esetet különböztetünk meg: a) az első az az eset, amelyben egy vagy nagyon kevés közvetett tanú juttatja hozzánk az értesítést; b) a második az az eset, amelyben sok a közvetett tanú, akik által az eseményről értesülünk. Lássuk ezeket egyenkint!

232. Az első eset az, amelyben egy vagy nagyon kevés közvetett tanú juttatja el hozzánk az értesítést.

Ebben az esetben mindenekelőtt ismerhetem az én tanúmat, illetőleg tanúmat személyesen és így tudhatom, vajjon hitelreméltó, illetőleg hitelreméltók-e vagy sem. De tudhatom azt is, éppen a személyes ismeretség folytán, hogy a közvetett tanú, illetőleg tanúk, aki, illetőleg akik szem- és fültanúktól hallották az esemény megtörténtét, a szükséges okossággal és körültekintéssel fogadják-e mások elbeszéléseit és csakis az igazságot fogadják-e el, hogy azt továbbbíthassák. Röviden: közvetett tanúm, illetőleg tanúim hitelreméltóságáról, ha őt, illetőleg őket személyesen ismerem, képes vagyok teljesen megbizonyosodni.

Ha pedig nem ismerem a tanút, illetőleg a tanúkat személyesen, akkor utána járok a dolognak, vajjon hitelreméltók-e s oly forrásokból merítették-e értesüléseiket, amelyek szintén hitelreméltók. És mert ez az utánjárás lehetséges, azért ebben az esetben is megbizonyosodhatom a tanú, illetőleg a tanúk hitelreméltóságáról.

233. A második eset az, amelyben sok a közvetett tanú, akik egymástól kapva értesítéseiket végül hozzám juttatták. Hát ez esetben megismerhetem-e az igazságot?

Itt nincs más segítség, mint az egymásután következő tanúk hitelreméltóságát megvizsgálni. Ez mindenesetre nehezebb és nagyobb körültekintést igényel, mint az előbbi eset; egyrészt, mert hosszú soron kell keresztül mennünk, másrészt pedig, mert a közlések egyes részleteiben eltérések is lehetnek; mindazáltal nem lehetetlen a hitelreméltóság megállapítása s ezért lehetséges ilyen tanúk által is az igazság birtokába jutni. Nagyon megkönnyül e nehézség, ha az egymásután következő tanúk ugyanazt állítják.

Tehát az egyes tanúk hitelreméltóságát kell megállapítanom.

Mindenekelőtt az nem lehetetlen, hogy az egymásután következő tanúk elismerésszerűen hitelt érdemelnek. Ez lenne a leg-egyszerűbb és legkönnyebbik eset. Ez az eset lehetséges és azért nincs igaza pl. *Laplacenak*, aki azt mondja, hogy akkor, ha sok a tanú, az egymásután következő tanúk hitelreméltósága csökkenik annyira, hogy az utolsó már semmi bizonyosságot nem mondhat. Laplace ellenvetésénél megfeledezett arról, hogy az értesítés több tanún át nem szükségképen veszít bizonyosságából; sőt vannak körülmények, amelyek az értesítés bizonyosságát növelhetik. A mindennapi tapasztalat azt bizonyítja, hogy a hírek több szájon

át nemhogy veszítenek, hanem megnőnek (fama eundo crescit); és bár eltorzulhat a hír (a szúnyogból elefánt lesz), mégis kihámozható belőle az igazság.

Ha a tény nagyfontosságú, tehát nagy kör érdeklődésére tarthat számot, akkor rendszerint több egyidejű tanú is van és ez nagyon megkönnyíti a vizsgálatot. Ha mégis csak egyetlenegy közvetett tanú van, aki a nagyfontosságú eseménynek szem- és fültanúja volt s tapasztalatát tovább adta és a közvetett tanúk mindnyájan egyformán adták tovább és az esemény megtörténtében ezek a közvetett tanúk sohasem kételkedtek, bár az esemény soknak talán kellemetlen is volt, akkor a közvetett tanúk állításainak megegyezősége csak úgy magyarázható, hogy valóban megtörtént ténnyről értesítenek minket. Ha a nagyfontosságú eseménynek több a közvetlen tanúja s a közvetett tanúk állításai megegyeznek a közvetlen tanúk állításaival, akkor a megtörténtnek mondott dolog valóban megtörtént, vagyis az így nyert értesítés igaz és ha úgy adjuk tovább, amint kaptuk, akkor igazságot adunk tovább.

Tehát a közvetett tanúk állításai is lehetnek a bizonyosság forrásai.

c) Tanúság iratok által.

234. Nemcsak szóbeli, hanem írásbeli tanúság is van. Pl. oly esemény megtörténtéről, amely már régen történt, csak iratok által szerezhetünk tudomást és bizonyosságot. Ez az iratok tanúsága.

Az iratok által való tanúsághoz tartoznak: a) a történeti feliratok, amilyenek az asszíroktól, babilonoktól, egyiptomiaktól és más népektől maradtak ránk; b) az uralkodó és hivatali listák, amilyenek egyes főúri és királyi udvarokban, vagy a középkori püspökségekben és apátságokban maradtak ránk; c) annálisok (évkönyvek) vagy krónikások iratai, amelyek ama kor különböző történeti eseményeiről értesítenek; d) jelesebb férfiakról életleírások, amelyek sok eseményt is elmondanak; e) röpiratok, amelyek a kor fontosabb dolgait és eseményeit tárgyalják; f) emlékiratok, amelyeknek szerzői korukat ecsetelik, bár sokszor csak közvetett tanúi valamely eseménynek; g) önéletrajzok, amelyekben sokszor a kor eseményei is szóhoz jutnak; h) okmányok (adományozási, kinevezési stb.) i) és általában minden történeti irat.

Az előbb említett iratok csak akkor nyújthatnak teljes értékű tanúságot, következésképp az igazságról bizonyosságot is, ha valódiak vagyis hitelesek, továbbá hamisítatlanok és végül szerzőjük hitelre-méltó. Mindezt másképpen hitelességnek, szövegépségnek és szavahihetőségnek mondjuk.

Lássuk ezeket egyenkint!

α) Az iratok hitelessége.

235. Valódinak vagy hitelesnek azt az iratot mondjuk, amelynek szerzője tényleg az, akit az irat mond, vagy ha a szerző ismeretlen, akkor az irat amaz időből származik, amelybe helyezik.

Hogy valamely irat hiteles-e, azt belső és külső alapokból tudhatjuk meg. A külső alapok nagyobb bizonyosságot nyújtanak az irat valódisága mellett, mint a belsők, sőt a belsők az irat hitelességének csak a lehetőségét adják meg.

a) Először szólunk az irat valódiságának a külső alapjairól.

Ha az irat szerzője ismeretes, akkor azt, hogy valóban ő a szerző, a következőképpen tudjuk meg. α) Ha ama korból, amelyből az irat származik, vannak oly írók, akik határozottan állítják, hogy a szóban lévő irat csakugyan ennek vagy annak a szerzőnek a műve. Ha még ezek az írók az iratból vett idézeteket is amaz író gondolatainak mondják, akkor ez azt bizonyítja, hogy a szóban lévő iratot valóban a szóban lévő író írta. β) Ha a következő korban és korokban az irat a különböző és sokszor ellentétes pártoknál éppen azért talált elfogadást, mert az illető szerző művének tartották. Ezzel a következő kor és korok azt bizonyítják, hogy az irat szerzője az, akit mi is annak mondunk. γ) Ha az irat tekintélyét a különböző és sokszor ellentétes irányzatoknál csak azáltal tarthatta meg a vitázó kérdésekben, mert szerzője az a bizonyos ember. Ez a föltétlen tekintély azt mondja, hogy az irat szerzője nem lehet más, mint az, akit mi is annak mondunk. Ilyenek pl. az újszövetségi iratok az apostoloktól, amelyeket a katolikusok és eretnekek egyformán az apostoloktól származtatnak és belőlük veszik az érveket. δ) Ha a régebbi kéziratok és nyomdatermékek megegyezőleg azt az írórt tartják az irat szerzőjének. Ez az általános megegyezés csak úgy magyarázható, hogy valóban a megnevezett ember az irat szerzője. ε) Ha az a személy egy másik és teljesen hiteles művében magát vallja az irat szerzőjének. Ekkor az író egy másik hiteles művében önmaga mellett tanúskodik.

Ha az irat szerzője ismeretlen, akkor is meghatározható az irat hitelessége. Ekkor mindenekelőtt az irat keletkezésének az idejét kell pontosan meghatároznunk. Ha van az iratból legalább egy példány a vélt keletkezési időből, akkor összevetjük írásmódját ama kor írásmódjával és összevetjük az irat anyagát (papír, tinta stb.) ama kor iratainak anyagával. Így hitelesen megállapíthatjuk, hogy az az irat körülbelül melyik korból származik. Így járunk el pl. az újszövetség legrégebbi iratainál. Ha pedig ilyen példány már nincs többé, hanem csak másolatok vannak, mégis meghatározhatjuk az eredeti irat idejét, ha az iratban oly események vannak leírva, amelyek valami módon ismeretesek előttünk és amelyeket az irat az elveszett irat idejével egyidejűeknek mond.

b) Lássuk ezután az irat valódiságának a belső alapjait.

A belső alapoknak nincs oly tulajdonképeni jelentőségük és

bizonyító erejük az irat hitelességének a megállapításánál, mint a külső alapoknak és a szó szoros értelmében az irat hitelességének csak a lehetőségét adják; mindazáltal nincsenek jelentőség nélkül, mert emelik a külső alapok bizonyító erejét és főképen segítenek minket az irat hitelessége ellen felhozott támadások leszerelésében és visszaverésében.

A belső alapokat magából az iratból merítjük és az így kapott érvek majdnem az egyedüli érvek, amelyek az irat hitelessége ellen felhozott érveket megdönthetik, mégpedig sikerrel.

Valamely iratot hitelesnek fogadhatunk el a következő belső alapokból. *a)* Ha a beszéd, szóhasználat, előadási és kifejezési mód, valamint a képzettség megfelel a gondolt szerzőnek és a föltételezett időkornak, mert az szinte a lehetetlenséggel határos, hogy valaki egy hosszabb iratban annak a kornak a beszédjét, stílusát, szóképeit, hasonlatait, kifejezésmódját úgy utánozhassa, hogy valahol ne szólja el magát s így a csalást ne lehessen észrevenni. Alig lehetséges, hogy egyszer-másszor ne árulja el, hogy ő nem a szerző, hanem csak egyszerű utánzó. Ezzel azonban nem azt mondjuk, hogy a csalás lehetetlen. Ezzel csak azt állítjuk, hogy egészen észszerűen cselekszik az, aki elfogadja ilyenkor az irat hitelességét, az ellenkező eljárás pedig észszerűtlen. De mert a csalás, bár nehezen, mégis lehetséges, azért a belső alapok nem bizonyítják az irat hitelességét kétségen kívül, csupán a hitelesség lehetőségét adják meg, és a külső alapok bizonyító erejét emelik. *β)* Ha a szerző különös módon jártas amaz ország ama korbéli viszonyaiban és ismerős az ama korban élt legkülönbözőbb személyiségekkel. Ez az érv is csak valószínűségi érv, tehát nincs teljes bizonyító ereje. *γ)* Ha egy később élt szerző ezeket az ismereteket sehogyan vagy nagyon nehezen szerezhette volna meg.

Még egyszer megjegyezzük, hogy csupán a belső alapokból nem lehet teljes bizonyossággal következtetni az irat valódiságára. A belső alapokból vontérvek csak valószínűségi érvek maradnak.

Tehát **valamely irathitelességét, illetőleg valódiságát bizonyossággal megállapíthatjuk.**

β) Az irat hamisítatlansága, vagyis a szövegépség.

236. Hamisítatlannak akkor mondjuk az iratot, ha az idők folyamán másolás és nyomás által semilyen lényeges változtatás vagy hamisítás nem történt rajta, akár hozzáadás által, akár fontos részek elhagyása által, akár pedig a szöveg megváltoztatása által. Ezt másképen *szövegépségnek* nevezzük.

Ha az iraton nincsenek toldások, akkor tisztának mondjuk és ha értelme megmaradt, vagyis értelméből semmi sem veszett el, akkor *sértetlennek* vagy *épnek* nevezzük. Ezért az irat hamisítatlansága abban áll, hogy tiszta és sértetlen.

237. A régi iratoknál gyakran úgy keletkeztek toldások vagy

közbeiktatások, hogy jegyzeteket csináltak a papír szélein vagy a sorok fölött és a későbbi másolók azt gondolván, hogy e toldások is a szöveghez tartoznak, a toldásokat és megjegyzéseket a szövegbe fűzték. Az elhagyások és értelemváltoztatások pedig úgy keletkeztek, hogy a későbbiek felületesen vagy figyelmetlenül másolták; de szándékos is lehetett az elhagyás vagy az értelem megváltoztatása, mert a másoló rosszul értelmezett érdekekből vagy gonosz akaratból hagyott el vagy változtatott meg egyes részeket, hogy erről az utókor ne tudjon, vagy az utókor ne így tudja a dolgokat.

238. Valamely iratot akkor mondunk hamisítatlannak, ha különböző szavakban és különböző helyeken és különböző pártállású emberek által végrehajtott másolatok vagy fordítások a szövegben, illetőleg az értelemben megegyeznek. E megegyezőséget csak úgy magyarázhatjuk, hogy mindama másolatok és fordítások az eredeti szöveget, illetőleg az eredeti értelmet adják vissza.

Valamely irat hamisítatlanságának a bizonyítéka az is, hogy különböző irányzatok használják. Ha az egyik irányzat valamit változtatna rajta, ezt a másik irányzat hamarosan észrevenné és szemére hányná az előbbinek. Így ezek a különböző irányzatok mintegy kölcsönösen vigyáznak az irat hamisítatlanságára. Ha tehát kimutathatjuk, hogy az iratot különböző irányzatok használták és közben nem javítottak rajta, akkor az iratot hamisítatlannak kell mondanunk.

Tehát valamely irat hamisítatlansága, illetőleg szövegépisége bizonyossággal kimutatható.

7) Az irat szerzőjének hitelreméltósága, vagyis szavahihetősége.

239. Amikor az irat szerzőjének a hitelreméltóságáról van szó, tehát szavahihetőségéről, akkor kettőt kell figyelembe vennünk: a) tudott-e a szerző a dologról és b) igazat mond-e.

a) Ha a szerző tudásáról van szó s a szerző közvetlen tanúja volt az eseménynek vagy jelenségnek, akkor úgy járunk el, amint ezt a közvetlen tanúknál mondtuk, mert ekkor a szerző nekünk közvetlen tanú.

Ha pedig a szerző csak közvetett tanú, akkor utána járunk a dolognak, hogy a szerző milyen forrásokat használt és a jó forrásokat használta-e a megfelelő körültekintéssel és bírálattal. Ha az eredmény kedvező, akkor a szerző tudásában nincs jogunk kételkedni.

b) A szerző igazmondását külső és belső alapokból ítéld meg.

α) A külső alapok azt mondják meg nekünk, hogy a szerző kora miképpen ítélte meg a szerző életét és főképen igazmondását.

β) A belső alapokból pedig megismerjük, hogy a szerző értesítéseiben megegyezik más írók értesítéseivel, akik más érdekeket követtek és hogy a szerző nem irányzatos író, hanem a

való igazságot adja elő, bár ez talán neki vagy kortársainak kellemetlenséget szerzett.

Tehát az író hitelreméltóságát, vagyis szavahihetőségét is teljes bizonyossággal meghatározhatjuk.

240. Ha így valamely irat hitelességét, hamisítatlan voltát és a szerző hitelreméltóságát egészben vagy részben kimutatjuk, akkor az irat tartalmát igaznak fogadjuk el, különben lehetetlen lenne térben és időben tőlünk távol eső eseményekről és jelenségekről értesülnünk. Pedig az embert mint társadalmi lényt az emberiség multja is érdekli. Mindazáltal a legszorgosabb kutatások mellett is megtörténhet, hogy a vizsgálat alá vett irat körül valami homályos marad. Ennek alapja nem a tény bizonytalanságában van, hanem az emberi megismerés korlátoltságában. **Tehát az iratok lehetnek a bizonyosság forrásai.**

Megjegyzés.

241. A hit által igazságok birtokába juthatunk. De a tudás által is. Ezek után ez a kérdés vetődik fel: lehet-e egyidőben tudni és hinni ugyanazt az igazságot. Azért mondjuk „egyidőben“, mert lehetséges, hogy valamely igazságot előbb csak hiszünk, mert csak valamely tekintély értelmére támaszkodva fogadjuk el igazságnak és később okok alapján, tehát belátással bizonyosodunk meg arról az igazságról, vagyis tudjuk az igazságot. Lehetséges-e tehát, hogy a hit akkor is működjék és hasson értelmünkre, amikor a dolgot alapjai által is ismerjük.

Az bizonyos, hogy a hit és tudás alapjaikban különböznek egymástól, mert az értelem más ténye által tud és más ténye által hisz, mégis lehetetlen azt tagadnunk, hogy egy igazságot, amelyet már tudunk, tekintély alapján is igaznak tarthatunk. A hit alapja nem zárja ki a tudás alapját és a tudás alapja nem zárja ki a hit alapját, mert e kettő között nincs ellentmondás.

Tehát a tudás állapotával megfér-e a hit ténye? Mindenekelőtt megjegyezzük, hogy a tudás és hit közös területéről ki vannak zárva az önmagukban világos elvek, mert amint előttünk megjelennek, máris bizonyosak vagyunk róluk. Az önmagukban világos elvek csak a tudáshoz tartoznak. Pl. hogy az egész nagyobb részénél, ezt az igazságot nem hiszem, hanem tudom. Éppen így a közvetlen tények is, amelyek bizonyosságuk által kényszerítenek arra, hogy fogadjuk el azokat, szintén nem tartoznak a tudás és hit közös területéhez, hanem csak a tudáshoz. Pl. hogy én vagyok, ezt az igazságot csak tudom és nem hiszem, de nem is hihetem. Ide tartozik az a tény is, hogy a Nap süt, mert csak szemünket kell felnyitnunk, hogy sütéséről teljesen megbizonyosodjunk. Másképen van ez oly igazságoknál, amelyeket csak hosszú és fáradságos bizonyításokkal ismerünk meg, tehát nem közvetlen, hanem csak közvetett bizonyossággal, vagyis következtetésekkel kapjuk azokat. Ezért nincs abban semmi

lehetetlenség, hogy ha valamit alapjai által megismertem, de nem közvetlen nyilvánvalósággal ismertem meg, azt tekintély alapján is igaznak tartsam, vagyis a **közvetett nyilvánvalóságú igazságoknál mindig van helye a tekintélyre támaszkodó hozzájárulásnak is.** Ha tehát tudásom tárgyának belső világossága nem nagyon erős, t. i. csak közvetett bizonyosságú, az igazság és a külső októl nyert világossága pedig a tanú nagy tekintélyénél fogva nagyon erős, akkor eltekintek a tárgy belső világosságától és a tanú tekintélyére támaszkodom, vagyis a közvetett nyilvánvalóságú igazságot tudom is, hiszem is. Ebben semmi ellentmondás nincs; nincs ellentmondás megismerő tehetőségünk természetével, mert valamely igazság különböző alapokon megismerhető s mindkét alapot elfogadhatom; de nincs ellentmondás a hit és tudás természetével sem. Ilyen esetek előfordulnak már az emberi tekintélynél is, így van pl. a gyermek apjával szemben, vagy a tanítvány tanítójával szemben. Még inkább érvényes ez az isteni tekintélynél. Pl. Szent Pál apostol tanítása szerint az Isten léte a tudás tárgya is és szükséges tárgya a hitnek is.¹ És különösen az Isten létének az elfogadásánál szükséges a hit, mert ennek elfogadása a legsúlyosabb következményekkel jár s ezért készséges akaratot is követel, hogy a közvetett nyilvánvalóság érveit elfogadjuk és elfogadjuk az Isten megismerésével járó összes következményeket.

d) Emlékművek tanúsága.

242. Itt nem fogunk beszélni az összes emlékművekről, hanem csak azokról, amelyeket emberkéz alkotott, továbbá kemény és tartós anyagból vannak készítve és történeti adatokat mutathatnak fel. Ilyen emlékművek: szobrok, épületek, feliratok.

Mivel ezeknek az emlékműveknek a tanúsága nem sokban különbözik az iratok tanúságától, azért róluk majdnem mindaz érvényes, amit az iratokról mondtunk.

Az emlékművek bizonyos tekintetben fontosabb tanúk, mint az iratok, bár az iratokkal szemben bizonyos tekintetben hátrányuk is van. Az emlékművek annyival fontosabb tanúk az iratoknál, hogy nem hamisíthatók oly könnyen s ezért kevésbé gyanúsak, mint az iratok; hátrányuk pedig az iratokkal szemben az, hogy értesítésük nem annyira világos, mint az iratoké.

Az emlékművek sokszor olyasmiről is értesítenek minket, amit az iratokban hiába keresünk. Legjobb, ha az emlékművek

¹ Szent Pál apostol a rómaiakhoz írt levelében így szól: „Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas: ita ut sunt inexcusabiles.” (1. 19. 20.) A zsidókhoz írt levelében pedig így szól: „Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et iniquis rebus se remunerator sit.” (11. 6.)

az írásművekkel és az írásművek az emlékművekkel együttesen értesítenek minket valamely dologról. Ekkor mind az emlékművek, mind az írásművek hitelreméltósága fokozódik.

Tehát az emlékművek is lehetnek a bizonyosság forrásai.

e) Tények tanúsága.

243. Tények is adhatnak bizonyosságot más tényekről, ha kimutatható, hogy bizonyos tények csak hatásai vagy következményei más tényeknek. Ekkor a kutató ész a tények okait keresi és ha szükséges összefüggést talál a vizsgált tények és más tények között, illetőleg a vizsgált tények más és előbbi tényeket szükségképen követelnek előbbi tényekként, akkor az így megismert tényeket igazaknak fogadjuk el. Ilyen tény pl. Jézus megjelenése és működése a világon, valamint az Egyház alapítása. Az események, amelyek e nagy ténynek a következményei, tehát Jézus működését és az Egyház alapítását bizonyítják a következő tények: a vértanúk sokaságának a tanúsága; az Egyház fennállása és terjeszkedése annak ellenére, hogy tanítása ellenkezik a szenvedélyekkel s a borzalmas üldözések sem tudták eltüntetni. Mindez teljes bizonyossággal magyarázza Jézus működését és az Egyház alapítását, mert más eredményre nem juthatunk és más ok elfogadása csak tévedésbe ejti az embert. — Ilyen tény még pl. hazánkban a nemzetiségek szaporodása, erősödése és fejlődése. Ez a tény megdönthetetlenül bizonyítja, hogy a magyarság jól bánt az ő nemzetiségeivel és egyúttal megdönthetetlenül cáfolja azt, hogy a magyarság elnyomta nemzetiségeit.

Tehát a tények is lehetnek a bizonyosság forrásai.

f) Szóhagyomány.¹

244. Még néhány megjegyzést teszünk a szóhagyományról. Ide tartoznak a mítoszok, mondák, legendák, egyes elbeszélések stb.

a) Általában azt kell mondanunk, hogy valamely eseményről vagy jelenségről a szóbeli hagyomány kevés hitelt érdemel. Ennek az az oka, hogy a szóbeli hagyomány terjedésénél nagyon eltorzul toldások, elhagyások és kiszínezések által. Gondoljunk csak Hunor és Magyar csodaszarvasára vagy a hunok Isten kardjára. A költői néplélek előszeretettel foglalkozik jelentékeny eseményekkel, jelentékeny személyiségekkel és jelentékeny helyekkel s ezt színes képzeletével bizonyos díszbe öltözteti s így származtatja utódaira. Az utódok ugyanezt teszik, úgyhogy később a sok színezéstől nem tudjuk, hogy tulajdonképpen mi is

¹ C. Gutberlet: Logik und Erkenntnistheorie.⁴ 1909, 288—289. oldal;
— A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 917, 291—292. oldal.

történt. Nagyon jó példák erre a különböző népek mítoszai és mondái (pl. a rómaiaknál Romulus, Remus és a nőtény farkas meséje), amelyek lassan-lassan jelentékenyebb személyek és nevezetesebb helyek körül keletkeztek, s az idők folyamán annyi toldás és színezés járult hozzájuk, hogy alig tudjuk a magvát kihámozni. Mégis az ilyen hagyományok is haszonnal értékesíthetők, ha éles bírálattal sikerül a toldásokat és színezéseket lefejtetni s a magot a hagyományból kihámozni.

b) A szóhagyomány tanúságának igazsága bizonyosabb, ha az egymásután következő hordozóinak semmi előnyt sem nyújt, vagy ha háborítatlanul és ellentmondás nélkül tartja fenn magát valamely családban, valamely törzsnél, valamely népnél annak ellenére, hogy a hagyomány más családokra, törzsekre vagy népekre hátrányos volt érdekeikben és tiszteletben; vagy ha a hagyomány különböző s egymástól független és messze lévő emberek által tartatott fel. Ilyen pl. a vízözön hagyománya a legkülönbözőbb népeknél. És ha a szóhagyomány emlékművekkel vagy írásművekkel van összekötve, akkor teljes bizonyosságot nyerhetünk egyes tényekről. Ilyen tények pl. az őskinyilatkoztatás, a paradicsom, a vízözön.

c) Végül ha van egy társaságban oly hivatal, amelynek kötelessége lelkiismeretesen őrködni a fölött, hogy a szóhagyomány tartalma tisztán tartassék fenn, amint ez a katolikus Egyházban történik, akkor a hagyomány igaz voltának olyan bizonyosságát kapjuk, amelynél emberi viszonyok és körülmények között nagyobbat várni nem lehet. Mégis megjegyezzük, hogy a szóhagyomány a katolikus Egyházban föltétlen bizonyosságot nem a hivatal által kap, hanem azáltal, hogy természetfölötti jellegének megfelelően Jézus megígérte Egyházának az idők végéig a Szentlélek Úristen segítségét.

Dogmatikai tanúság.¹

245. Eddig csak a történeti tanúságról volt szó. Ezután röviden még a dogmatikai tanúságról is megemlékezünk. A dogmatikai tanúság tárgya mindig valamely tétel, törvény vagy tudományos állítás.

A történeti és dogmatikai tanúság közül mind a kettő tanúság s ezért mind a kettő egyezik egymással; mindazáltal e kettő különbözik is egymástól. A történeti és dogmatikai tanúság abban egyezik egymással, hogy mind a kettő tanúság, mind a kettő igazságok birtokába juttat minket. Tehát *a történeti és dogmatikai tanúság megegyezik az alakban*. Különbözőségük pedig abban áll, hogy anyaguk, illetőleg tárgyuk más és más: a történeti tanúság csak az egyedi és az érzékek által észrevehető

¹ A. Lehmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 292—294. oldal.

eseményekről vagy jelenségekről értesít bennünket, ellenben a dogmatikai tanúság elméleti vagy gyakorlati igazságokat közöl. Tehát *a történeti és dogmatikai tanúság az anyagban, a tárgyban különbözik egymástól.*

246. Mivel a dogmatikai tanúság az alakban megegyezik a történeti tanúsággal, vagyis mind a kettő tanúság, azért a dogmatikai tanúságnál akkor szerzünk bizonyosságot a tartalom igaz voltáról, ha úgy járunk el, mint a történeti tanúságnál. Már pedig a történeti tanúságnál úgy szerzünk bizonyosságot a tartalom igaz voltáról, hogy megvizsgáljuk, vajjon a tanúnak meg volt-e vagy megvan-e a megfelelő tudása és szavahihető-e. Ebből következik, hogy a dogmatikai tanúságnál is a tartalom igaz voltáról úgy bizonyosodunk meg, hogy megvizsgáljuk, vajjon megvolt-e vagy megvan-e a tanúnak a megfelelő tudása és szavahihető-e.

247. A dogmatikai tanúságnál a tanú megfelelő tudása már nem mutatható ki oly könnyen, mint a történeti tanúságnál. Itt már nehézségek jelentkeznek. U. i. a történeti tanúságnál egyedi és érzékekkel észrevehető eseményekről vagy jelenségekről van szó s ezek oly elemeket, illetőleg folyamatokat foglalnak magukban, amelyek eléggé könnyen megismerhetők. Ezzel szemben a dogmatikai tanúság tudományos kutatások eredményeiről és tudományos tételekről, elméletiekről és gyakorlatiakról értesít minket, amelyekhez hosszabb ideig tartó és pontos megfigyelések, valamint éles levezetések szükségesek. Ide pedig könnyen csúszhat hiba akaratlanul is, úgyhogy itt a tévedés veszélye nagyobb. Pl. König Gyula (1849—1913), volt magyar egyetemi tanár, 1904-ben Heidelbergben előadást tartott a matematikai kontinuumról. Előadását

$$(a+1)(b+1) > a+b$$

egyenlőtlenséggel kezdte, ahol a és b pozitív egész szám. Azután ezt az egyenlőtlenséget és az akkor még fiatal egyik német matematikusaak akkor általában igaznak tartott egyenletét felhasználva bebizonyította, hogy a kontinuum nem a legkisebb meg nem számolható halmaz. Az előadás óriási hatást keltett. Később azonban kiderült, hogy a fiatal német matematikusnak képlete hamis. Ezért van az, hogy dogmatikai igazságokról sokkal kevesebb esetben győződhetünk meg tanúság által, mint történeti tényekről.

248. Bár a dogmatikai tanúság által nehéz megbizonyosodni az igazságról, mindazáltal nem lehetetlen. Vannak esetek, amelyekben dogmatikai igazságokról tanúság útján is képesek vagyunk megbizonyosodni. Ezek az esetek a következők.

a) Ha megvan az alapos meggyőződés, hogy a tanú abban a tudományban, amelybe az érdeklődésem körébe eső dogmatikai igazság tartozik jártas, tehát tudhat amaz igazságról, amelyet közöl és még megbizonyosodom arról, hogy a tanú igaz-

mondó, tehát szavahihető, akkor észszerűen nem kételkedhetem ama dogmatikai igazságban. Így van pl. a középiskolai diák, aki tanárának tekintélyére támaszkodva elfogadja pl. a cosinus tételt, bár levezetését nem érti. Így több olyan eset van, amelyekben valamely tudományos igazságról megbizonyosodhatunk dogmatikai tanúság által.

b) Ha az összes szaktudósok megegyeznek ama tételben, amelyet a tanú velem közöl és a tétel mindenoldalú használhatósága igazolva van, akkor általában a kételkedés ki van zárva.

c) Akkor is szabad hinnünk a tanúnak, ha mi gyakrabban érintkezünk vele s így megbizonyosodunk arról, hogy tudományos munkájában szigorú tudományossággal és nagy lelkiismeretességgel jár el és tudjuk róla, hogy szavahihető. Ha azonban véleménye nem egyezik a szakemberek általános véleményével, akkor minden utánjárás nélkül nem szabad őt bizalmunkkal megajándékoznunk.

249. A gyakorlati életben azt mondják, hogy a szakembereknek hinnünk kell (*Peritis in arte credendum est*). Ez alatt azonban nem szabad azt értenünk, hogy a szakemberekbe vetett hit mindegyik esetben bizonyosságot ad, még kevésbé, hogy a tulajdon értelemben vett bizonyosságot. Már a legkitűnőbb tudósnál is előfordult, hogy az, amit erősen igaznak tartott, később hamisnak bizonyult. De az is megtörtént már, hogy az, amit tudósok lehetetlennek tartottak, sőt lehetetlennek is bizonyítottak és kényszerzubbonyt javasoltak ama tétel hirdetőjének s őt a bolondokházába tartóznak mondták, megvalósult. Gondoljunk csak a gázvilágításra, a vasútra. Ezért inkább azt kell mondanunk, hogy a tekintélynek annyi értéke van, amennyi az alapnak, amelyre támaszkodik. (*Tantum valet auctoritas, quantum valet rationes.*)

250. A dogmatikai tanúságnál mindig kettőt kell kérdeznünk: a) milyen tekintélye van a tanúnak a szakemberek előtt, b) tudományossága el van-e ismerve, vagy pedig csak az irányzatos tudósokhoz tartozik-e, akik önzésből, rosszakaratból és feltűnési viselkedésből állítanak valamit, vagy kedvenc eszméiktől vezetnek. A tanúval szemben való magatartásunk mindig az eme kérdésekre adott feleletek után igazodik. De az is megtörténhet, hogy a tanú még nincs elismerve szakteknélynak, vagy valamelyik szakteknély oly területen nyilatkozik, amelyik nem tartozik szakmájába s azért e területen nem szakteknély. Ez utóbbi esetben gondoljunk csak Häckelre, aki még a tudományos hamisítástól sem rettent vissza, vagy ama természettudósokra, akik a bölcslet területére is elkalandoztak és az Isten ellen mertek nyilatkozni. Ha eme kérdésekre megnyugtató feleletet kapunk, akkor a dogmatikai tanúságot elfogadjuk, különben a leghatározottabban visszautasítjuk.

Tehát a dogmatikai tanúság a közlés tartalmáról bizonyosságot nyújthat.

Következmények.

251. Amit a tanúságról eddig mondottunk, az nemcsak az emberi tanúságra vonatkozik, hanem az isteni tanúságra is, mert a tanúságról általában szólottunk. Az emberi és isteni tekintély az alakban megegyezik, mert mind a kettő tanúság, csak tárgyuk különbözik: az egyik csak természetes tényeket közvetít, a másik természetfölöttieket is.

Mivel e két tanúság csak az anyagban, a tárgyban különbözik egymástól, azért az isteni tanúságnál csak akkor szerzünk bizonyosságot, ha úgy járunk el, mint az emberi tanúságnál, t. i. megvizsgáljuk, vajjon az Istennek megvan-e a megfelelő tudása és szavahihető-e. Ha tehát valaki elfogadja az Isten létét és elfogadja az isteni kinyilatkoztatás lehetőségét, akkor el kell fogadnia azt is, amit az Isten velünk közölt. És ezt annál inkább, mert az Isten tudásában és hitelreméltóságában minden emberi tanúságot végtelenül felülmúl. Nincs tény, amely a tanúság tekintélyén nyugszik és mégis annyira bizonyos volna, mint a természetfölötti kinyilatkoztatás igazságai. Ha megismertük, hogy van Isten, aki végtelenül szent és bölcs, végtelenül igazmondó és mindentudó és megismertük, hogy ez a végtelenül szent és bölcs, végtelenül igazmondó és mindentudó Isten egyszer az emberekhez való végtelenül kegyes leereszkedésében kijelentéseket tett nekünk embereknek, akkor a következetesség parancsolja, hogy korlátolt értelmünk, de még inkább gyöngé akaratunk a porig alázódjék az Isten tekintélye előtt.

252. A természetfölötti kinyilatkoztatás háromféle igazságot tartalmaz: a) amelyeket minden ember megismerhet; b) amelyeket az emberi ész megismerhet, mégis a természetfölötti kinyilatkoztatás határozottabban és mélyebb tartalommal tanítja (pl. az erkölcs alaptörvényeit, az Isten tulajdonságait), és c) amelyeket az emberi ész sohasem képes magától megismerni és csak a természetfölötti kinyilatkoztatás által ismertük meg azokat; ezek a hittitkok (áteredő bűn titka, a megtestesülés titka, az Oltáriszentség titka stb.).

A kereszteny hit észszerűségét nem dönti meg az, hogy oly igazságokra is vonatkozik, amelyeket nem látunk be, értelmünk megismerő erejét messze felülmúlják és csak a természetfölötti kinyilatkoztatás által ismertük meg. „A természetfölötti tények a megszokott tapasztalattól elütnek, az igaz; de ha lehetőségük már egyszer ki van mutatva, szokatlanságuk nem lehet ok az elbeszélésüket tartalmazó történeti forrás hitelessége ellen. Hisz a történelem folyton elég sok szokatlan és példátlan jelenséget tár elénk; jó azt is fontolóra venni, hogy minden lángelméjű ember valamilyen történelmi és szociológiai csoda.”¹ A természetfölötti igazságokban való hit nem követeli, hogy ezeket az igaz-

¹ Schütz Antal: A bölcsélet elemei Szent Tamás alapján. 1927. 63. oldal.

ságokat alapjaikban ismerjük, hanem csak azt, hogy az Isten tekintélyére támaszkodva fogadjuk el.

253. A tanúság másnak belső életéről is adhat bizonyosságot, bár itt a tanúk többsége a dolog természeténél fogva már eleve ki van zárva, mert mindenki csak ama belső tényeket veheti észre, amelyek az ő bensejét mozgatják. Azonban egy tanú is képes bizonyosságot nyújtani az állítás igazságáról, ha tudása és igazmondása eléggé ismeretes. A belső tényeknél a tanú tudásának a megállapítása nem ütközik nehézségbe, mert itt csak olyan folyamatokról van szó, amelyeket a tanú tudatával észrevehet és emlékezetében megtarthat. Az ilyen bizonyosság gyakorlati alkalmazását találja az élet egyes eseményeinél, pl. szerződéseknél, ahol a tárgyi érvényességet csak a szerződéstköthető felek állítása által ismerhetjük meg. Vagy: az orvos a betegnél sokszor a betegnek belső tényeiről való tanúsága alapján következtet a betegsége és írja elő az orvosságot.

NEGYEDIK SZAKASZ.

Az érzékfölötti megismerése.

Bevezetés.

254. Végigmentünk az összes ismeretforrásokon, vagyis megtárgyaltuk amaz eszközöket, amelyeknek helyes és megfelelő használata által a különböző dolgokról bizonyosságot szerezhetünk. Eddigi tárgyalásunk azt mondja, hogy az ismeretforrások által biztos ismereteket szerezhetünk. Ezzel egyúttal egy másik kérdés merül föl. E kérdés a következő: milyen terjedelmű, vagyis meddig terjed a mi megismerésünk; más szavakkal és szabatosabban: mi esik megismerésünk körébe.

Hogy meddig terjed megismerésünk, illetőleg mi esik megismerésünk körébe, azt csak az ismeretforrások mondhatják meg, mert csak velük szerezhetjük ismeretünket. Az ismeretforrások pedig azt mondják, hogy megismerésünk körébe esik mindaz, ami tudatunkkal, érzékeinkkel, fogalmainkkal, a fogalmak összehasonlításával s így ítéletekkel, az ítéletek összehasonlításával s így következtetésekkel és végül hit által megismerhető. Amire az ismeretforrások működése kiterjedhet, az mind megismerésünk körébe tartozik, ez az emberi megismerés összes tárgya. E megismerés magában foglalja az érzéki és érzékfölötti világot.

255. A következőkben az érzékfölötti dolgok megismeréséről külön fogunk beszélni a metafizikához való vonatkozás miatt. U. i. ha megismerésünk nemcsak a térbeli világra és jelen-

ségeire terjed ki, hanem magában foglalja az érzékfölötti világot is, hogy a végtelen oknál és lénynél állapotdjék meg, akkor a metafizika nemcsak vélt, hanem igazi tudomány. Ezáltal a metafizika részére a szükséges ismeretelméleti alapépítményt rakjuk le.

Mi az érzékfölötti dolgok megismeréséről külön is beszélünk és nemcsak a metafizikához való vonatkozás miatt, hanem azért is, mert vannak egyes bölcséleti irányok, amelyek azt mondják, hogy mi csak az érzéki dolgokat ismerhetjük meg és az, ami az érzékeket felülmúlja, vagyis az érzékfölötti ismeret nem egyéb, mint látszat és csalódás.

Még megjegyezzük, hogy itt eltekintünk attól, vajjon az érzékfölötti megismerése az érzékinél magasabb szellemi megismerő tehetséget követel-e; eltekintünk még attól is, hogy az érzékfölötti, amelyet megismerhetünk, a fizikai, a metafizikai, az erkölcsi rendbe tartozik-e. Itt pusztán arról lesz szó, hogy ama dolgok között, amelyeket már tárgyalt ismeretforrásainkkal megismerhetünk, mégpedig bizonyossággal, vannak-e olyanok, amelyeket érzékfölöttieknek nevezünk, illetőleg érzékfölöttieknek kell neveznünk.

Mit nevezünk érzékfölöttinek?

256. Érzékfölöttinek azt nevezzük, ami nem test és nem is testi, tehát az érzékek által semmiképen sem fogható fel. Ennek megfelelően *érzékfölötti ismeret az, amely az anyagtól független, tehát a tapasztalaton kívül eső mozzanatokat is foglal magában.* Az érzékfölötti ismeret nem egyszerű visszatükröztetése az anyagi dolgoknak, mint az érzéki ismeret, hanem a tárgynak önálló feldolgozása elvonás, általánosítás, elemzés, feltalálás, célraírányítás stb. által.

Mit mond a realizmus az érzékfölötti megismeréséről?

257. A realizmus azt tanítja, hogy ismereteink nem látszatok vagy csalódások, hanem minden ismeretünknek megvan a maga tárgyilagossága. Erről már volt szó az eddigiekben. Most azt fogjuk tárgyalni, hogy mit tanít a realizmus az érzékfölötti megismeréséről.

A realizmus azt tanítja, hogy érzékfölöttit megismerhetünk. Ennek bebizonyítása végett nem szükséges újabb bizonyítékokat keresnünk, hiszen e bizonyítékokat csak a már tárgyalt ismeretforrásokkal ismerhetnők meg. Ezért elégséges a különböző ismeretforrásoknál mondottak közül mindazt kiemelni, ami azt mondja, hogy érzékfölöttit megismerhetünk és valóban meg is ismerünk.

a) Az általános fogalom megvalósul mindama dolgokban, amelyeknek megfigyelése által az általános fogalmat kaptuk. És ez a tartalom egy meghatározott konkrét dologban nem valósul meg annyira sajátágosan, hogy ne legyen vagy ne lehessen meg-

valósulva más konkrét dolgokban. Sőt az általános fogalom tartalma akkor is megvalósulható, ha az egyes konkrét dolgok, amelyekben a tartalom most található, nem volnának itt, vagy megszűnnének lenni. Ebből következik, hogy vannak fogalmak, amelyek az anyagtól és tapasztalattól függetlenek. E fogalmak megalkotásához a tapasztalat csak az alkalmat szolgáltatta s az anyagot adta, de a fogalmak tartalma független az anyagi dolgoktól, mert ha megszűnnek, illetőleg megszűnnének a dolgok, fogalmuk megmaradna. Tehát e fogalmak érzékfölöttiek, mert ha olyasmit ismerünk meg, ami tapasztalatunkon kívül esik, akkor azt mondjuk, hogy érzékfölöttit ismerünk meg.

b) Amit mondtunk a fogalmakról, ugyanaz érvényes az ítéletekről is, mert az ítéletek a fogalmaknak egymáshoz való viszonyát, illetőleg egymáshoz való vonatkozását fejezik ki. Az általános ítéleteknek tárgya ellentétben az érzéki észrehevéssel, amely csak a konkrétan megvalósítottnal foglalkozik, az általános és szükséges, amely a valóságosnak a létét csak föltételezi és a valóságos létének az alapja, mert törvénye neki. Így azután olyan ítéleteink is vannak, amelyek az anyagtól és tapasztalattól függetlenek; más szavakkal: van megismerésünk az érzékfölöttiről.

c) Amit az ítéletekről kell mondanunk, azt kell mondanunk a következtetésről is, amely tulajdonképpen nem más, mint ítéletek egymásravonatkoztatása. Tehát következtetés által a zárótételben oly ítélethez jutunk, amely az anyagtól és tapasztalattól független, vagyis van megismerésünk az érzékfölöttiről.

d) Végül oly dolgokról is van fogalmunk, amelyek tagadhatatlanul nem testek, tehát nem is anyagiak. Így van fogalmunk a lényről, az állományról, az egységről, a jóról, az igazságról, a vonatkozásról, az okról, a célról és ezek közül egyik sem anyagi dolog. Mindezeknek és más nem anyagi dolgoknak az igazságáról meg vagyunk győződve, mert megismerjük, hogy a tartalmukat kitevő jegyek megegyezők. E dolgokról azután állítmányokat is mondunk, vagyis ítélünk, sőt a kapott ítéletekből más ítéleteket is levezetünk, vagyis következtetünk.

Tehát az emberi értelem érzékfölöttieket bizonyossággal megismerhet.

258. Az, aki tagadja, hogy az ember megismerheti az érzékfölöttit, ellentmondásban van ama tagadhatatlan ténnyel, hogy az emberiség és az egyes ember mindig a lényeg, az alap, az ok, a cél és a viszony után kutat és kutatott és annál erősebben tör ez után, minél képzetebb az értelem. De a tagadó is ismeri az érzékfölöttit, mert az ember képtelen úgy gondolkodni, hogy általános fogalmakat és általános ítéleteket ne használjon; az általánosság pedig érzékfölötti. Még az egyedi ítéletekben is az állítmány általános fogalom. Pl. ez az asztal zöld, a mi holdunk sötét. Ezek egyedi ítéletek és mégis az állítmány (zöld, sötét) bennük általános fogalom, következőleg érzékfölötti. Tehát a tagadó önmagával is ellentmondásban van.

Ha az ember az alap, az ok, a lényeg, a cél, a viszony után kutat, akkor kell, hogy természete szerint mindezt meg is ismerhesse. Ha mindezt az ember nem ismerhetné meg, vagy ilyesmi talán nem is volna, akkor az ember természetében ellentmondás lenne, mert nem ismerhetné meg azt, aminek a megismerésére az embert természete sarkalja, illetőleg az embert természete olyasminnek a megismerésére készítetné, ami nincs, tehát nem ismerhető meg. Így az ember élő ellentmondás lenne. Tehát az ember megismerheti a lényeget, az alapot, az okot, a célt, a viszonyt és mindez van is. És mert mindez érzékfölötti, azért **az ember bizonyossággal megismerheti az érzékfölöttit.**

A mondottakból következik, hogy **metafizika lehetséges, sőt van is**, mert az érzékfölötti a metafizikának a tárgya.



259. Vannak egyes bölcselek és természetvizsgálók, akik azt mondják, hogy megismerésünk csak arra terjed ki, ami érzéki megismerésünk alá esik; amit érzékeinkkel nem tudunk észrevenni, azt sohasem ismerhetjük meg. Lássuk ez irányzatokat egyenkint! Ide tartozik a *tapasztalatelviség (empirismus)*, *érzékelviség (sensualismus)*, *pozitívizmus*.

a) Tapasztalatelviség.

260. A *tapasztalatelviség* azt tanítja, hogy csak azt tudhatjuk, ami belső és külső tapasztalatunk alá esik; ismereteink egyedül a tapasztalásra vonatkoznak és ami a tapasztalaton kívül esik, az nem ismerhető meg, vagy talán nem is létezik.

261. Ennek az irányzatnak előfutárja *Verulami Bacon* volt (1561—1626). Szerinte minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik, megfigyelésekből és kísérletekből indul ki, hogy csupán indukcióval haladjon az általánosabb és általánosabb tételekhez. Bacon azt vallotta, hogy minden törvényt és sarktételt (axioma) a konkrét érzéki dolgokból kiindulva az általánoshoz és általánosabbhoz emelkedő indukcióval kapunk és nemcsak a fizikaiakat, hanem a logikaiakat is, a matematikaiakat is, a metafizikaiakat is, az erkölcsieket is. Így Bacon az ismeretek tapasztalatfölöttiségét teljesen elhanyagolta s így lett előfutárja a tapasztalatelviségnek. Ezokból a dedukciónak is kevés értéket tulajdonított.

Bacon azért is kedvezett a tapasztalatelviségnek, hogy a fizikából a cél-okok kutatását teljesen száműzte és ezáltal a természettudományok a teológiai világnézet kialakításában elvesztették az őket illető szerepet. Szerinte a természettudományok célja csupán az emberi életet találmányokkal gazdagítani. Ezokból nála az igaz és egyedül jogos tudomány csak a természettudomány.

Hasonló nyomokon jár *Hobbes Tamás* (1588—1676), aki szintén angol. Szerinte minden, ami van, a térben van, a térben pedig

csak testek vannak; még a szellemi tevékenységek is csak a testi szervezet mozgásai; sőt a Teremtőt is csak testi lénynek szabad felfognunk. A tér a létezőnek a képzete, az idő pedig a mozgásnak a képzete. A testen és mozgáson kívül semmiféle valóságot nem tudunk megismerni s ezért azt, amiről érzékeink által nem szerezhethünk tudomást, nem is ismerhetjük meg.

262. A tapasztalatelviségnek tulajdonképeni megalapítója *Locke János* (1632—1704), aki szintén angol. Locke volt az, aki a tapasztalatelviségnek tudományos formát igyekezett adni és a tapasztalatelvi ismeretelméletet terjedelmesen kifejtette. Tanítása a következő.

Ő mindenekelőtt a velünk született eszmék tanát támadja meg és visszautasítja. Azután azt keresi, hogy honnan származnak eszméink, ismereteink. Ezért az értelem eredetét vizsgálja, hogy megállapíthassa megismerésünk tárgyi értékét és tárgyi értékének terjedelmét, valamint határait. Azt mondja, hogy a szellem először teljesen tartalom nélkül van, iratlan laphoz vagy sötét szobához hasonlítja, amelybe csak a tapasztalat által szüremlenek a tapasztalat sugarai. A megismerési anyagot kétféleképpen szerzi: a) a külső érzékek által a külső tárgyakat ismeri meg és ezek a külső tárgyak adják az érzéki tulajdonságok eszméit; b) a tudat által pedig tulajdon tevékenységünkről és belső állapotainkról szerez tudomást. E kétféle ismeretforrásból nyerjük összes ismereteinket.

Az eszmék egyszerűek és összetettek.

Az egyszerű eszmék azok, amelyeket tovább elemeznünk nem lehet. Ezek a szenvedő értelemhez feltolakodnak és részben az érzéki, részben a belső észrevevésből származnak, részben pedig mind a kettőből. Az érzéki észrevevésből származó eszméket vagy csak egy érzékszervünk által nyerjük, vagy több érzékünk által. Az egy érzékünk által nyert eszmék: a szín, hang, íz, áthatlanság stb. eszméi és a több érzékünk által, pl. a látás és tapintás érzéke által nyert eszmék: a kiterjedés, tér, alak, nyugalom, mozgás eszméi. A tudat által nyerjük az észrevevés, emlékezet, gondolkodás, akarás és egyéb lelki tények eszméit. A külső érzékek és a tudat által nyerjük az öröm, bánat, fájdalom, erő, egység, idő, lét eszméit. Ezek az eszmék bizonyos ideig tudatunkban lehetnek s ha eltűnnek, az emlékezet által felújíthatók.

Az embernek nemcsak arra van képessége, hogy szenvedőlegesen megismerje az egyszerű eszméket a külső érzékek és a tudat segítségével, hanem arra is képes, hogy a nyert eszméket önállóan összetegye, kombinálja. Így kapjuk az összetett eszméket, amelyek mind az egyszerű eszmékből származnak. Az összetett eszmék úgy keletkeznek, hogy az egyszerű eszméket összekapcsoljuk egymással, vagy az elvonás tevékenysége által kapcsolódnak össze. Ekkor az egyszerű eszmék közös vonásait egybefoglaljuk és közös névvel látjuk el.

Az összetett eszmék tartalom szerint háromfélék: a módosulás, az állomány (substantia) és viszony eszméi. a) A módosulás eszméi oly mozzanatokat tartalmaznak, amelyek csak más dolgon léteznek. Így pl. a szín módosulásai az egyes színek, a hang módosulásai az egyes hangok, a térbeli kiterjedés módosulásai a távolság, terület, köbtartalom; a gondolkodás és akarás módosulásai a különböző kifejezőmódjuk; az egymásutániség módosulásai a tartam és idő, az egység módosulásai a különböző számok. Végül vannak vegyes módosulások is, mint küzdelem, szépség, hazugság. b) Második faja az összetett eszméknek az állomány. Az állomány eszméi azok az összeköttetések, amelyek által az önmagukban álló dolgokat magunk elé állítjuk és névvel látjuk el. Az értelem észreveszi, hogy több minőség, tulajdonság együvé tartozik s a képzelő erő segítségével e dolgok összességének közös hordozót tulajdonít. E közös hordozót állománynak nevezzük s valami névvel jelöljük. Pl. a láng névvel jelzett fogalom ezeket az egyszerű eszméket egyesíti: tüzes, világító, fölfelé törő test. Az állományok léteznek, mindazáltal sohasem ismerhetők meg. c) Az összetett eszmék harmadik faja a viszony. Az értelem úgy kapja a viszonyt, hogy két dolgot oly módon köt össze, hogy vizsgálatuknál egyik dologtól a másikhoz megy. Így kapjuk az ok és hatás viszonyát, az embernél a szabad cselekedetek megegyezőségének vagy nem-megegyezőségének a viszonyát az erkölcsi törvényekkel. Az eszmék összekapcsolásából keletkezik a megismerés. Tehát a megismerés nem más, mint az eszmék megegyezésének vagy nem-megegyezésének a megismerése.

A megismerés igaz vagy hamis. Locke megkülönböztet nominális és reális igazságot. Nominálisan igaz a megismerés, ha nem tekintünk arra, hogy a szóval adott eszmék adva vannak-e a természetben; reálisan pedig akkor igaz a mi ismeretünk, ha egyúttal azt is tudjuk, hogy eszméink a természetben valóban megvannak, vagy legalább is meglehetnek, azaz tudjuk azt, hogy ismeretünknek legalább valószínűség szerint valami tárgyi megfelelel.

Az egyszerű eszmék mindig reálisak, mert ezek bennünk a dolgoktól keletkeznek s ezért mint hatások okaiknak megfelelnek. Az összetett eszmék általában reálisak; mégis az állomány eszméjéről különösen meg kell jegyeznünk, — mondja ő — hogy ez csak akkor reális, ha oly eszmékből áll, amelyekről tudjuk, hogy valóban mindig egymással összekötve lépnek föl. Tehát Locke szerint az állományok nem ismerhetők meg, mindazáltal eszméik egyes esetekben lehetnek reálisak.

Az összetett eszmékből kapja az értelem az általános eszméket, úgyhogy a dolgokról nyert eszmék bizonyos sokaságát hasonlóságuk szerint vagy a közös vonások szerint összefoglalja és névvel látja el. Tehát az általános eszmékből nyert ismeret nem reális igazság, tárgyilagossága nincs, mert semmi sem felel meg neki a természetben. A mondottakból következik, hogy az

értelemnek ú. n. alaptételei nem kezdetei és alapjai a mi ismereteinknek, mert nincs tárgyi jelentőségük, hanem csak alanyi szülemények s ezért minden haszon nélkül vannak ismereteinkre nézve. Ezek legfőljebb segédeszközök a módszernél, ha nyakas ellenféllel van dolgunk, hogy hallgatásra bírjuk.

Locke szerint az, ami a külső és belső tapasztalaton kívül van, nekünk ismeretlen. A külső és belső tapasztalat az egyedüli csatornák, amelyek által ismereteket szerezhethetünk. Mégis megengedi, hogy az Isten léte bizonyítható. Azt is tanítja, hogy az emberi lélek szellemi állomány; de azt is mondja, hogy erre nincs kényszerítő bizonyítékunk, mert az Isten az anyagnak is megadhatta a gondolkodó képességet.

A tapasztalatelviség bírálata.¹

263. A tapasztalatelviség bírálatánál legcélszerűbb lesz csak Locke tanítását venni boncoló kés alá, mert a követők tanítása nem sokban különbözik Locke tanításától.

a) Ha az értelem legmagasabb alaptételeinek nincs érvényük, hanem ezek csak alanyi szülemények, akkor minden tudomány lehetetlen, mert mindegyik tudomány tételeken nyugszik és ha az alaptételek csak alanyi értékűek, akkor a rájuk épített bizonyítás is csak alanyi értékű. Tehát Lockénak hallgatagon vallania kell, hogy az, amit mi tudománynak mondunk, valóban nem tudomány, következésképp Lockénak ismeretelmélete sem tudomány.

b) Locke önmagával ellentmondásban van, pedig az ellentmondás minden bölcséleti rendszernek a megölője. U. i. tételeit bizonyítani akarja és nem gondol arra, hogy bizonyításának nincs tárgyi érvényessége, mert a tárgyi érvényességnek alapja és lényeges föltétele hiányzik. Mert mit tesz Locke? Locke azt mondja, hogy egyszerű eszméink reálisak, mert bennünk a dolgok által hozatnak elő, tehát lényegesen a dolgokra vonatkoznak és ezért tárgyi érvényük van. E közben nem gondol arra, hogy ez a bizonyítás az okság elvének tárgyi és általános érvényét föltételezi s ezt ő, mert az okság elve általános elv, tagadja; már pedig csak az okság elvével mondhatjuk, hogy az egyszerű eszméket a dolgok hozzák elő bennünk. Tehát Locke hallgatagon olyasmivel bizonyít, amit nyíltan tagad s ezért bizonyításában egyidejűleg állítás és tagadás van.

c) Locke mindazt tagadja, ami a tapasztalaton felül van s mégis azt állítja, hogy az Isten létét és lelkünk szellemi állományváltát bizonyíthatjuk, bár mindkettő a tapasztalaton felül van. Ezzel Locke rést üt saját tanításán, mert van valami a tapasztalaton felül, amit megismerhetünk.

Az Isten létének a bizonyításánál ismét a tagadásba vett oksági elvre kell támaszkodnia Lockénak, mert csak ez vezet az

¹ Lásd: Stöckl—Wohlmuth: Lehrbuch der Logik.⁸ 1905. 376. oldal.

Isten létének a megismerésére. Tehát Locke itt is ellentmondásban van önmagával, mert azzal, amit nyíltan tagad, hallgatagon bizonyítania kell; tehát egyidőben ugyanazt állítja és tagadja. Így Locke önmaga cáfolja ismeretelméletét ellentmondásaival.

d) Végül még megjegyezzük, hogy akkor, ha a tapasztalati elemnek kizárólagos fontosságot tulajdonítunk és minden ismeretünket csak a tapasztalatból akarjuk levezetni, talán lehetetlen, hogy a nominalizmus felé ne nehezedjünk, mert tagadjuk az általános fogalom tárgyi érvényességét. És tényleg, Locke azt tanítja az általános fogalomról, hogy lehetetlen mindegyik érzéki észrehevésünket névvel ellátni; ezokból az érzéki észrehevések egyes csoportjait közös névvel látjuk el és e közös név egyúttal az általános fogalom. Mi más ez, mint nominalizmus.

b) Érzékelviség.

264. Az *érzékelviség* (*sensualismus*) nem más, mint a tapasztalatelviségnek a továbbfejlesztése, amennyiben az érzékelviség csak a külső, t. i. az érzéki tapasztalatot fogadja el, a belső tapasztalatot pedig, amelyet a tapasztalatelviség még megtartott, elveti.

265. Ennek az iránynak a főképviselője a francia *Condillac István* (1715—1780). Condillac első művében még a tapasztalatelviség híve volt, mint Locke; de később tovább ment. Azt tanította, hogy a megismerés egyedüli forrása a tapasztalat, mégpedig a külső, vagyis érzéki tapasztalat. Tehát a belső tapasztalatot elvetette s ezzel az érzékelviség (*sensualismus*) megalapítója lett. Amit mi a szellemnek tulajdonítunk, csak átalakulása az érzéki észrehevésnek, vagyis az értelem és akarat minden tevékenysége csupán átalakult érzéki tapasztalat. Azt tanította, hogy az érzékek az emberi ismeretnek létesítő okai és mértékei; minden tényleges emberi ismeret vagy érzéklet vagy az érzéklet átalakulása.

Hogy miképen alakul ki a lelkiélet az érzékletekből, azt Condillac egy márványszobor példájával akarja szemléletessé tenni. Ez a szobor szerves és valami szellem élteti, de minden eszme híjával van. Ez a szobor először a szaglás érzékét kapja s ezen érzék által keletkezett észrehevések különböző átalakulása által keletkezik a szoborban a kedv, később pedig már fogalmak, ítéletek is keletkeznek a szoborban. Később ez a szobor megkapja a látás, hallás, ízlés érzékleteit, míg végül a tapintás által a külső világgal is érintkezésbe jut. Szerinte az nem lehetetlen, hogy az anyag gondolkodjék; mindazáltal elfogadható, hogy az emberi lélek tényleg anyagtalan; de hozzáteszi, hogy az áteredő bűn miatt oly függőségben van a testtel, hogy csak azt ismeri meg, amit az érzékek által felfog.

Az érzékelviséget kissé mérsékli *Bonnet Károly* (1720—1793). Ő is használja a szoborral való hasonlatot, illetőleg szemléltetést,

de azt is mondja, hogy az „én” az érzékek összességénél valamivel több, mert azokat összefoglalja s a benyomásra tevékenységgel válaszol. Bonnet a lelket elfogadja.

266. A modern érzékelviség még tovább megy. A francia Condillac és Bonnet megengedték, hogy érzékfölötti és szellemi létezzék, csak azt állították, hogy nem ismerhető meg. Velük szemben a modern érzékelviség azt mondja, hogy az érzékfölötti és szellemi nemcsak hogy nem ismerhető meg, de nincs is, mert csak anyag van. Az érzékelviséget ezen alakjában *anyagelvűségnek (materialismus)* mondjuk. Az anyagelviség azt mondja, hogy az érzékfölöttiben való hit csak a beteges képzelőtehetség szüleménye. Amit megfigyeléssel, indukcióval és számítással nem ismerünk meg, az nincs, nem létezik.

Az anyagelviségnek nagyon sok híve van: *Gabanis, Lamarck, Vogt, Moleschott, Feuerbach, Strauss, Schopenhauer, Büchner, Fischer, Häckel, Schlesinger* stb., stb. Mindezek csak az alaptételben egyeznek egymással: mindaz, ami lesz vagy van, különösen pedig az ember értelmi és akarati tevékenysége, nem más, mint anyag vagy az anyagnak és erőinek átalakulása, a többiben pedig nagyon különböző iránynak hódolnak.

Az anyagelviség a dedukciót, demonstrációt teljesen elveti; mindazáltal meghatározott tételeket állít fel. Így pl. a világ keletkezésére azt feleli, hogy a világ önmagából meghatározható. Így akarja kiküszöbölni a demonstrációt, nehogy érzékfölöttihez kelljen emelkednie.

267. Mivel az anyagelviség nagyon is érzi, hogy a világ keletkezésével adott felelete tarthatatlan, azért a legújabb időben kitér a kérdés megoldása elől és talánynak minősíti. Azt mondja, hogy a világ keletkezésére s más hasonló kérdésekre képtelenek vagyunk megfelelni; ezek a kérdések nekünk talányok, rejtvények, amelyeknek megfejtését még megkísérelni sem tudjuk. Azt mondja az anyagelviség, hogy e kérdéseket nem tudjuk megfejtteni és nem is fogjuk tudni sohasem. Itt hiábavaló minden erőlködés (*ignoramus et ignorabimus*).

Az anyagelviség világtalányok mögé bújik. *Du Bois Reymond*, aki szintén az anyagelviségnek a híve, hét ilyen világtalányt állított fel: a) az anyag és erő mivolta, b) a mozgás kezdete, c) az élet keletkezése, d) a világegyetem célszerű berendezése és a dolgok célratörékvése, e) az érzéki észrevezés keletkezése, f) az értelmes gondolkodás és beszéd, g) az akarat szabadsága.

Du Bois Reymond a világtalányok felsorolásában a felelőn megállt és megállapodott, mert a materializmus álláspontjáról még nincs befejezve a világtalányok sora. Még sok olyan dolog van, amit pusztán érzékeinkkel nem ismerhetünk meg. Így pl. a világegyetem léte, az anyag örök vagy nem örök volta, a rossz eredete stb.

Az érzékelviség bírálata.¹

268. a) Mindenekelőtt letagadhatatlan tény az, hogy mi nemcsak egyedi és esetleges dolgokat, hanem általánosakat és szükségeseket is ismerünk. Bármennyire is tagadjuk az általános és szükséges igazságokat, mégis lépten-nyomon rájuk támaszkodunk. Még az érzékelviség hívei is, ha szükséges, bizonyításaikban általános tételekre támaszkodnak a nélkül, hogy megkísérelnék mindezt az érzéki tapasztalatra visszavezetni. Az újabb időben ezt is megkísérelték az érzékelviség hívei; de minden fáradozásuk csütörtököt mondott, mert egyetlenegy matematikai, ontológiai, logikai, erkölcsi, vallási igazságot sem tudtak a pusztá érzékekből kimagyarázni. Ha tehát az egyedüli ismeretforrás az érzéki tapasztalat, amely nem ismer általánosat és szükségeseget, akkor általánosat és szükségeseget sohasem ismerhetnénk meg, vagyis az érzékelviség következetlen és a nominalizmus felé halad.

b) Az nem igaz, hogy nincs érzékfölötti, tehát érzékfölötti nem ismerhetünk meg. Isten, lelkünk, erény stb. érzékfölötti dolgok s azzal nem lettek nem-létezők, hogy az érzékelviség tagadja azokat. Az emberben természeténél fogva bizonyos kényszer van, hogy ne álljon meg az érzéki dolgoknál, hanem az érzékfölöttihez emelkedjék. Mióta az emberiség él, mindig elismerte, mert el kellett ismernie az érzékfölöttit; sőt az emberiség az érzékfölötti megismerését mindig nagyobb értékűnek tartotta, mint a tapasztalati megismerést. Avagy az emberiség az érzékelviség fölépéséig csak agyalágyult emberekből állott, akik csupán beteges képzelődésükben fogadták el az érzékfölöttit? Különb az érzékelviség még mindig adós annak bizonyításával, hogy nincs érzékfölötti.

c) Az érzékelviség amaz állítása, hogy csak az van, amit megfigyeléssel, indukcióval és számítással ismerhetünk meg, teljesen hamis, mert az indukciók és számítások általános tételeket és sarkigazságokat tételeznek fel, amelyekre támaszkodnak s ezért dedukció is van mint ismeretforrás. Az indukciónál mindent a dolog természetére vezetünk vissza s így általánosítunk, vagyis mindegyik indukció általános tételekre támaszkodik és dedukcióval záródik. Bármennyi tapasztalati elemet is állítsunk egymás mellé, ha nem áll közéjük az ész, hogy azokat rendezze, csoportosítsa s azután általános igazságokra vezesse, hogy belőlük következtethessen, akkor az egyes tapasztalati elemeknek nem sok, vagy talán semmi hasznát sem vehetjük.

d) Amikor az újabb kor érzékelvisége világtalányokba burkolódik és éppen a legfontosabb kérdésekben, amelyek az embert legjobban érdeklik, mint a világ s az élet keletkezése, az ember célja és rendeltetése stb., akkor ezzel elárulja, hogy az érzékelviség álláspontja nem helyes. A világtalányok felállítása nem más,

¹ Stöckl—Wohlmuth: Lehrbuch der Logik.⁸ 1905. 379—380. oldal.

mint az érzékelviség csődjé, amelyet azonban restel bevallani s ezért takaróznak világtalányokkal. „Bátran mondhatjuk, hogy ma a materializmus már szinte csak a félműveltek berkeiben hódít, a komoly gondolkozás azt a véleményt alakította ki róla, amelyet Lotze így fejezett ki: a materializmus az emberi elme legnagyobb megtévedése.”¹

269. Az érzékelviség és a valódi bölcelet között csak egyetlen érintkezési pont van, t. i. mind a két iskola azt tanítja, hogy az ismeret és a tudomány az érzékekből indul ki. Innen kezdve az érzékelviség elválík a valódi bölcelettől és tévedést tévedésre halmoz. Azt tanítja, hogy az emberi ismeretnek a tudományos rendben létesítő oka és mértéke az érzékek. Már pedig az érzékeknek csak annyiban van befolyásuk az értelmi ismeretre, amennyiben az érzékek az első kiindulási pontot adják az értelmi ismerethez, amennyiben az érzéki ismeret természetszerűleg megelőzi az értelmi és tudományos ismeretet, mert az értelem az érzékek által ébresztetik.

Az érzékelviség azt is mondja, hogy az értelmi ismeret nem más, mint vagy érzéklet vagy az érzéklet átalakulása. Ez az állítás is tévedés, mert az érzékletek és értelmi ismeretek lényegesen különböznek egymástól és bármennyire is tökéletesek az érzékletek, sohasem emelkednek értessé azon egyszerű okból, hogy a kétrendbeli tehetségek, t. i. az érzéki és szellemi megismerő tehetség és működésük különböző lénynemekhez tartoznak.

c) Pozitívizmus.

270. A tapasztalatelviség első hajtása az érzékelviség, második és utolsó hajtása pedig a *pozitívizmus*. Ez a legszélsőségesebb irány. Ez az irányzat csak a külső tényeket fogadja el és ezeknek törvényszerű összeköttetését. Általános fogalom és általános ítélet nincs, mindez csupán az egyes tények általánosítása. Csak tényleges szükségszerűség van, nem pedig föltétlenül érvényes általánosság. Hogy a fehér nem fekete és $1+1$ nem 3, ezt azért fogadjuk el, mert így értesít minket a tapasztalat és még nem merült föl tapasztalat, amely ama tételeket megdöntötte volna. Mivel érzékfölötti ismeret nincs, azért érzékfölötti dolgok és lények sincsenek. Tehát Isten, lélek, lényeg, cél, ok stb. az emberi tudományból véglegesen ki van zárva. Mindaz, ami történik, a természeti törvények szerint szükségképen történik.

271. A pozitívizmus atyja *Comte Agoston* (1798—1857). Követői Franciaországban *Littre Emil* (1801—1881), aki Comte műveit kiadás alá rendezte; Németországban *Laas Ernő* (1837—1885) és mások; Angolországban pedig főképen *Spencer Herbert* (1820—1903), aki a mechanikus fejlődés gondolatával a múlt század végén nagy hatást tett. Mivel mindezek tanítása csak keve-

¹ Bangha Béla: Istenhit és istentagadás. 1923. 55. oldal.

set különbözik az alapító tanításától, azért az alábbiakban csak az alapító tanítását adjuk röviden.

272. Comte bölceleti irányzatát pozitivizmusnak nevezik, mert ő különös magyarázatot adott a „pozitív” szónak. Azt mondja, hogy pozitív annyi, mint reális és hasznos, bizonyos és pontos (precis), szerves és relatív. Azt mondja, hogy a „pozitív” szónak az általa meghatározott jelentései csak az ő tanait illetik meg s ezért csak az ő tanait illeti meg az igaz bölcelet elnevezés is. Minden más bölcelet, amely a „pozitív” szónak adott jelentésekkel ellentétben van, nem igazi bölcelet, hanem csak teológiai vagy metafizikai bölcelet. Szerinte teológiai az a bölcelet, amely a világot nem önmagából magyarázza, hanem a magyarázathoz földöntúli lényt vesz föl; metafizikai pedig az a bölcelet, amely elvont (abstract) kezdő és végső okot enged meg és a dolgok lényegéről beszél. Mindkettőnek — mondja ő — az a nagy hibája van, hogy a tapasztalat szilárd talaját elhagyja s a megismerhetetlenekben elvész.

Tehát Comte bölcelete pozitív bölcelet. A „pozitív” bölcelet „reális”, mert csak arra szorítkozik, hogy a közvetlen adottságokban és jelenségekben a változhatatlan törvényeket kutassa, hogy azután egymásutánban egységesen felfogja. A „pozitív” a dolgoknak egymáshoz való viszonyát is keresi s ezért ez a bölcelet „relatív” is. Ez a bölcelet a meg nem ismerhető, tehát a haszontalan kérdésekkel, mint: Isten, lélek, lényeg, ok, cél stb. nem foglalkozik, hanem csakis a hasznos dolgokkal s azért ez a bölcelet „hasznos”, sőt annyira hasznos, hogy csak ez a bölcelet szolgálja az emberiség javát, következésképpen a többi bölceleti rendszernek nincs jelentősége. És mert ez a bölceleti rendszer semmi olyasmit nem fogad el, amit szigorúan bebizonyítani nem tud, azért pontos (precis) is. Ezokból ez a bölcelet „szerves” is, mert képes egységesíteni és építeni s képes egységes világ-szemléletet nyújtani. Comte szerint ez a bölcelet a jövő bölcelete.

A pozitivizmus csak törvényeket ismer és nem okokat, mert — szerinte — az ok nem ismerhető meg s ezért vele mint haszontalan kérdéssel nem foglalkozik. A törvényeket indukció által kapjuk. E törvények feltárlják a jelenségek között lévő szükségképeni összefüggéseket s egyúttal utolsó magyarázó és bizonyító alapok. A világ okát önmagában bírja; de ez az ok nem ok, hanem törvény, hiszen a pozitivizmusban nincsenek okok, hanem csak törvények. Mi a lényeg, mi az első és utolsó ok, mi az abszolút, ilyesmikkel a pozitivizmus nem törődik, mert ezek haszontalan kérdések; már pedig a pozitivizmus „hasznos” bölcelet. Az emberi szellemre nézve vannak megfejtethetlen dolgok és ezek azok, amelyek után „mi okból” és „mi végett”-tel kérdezzünk. Mivel pedig a „mi okból”-al az ok után és a „mi végett”-tel a cél után kérdezősködünk, azért az okot és célt nem tudjuk megismerni. Az ember csak a „hogyan” kérdésre tud megfelelni.

A pozitivizmus tulajdonképpen nem tagadja az érzékfölöttit,

csak azt mondja, hogy nem ismerhető meg. Mindazáltal a pozitivizmus és az érzékelviség között nincs lényeges különbség, mert akár tagadjuk az érzékfölöttit, akár azt mondjuk, hogy nem ismerhető meg, egyre megy.

273. Van a pozitivizmusnak egy másik oldala is és ez a következő.

A pozitivizmus keresi annak a ténynek a magyarázatát, hogy az emberiség miért nincs kezdetől fogva a pozitivizmus világ-szemléletében, miért jutott ide csak később, a jelen időkben. Mi az oka, illetőleg törvénye annak, hogy az emberiség napjainkig, jobban mondva Comte föllépéséig mindig hitt az érzékfölöttiben, bár ez megismerhetetlen és csak most kezd berendezkedni a pozitivizmus világ-szemlélete alapján. Hogyan magyarázható ez a különös jelenség?

A pozitivizmus erre azt mondja, hogy az emberi ismeret csak lassan fejlődik tökéletessé s ez a fejlődés bizonyos törvény szerint történik. Ezt a törvényt a pozitivizmus a *fejlődés törvényének* nevezi. E fejlődési törvény szerint az emberi ismeret fejlődésében három fokozatot különböztetünk meg: a) Az első fokozat a kezdetlegesség és ezt a világszemléletet Comte *teologizmusnak* nevezi. Ebben az emberiség a jelenségeket természetfölötti személyes lény hatásaiból magyarázza és neki tulajdonítja. b) A második fokozat a metafizikai módszer és ezt Comte *metafizicizmusnak* mondja. Ebben az emberiség a jelenségek rejtett okát már nem természetfölötti lényben keresi, hanem reálisnak gondolt absztrakt fogalmakban találja, mint lényeg, erő, képesség. c) A harmadik fokozat a pozitív módszer s ez a *pozitivizmus*. Ebben az emberiség a jelenségeket általános tényekből és törvényekből magyarázza, amelyekből az események vagy történések csak szükségképeni következmények. E fokon a tudás kizárólagosan megfigyelésre és kísérletre támaszkodik s így alkotja meg az általános törvényeket. Comte szerint az emberiség most már oly fejlődési állapotban van, hogy a pozitivizmus alapján berendezheti egész társadalmi életét.

A pozitivizmusnak ez az oldala *relativizmus* is és ezért később is szólnunk róla.

A pozitivizmus bírálata.

274. a) A pozitivizmus szerint az okot és a célt sohasem ismerhetjük meg; a „mi okból”-ra és „mi végett”-re nem tudunk megfelelni, csak a „hogyan” kérdésre adhatunk választ. Ezért a cél és ok után, mint haszontalan dolgok után nem is szabad kutatnunk.

Comte nagyon téved. A tilalom, amelyet felállított, észellenes és észlealacsonyító, mert az ember természete ellen van. Az ember természeténél fogva mindig a ható- és cél-okot keresi, sőt előbb keresi az okot, mint a törvényt, mert az ok ismerete vezeti

rá az embert a törvény ismeretére; továbbá a célnál a legtöbb dolog célja által hívja fel figyelmünket. Mindíg előbb tesszük föl e kérdést: mi okból és mi végett és csak azután a „hogyan”-t. Ez az emberi megismerés természetes útja. Avagy Comte cél és ok nélkül állította fel bölcséleti elméletét?

b) A pozitívizmus azt mondja, hogy az abszolútról és transzcendensről semmit sem tudhatunk.

Ha a pozitivisták ezt mondják, akkor ezzel egyúttal azt is állítják, hogy ők tudják, mi az abszolút és transzcendens, különben nem beszélnének róluk. Ebből következik, hogy akkor mi is beszélhetünk és tudhatunk az abszolútról és transzcendensről. Ha azt mondanák, hogy annak, amit mi abszolút és transzcendens alatt értünk, nincs léte, ez még érthető, bár nem igaz; de abszolútról és transzcendensről beszélni s ugyanakkor azt állítani, hogy ez nem ismerhető meg, ellentmondás, mert állítást és tagadást foglal magában.

c) A pozitívizmus azt mondja, hogy az abszolút és transzcendens csupán fikció. Hogy egy Isten van, ez csak fikció, beteges képzelet szüleménye. Már pedig a pozitívizmusban nincs helye a beteges képzelődésnek.

Itt is nagyon téved a pozitívizmus. Mi az Isten fogalmát úgy kapjuk, hogy a véges dolgokból az oksági elv segítségével az abszolút okra következtetünk. Mi következtetünk és nem csinálunk fikciókat. A következtetés nem fikció.

Ugyanezt kell mondanunk az emberi lélekről is. Itt szintén következtetünk a lelki tevékenységekből a szellemi állományra. Tehát nem fikciókat csinálunk.

275. Lássuk még a pozitívizmus másik oldalát.

a) A pozitívizmus szerint az ismeretek fejlődésében az első fokozat a teologizmus, a teológiai módszer, amely előbb a fetisizmusban jelentkezett, azután a sokistenhívésbe ment át és végül az egy Isten hívésében nyilvánkozott meg.

Comte nagyon rosszul tanulta meg és tudja a történelmet. Ha el is tekintünk attól, hogy a zsidóknak az egy Istenben való hívése régiebb a pogányok sokistenhívésénél és a fetisizmusnál, akkor is a mai kutatások napról-napra több bizonyítékát adják annak, hogy az emberiség bölcsőjénél az egyistenhívés (monotheizmus) állott és nemcsak a zsidóknál, hanem a pogányoknál is és csak később lépett föl a sokistenhívés (polytheizmus), valamint a fetisizmus.

Továbbá a történelem tanúsága szerint az egyistenhívés a zsidóknál már akkor megvolt, amikor az egész világ sok istent imádott. És mégsem a zsidóságnak az érdeme az, hogy mi is egy Istent hiszünk és imádunk. A zsidóság fenntartotta az egy Istenben való hitet és azután Jézus Krisztus megjelenésével hirtelen

kezdekk terjedni az egyistenhívés, mégpedig a legnagyobb akadályok és üldöztetések ellenére. Az egyistenhívés terjedésének semmi sem kedvezett, sőt minden ellene volt. Az egyistenhívés nem a sokistenhívésből fejlődött ki.

b) A pozitivizmus fejlődési törvénye azért is hamis, mert a tévelyt szükséges és lényeges lépcsőnek tartja az igazság megismerésénél, hiszen a sokistenhívést a pozitivizmus is tévelynek mondja. Már pedig az lehetetlen, hogy az emberiség természet-szerűen fusson át tévedéseken és üres fikciókon azért, hogy végül a pozitivizmushoz jusson. A tévedés csak esetlegesség és nem lényeg az emberi megismerésben.

c) Az emberi értelem az igazság megismeréséért van természeténél fogva és ha megtartja a logika törvényeit, akkor közvetlenül jut el az igazsághoz a nélkül, hogy tévedéseken át kellene botorkálnia. Ha az emberi értelem természeténél fogva keresi az igazságot és az ókori emberek természetüknél fogva tévedtek, akkor az ókori emberek nem voltak emberek, mert értelmük lényegesen különbözött pl. Comte értelmétől. Tehát Comteval kezdődik az emberiség.

d) A pozitivizmus szerint az Isten nem ismerhető meg, tehát jogos az ateizmus; az emberi lélek nem szellemi állomány, tehát jogos az anyagelviség (materializmus). Ilyenformán vallás nincs, hanem tiszteletünk tárgya az emberiség, amelyet a lángeszű emberek (geniek) képviselnek. Ezeket az élő és meghalt embereket kell imádnunk. Valóban örültség. Talán Comte is imádtatni akarja magát?!

HARMADIK RÉSZ.

ELSŐ SZAKASZ.

Az igazság abszolút értéke.

Mit kell értenünk az igazság kritériuma alatt?

276. Már ismerjük az ismeretforrásokat; tudjuk, hogy mely eszközökkel szerezhethünk ismereteket. Azonban nem elégséges csupán az ismeretforrásokat, amelyek az igazsághoz vezetnek minket, ismernünk, hanem azokat a kritériumokat is kell ismernünk, amelyek mindenegyes esetben megmondják, hogy az ítélet igaz-e vagy sem. E nélkül az ismeretforrások ismerete semmit sem ér.

Az ismerethez szükséges: a) mindenekelőtt az alany, amely a megismerésre képes, b) a tárgy, amelyet az alany megismerhet, c) az ismeretforrás, ahonnan az alany a megismerés tárgyát meríti, d) a közvetítő, t. i. amaz alakok (fogalom, ítélet, következtetés), amelyek által ismerünk és végül e) kritérium, amely által meg tudjuk, hogy ítéletünk igaz. Az alanyról, a tárgyról, az ismeretforrásról, a közvetítőről (a logikában) már volt szó, most pedig a kritériumról fogunk tárgyalni.

277. *Kritériumnak* (ismertető jel) az ismeretforrásokat is nevezhetjük, amelyek által igazsághoz jutunk. Azonban az ismeretforrások az igazságnak csak közelebbi és részleges kritériumai, mi pedig azt az általános kritériumot keressük, amely által nemcsak igazságot ismerünk meg, hanem azt is meg tudjuk, hogy valóban igazságot ismertünk meg. Ezekből az ismeretforrásokról nem szólunk, annál is inkább, mert róluk már volt szó.

Szorosabb értelemben kritériumnak azt az eszközt vagy határozott jelet értjük, amely megmondja nekünk, hogy a tévedés félelme nélkül ítélehetünk, vagyis megmutatja az észnek, hogy az eléje állított ítélet igaz ítélet és biztos is abban, hogy igaz ítélet, következésképp nem hamisságot mond igazságnak. Tehát a kritérium nem valamely tétel vagy igazság, hiszen a kritérium ezeknek az igazságáról akar minket meggyőzni. Ezek után az *igazság kritériuma az az eszköz vagy határozott jel, amellyel valamely mondat, illetőleg ítélet igazságát megítélhetjük.*

278. Van-e az igazságnak kritériuma?

Aki elismeri, hogy az emberi értelem képes megismerni az igazságot; elismeri, hogy az igazság nem ábránd vagy csalóka káprázat, hanem valóság reánk nézve; elismeri, hogy adott esetekben bizonyosságot szerezhethetünk, az kénytelen elfogadni azt is, hogy az ember képes valami módon megmondani, vajjon valami igaz-e vagy sem, vagyis képes az igazságot a tévelytől megkülönböztetni: ez igazság, az pedig tévely. Ha erre nem képes, akkor az igazság megismerése haszontalan és célnélküli, mert nem tudjuk, hogy igazságot ismertünk-e meg, avagy tévelyt mondunk igazságnak; sőt akkor az igazság megismerése lehetetlen is azon egyszerű okból, mert nem is ismerhetem meg. Ezért van az, hogy a bölcselők, akik valamilyen bizonyosságot elfogadnak, az igazságnak is valamilyen kritériumát elfogadják. A kételkedés (scepticismo) is azért veti el az emberi bizonyosságot, mert azt mondja, hogy nincs oly zsinórmérték, amelynél fogva az igazságot megkülönböztethetnők a tévelytől. Tehát **az igazságnak van kritériuma.**

Mit kell értenünk a bizonyosság alapja alatt?

279. A kétely semmit sem tart igaznak, mert azt mondja, hogy nem ismerhető meg az igazság s ezért minden ítéletnél fél a tévelytől. A vélemény is fél a tévelytől, de már elismeri, hogy

megismerhető az igazság, csak azt nem tudja, hogy a véleményező mondja-e az igazságot, avagy a másik fél. Végül a bizonyosság elhatározottság, hogy valamit igaznak tartunk és ez a tévedés minden félelmét kizárja. Ezt az elhatározottságot tudatunkban mindig ítélet kíséri. Ez az ítélet nem elhatározottság, hanem csak kísérője az elhatározottságnak. *A bizonyosság alapja az, ami minket arra határoz, hogy valamit igaznak tartunk.*

280. Van-e a bizonyosságnak alapja?

Aki valamiféle bizonyosságot elfogad, az kénytelen azt is elfogadni, hogy annak valami alapja van; nem pedig szeszélyesség vagy vakhit. Tehát **a bizonyosságnak van alapja.** Mi nem tartunk mindent föltétlen igaznak, amit megismerünk; de akkor, ha valamire rámondjuk, hogy ez igaz, az pedig hamis, kijelentésünknek mindig valami alapja van. Nem ott ágaznak el a bölcselek véleményei, hogy nem ismernék el a bizonyosság alapját, hanem ott, hogy másba és másba helyezik.

281. Az igazság kritériuma az az eszköz vagy határozott jel, amellyel valamely mondat, illetőleg ítélet igazságát megítélhetjük. A bizonyosság alapja pedig az, ami minket arra határoz, hogy valamit igaznak tartunk s mindazt elveszük, ami ezzel az igazsággal ellenkezik. Tehát az igazság kritériuma és a bizonyosság alapja fogalmilag különbözik egymástól. Mivel pedig az, ami által valamely ítélet igazságát megítélhetjük és az, ami valamely igazság elfogadására határoz minket, a tárgyi rendben összeesik, azért az igazság kritériuma és a bizonyosság alapja a tárgyi rendben ugyanazt fejezi ki, e kettő a tárgyi rendet tekintve felcserélhető egymással. Tehát az igazság kritériuma azonos a bizonyosság alapjával, ha azt keressük, hogy mi határoz meg minket valamely igazság elfogadására; és a bizonyosság alapja azonos az igazság kritériumával, ha azt keressük, hogy mi által ítéltetjük meg valamely mondat, illetőleg ítélet igazságát.

Ennek oka az értelem természetében van. U. i. az emberi értelem megismerő képesség, mégpedig lényegesen megismerő képesség s ezért az, ami neki az igazság kritériuma, vagyis ami által megismeri valamely ítélet igazságát, ezzel egyúttal arra is határozza őt, hogy azt igazságnak fogadja el. Ha az emberi értelemnek van bizonyossága, akkor nemcsak az igazságot ismeri meg, hanem azt is megismeri, hogy ő igazságot ismert meg, azaz biztos az ítélet igazságában. Ezért egészen természetes, hogy az igazság kritériuma és a bizonyosság alapja a tárgyi rendben azonosul, tárgyilag összeesik.

Ha tehát a következőkben rövidség kedvéért csak a bizonyosság alapjáról vagy csak az igazság kritériumáról beszélünk, akkor mindegyik alatt mind a kettőt kell értenünk, mert ez a kettő egymástól elválaszthatatlan.

Mi az igazság kritériuma?

282. Amikor valamit igazságnak fogadunk el, ezt nem szeszélyesen tesszük, de nem is valami vakhít kényszere alatt és azért sem, mert erre talán megismerő tehetségünk alanyi berendezettsége kényszerítene minket. Mi elfogadjuk az ítélet igazságát, mert az ítéletben kifejezett tényállást az ítélet tartalmának bevilágító szükségessége parancsolja az észre, illetőleg az értelemre. Ez a bevilágító szükségesség szüli bennünk azt a belátást, hogy a dolog így van és nem másképen.¹ Ezt a bevilágító szükségességet *nyilvánvalóságnak (evidentia)* nevezzük. Tehát a *nyilvánvalóság a dolognak bevilágító szükségessége*. A mondottakból következik, hogy **az igazság legmagasabb kritériuma és a bizonyosság alapja a nyilvánvalóság**. Tehát a nyilvánvalóságot a tárgyról mondjuk és ezért ez a tárgynak a tulajdonsága, vagyis valami tárgyi. Más szavakkal: az, ami minket az igaznak-tartásra meghatároz, maga a dolog, amennyiben a dolog szükségességébe való belátást, vagyis az *alanyi nyilvánvalóságot* szüli bennünk, a dolog pedig, amely az alanyi nyilvánvalóságot szüli, a *tárgyi nyilvánvalóság*, azaz a *dolognak bevilágító szükségessége*.

283. Az igazság legmagasabb kritériumának és a bizonyosság végső alapjának a fogalmából a következő igazságokat kapjuk:

a) Ez a kritérium tárgyi jellegű, tehát független a megismerő alany állapotaitól, mert a megismert tárgynak a tulajdonsága.

b) Ez a kritérium változhatatlan, mint maga az igazság, és minden emberi értelem részére érvényes.

c) Ez a kritérium csalhatatlan, nem vezethet tévedésre, különben a kételkedés volna jogos.

d) Ez a kritérium bizonyításra nem szorul, mert ha igen, akkor egy másik volna a legmagasabb.

e) Ez a kritérium általános, minden igazságnak ismertető jele és minden bizonyosságnak végső alapja.

A nyilvánvalóság.

284. Mindenekelőtt megjegyezzük, hogy akkor, amikor a nyilvánvalóságról mint az igazság legmagasabb kritériumáról és a bizonyosság végső alapjáról van szó a megismerésben, nem az alanyi, hanem a tárgyi nyilvánvalóságot kell értenünk, mert az alanyi nyilvánvalóság nem egyéb, mint az igazi vagy látszólagos tárgyi nyilvánvalóság eredménye.

285. Amikor valamit igaznak fogadunk el, ez nem tetszésünkötől függ, hanem ennek valami alapja van. És mi ennek az

¹ „Veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 1, a. 2, ad 3.)

alapja? Amikor ezt az alapot vizsgáljuk, akkor mindenekelőtt azt vesszük észre, hogy a tudatos, tiszta és világos belátás az igazság szükségességébe készítet minket az igazságefogadására. E belátás nélkül semmit sem mondhatunk, de nem is mondunk igaznak. Azonban ez az alanyi belátás nem lehet az utolsó és magában véve elegendő alapja annak, hogy mi azt az igazságot elfogadjuk, mert akkor a megismerésnek nem volna tárgyi értéke; már pedig az igaz megismerés az értelemnek a tárgyi renddel való megegyezőségében áll. Ez alanyi belátásnál önkénytelenül fölvetődik az a kérdés, hogy miért van alanyi belátásunk, mi szüli azt.

Amikor bizonyosak vagyunk valamiről, akkor mindenegyes esetben azt állítjuk, hogy megismerésünk a dologgal egyezik és ezzel egyúttal azt is állítjuk, hogy megismerésünket a megismert dolog befolyásolja. Tényleg a tudatos, tiszta és világos belátás a dolog szükségességébe nem más, mint a tárgyi alap hatásában értelmünkre, hogy valamit igaznak tartsunk; nem más, mint magának a tárgynak ama képessége vagy tulajdonsága, hogy bizonyosságot szülhet bennünk önmagára nézve. Tehát, hogy valamit igaznak és bizonyosnak tartsunk, arra maga a dolog készítet bennünket, amennyiben a dolog szükségességébe való tudatos, tiszta és világos belátást létesít bennünk, vagyis az alanyi nyilvánvalóságot teremti meg bennünk. De a dolog, amennyiben alanyi nyilvánvalóságot létesít bennünk, maga a tárgyi nyilvánvalóság s ezért **csak a nyilvánvalóság lehet az igazság legmagasabb kritériuma és a bizonyosság végső alapja.**

Hogy ez így van, azt mindenki mindenegyes igazságnál tapasztalhatja, ha az igazságról bizonyossága van. Ha valamely igazságot közvetlenül ismerünk meg, amint ez a közvetlen tudati ítéleteknél, az érzéki észrevevésnél és a közvetlen analitikai ítéleteknél van, akkor az igaznak-tartás alapja a dolognak közvetlenül bevilágító szükségességében van. Ha következtetésekkel kapjuk az igazságot, akkor a következtetésekben nyugvó igazság bizonyossága az első elvek bizonyosságán, tehát az előbb említett bizonyosságon nyugszik,¹ ha még nyilvánvalósággal megismerjük, hogy az új igazság amaz igazságokkal, amelyek az új igazság megismerésére vezettek, szükséges összefüggésben van. Ha pedig hit által kapjuk az igazságot, akkor csak abban az esetben tartjuk igaznak a dolgot, ha nyilvánvalósággal megismerjük, hogy a tanú tud a dologról és igazat mond. Tehát **mindenképpen az igazság legmagasabb kritériuma és a bizonyosság végső alapja a nyilvánvalóság.**

A tárgyi nyilvánvalóságon kívül nem találunk semmi olyas-

¹ „Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; . . . nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inisset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.” (Aquinói szent Tamás: De veritate, qu. 11, a. 1, ad 13.)

mit, ami az igazság zsinórmértéke s a bizonyosság alapja lehetne, mert a bizonyosság alapjához szükséges az, hogy mind a megismerés tárgyával, mind a megismerő alannal megegyezésben legyen. Ez pedig csak a tárgyi nyilvánvalóságnál van meg.

286. Hogy a tárgyi nyilvánvalóság az igazság legmagasabb kritériuma és a bizonyosság végső alapja, az még a következőkből is kitűnik.

a) A részleges kritériumok és bizonyossági alapok e jellegüket végül a tárgyi nyilvánvalóság által kapják meg. Ha azt kérdezzük, hogy a tapasztalatnak, az értelemnek és a tekintélynek honnan van az az erőssége, hogy bizonyosságot szüljön bennünk, akkor végül azt a feleletet kapjuk, hogy a dolog ezekben az ismeretforrásokban oly világosan nyilatkozik meg, hogy belátjuk, hogy a dolog így van és másképen nem lehet.

b) A tárgyi nyilvánvalóságot minden bizonyosság követeli és minden bizonyosság számára elégséges is.

c) Az értelemnek mint megismerő tehetségnek a természete követeli, hogy bizonyossága a dolgokba való belátáson alapuljon. Ez a belátás föltételezi, hogy a megismert dolgok az értelem részére az igazságot kinyilváníthatják.

Tehát az igazság legmagasabb kritériuma és a bizonyosság végső alapja a tárgyi nyilvánvalóság.

287. Ennek a tárgyi nyilvánvalóságnak tárgyi jellege van. E nyilvánvalóság az értelemmel viszonyban van, úgyhogy ennek a tárgyat kinyilvánítja. E nyilvánvalóság szorosan összefűződik az igazsággal. Ha a tárgyi nyilvánvalóság tévedésbe vihetne minket, akkor vagy a dolgok természetüknél fogva nem szülhetnének bennünk igazságot, hanem csak tévelyt, vagy az emberi értelem nem volna az igazságra rendelve, hanem a tévelyre. Tehát jogos volna az általános kételkedés. E nyilvánvalóság más nyilvánvalóságot nem tételez föl, minden bizonyosság a tárgyi nyilvánvalóságon nyugszik. Ez a nyilvánvalóság általános.

Hogyan osztjuk fel a nyilvánvalóságot?

288. Az igazság az értelem megegyezőségét fejezi ki a megismert dologgal. E megegyezőséget ítélettel mondjuk ki és nem fogalmakkal s ezért a fogalmak nem nyilvánvalóak. Csak ítéletek és következtetések nyilvánvalóak. Ha azonban a fogalmat meghatározásba öntjük, akkor már nyilvánvaló lehet, mert a meghatározás ítélet.

Az ítélet akkor nyilvánvaló, ha az alany és állítmány között megvan az az összeköttetés, amely az értelmet megvilágosítja és az ítélet elfogadására feljogosítja.

Milyen nyilvánvalóságot különböztetünk meg?

289. Mindenekelőtt megkülönböztetünk *közvetlen* és *közvetett nyilvánvalóságot*.

a) *Közvetlenül nyilvánvaló az ítélet, ha az igazság már*

csupán az alany és állítmány összehasonlításából lép előnk. Ekkor az értelmet az igazság elfogadására meghatározza maga az igazság az ő nyilvánvalóságával, vagyis amint ilyen ítélet megjelenik értelmünk előtt, máris megismerjük igazságát és el is fogadjuk.

b) *Közvetve nyilvánvaló az az ítélet, amelynek igazságára más ismereteinkből következtetünk.* Ekkor az értelmet az igazság elfogadására a bizonyítás nyilvánvalósága határozza meg. A közvetve nyilvánvaló ítéletek nyilvánvalóságukat más ítéletekből kapják, amelyek a bizonyítás előzményei. Mivel pedig nem minden ítélet veheti nyilvánvalóságát mástól, különben a végtelenségig kellene mennünk és ezt nem tehetjük meg, tehát nyilvánvalóság sem volna, azért kell lenniök oly ítéleteknek is, amelyek nyilvánvalóságukat nem mástól kölcsönzik, hanem önmagukban hordják. Ezek a *közvetlenül nyilvánvaló ítéletek.*

A közvetlenül nyilvánvaló ítéleteknél értelmünk soha nem tévedhet, mert ezek közvetlen és szükséges nyilvánulásai az igazságnak. A közvetlenül nyilvánvaló ítéletek igazságát tagadni annyit tesz, mint tagadni, hogy az igazság az értelem tárgya s ennek tagadása egyenlő az értelem természetének, sőt létének a tagadásával. Ez ítéletek bizonyossága magából a megismert tárgy nyilvánvalóságából ered s alapja és elégséges oka a tudománynak, vagyis a csak közvetve nyilvánvaló igazságok bizonyosságának. Azonban a közvetett nyilvánvalóság már bonyolult és okoskodás által szerzett s ezért ha nem vigyázunk a következtetéseknél, esetleg tévedhetünk.

290. A végső fokon az önmagukban és közvetlenül nyilvánvaló ítéletek minden következtetésnek, sőt minden megismerésnek végső elvei. Ezeket *logikai alapelveknek* nevezzük. **A logikai alapelvek egyúttal lételvek is.** U. i. mi csak lényeket ismerhetünk meg; az, ami nem tartozik a lény fogalma alá, nincs és nem is lehetséges, tehát meg sem ismerhető. A lényekről akkor van igaz ismeretünk, ha úgy ismerjük meg azokat, amint értelmünkön kívül vannak. Tehát nem mi mondjuk meg, hogy mik a lények és milyenek, hanem a lények határozzák meg értelmünket arra nézve, hogy mit mondjunk róluk. Így azután igaz ismeretnél, aminek és amilyennek megismerjük a lényeket, úgy azok és olyanok az értelemen kívül is. Ezért igaz ismereteink tárgyilagosságok, következőleg a logikai alapelvek is tárgyilagosságok. De a logikai alapelvek a végső fokon önmagukban és közvetlenül nyilvánvaló ítéletek s ezért a nekik megfelelő tárgyilagosság is valami végső a lényekre nézve. E végsőség a lételvek. Tehát egészen természetes, hogy a logikai alapelvek egyúttal lételvek is. (Eadem sunt principia essendi et cognoscendi.)

291. Hány logikai alapelv van?

E kérdésnél a bölcselek véleményei szétágaznak: az egyik többet, a másik kevesebbet mond. A logikai alapelvek a következők.

a) Mivel a lény eszméje legelső értelmünkben, azért a lénynak a nem-lénnyel való összehasonlítása az állítások és tagadások rendjében az első elv, az emberi ész igazság utáni kutatásának és tudományos működésének első összetett elve. Ezt az elvet így fogalmazzuk meg: lehetetlen, hogy egy dolog az legyen, ami nem, vagy ne legyen az amí; más szavakkal, lehetetlen, hogy valamely dologról valamit ugyanazon időben állíthassunk és tagadhassunk. Ezt az elvet az *ellentmondás elvének* (*principium contradictionis*) nevezzük. A mondottakból következik, hogy ha egy ítélet valamely dologról állít valamit és egy másik ítélet ugyanarról a dologról azt tagadja, akkor mind a két ítélet nem lehet igaz.

b) Az ellentmondás elvében a lényt a nem-lénnyel állítottuk szembe. Ha most a dolgot önmagával állítjuk szembe, akkor minden dolog azonos önmagával, vagyis $A=A$, mert ha nem azonos önmagával, akkor más is; tehát ugyanarról a dologról ugyanazon időben valamit állíthatunk és az állítottat egyúttal tagadhatjuk is; ez pedig az ellentmondás elvébe ütközik. Ezt az elvet: minden dolog azonos önmagával, vagyis $A=A$, az *azonosság elvének* (*principium identitatis*) nevezzük.¹ Ez az elv azt jelenti, hogy a dolgot annak és olyannak kell mondanunk, ami és amilyen.

c) Végül van a *harmadik lehetőség kizárásának elve* (*principium exclusi tertii*). Ez az elv így hangzik: egy dolog ez vagy nem ez, harmadik lehetőség nincs (*tertium non datur*). Ez azt jelenti, hogy ha valamely ítélet egy dologról valamit állít és egy másik ítélet ugyanazt róla tagadja, akkor mind a két ítélet nem lehet téves. Ebből következik az *ellentmondás szabálya*: ha valamely ítélet azt állítja egy dologról, amit egy másik ítélet tagad róla, akkor az egyik ítélet igaz, a másik ítélet pedig hamis. Ha még a harmadik elvhez hozzávesszük az azonosság elvét, akkor az *igazság szabályát* kapjuk és ez így hangzik: két ellentmondó ítélet közül az fejezi ki az igazságot, amelynek állítmánya annak mondja a dolgot, ami.

292. Minden nyilvánosság föltételezi, hogy a dolog szükségképpen olyan, mint amilyennek értelmünk előtt megjelenik. E szükségesség a tökéletesség különböző fokozatait adja a nyilvánvalóságnak.²

A tökéletesség foka szerint megkülönböztetünk *föltétlen* vagy *abszolút és föltételes nyilvánvalóságot*.

a) *Föltétlen* vagy *abszolút nyilvánvalóság* az, amelynél a megegyezésesség szükségessége a belső lényiségből, a dolog változhatatlan természetéből folyik. Pl. az egész nagyobb részénél, kerek

¹ Pauler Ákos (Logika. 1925. 25. oldal) azt mondja, hogy az azonosság elvének ez a megfogalmazása: $A=A$, vagy A est A , nem egészen szabatos, hanem így kell megfogalmaznunk: A csak A .

² „Certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causa certitudinis et sic dicitur certius illud quod habet certiore causam.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 2^a 2^{ae}, qu. 4, a. 8.)

négyszög lehetetlen. A föltétlen vagy abszolút nyilvánvalóságot *metafizikai nyilvánvalóságnak* is nevezzük, mert metafizikai törvényeken alapszik.

b) A *föltételes nyilvánvalóság* az, amely bizonyos föltételek teljesülésétől függ, nevezetesen annak teljesülésétől, hogy a természetben és az emberi életben bizonyos törvények állandók. Ennek megfelelően a föltételes nyilvánvalóságot *fizikai és erkölcsi nyilvánvalóságra* osztjuk fel.

a) A *fizikai nyilvánvalóság* az, amely a fizikai törvényekre támaszkodik és

β) az *erkölcsi nyilvánvalóság* az, amely az erkölcsi törvényekre támaszkodik.

E két utóbbinál a nyilvánvalóság erősségének a foka nem oly nagy, mint a metafizikainál, mert a fizikai törvényeknél lehet kivétel az isteni mindenhatóság közbelépése folytán, az erkölcsi törvényeknek pedig az emberi akarat szabadsága miatt ellene is tehet, míg a metafizikai nyilvánvalóságnál nincs kivétel és nem is lehet kivétel még az isteni mindenhatóság révén sem.

A körülmények különbözősége szerint ugyanaz a tárgyi igazság lehet az egyik embernél metafizikailag nyilvánvaló, míg a másik embernél csak föltételes nyilvánvalósággal bizonyos. Pl. a tanítónak a Pythagoras tétele metafizikai nyilvánvalósággal bizonyos, némely diáknak pedig csak erkölcsi nyilvánvalósággal, mert hisz tanítójának, vagyis a tanító tekintélyére támaszkodik.

293. Mondottuk már, hogy a nyilvánvalóság elsősorban a dolog tulajdonsága s ezért valami tárgyi; mindazonáltal másodsorban az ismeretről is mondható. E szerint a nyilvánvalóság kétféle szempontból jöhet tekintetbe, t. i. viszonyban az alanyhoz, amely azzal bír és viszonyban a tárgyhoz, amely azt bennünk szüli. Így megkülönböztetünk *tárgyi és alanyi nyilvánvalóságot*.

a) A *tárgyi nyilvánvalóság* magának a dolognak a nyilvánvalósága, vagyis a dolognak bevilágító szükségessége, a tárgy ama képessége, amelynél fogva bizonyosságot szülhet önmagára nézve.

b) Az *alanyi nyilvánvalóság* a dolog bevilágító szükségessége által alanyi megismerésünk nyilvánvalósága s ezért kizárja a vélekedést és kételyt.

Mivel a dolgokat nem mondhatjuk nyilvánvalóknak, ha nyilvánvalósággal nem lépnek elénk, azért az *alanyi nyilvánvalóság a tárgyi nyilvánvalóságnak a következménye és eredménye*. Tehát az alanyi nyilvánvalóság nem lehet meg a tárgyi nyilvánvalóság nélkül; azonban a tárgyi nyilvánvalóság már meg lehet az alanyi nyilvánvalóság nélkül, mert az igazság határozottan megismerhető, bár egyes emberek értelme nem ismeri meg.

Lássuk még ama véleményeket, amelyek az igazság legmagasabb kritériumát és a bizonyosság végső alapját nem a tárgyi nyilvánvalóságba helyezik, hanem valami másba.

a) A skót iskola véleménye.

294. A skót iskola, amelyet *Hutcheson Ferenc* (1694—1747) és *Smith Ádám* (1733—1790) alapítottak és azután *Dugald Stewart*, de különösen *Reid Tamás* (1710—1796) tovább fejlesztett, hogy *Hume* kételkedését és *Berkeley* idealizmusát elkerülje, valamint *Locke* és *Condillac* érzékelvi (sensualista) elméletének gátat vessen, azt állította, hogy az emberi értelem nem az érzékek közvetítésével jut első ismereteihez, hanem minden érzéki megismerés előtt eredeti (veleszületett) ítéletei vannak. Ezek az ítéletek indukció által lesznek tudatosak. Az emberi értelem eredetileg nem íratlan tábla, hanem vannak benne veleszületett tételek, amelyek később tudatosak lesznek és azután a gondolkodást irányítják. Reid ezeket a tételeket az *egészséges értelem alapelveinek* vagy *józan észnek* nevezi. Ezek az alapelvek nem bizonyíthatók be, hanem föltétlenül igazaknak tartjuk azokat természetünk vak kényszere folytán, nem pedig igaz voltukba való belátás által. Tehát Reid szerint az emberi bizonyosság végső alapja *természetünk vak kényszere*.

A skót iskola cáfolata.

295. A skót iskola azt mondja, hogy a bizonyosság végső alapja természetünk vak kényszere. Oly szükségesség, amely a belátást nélkülözi, hogy valamit igaznak elfogadjunk, ellentmond értelmünk természetének. Hogy ez a papír, amelyre most írunk, előttünk van, azt magától a papírtól tudjuk, amelyet magunk előtt látunk. Reid szerint az nem így van, mert ennek elfogadására természetünk vak kényszere szorít. Nevetséges állítás.

Mindenesetre van valami szükségesség, amely az igazság elfogadására ösztönöz minket; azonban ez a szükségesség csak a megismert tárgyi szükségességnek, illetőleg a tárgyi nyilvánvalóságnak a következménye. Ha elveszi valaki az előttünk lévő papírt, akkor nem látjuk a papírt, tehát természetünk vak kényszere is megszűnt, hogy a papírt lássuk. És ha az a valaki a papírt ismét eléénk teszi, akkor ismét felébred természetünk vak kényszere s ismét látjuk a papírt. Tehát természetünk vak kényszerét a papír váltotta ki belőlünk s ezért a bizonyosság végső alapja a dolog tárgyi nyilvánvalósága.

Természetünk vak kényszerének a csalhatatlansága vagy bizonyításra szorul, tehát a bizonyosság más alapját tételezi föl, vagy már magában véve nyilvánvaló, azaz nem szorul bizonyításra, mert csak így lehet a bizonyosság végső alapja; azonban az a vakság ellenkezik értelmünk megismerő természetével.

b) Jacobi véleménye.

296. A skót iskola tanítása Németországban is talált pártfogókra; de itt valamiféle érzelmi bölcselletté fejlődött, amelynek legfőbb képviselője Jacobi volt.

Jacobi Frigyes Henrik (1743—1819) három tehetséget vesz föl az emberben: érzéket, észet és értelmet. Az érzékek által közvetlenül bizonyosak vagyunk az anyagi világ létéről, az ész a véges és föltételes dolgokat ismeri meg, az értelem pedig közvetlenül fogja fel az érzékfölöttit, mint Istent, lelkünket, az igazságot. Jacobi szerint az Isten létéről nem bizonyítás által szerzünk tudomást, hanem közvetlen tapasztalattal ismerjük meg Őt. „A szellem, mely igazi lényünket alkotja, Istentől való s általa van Isten jelen a szívben. Igaz, hogy az ész nem képes ezt a szívből kiáradó világosságot felfogni, de az észismeret világos alakjai mögött még egy beláthatatlan mélység tátong. Erre az érthetetlen kettősségre utal Jacobi, midőn értelme szerint pogánynak, szíve szerint kereszténynek vallja magát.”¹

Jacobi a közvetlen bizonyosságot mind az érzéki, mind az érzékfölötti dolgokról értelmi hitnek vagy *érzelmi hitnek* nevezi. Azonban e hit alatt nem szabad értenünk oly megismerést, amelyet valakinek hitelreméltó kijelentése által nyerünk, hanem az érzékfölöttinek közvetlen megismerését az értelem szemlélete által. Jacobi szerint e hit által tudjuk, hogy van testünk s rajtunk kívül más testek is vannak; a hit által tudunk az Istenről s hogy az Isten bennünk van. Értelmünk csak magasabb érzék, amellyel az érzékfölöttit megismerjük. Az érzelmi hit által nyert meggyőződés minden kétségen felül áll, amelyet az ész nem képes bebizonyítani csak elvetni képes. Tehát Jacobi szerint a bizonyosság végső alapja legalább is az érzékfölötti igazságoknál az értelmi, illetőleg az érzelmi hit.

Jacobi cáfolata.

297. Az igazság változhatatlan és ezért annak is változhatatlannak kell lennie, ami meghatározza, hogy valami igaz-e. Már pedig semmi sem oly változó és a különböző embereknél annyira különböző, mint Jacobi érzelmi hite. Ez az érzelmi hit sok körülménytől függ: a jellemről, hajlamoktól, neveléstől, a nyilvános véleménytől, az idők szellemétől és az idegen befolyásoktól, sőt szeszélyes is lehet, napról-napra változó. Az érzelmi hit hamar megtagadja az Istent, ha a szív gonosz indulatai ezt követelik tőle s az ember nemcsak esze, hanem szíve szerint is pogány lesz. Az érzelmi hit nem lehet a bizonyosság alapja, mert nagyon alkalmas a fogalmak összezavarására s arra, hogy az embert a

¹ Kecskés Pál: A bölcsélet története. 1933. 405. oldal.

vallási, erkölcsi és érzékfölötti téren tévedésbe hozza. Ennek ékes példája maga Jacobi.

Jacobi érzelmi hite nem is közvetlen ítélet, mert, mielőtt az érzelemből egy ítéletre határoznám magamat, már előbb ismeretesnek kell lennie az alannak és állítmánynak, tehát még az érzelem előtt. De hogyan ismerhetem meg az érzelem előtt az alanyt és állítmányt, amikor az igazság kritériuma az érzelem? Tehát vagy nem ismerhetünk meg semmit és ez ellentmondás azzal, hogy tényleg ismerünk, vagy az érzelmi hit nem végső kritériuma az igazságnak.

Még megjegyezzük, hogy Jacobi érzelmi hite, amely a vallási igazságok bizonyosságának alapja volna, jól megkülönböztetendő a ma sokat emlegetett *érzelmi vallástól*. Az érzelmi vallás nem ismer vallási igazságokat, hanem csupán érzelmekből és az érzelmeknek megfelelő egészségtelen képzelődésekből áll, amelyeknek tárgyi értékük nincs. Ilyen vallása az istentagadónak is lehet.

c) Tradicionalizmus.

298. a) *Pascal Blaise* (1623—1662) azt tanította, hogy az észismeret csak az anyagi természet és a gondolkodás rendjére korlátozódik; az ember az érzékfölötti megismerésére és különösen a szeretet birodalmába csak a hit által képes fölemelkedni. Ez a hit az Isten tekintélyén nyugszik és a szív nagy élményében teszi magáévá azt az igazságot, amelyet az ész nem ismer. (Le coeur a ses raisons, que le raison ne connaît pas.)

b) *Bonald Lajos* (1754—1840) Franciaországban az emberi beszéd eredetét keresve a következőket tanította.

A szó a gondolatnak önkényesen megállapított jele. Ha a szavakat az ember találta fel, akkor lehetetlenségre bukkanunk. U. i. a fogalmat a szó által ismerjük meg. Ha tehát a szónak a megalkotója az ember, akkor a szó által megismert fogalmaknak, törvényeknek és társadalmi rendnek is a megalkotója az ember; és amint mindezt szabadon megalkotta, úgy szabadon le is rombolhatja. Mivel pedig ez lehetetlen, azért az Isten az embereket beszédképesség nélkül teremtette és csak azután tanította meg őket a beszédre s a beszéddel együtt az eszmékre. Nem a mi értelmünk találta ki a beszédet, tehát a beszéd által közvetített igazságokat sem. Az ember csak a részleges igazságokat s a fizikai tényeket ismerheti meg érzékei közvetítésével, mint az állat, az általános igazságokat pedig csak az öskinyilatkoztatás által nyert szavaknak a társadalomban való továbbterjedése alapján szerzi meg. Az általános fogalmakat a külső szó csak fölkelti, nem pedig nemzi, mert azok velünk születtek; mégis tárgyi igazságuk bizonyosságának alapja ama szavak a tulajdonképeni hit erejénél fogva. Másképen nem juthat az ember az általánoshoz és a szükségeshez. A hagyománnyal való összefüggés, amely

végso fokon az Isten tekintelyén nyugszik, a forrása az összes érzékfölötti igazságoknak és ezért tárgyiasságuknak a legfőbb kritériuma.

c) *Huet Péter* (1630—1721), francia püspök azt tanította, hogy a legjobb bölcelet a kételkedés, mert akkor, ha az emberi értelemben kételkedünk, ez az Istenhez vezet bennünket. (Mintha ily módon eljuthatnánk az Istenhez!)

d) Bonald eszméiből a szélsőséges következtetéseket *Félicité de Lamennais* (1782—1854) vezette le. Szerinte az emberiség általános közmegegyezése a bizonyosság végso alapja. Tanítását a következőkben adhatjuk.

Az embernek három tehetsége van: az érzelem, az érzékek és az értelem. Az érzékek ellen neki általában az a kifogása van, mint azoknak, akik tagadják az érzékek megbízhatóságát; sőt azt mondja, hogy nem vagyunk abban bizonyosak, vajjon vannak-e érzékeink. Éppen így nem bízhatunk az értelemben sem. Azonban az értelem is megbízhatatlan s ezért kénytelenek vagyunk olyasmiket elfogadni, amiket bizonyítani nem tudunk.

Tehát ismereteink bizonytalanok. És ez az Istentől van így rendelve, hogy Ő utána mint tekintély után igazodjunk. Az ember semmit sem tudhat a nélkül, hogy ne hivatkoznék az emberiségnél az öskinyilatkoztatáson nyugvó közmegegyezésére. Arra a kérdésre, hogy az ember megismerhet-e valamit bizonyossággal, Lamennais így felelt: az ember egyedileg véve nem, az ember kollektíven véve igen, vagyis az igazság legmagasabb kritériuma és a bizonyosság végso alapja az emberiség közmegegyezése.

Lamennais tovább is építette elméletét s a vallás terére is átvitte. Azt mondja, hogy a közmegegyezés hordozója a vallási téren Krisztus előtt maga az emberiség és Krisztus után a katolikus Egyház.

E rendszert néha *exteriorizmusnak* is nevezik, amennyiben az ész és tudomány fejlődésének pusztán külső eredetet tulajdonít, t. i. az isteni vagy az emberi tekintélyt (emberiség közmegegyezése). A tradicionalizmusnak azt az irányát, amely az igazság legfőbb kritériumát az isteni tekintélybe helyezi, *szupernaturalizmusnak* is mondják, mert irányzatánál fogva a természetes rendet a természetfölöttire vezeti vissza s mintegy elmeríti az emberi észt az isteni kinyilatkoztatásban.

A tradicionalizmus cáfolata.

299. A *szupernaturalista iskola* túlozza az isteni oktatás és az Isten közvetlen hatásának a szükséges voltát az emberre nézve, hogy megfejtse a gondolat és tudomány eredetének a kérdését, valamint túlozza az emberi ész gyarlóságát és gyöngeségét. Ezért a gondolat és minden emberi tudomány közvetlen eredetét és elég-

séges okát egy ős- és általános hagyományban, következésképp egy őskinyilatkoztatásban keresi.

A szupernaturalizmus hibája, hogy a kinyilatkoztatás igazi fogalmát összezavarja, sőt tagadja, a természetes rendszert azonosítja a természetfölötti renddel és a bizonyosságot megsemmisíti.

Mindenesetre igaz az, hogy az Isten tekintélyére való támaszkodás az igazságnak legerősebb bizonyítéka; mégis minden igazságnak legmagasabb kritériuma és minden bizonyosságnak végső alapja nem lehet. Mielőtt az isteni tekintélyre, vagyis a kinyilatkoztatásra hivatkoznánk, még előbb tudnunk kell, hogy általában volt-e kinyilatkoztatás; sőt még előbb tudnunk kell, hogy van Isten, aki mindentudó és végtelenül szent. Tehát a kinyilatkoztatás más bizonyossági alapot föltételez. Ha az ember a maga erejéből képtelen ismeretekre, akkor a maga erejéből azt sem képes megismerni, hogy hihet-e a hagyománynak, végeredményben hihet-e az Isten ősi kinyilatkoztatásának.

300. *Lamennais* kételkedéséről az érzékekben és az értelemben nem szólnak, mert erről már eleget beszéltünk. Mi itt csak azzal foglalkozunk, hogy az emberiség közmegegyezése, tehát emberi tekintély, ha az ősi kinyilatkoztatáson is nyugszik, nem lehet minden igazság legmagasabb kritériuma.

a) Az emberiség közmegegyezése teljesen lehetetlen kritérium. Ez esetben jó hosszú sor ismeretet nem volna szabad elfogadnunk. Így mindenekelőtt belső állapotainkról semmi bizonyosat sem tudnánk, mert itt nincs más tekintély, csak mi magunk, tehát nem az emberiség közmegegyezése. Azután mennyi tudományos kérdés van, amelyekkel csak a tudósok szűk köre foglalkozik. Tehát e kérdések még a tudósok előtt sem volnának bizonyosak, mert nem támaszkodnak az emberiség közmegegyezésére.

b) Az igazságot nem azért kell elfogadnunk, mert tanítják vagy sokan vallják, hanem megfordítva: azért kell tanítanunk és egyetemesen elfogadnunk, mert igazság.

d) Descartes véleménye.

301. *Descartes* azt mondja, hogy csak az bizonyos, amit tisztán és határozottan felfogunk. Ezzel akarja megadni a bizonyosság alapját. Szerinte ennek a világosságnak és határozottságnak a legközelebbi oka a mi természetünk, távolabbi oka pedig az Isten, mert Ő hozta létre természetünket. *Descartes* azért teszi meg az Istent a távolabbi oknak, mert szerinte az Isten oly természettel is teremthetett volna minket, hogy az igazság keresésében csalódjunk.

Descartes cáfolata.

302. A világos és határozott alanyi megismerés nem lehet az igazság legmagasabb kritériuma s a bizonyosság végső alapja,

mert ez az alanyi megismerés már valaminek az eredménye. Az igazság kritériuma zsinórmérték, amelyhez viszonyítva vizsgáljuk ismeretünk igazságát. Ebből következik, hogy e zsinórmérték nem lehet alanyi megismerésünk, hiszen éppen ezt az alanyi megismerést viszonyítjuk egy más valamihez; ezekből e zsinórmérték alanyi megismerésünknek valamely tulajdonsága sem lehet. E zsinórmérték maga a tárgy, amellyel megismerésünknek egyeznie kell. Ezzel azonban nem azt mondjuk, hogy a tárgy abszolút véve és elvonatkoztatva megismerésunktől az igazság kritériuma. (Alább lesz róla szó.)

Az Istent sem mondhatjuk az igazság utolsó kritériumának, mert belátáson nyugvó bizonyosságunk van, mielőtt az Istenre gondolnánk. Mindenesetre az isteni tekintély amaz igazságoknál, amelyeket nekünk kinyilatkoztatott, magasabb rendű bizonyosságot ad, mégis nem lehet az egyedüli és utolsó alapja minden bizonyosságnak.

e) Kant véleménye.

303. *Kant* azt mondja, hogy az igazság legmagasabb kritériumát nem kereshetjük a megismerő alanyon kívül, mert a tárgyak nagyon sokfélék, sőt ugyanazon a fajon belül is sok egyed van s ezért rajtuk kívül nincs az igazságnak oly általános ismerető jele, amely minden bizonyosságnak zsinórmértéke lehetne. Ezért — mondja ő — az igazság legmagasabb kritériuma az ismeret megegyezőssége az ész és értelem általános és formális törvényeivel. Más szavakkal: az igazság legmagasabb kritériuma az ismeret megegyezőssége a gondolkodás törvényeivel. A logika tovább nem mehet és a tévedést, amely nem az alakra, hanem a tartalomra vonatkozik, a logika semmiféle zsinórmértékkel nem tudja fölfedezni. Azt mondja *Kant*, hogy valamely ismeret megegyezhet a logikai formákkal, tehát velük nincs ellentmondásban, mégis a tárggyal ellentmondásban lehet.

Kant cáfolata.

304. Igaz, hogy valahányszor egyedi dolgokat ismerünk meg, mindannyiszor különböző alapokon szerzünk meggyőződést az igazságról. Az így szerzett meggyőződés is különbözik egy másik így szerzett meggyőződéstől. De amint e különböző meggyőződések megegyeznek abban, hogy erősek, úgy az alapok is, amelyekre e meggyőződések szerztük, megegyeznek abban, hogy a tárgyi tartalomba való világos belátásból származnak. Így azután az igazság legmagasabb kritériuma nem az ismeretnek a gondolkodás törvényeivel való megegyezéségből van, hanem a tárgyi nyilvánvalóságban.

Amikor *Kant* azt mondja, hogy valamely ismeret megegyezhet a logikai formákkal és mégis a tárggyal ellentmondásban

lehet, akkor a legjobb bizonyítékát adja annak, hogy az igazságnak a legmagasabb kritériumát a felfogásnak a tárggyal való csálhatatlan megegyezősége szolgáltatja.

f) A pszichologizmus véleménye.

305. Amikor Kant azt mondja, hogy az igazság végső kritériuma az ismeretnek a gondolkodás törvényeivel való megegyezőségében van, akkor önkénytelenül fölmerül az a kérdés, hogy melyek ezek a törvények. És a felelet csak ez lehet: azok, amelyek igaz ismeretet szülnek. Így az okoskodás körben forog. Ebből régebben úgy iparkodtak menekülni egyes bölcselek, hogy az igazság végső kritériumát természetünk vak kényszerébe (*Reid*), az érzelmi hitbe (*Jacobi*), az alanyi tiszta megismerésbe (*Descartes*) helyezték. Kant újabb követői pedig úgy iparkodtak belőle menekülni, hogy az igazság végső kritériumát valami kellemes lelkiállapotba, a bizonyosság logikai érzelmébe helyezik, vagy abban találják, hogy lehetetlen elgondolnunk az ellentétjét. Ezt az irányt, mivel sokat kalandozik a lélektan területén, *pszichologizmusnak* nevezzük.

A pszichologizmus cáfolata.

306. A bizonyosság utolsó alapja nem valami pusztán alanyi dolog a megismerőben. Hogy természetünk vak kényszere vagy az érzelmi hit vagy az alanyi tiszta megismerés nem lehet a bizonyosság utolsó alapja, arról már volt szó. De más pusztán alanyi dolog, pl. a tudat sem lehet, mert ez csak szükséges föltétele annak, hogy tudatában legyünk annak, hogy a dolog szükséges igazságát tisztán ismerjük. A gondolkodási szükségesség, vagyis az ellentét elgondolásának a lehetetlensége sem lehet, mert a bizonyosságnak az utolsó alapja belátáson nyugszik; már pedig a gondolkodási szükségesség a belátásnak a következménye, vagyis már előbb kell lennie valaminek, ami arra készíti az ésszt és ezzel együtt tiltakozik az ellen, hogy az ellentétet gondoljuk. Alanyi lelkiállapotok, gyönyörérzések, logikai érzelmek szintén nem végső alapjai a bizonyosságnak, mert a kritériumnak előbb kell működnie, hogy ilyen lelkiállapotok, gyönyörérzések és logikai érzelmek keletkezhessenek. Végül minden tiszta alanyi állapotot mint kritériumot el kell vetnünk, mert ez legfőleg csak alanyi bizonyosságot szülhet; már pedig mi a tárgyi bizonyosság után kutatunk.

g) A pragmatizmus véleménye.

307. Vannak egyes bölcselek, akik azt mondják, hogy igaz az, ami az ésszt megtermékenyítheti, a világnézet kialakítását előmozdíthatja, gazdasági és társadalmi berendezésünkben segítség-

günkre van. Tehát e bölcselők a hasznosba helyezik a bizonyosság végső alapját.

Ezt az irányzatot *James Vilmos* (1842—1910), amerikai bölcselő alapította és *pragmatizmusnak* nevezik. James szerint az igazság nem változhatatlan rendszer, hanem folytonos alakulásban lévő pszichikai folyamat. Az igazság az értéknek egyik formája és ezért megismerésünket érdekeink irányítják. Ha tehát megismerésünket önfenntartásunkban célszerűnek és gyakorlatiasnak találjuk, akkor ez a haszon igazolja megismerésünk igazságát.

A pragmatizmust, amely a pszichologizmusnak egyik durvább változata, dollárbölcseletnek nevezték el. Ez a kereskedők és börzések bölcselete.

A pragmatizmus cáfolata.

308. A pragmatizmus mint kritérium nem változhatatlan, de nem is általános, mert a hasznossági elv sem változhatatlan és nem is általános. Valamely dolog hasznának a megismerése más ismereteket mint előzményeket tételez föl, tehát más igazságkritériumokat is. A megismerés célja nem pusztán biológiai, társadalmi és gazdasági kérdések rendezése. Az értelem csak annyiban van alávetve az akaratnak, mint a biológiai, társadalmi és gazdasági kérdések rendezőjének, hogy eléje állítja a cselekvést a szükséges eszközökkel és alkalmazásmódjakkal: de nem célja az akarat változó kívánságainak a kielégítése. A pragmatizmus minden megismerést pusztá hipotézissé alacsonyít le.

h) Az ontologizmus véleménye.

309. Némelyek azt mondják, hogy az Isten lényege a bizonyosságnak utolsó alapja. Nekünk mindenekelőtt az Istent kell ismernünk, hogy benne szemléljük az igazságokat. Pl. nem az okság elve által jutunk az Isten ismeretére, hanem az Istennek a szemlélete által ismerjük meg az okság elvét. Ezt az irányzatot *ontologizmusnak* nevezik.

Ennek az irányzatnak az ágazatai a) a *panteizmus* (*Fichte, Schelling, Hegel*), b) a *szélső racionalizmus*, amely szerint még a legmélyebb titkokat is mint a Szentháromság titkát az Istenben szemléljük és végül c) az *enyhébb ontologizmus*.

Az *enyhébb ontologizmus* azt tanítja, hogy általános fogalmainkat elvonás (*abstractio*) által kapjuk ugyan, mindazáltal az Isten közvetlen szemlélete nincs kizárva. Ez alatt azt érti, hogy a közvetett ismeretet szükségképpen megelőzi valami egyszerű (primitív) ismeret, vagy a közvetett ismeretet szükségképpen kiegészíti a közvetlen istenszemlélet.

Az ontologizmus cáfolata.

310. Ez az irány összezavarja az ontológiai és a logikai rendet. Bizonyos, hogy az Isten végső alapja minden lehetségesnek és minden megismerési tárgy létének; Ő a végső alapja a megismerő alanynak és a megismerési képességnek is; mindazáltal ebből nem következik, hogy az Isten a végső alapja az emberi bizonyosságnak is. Az lehetséges, hogy az Isten vagy az isteni lényeg az isteni megismerés igazságainak a kritériuma és bizonyosságának az alapja; de az emberi megismerésnél, amely a végestől halad a végtelen felé, az Isten mint a bizonyosság alapja nem jöhet tekintetbe.

Az enyhébb ontologizmus ellen még azt is mondhatjuk, hogy az okság elvének segítségével az Istent végérvényesen megismerhetjük a nélkül, hogy ez az istenismeret föltételezne egy primitív istenismeretet, vagy ez utóbbi az előbbit kiegészítené.

i) Más vélemények.

311. Az igazság legmagasabb kritériuma és a bizonyosság végső alapja az ellentmondás elve.

Cáfolat. Az ellentmondás elve a lénytannak és a gondolkodásnak legmagasabb törvénye s így vonatkozásban van a megismerési tárggyal és vonatkozásban van a gondolkodó alanyal; mégis nem lehet az igazság legfőbb kritériuma, mert az elvnek az igazságát valamely zsinórmértéken előbb ki kell próbálnunk és meg kell vizsgálnunk, t. i. a lényt szembeállítjuk a nem-lénnel. Így azután azt kapjuk, hogy az ellentmondás elvének nincs más zsinórmértéke, mint annak tárgyi nyilvánvalósága.

312. Az igazság zsinórmértéke s a bizonyosság utolsó alapja a megismerési tárgy abszolútán és csak magában és magáért tekintve.

Cáfolat. Ez sem lehetséges, következőleg a tárgynak sem tárgyi realitása, sem valamely abszolút tulajdonsága, pl. tárgyi szükségessége nem lehet az igazság legmagasabb kritériuma s a bizonyosságnak a végső alapja. Mert ha a dolgokat magukban, magukért és a megismerési képességhez való viszony nélkül tekintjük, akkor a megismerő tehetséget nem befolyásolhatja s ezért nem lehet zsinórmértéke annak, hogy az igazat megkülönböztethessük a hamistól s ezért végső alapja sem lehet a bizonyosságnak.

Igy azután csak két eset lehetséges: az igazság legmagasabb kritériuma s a bizonyosságnak a végső alapja a) vagy a megismerési tárgynak a megismerő alanyhoz való viszonyában van, b) vagy a megismerő alanynak a megismerési tárggyhoz való vonatkozásában van. De a második eset nem lehetséges, mert a megismerés természete szerint a megismerőnek kell megégyezésben lennie a tárggyal, következőleg a befolyásnak nem a megismerő-

ből, hanem a tárgyból kell kiindulnia. Tehát **az igazságnak a legmagasabb kritériuma s a bizonyosságnak a végső alapja a tárgy, amennyiben szükséges igazsága bevilágítja a megismerőt.**

Relativizmus.

313. Az igazság változhatatlan és abszolút jellegű. Ez az oka annak, hogy az ember tapasztalatait és ismereteit az utókorra igyekszik hagyni; ezért van az, hogy a fejlődő nemzedéket tanítjuk.

Az igazság változhatatlan voltát tagadja a *relativizmus*. A relativizmus azt tanítja, hogy nincs abszolút és változhatatlan igazság, hanem minden igazság csak relatív (viszonylagos), csak a gondolkodó alanynak és körülményeinek megfelelő értékkel bír. A tudományokban nincs állandóság, hanem folytonos változás, mert az igazságok folytonosan változnak: ami ma igazság, holnap már nem az. Az igazság relatív jellegét az adja, mondja a relativizmus, hogy mind a megismerő alany, mind a megismerés tárgyai folytonosan változnak.

314. A relativizmus hívei mindnyájan megegyeznek abban, hogy az igazság viszonylagos, de már a viszonylagosság közelebbi meghatározásában eltérnek egymástól. Így háromféle irányzatot különböztetünk meg a relativizmusban.

a) Némelyek azt mondják, hogy a törvények, amelyek után a gondolkodás igazodik, csak az emberre érvényesek és ha még volnának értelmes lények, ezek nincsenek alávetve a gondolkodás eme törvényeinek, mert a gondolkodás törvényeit csakis az ember természetéből és az emberi értelemről merítjük.

b) A második csoport tovább megy és azt mondja, hogy a gondolkodás törvényei még az embernél sem állandók, hanem az ember műveltségi fejlődésével változnak: ami az egyik korszakban igaz, az a másokban hamis lehet. E csoportba kell sorolnunk a *pozitivizmust* is amaz oldaláról, hogy az emberiség fejlődésében teológiai, metafizikai és pozitív fejlődést különböztet meg.

c) Legtovább megy a harmadik csoport. Ez azt mondja, hogy a gondolkodás törvényei még az ugyanazon időben élő emberek között sem egyformák, hanem változnak a kor, nevelés és nem szerint.

315. A relativizmust nem mondhatjuk egészen új iránynak, bár csak az újkorban kapták fel s próbálták rendszerbe foglalni. Már az ephezusi *Heraklitos* (Kr. e. 540—480) azt tanította, hogy a dolgok igazsága bizonyos változásnak van alávetve. Tanítványa, *Kratylos*, tovább ment és kifejezetten tanította, hogy az igazság változandó. Még tovább ment *Protagoras* (Kr. e. 485—411). Ő azt tanította, hogy az igazság nemcsak az egyes korszakokban van változásnak alávetve, hanem mindenegyes embernél is különböző.

Bár a görögöknél van valami nyoma a relativizmusnak, mégis az ókorban és a középkorban általánosan azt vallották, hogy amint vannak változhatatlan állományok (substantia) éppen úgy vannak változhatatlan igazságok is. Csak *Stuart Mill* és *Herbert Spencer* elevenítették fel újra, különösen az utóbbi, aki a relativizmust a fejlődési elméletbe kebelezte s a világszemlélet alapelvévé tette.

Stuart Mill azt tanította, hogy az általános törvények csak hiedelmek. Minden megismerésünk indukción nyugszik és az indukción érvényessége a természet állandóságának a föltételezésén alapszik; vagyis a természeti törvények állandósága nem bizonyos, hanem csak valószínű.

Herbert Spencer pedig azt tanítja, hogy minden nézetben, amelyhez az emberek ragaszkodnak, van igazság, ha mégoly nagy ellentét is van a nézetek között. A legnagyobb ellentét a vallás és tudomány között van; mindazáltal e kettő összeegyeztethető, mert tudásunk relativitása az abszolútumra mutat s az abszolútumnak a megjelenése a relativum. Ezekből a vallás és tudomány összeegyeztethető, hiszen mind a kettő az abszolútumra mutat, bár az abszolútum bölcséleti fogalma felfoghatatlan.

Stuart Mill és *Herbert Spencer* a relativizmusnak a határozottabb *átalakulás (transformismus)* nevet adták.

316. A relativizmus elméletét különösen a *fejlődési elmélet* kapta fel (*evolutionismus*). A fejlődési elmélet szerint nincs más, mint anyag: a világ anyagból áll és minden, ami benne van, él, mozog, gondolkodik, az anyagnak csak módosulása vagy átalakulása. Az ember is a fejlődés eredménye. Ha az életkörülmények változnak, akkor a gondolkodás törvényei is változnak és nem mások, mint művészi fogások, hogy életünket megtarthassuk és fokozhassuk. Így lesz az igazságból hasznosság és így lesz az igazság viszonylagos és változó. Ezekből ide kell számítanunk a *pragmatizmust* is, mert ez is a hasznosságot tartja az igazság zsinórmértékének.

317. A relativizmus megalapítói, illetőleg felidézői *Stuart Mill* és *Herbert Spencer*, mégis a tulajdonképeni elterjesztője *Kant* volt. *Kant* nagy kérdező volt, de gyöngé felelő és éppen gyöngé feleleteivel terjesztette a relativizmust. *Kant* azzal egyengette a relativizmus útját, hogy nagy könnyelműséggel elszakította az igazság fogalmát a tárgyi rendtől s ezzel megadta az alkalmat, hogy az igazság se legyen illethetetlen. Ezzel még csak egyengette a relativizmus útját; azonban kitért a relativizmus előtt a kaput is, amikor azt tanította, hogy megismerésünk csak a dolgok jelenségeire vonatkozik, a dolgok jelenségei pedig nem a dolgok után igazodnak, hanem megismerésünk szerkezete (*constructio*) után. Így az igazság zsinórmértéke valami alanyi lett, mert *Kant* szerint is az igazság mértéke nem a dolgok, hanem értelmünk természete és szerkezete s a tulajdonképeni gondolkodási törvények. Ezzel *Kant* feladta az igazság abszolút jellegét s a rela-

tivizmus szálláscsinálója lett. Kant eszméit azután a *materializmus* tovább fejlesztette és céljaira felhasználta.

318. A relativizmus terjesztői és védelmezői még a következők.

a) *Hegel*, aki azt tanította, hogy mindegyik bölcséleti rendszer csak a maga korában igaz, máskor pedig hamis. Az ő életében az ő bölcséleti rendszere volt igaz.

b) *Paulsen Frigyes* (1846—1908), aki azt mondja, hogy amint az élet formái változnak, úgy változik a gondolkodás is.

c) *Lipps Tivadar* (1851—1914) azt mondja, hogy ítéleteink szükségessége agyunk állapotának a következménye. Mivel pedig agyunk változik, azért az igazságok is változnak.

d) *Ostwald Vilmos* (1853—1932) azt mondja, hogy majd fog születni oly ember is, aki gondolkodásunk törvényeit megváltoztatja és másokkal, sőt jobbakkal helyettesíti.

e) *Wundt Vilmos* (1832—1920) is a relativizmus híve, mert azt tanítja, hogy a gondolkodási formák a fejlődés folyamán alakulnak ki. Szerinte az ismeret az akaratból származik, az akarat pedig fejlődik és változik, következésképp az igazság is változik.

f) És még sokan.

319. Legújabbban *Einstein Albert relativitás-elmélete* keltett feltűnést. Ez az elmélet lényegében fizikai és csak másodsorban bölcséleti elmélet; mégis vannak egyesek, kik a kereszténység ellen felhasználhatónak vélik, mert remélik, hogy vele a keresztény bölcseletre halálos csapást mérhetnek.

Einstein szerint sem az egyenesvonalú és egyenesen terjedő rendszerben, sem a görbevonalú és gyorsuló mozgásnál a mozgás alanyát meghatározni nem tudjuk. Mozgó rendszerben a hosszúság és az időtartam kisebb, mint a nyugvóban; a mozgó test tömege növekedik a sebességgel; a tömeg és a tehetetlenség azonos dolgok. Még hozzáteszi Einstein, hogy az időnek és térnek nincs abszolút, hanem csak viszonylagos mértéke: a tért és időt úgy határozzuk meg, amint az nekünk legcélszerűbbnek látszik.

A relativizmus bírálata.¹

320. a) Ha nincs változhatatlan és abszolút érvényű igazság, akkor az alapigazságok is csak ideiglenesek. Tehát kell lennie majd olyan időnek is, amelyben gondolkodunk a nélkül, hogy léteznénk, vagy amelyben az emberi értelem képtelen lesz az igazságot megismerni, vagy amelyben az ember létezik és nem létezik ugyanazon időben stb. Ezzel azonban a relativizmus önmagát ítéli el. Mert micsoda joggal állíthatja, hogy az igazság relatív, ha ő maga nem képes megismerni az igazságot és ha az

¹ Lásd: A. Lechmen: Logik, Kritik, Ontologie.⁴ 1917. 307. és következő oldalai.

igazság egyidejűleg relatív és nem relatív. Tehát *a relativizmus ama tanítása, hogy az igazság relatív és változásnak van alávetve, értelemellenes.*

b) Az evolucionisták ama tanítása, hogy az igazság relatív, vagy abszolút vagy relatív. Ha abszolút, akkor már van egy igazságunk, amely abszolút, t. i. az evolucionizmus tanítása. Ha pedig relatív, vagyis nem minden időre szól, akkor lesz idő, amelyben az evolucionizmus tanítása hamis lesz. De valami csak akkor lehet hamis, ha előbb volt oly abszolút igazságunk, amely már nem abszolút igazság. Hogyan magyarázzák a relativisták azt, hogy egy igazság, amely előbb abszolút volt, tehát minden időre szólt, most már csak relatív, tehát nem minden időre szól? És hogyan magyarázzák azt, hogy egy igazság, amelyik most relatív, tehát nem minden időre szól, később abszolút lesz, vagyis minden időre fog szólni. Ez kézzelfogható ellentmondás, amelyet semmiféle magyarázattal sem lehet megszüntetni. Tehát *az evolucionizmus tanítása, hogy az igazság relatív és állandó változásnak van alávetve, értelemellenes.*

c) Ha az igazság állandó változásnak volna alávetve, akkor ez a változás lényeges jelentőséggel bírna az emberi megismerésnél. Ezekből a relativistáknak ki kellene mutatniok, hogy miből ismerhető meg valamely igazságnak abszolút vagy relatív volta. De ezt kimutatni nem tudják, de meg sem kísérlik, hanem e helyett azt mondják minden bizonyítás nélkül, hogy amint az ember életföltételei változnak, úgy változnak az igazságok is. Kérdezzük ezután, hogy micsoda akadály az az életföltételeknek, hogy egy Isten van, hogy az embernek szabadakarata van, hogy az arany 19-szer súlyosabb a víznél stb. Ezt nehéz volna kimutatni.

De tegyük föl, hogy az életföltételekkel a gondolkodás törvényei változnak. Még ez sem segít a relativizmuson. U. i. az életföltételek nemcsak a föld különböző helyein és a különböző népeknél különbözők, hanem általában mindenegyes embernél is különbözők. Így azután csak az igaz, amit az egyes ember mond igaznak és azért igaz, mert az egyes ember mondja igaznak. Más szavakkal: tudomány nincs, mert a tudomány a szükséges és változhatatlan igazságokkal foglalkozik. Ez pedig a tényekkel ellenkezik, mert tudomány van. Ezért *a relativizmusnak ama tanítása, hogy az igazság relatív és állandó változásnak van alávetve, értelemellenes.*

321. Ha az igazság relatív, akkor ennek alapja vagy a dolgok változandóságában van, vagy a gondolkodó alany változandóságában, amennyiben az emberi értelem a törvényekkel együtt, amelyek szerint működik, változásnak van alávetve, vagy mind a kettő változásában. Lássuk ezeket egyenkint!

a) Az igaz, hogy a mindenségben van változás, mégpedig járuléki és állományi. Az élettelen étel az élő testben átváltozik; növények, állatok születnek, fejlődnek s azután meghalnak és ezáltal megszűnnek azok lenni, amik voltak. De az ilyen változások

nem vonják maguk után az igazság változását mindaddig, míg az értelem képes arra, hogy a dolgokat megismerje úgy, amint vannak. Amikor a dolog elváltozik, akkor az értelem már nem azt ismeri meg, ami az elváltozás előtt volt, hanem azt, ami az elváltozás után lett. Az igazság csak akkor változhatna, ha a dolgok valamit veszítenének lényegükből, vagy lényegükhöz valami újat vennének föl és mégis ugyanazok maradnának; vagy pedig valamely alany majd ezt, majd azt a lényegét vehetné föl; pl. az ember ma érzék-szellemi lény lenne, később csak szellemi lény és még később csak érzéki lény. A dolgoknak ilyen változását még senki sem vette észre, de ez a változás lehetetlen is. A H_2O mindaddig H_2O marad, míg nem történik benne állományi változás; és ha végbemegy az állományi változás, rögtön megszűnik H_2O lenni és más valami lesz.

Az igazság változását akkor sem tudjuk megalapozni, ha azt mondjuk, hogy a dolgok ugyan nem mások a különböző időkben, de nekünk mint mások jelennek meg, úgyhogy a dolgoknak megváltozott megjelenési módja szerint később mást kell állítanunk a dolgokról, mint előbb állítottunk róluk. Ez azonban lehetetlen mindaddig, míg az értelem képes arra, hogy megismerje a dolgokat úgy, ahogyan vannak. U. i. a dolgok jelenségei a dolgok lényege és természete szerint igazodnak; a jelenségek nem mások, mint a dolog természete hatásában a megismerő tehetőségre. Mivel pedig a dolgok természete változatlan, azért jelenségeik is változatlanok, vagyis a relativizmus hamis.

Amit a dolgokról és lényegekről mondtunk, az érvényes a tényekről, mint tényekről is. Tehát, hogy Jézus Krisztus itt a földön tanított, az minden időre érvényes igazság. Így az igazság *relativ voltát nem lehet megalapozni a megismerés tárgyainak a változásával.*

b) Azt sem mondhatjuk, hogy az értelem és törvényei, amelyek szerint működik, változók. Hogy mennyiben változik az értelem, arról most nincs szó. Itt csak azt fogjuk kimutatni, hogy az értelem nem oly módon változik, hogy e változással az igazság is változnék.

Az evolucionistáknak mindenesetre meg kell engedniök, hogy az értelem természete szerint oly képesség, amely az igazságokat, vagyis a dolgokat úgy, ahogyan vannak megismerheti, mert a relativizmus nem kételkedés. Ők azt állítják, hogy minden időben van igazság, csakhogy ez az időszakok szerint változik. Ha ez így van, akkor mi nem ismerhetjük meg az igazságot, hanem megismerésünk egymásután következő tévedések vagy tévedés és igazság váltakozása. Mivel pedig az evolucionisták szerint is az értelem képesség, hogy a dolgokat úgy ismerje meg, amint vannak és a megismerés tárgyai — mint már előbb mondtuk — nem változók természetükben, hanem mindig ugyanazok, azért az értelem úgy ismeri meg a dolgokat most vagy ezer év múlva is, amint azok vannak. Így a különböző időbeli megismerés mindig

ugyanaz, következésképp az igazság is mindig ugyanaz. Ha pedig az értelem a dolgokat, amelyek természetükben változhatatlanok, különböző időszakokban különbözőképpen ismerné meg, akkor ez csak úgy volna lehetséges, hogy az értelem nem igazodik a dolgok után, vagy az igazságot nem képes megismerni. Ez azonban nem az igazság változása, hanem az értelem csődje. Tehát *a megismerő értelem változhatatlan, következésképp az igazság is változhatatlan és nem relatív.*

Az igazság változásáról való nézet hamis föltevésekből indul ki. Ilyen hamis föltevés: az ősnemződés, az életnek alkalmazkodás által való fejlődése, az ember származása az állattól, az értelem lefokozása anyagi tehetséggé. Mindennek tarthatatlanságát a következő könyvekben fogjuk bizonyítani.

322. Az igazság változásáról való nézet sok képtelenséget foglal magában. Előbbi bizonyításaink mind ilyen képtelenségek felsorolása volt, mindazáltal még néhányat felsorolunk.

a) Az evolucionisták tagadják az alapelvek abszolút igazságát és mégis ezekre az alapelvekre támaszkodnak, hogy tanításukat megalapozhassák. És ezzel ellentmondásba kerülnek önmagukkal, mert akkor, ha az alapelvek változók, mindenekelőtt ki kell mutatniok, hogy a régi gondolkodási törvények még mindig igazak és csak azután foghatnak tanításukhoz.

b) Az evolucionisták azt állítják, hogy minden igazság változó és mégis bizonyos állítólagos igazságokról, amelyek rendszerükhöz szükségesek, azt mondják, hogy változhatatlanok. Az igazság viszonylagossága a következő állítólag változhatatlan igazságokon nyugszik: az anyag örökkévalósága, a fejlődés törvényei, az ősnemződés, a határtalan alkalmazkodás, a legalkalmasabb túlélés stb. Ha ezek az igazságok is változók volnának, akkor már nem volnának érvényesek, tehát a viszonylagosság tana is megszűnt volna. Így az evolucionisták maguk ellen harcolnak. Mivel pedig ezt nem tételezhetjük föl, azért azt kell mondanunk, hogy csak amaz igazságok változásáról beszélnek, amelyek nem illenek rendszerükbe.

c) Az igazság viszonylagosságának a tana még más hamis és teljesen elvetendő következményekre is vezet. Ilyenek a következők: mivel az anyag teremtetlen, azért nincs személyes Isten; a kereszténység világcsalás; csodák és mindaz, ami a természetfölötti rendhez tartozik, csak képzelődés; a vallás babona; az embernek nincs szabadakarata, tehát nem is felelős; nincs erkölcsi törvény és nincs erkölcsi rend, csak nyers erőszak van; a haza üres fogalom stb.

323. Lássunk még néhány szót *Einstein relativitásáról*.¹

Einstein azt mondja, hogy valahányszor mozgást észlelünk,

¹ Einstein relativitására lásd: Pécsi Gusztáv: A relativitás elméletének liquidálása. 1924. — J. Maritain: Reflexions sur l'intelligence.³ 202—261. oldal és 346—371. oldal.

nem vagyunk képesek a mozgás alanyát meghatározni, vagyis nem vagyunk biztosak arról, vajjon mi mozgunk-e, avagy a test, amely nekünk mozogni látszik. Ezt az állítást Pécsi a jegyzetben idézett művének 95. oldalán így cáfolja meg: „Ha a gyerek az utcán csigát hajt s a kis játékszer másodpercenként 20 forgást tesz, akkor a relativitás általános elve azt állítja, hogy a nézet, miszerint a csiga nyugodtan áll, ellenben a föld, a nap és az összes csillagok másodpercenként 20-szor kerülnek meg a csigát, — semmiféle exakte bebizonyított természettudományos tétellel sincs ellentmondásban! És ha a gyerek egy ostorcsapással a csigát 20 forgásról 50-re hajtja, ez ostorcsapással (!) — meglehet, hogy — az egész földet és a csillagos égboltot oly lendületbe hozza, hogy . . . Ha a következmények több mint esztelenek, akkor az alapelvek bizonyára tévesek.” És tényleg „Einstein tanár a fizika kezelésében oly kevésbé ügyes, hogy az összes, általa elmélete bizonyítására felvonultatott tények és kísérletek nemcsak nem tartalmazzák a relativizmus tételeit, hanem mindig épp az ellenkezőt.”¹ Ezért igaza van Schütznek, amikor ezt mondja: „Nincs alap Einstein relativitás-elméletére: minden tehetetlenségi rendszernek megvan a külön tér- és időelmélete; a fizikai tömeg a sebességgel változik. Ez a fölfogás . . . egyenest tévedés, mert szubjektívizmusba és relativizmusba torkollik.”²

Tehát a relativizmus minden alakjában tévedés és ezért elvetendő.

MÁSODIK SZAKASZ.

Az igazság és bizonyosság természete.

ELSŐ FEJEZET.

Az igazság.

324. A megismerésnél mi szenvedőlegesen és cselekvőleg viselkedünk: szenvedőlegesen, mert a megismerendő tárgy befolyásolja értelmünket, hogy ismerhessünk és cselekvőleg, mert nekünk kell ismernünk és törekednünk kell arra, hogy ismerhessünk. Ami után az értelem törekszik, azt igaznak nevezzük.³

¹ Pécsi idézett műve 95. oldal.

² Schütz Antal: A bölcsélet elemei Szent Tamás alapján. 1927. 156. oldal.

³ „Verum nominat id, in quod tendit intellectus.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae, 1^a qu. 16, a. 1.)

Miután az igaz és biztos ismeret létéről már tárgyaltunk, de az ismeretforrásokról és alapelvekről is beszéltünk már, azért ezután az lesz a cél, hogy pontosabban kifejtsük az igazság és bizonyosság természetét.

Igazság a fogalomban.

325. Mivel az igazság természetét keressük és az igazság az értelem megegyezősege tárgyával, azért azt fogjuk keresni, hogy az értelem tevékenységei közül hol van az igazság: a fogalomban-e, avagy az ítéletben. (A következtetést nem tárgyaljuk külön, mert a következtetés ítéletekből áll.) Mindenekelőtt azt keressük, hogy van-e igazság a fogalomban.

A fogalom egyszerű értelmi előállítását egy dolognak állítás és tagadás nélkül. Amikor az értelem így egy dolgot maga elé állít, akkor nem szükséges, hogy azt a dolgot egész megismerhetőségében maga elé állítsa; más szavakkal: nem szükséges, hogy a dolgot egész tartalma és összes jegyei szerint felfogja. A fogalomhoz elégséges, hogy értelmünk a dolognak egy vagy néhány jegyét fogja fel, a többit figyelmen kívül hagyhatja. Mindenesetre a fogalom annál tökéletesebb, minél több jegyét foglalja össze a dolognak.

326. Amikor a fogalomban a dolgot néhány vagy valamennyi jegye alatt szemléljük, akkor a dolgot egyszerűen csak észleljük. Így a fogalom a tárgyról semmit sem állít, semmit sem tagad, vagyis sem megegyezőseget, sem nem-megegyezőseget nem mond ki, hanem csupán a tárgyat egy vagy több vagy valamennyi jegye szerint maga elé állítja. Ha valamely dologra gondolok a nélkül, hogy róla állítanék vagy tagadnék valamit, akkor transzcendentális igazság lesz ismeretemben, amennyiben ez az ismeret értelmiségemnek a ténye és ezért lény; de nem lesz alaki vagy logikai igazság, mert hiányzik belőle a megegyezés vagy nem-megegyezés megismerése, ami állításban és tagadásban nyilatkozik meg. „Az értelem megismerheti saját egyezését az érthető dologgal; de ez nem áll amaz esetre, amelyben az értelem egyszerűen csak észleli a tárgyat. De mikor úgy ítél, hogy a dolog olyan magában véve, aminek azt észleli, akkor ismer és fejez ki igaz dolgot és ezt összetétel vagy elválasztás által éri el. Ezt állítva vagy tagadva teszi, mert minden tételben vagy állít az alany által jelentett dologról valamely lénynemet, amelyet az állítmány jelent, vagy tagadja azt amaz alanyról.”¹ Tehát *a fogalomban nincs*

¹ „Intellectus conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per praedi-

logikai igazság.¹ És ez nagyon természetes. U. i. az igazság megegyezőséget fejez ki s a megegyezőséghez két viszonytag szükséges; már pedig a fogalommal, vagyis az értelem egyszerű észlelésével csak egy viszonytagunk van, következésképp megegyezőség nem lehetséges, tehát logikai igazság sem lehet a fogalomban.²

327. „Megjegyzendő azonban, hogy bármily igaz is e tan (t. i. hogy a fogalomban nincs logikai igazság), nem kell azt oly kizárólagos értelemben venni, mint némelyek akarták; mert habár bizonyos, hogy az alaki vagy ismereti igazság egész tökélye szerint és szigorúan bölcsészileg véve csak az ítéletben található, mindazáltal ebből nem kell azt következtetni, hogy az egyszerű értelemben vagy a tárgynak állítás és tagadás nélküli egyszerű észlelésében csupán a transzcendentális igazság fogalma van meg és semmiképpen az alaki igazság. Vegyük figyelembe, hogy az alaki igazság az értelemnek a megismert dologgal való egyezésében áll; ez egyezés pedig némiképp az értelem egyszerű észlelésében is megmenthető, mert világos, hogy az ábrázolat, amelyet a mondott észlelés maga után von s az eszme, amely által az létrejön, egyező vagy nem egyező lehet a tárggyal a szerint, amint híven vagy nem híven állítja elő a tárgyat valóságához képest; és így tagadhatatlan, hogy az egyszerű észlelésben bizonyos értelemben benn van az alaki igazság. Az értelem tehát, amely valamely tárgyról állítás és tagadás nélkül gondolkodik, tökéletlen s mintegy kezdetleges alaki igazság szerint igaznak mondható, és pedig kettős szempontból: először a gondolkodó alanyban létezése szerint gondolt tárgy eszméjénél vagy értelmi ábrázolatánál fogva, bármily természetű legyen különben az eszme, amelynek közvetítése útján az észlelés egyezhet a való lényeggel; másodszor viszonyánál fogva az ítélethez, amelyet az alaki igazság teljes joggal illet meg; mert kétségtelen, hogy az föltételezi az egyszerű észlelést s ezen alapszik, hogy ítéleteink helyes vagy helytelen volta nagyrészt az azoknak alapul szolgáló tárgyi ábrázolat hűségétől függ.”³

catum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel remouet ab ea.” (Aquinói szent Tamás: *Summa theologica*, 1^a qu. 16, a. 2.) — Lásd még: *De veritate*, qu. 1, a. 3.; továbbá Gonzalez—Michalek: *Tanulmányok Aquinói szent Tamás bölcsészetről*. I. kötet 1883. 342. oldal.

¹ J. Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico—Thomisticae*. II.² 1912. 44—46. oldal.

² D. J. Mercier: *Critériologie générale*.⁸ 1923. 31. oldal.

³ Gonzalez—Michalek: *Tanulmányok Aquinói szent Tamás bölcsészetről*. I. kötet, 1883. 349—350. oldal. — „Definitio (egyszerű észlelés, fogalom) non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa.” (Aquinói szent Tamás: *De veritate*, qu. 1, a. 3.)

Igazság az ítéletben.

328. Bár mondhatjuk, hogy az igazság, t. i. a logikai igazság némiképen a fogalomban is benne van, mégis a fogalomban lévő logikai igazság tökéletlen, mert hiányzik belőle valami, t. i. a megegyezőség vagy nem-megegyezőség határozott kifejezése; már pedig ez a logikai igazság lényegéhez tartozik. Addig nem mondhatjuk, hogy logikai igazság birtokában vagyunk, míg meg nem mondhatjuk, hogy értelmünk ismeri az igazságot, vagyis értelmünk ismeri önmagának a tárggyal való egyezését. Ennek a megegyezésnek a megismerése a fogalomban nem tükröződik vissza. Hogy e megegyezésnek a megismerése kifejezett és határozott legyen, szükséges, hogy az értelem állítson és mintegy számot adjon magának arról, hogy a tárgy valóban úgy létezik-e a természetben, amint azt értelmünk felfogta. Igazságot ismerni annyit tesz, mint az értelemnek a dologgal való egyezését ismerni; más szavakkal: igazságot ismerni annyit tesz, mint azt állítani, hogy a dolog úgy van, amint mi azt megismertük. Az értelem tökéletessége az igaz mint megismert¹ és ezért **az igazság az értelem ítéleteiben van.**

329. Bár az igazság az ítéletben van, mindazáltal nem szükségképen van az ítéletben. Az ítéletben valamely tárgyról valamit állítunk. Ha az állítás megegyezik a tárgyi renddel, akkor igaz ítéletet kapunk és ha az állítás nem egyezik meg a tárgyi renddel, akkor az ítélet mint ilyen nem igaz, vagyis hamis. Ezért megkülönböztetünk *igaz és hamis ítéletet*.

330. Hogy az ítéletben nemcsak a tárgyat fogjuk fel, hanem a megismerés megegyezőségét is a tárggyal, azt nem tagadhatjuk, ha a jogos bizonyosságban nem akarunk kételkedni. Igaz és észszerű bizonyosság csak ama föltétel alatt lehetséges, hogy az, amit valamely tárgyról kimondunk, nemcsak igaz, hanem mint igazat is ismerjük.

A mondottakat még jobban megvilágítja a következő megfontolás. Amikor ítélünk, akkor az ítélet tartalma kifejezetten a tárgyra vonatkozik, mert az ítélettel azt fejezzük ki, hogy a dolog így vagy úgy van, ilyen vagy olyan. Tehát az ítélettel kifejezetten azt állítjuk, hogy az alany és állítmány tárgyilag azonos; azonban az ítéletben nincs kifejezetten megemlítve megismerésünk megegyezősége a tárggyal, de hallgatólagosan már igen. Amikor pl. ezt mondjuk: a test kiterjedt, ezzel kifejezetten csak valami tárgyi valóságot mondunk ki; de hallgatólagosan még más valamit is, t. i. megismerésünknek a tárggyal, azaz az ontológiai renddel való megegyezőségét is. Azonban ez csak akkor lehetséges, ha tudatában vagyunk annak, hogy az ítélettel nemcsak a tárgyi igazságot, hanem a logikai igazságot is megismertem; vagyis hallgatólagosan

¹ „Perfectio intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae, 1^a qu. 16, a. 2.)

valljuk, hogy megismertük megismerésünk igazságát is. U. i. amikor az ítéletben az alanyról valamit állítunk, ezt azért tesszük, mert így ismertük meg az alanyt. Ezzel pedig ezt mondjuk: mi állítjuk a megegyezőséget az alany és állítmány között, amint az magában és megismerésünkben van, mert az, amit a tárgyról megismerek, vagyis a tárgyi állítmányfogalom és megismerésem a tárgyról, vagyis az alanyi állítmányfogalom tartalmilag ugyanaz. Tehát azt kell mondanunk, hogy **az ítéletben kifejezetten a tárgyi igazság van és bennrejlőleg a logikai igazság is.**

331. Amit eddig mondtunk, az az állító ítéletre vonatkozik; azonban mindez a tagadó ítéletre is érvényes. Mégis e két-féle ítélet között van különbség. A különbség a következő: az állító ítéletben a megegyezőséget állítjuk, a tagadó ítéletben pedig tagadjuk. Mind a két ítélet abban egyezik meg, hogy az ismeret megegyezőségét az ontológiai renddel megismerjük és bennfoglaltan kimondjuk.

332. Az igazság a dolog és az értelem megegyezősége, egyesülése, összhangja (adaequatio-rei et intellectus) és az igazság az ítéletben van. Ezután ez a kérdés vetődik föl: miképen jut kifejezésre az ítélet logikai elemeiben a valóságnak és a gondolatnak az egyezése?

A dolgokat a megismerésen kívüli valóságban, vagyis tudatunkon kívüli valóságukban megismerésünk semmiképen sem tudja megfogni, hanem csak úgy, amint tudatunkban vannak. Ezért az ítéletben az alanyfogalom nem úgy fejezi ki a tárgyat, amint az tőlünk függetlenül van, hanem úgy, amint az az ítéelő értelem előtt megjelenik. Az állítmányfogalom mindig elvont fogalom vagy jegy. Az alany és állítmány közötti megegyezőséget pedig a kapocs (copula) mondja ki és azt fejezi ki, hogy az állítmányfogalom terjedelmében benne van az alanyfogalom. És mert az alanyfogalommal, amely lehet tapasztalat, elvont dolog vagy szó, oly valamit fogtunk fel, ami tőlünk függetlenül van, azért az alanyfogalommal kifejezett tárgy csakugyan az és olyan, aminek és amilyennek nekünk az állítmányfogalom mondja. Pl. a test kiterjedt = a test kiterjedt van. Ebben az ítéletben „test” az alanyfogalom és nem úgy fejezi ki a testet, amint tőlünk függetlenül van, hanem úgy, amint tudatunkban van. „Kiterjedt” az állítmányfogalom és elvont fogalom. A „van” kapocs pedig azt mondja, hogy a tudatunkban lévő „test” fogalom a kiterjedtség fogalmának a terjedelme alá tartozik. Mivel pedig a „test” alanyfogalommal a tudatunkon kívül lévő testet fogtuk fel, azért a test tényleg kiterjedt.¹

¹ A mondottakat vesd össze: Schütz Antal: Bölcsélet szent Tamás alapján. 1927. 42. oldal és D. J. Mercier: Critériologie générale.⁸ 1923. 20—32. oldal.

Tévely.

333. Ha valamely ítéletben olyasmit állítunk, ami a tárgyi rendben nincs úgy, vagy olyasmit tagadunk, ami éppen megvan a tárgyi rendben, akkor az ítélet *hamis*, vagyis nem igaz. A hamisság nem puszta tagadás, de nem is az igazságnak egyszerű hiánya, hanem az igazságnak az ellentéte.¹ Pl. hamisságot mond az, aki azt állítja, hogy az emberi akarattal minden akadály legyőzhető, vagy aki tagadja a világ teremtettségét.

A hamisságban megismerésünk nem egyezik a tárgggyal. Ha a hamisságot kimondjuk, akkor *tévelynek* mondjuk.

334. A hamisságnak és a tévelynek a különböző szempontok szerint különböző fokozatai lehetnek.

a) Annál nagyobb a tévedés, minél messzebb távolodik az igazságtól. Pl. ha ezt mondjuk: $3 \times 3 = 10$ és $3 \times 3 = 87$, akkor mind a kettő tévedés, de az első hasonlíthatatlanul kisebb, mint a második.

b) A tévedés terjedelemre nézve is lehet kisebb vagy nagyobb a szerint, hogy mennyi pontban nincs megegyezés a dologgal. Pl. ha valaki tagadja a föld keringését a nap körül és egy másik tagadja a föld forgását tengelye körül, akkor mind a kettő tévedésben van. Ha egy harmadik ember mind a kettőt tagadja, akkor ez a harmadik nagyobb terjedelmű tévedésben van, mint az első kettő.

c) A szívósság szerint, amellyel a hamissághoz ragaszkodunk, szintén vannak fokozatai a tévedésnek. Pl. nagyobb tévedés az akarat szabadságának a tagadása, mint az, hogy csak valószínűtlennek mondjuk.

335. A hamisság az igazság ellentéte. Mivel pedig az igazsághoz állítás vagy tagadás szükséges, azért a hamissághoz is. Ezokból a *puszta fogalom sohasem lehet hamis*, hiszen nincs benne állítás vagy tagadás, hanem csak egyszerű értelmi észlelés. De ha a fogalmat meghatározásba foglaljuk, akkor a meghatározás lehet hamis, mert a meghatározás ítélet.

Bár a fogalom nem lehet hamis, néha mégis beszélünk hamis fogalmakról. Ezzel csak azt akarjuk mondani, hogy fogalmakat néha tévesen oly tárgyakra is vonatkoztatunk, amelyekre nem illenek, vagy összeegyeztethetetlen jegyeket hamis ítélet következtében egy fogalomba kötünk össze. Ez esetben tulajdonképpen az ítélet hamis; a fogalom pedig csak annyiban hamis, amennyiben hamis ítélettel van vonatkozásban.

¹ „Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat: nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus, ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae, 1^a, qu. 17, a. 4.)

336. **A tévely és a hamisság az ítéletben van**, mert csak az ítéletben vonatkoztatjuk ismeretünket egy meghatározott tárgyra, azaz állítást vagy tagadást mondunk ki. Tehát az ítélet nemcsak igaz, hanem hamis is lehet. Az ítélet hamis, ha olyasmit állítunk valamiről, ami nem járul hozzá, vagy olyasmit tagadunk róla, ami hozzájárul. Tehát *a tévely igaznak-tartása annak, ami nem igaz és tagadása annak, ami igaz.*

337. Minthogy az értelem tulajdonképeni tárgya az igazság, azért az értelem csak akkor fogadhat el valamely hamis ítéletet, ha valamely látszólagos alapja van rá. A hamisság mindig az igazság köpönyegében jelenik meg előttünk és így csal lépre. Hogy a tévely lehetséges, annak alapja az emberi értelem korlátoltsága. Amely értelemben nincs korlátoltság, arra az értelemre nézve a tévely lehetősége teljesen ki van zárva. Tehát az Isten tévedhetetlen, mert értelme az ő végtelenül tökéletes lényegével azonos. Még az emberi értelemre nézve is vannak esetek, amelyekben tévedhetetlen. Ez oly igazságoknál van, amelyekre csak gondolnia kell, hogy belássa igaz voltukat és amelyeknek elfogadására a közvetlen tárgyi nyilvánvalóság kényszeríti. Ilyen pl. az ellentmondás elve. Ennél az igazságnál a tévedés kizárt dolog.

Egy tévely sem szükséges.

338. Az értelem korlátoltságánál fogva az emberek között nem ritka a tévely. És nemcsak oly területen találkozunk tévellyel, amelyen az akarat vágyódásával befolyásolhatja az észet, hanem más területeken is. Mégis a tévely sohasem származik a belátás szükségességéből, mert erre csak az igazság kényszerít minket, mégpedig csak akkor, ha ezt a tulajdonképeni nyilvánvalóság kíséri. Hamis ítéletnél az akaratnak is van szerepe. Ekkor az akarat állítás vagy tagadás elfogadására határozza az értelmet a nélkül, hogy ezt elégséges ismeret előzné meg. Oly tudatos ítéletnél, amelynél az akaratnak nincs szerepe, tévedés nincs. Ez is az oka annak, hogy közvetlen bizonyosságú igazságok tévedésmentesek.

339. Az értelem korlátoltságánál fogva tévelyek lehetségesek, sőt — mint a történelem bizonyítja — voltak és vannak is. Hát lehet-e valamely tévelyt szükségesnek mondanunk?

a) A tévely csak akkor lenne elkerülhetetlen, tehát szükséges is, ha értelmünk elé mint nyilvánvaló állana. Ez azonban lehetetlen, mert az, ami nyilvánvaló, igaz, tehát hamis nem lehet.

b) Minden tehetség természetszerűleg törekszik tökéletessége felé; ámde az értelem tökéletessége az igazság, következésképp az értelem magában véve csálhatatlan, vagyis az értelem természete szerint egy tévely sem szükséges.

c) Ha az értelem téved, akkor az értelmi tevékenységnél valami hiánynak kell lennie. De ez a hiány az értelem természetén kívül van, mert minden természet tökéletesedésre törekszik.

Minthogy pedig az értelem tökéletessége az igazság, azért az értelem nem természete szerint téved, vagyis tévedése nem szükségképeni.

Tehát **egyetlenegy tévely sem szükséges.**

De az ember mégis téved. A tévedés mégsem szükséges, mert az értelem maga által (per se) tévedhetetlen és a dolgok sem hoznak minket tévedésbe maguk által (per se). A dolgok csak esetlegesen hoznak minket tévedésbe, amennyiben mintegy alkalmat adnak a tévedésre azáltal, hogy valamely dolog hasonlít oly dolgokhoz, amelyeknek más létük van.¹ Tehát a tévedés oka az, hogy nem vigyáztunk és a látszat után ítéltünk.

340. Egyetlenegy tévely sem szükséges, mert az értelem maga által (per se) tévedhetetlen; az értelem természeténél fogva az igazságot keresi és nem a tévelyt. Ha tehát van tévely, akkor ennek oka vagy a dolgokban van, amelyeket megismerünk, vagy a szabadakaratban, amelynek befolyása alatt tévesen ítélnünk. Mivel pedig a tévedés oka a dolgokban nem lehet, mert a dolgok, ha az igazság nyilvánvaló, csak az igazság elfogadására határozhatják meg az értelmet, azért **a tévedés oka a szabadakaratban van.**

341. A szükséges bizonyosságnál nem gondolhatunk szükséges tévelyre, mert a tévely szükségessége nem lehet annyira világos, hogy abszolúte ne kételkedjünk benne. Ha tehát lehet a tévely elkerülhetetlenségére gondolnunk, akkor ez csak a szabad nyilvánvalóságnál (később lesz róla szó) történhet, ahol a tévedés nem lehetetlen, hanem csak észszerűtlen. De még itt is ki van zárva a tévely abszolút szükségessége. Tehát csak arról lehet beszélnünk, hogy erkölcsileg lehetetlen-e a tévelyt elkerülnünk.

Erkölcsei lehetetlenség alatt értjük azt a nehézséget, amelyet az emberek általában nehezen győzhetnek le. Ezek után kérdésünk így alakul: lehet-e valakinek tévednie, ha mindent megtett, amit valamely dolog eldöntésénél meg kell tennie (megvizsgálás, gondolkodás, kérdezősködés, utánjárás stb.). Itt két területet kell vizsgálat alá vennünk: a) a tudomány és a bölcsélet területét és b) az erkölcsi területet. Ekkor *leküzdhető* és *nem-leküzdhető tévelyről* beszélünk.

a) A tudományban és bölcséletben leküzdhetetlen tévelyről nem beszélhetünk. A tudósnak és bölcselőnek addig nem szabad valamit bizonyosnak mondania, míg állítását mindenoldalú nyilvánvalóság nem kíséri; nem szabad addig végérvényes ítéletet ki-mondania, míg tudja, hogy tétele ellen észszerű ellenvetés tehető. Tehát e téren nincs leküzdhetetlen tévely, mert nem ítélnünk, amíg valamit teljes bizonyossággal nem tudunk.

¹ „Res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.” (Aquinoi szent Tamás: Summa theologiae, 1^a, qu. 17, a. 1, ad 2.) — Lásd még: De veritate, qu. 1, a. 10.

b) *Az erkölcsi téren már lehet leküzdhetetlen tévely*, ha a cselekedet nagyobb figyelmet és óvatosságot igényel, mint amennyi az embereknek általában és erkölcsileg véve lehetséges, vagy amennyit az okosság megkövetel. Pl. ha valakinek gyorsan kell cselekednie s ekkor tévesen ítél, ez leküzdhetetlen tévedés, mert a gyorsaságban nem volt annyi ráérő ideje, hogy mindent jól megfontoljon. Lássunk egy másik példát.¹ Egy gyermeket életének első hetében egy gyermektelen házaspár örökbe fogad és Amerikába viszi. Mindenki úgy tekinti e gyermeket, mint a nevelőszülők tulajdon gyermekét, hiszen még a nevelőszülők nevét is viseli. A gyermek nő a családban s végül örökli a vagyont. Kérdés tehát, hogy a gyermek származására nézve van-e ebben az esetben leküzdhetetlen tévedés. Erkölcsileg van, de tudományos és bölcséleti szempontból nincs, mert az örökbefogadás lehetősége gondolható úgy, hogy a kétely fölmerülhet, továbbá a születési és keresztlevíl is adhat felvilágosítást.

342. Ezek után mondhatjuk, hogy a tévedés többé-kevésbbé szabadakaratú; mindazonáltal nem szabad azt gondolnunk, hogy minden tévedés vétkes is. Még a fontosabb kérdésekben sem mondhatjuk, hogy minden szabadakaratú tévedés azonos a vétessel. A vétkeknek csak akkor van helye, ha a kérdés fontosságát ismerem és mégis különös megfontolás nélkül határozok. Ha pedig a kérdés fontosságát ismerem és kell határoznom, de nem áll rendelkezésemre annyi idő, hogy azt alaposan megvizsgáljam, vagy más észszerű s általam le nem győzhető akadályok a pontos megvizsgálásban akadályoznak, akkor az esetleges tévedés nem véték.

Ha az élet fontos kérdéseiről van szó, akkor nagyobb erőfeszítés szükséges a tévely elkerülésére és a szorgos vizsgálat mértéke szerint a tévely elkerülhető lesz. Ha pedig vallási és erkölcsi dolgokról van szó, akkor értelmünk általános képességén kívül még az isteni Gondviselés is kezeskedik arról, hogy az, amiben csak észszerűtlenül tévedünk, vagyis nem az akarat rosszassága folytán, nem lehet terhes következményű tévedés.

Melyek a tévely forrásai?

343. A tévely forrásai a következők.

a) A tévelynek egyik főforrása az előítélet, kedvenc véleménykhöz való túlságos ragaszkodás. Az ilyen előítéletek és kedvenc vélemények irányítják gondolkodásunkat s arra határoznak minket, hogy szerintük ítéljünk. Az ilyen ítéletek összhangban vannak ugyan véleményünkkel, de nincsenek megegyezősségben a tárgyi renddel és ezért az igazságnak nem felelnek meg. A vizs-

¹ P. Vogt: Stundenbilder der philosophischen Propädeutik. II. kötet. Logik. 1909. 31. oldal.

gálódásnál saját véleményünket félre kell tennünk és csak az igazságot szabad keresnünk, különben nagyon könnyen tévedésbe esünk.

b) A tévedések másik főforrása a szenvedélyek,¹ mert az akaratot az ész nagyon befolyásolja. Ilyen szenvedélyek pl. α) a félelem; ez annyira nagyfokú lehet, hogy egészen megzavarhatja az értelem működését;² β) a harag; ez a szenvedélyek közül a legjobban akadályozza az értelem ítélkezését;³ γ) a szomorúság vagy érzéki fájdalom;⁴ δ) a nagy remény és kétségbeesés; ε) a gyűlölet és ellenszenv. A legtöbb tévely forrása az ilyen és más szenvedélyektől vezetett akarat. Ez az akarat arra kényszeríti az eszt, hogy hajlamának és a szenvedélyeknek megfelelően ítéljen. Itt csak ez lehet a szabály: csupán az igazságot és semmi mást.

c) A tévely harmadik forrása a logikai gondolkodástól való félelem. Nagyon sokan vannak, akik megismerhetnék az igazságot; de azért, mert annak az igazságnak a megismerése komoly és fáradságos munkát igényel, inkább elfogadják a csillogó külső szín alatt megjelenő hamisságot. Ezért nem szabad megijednünk a tanulással járó nehézségektől és meghátrálnunk előttük és nem szabad mindjárt behódolnunk, ha valamely gondolat kápráztató formában jelenik meg előttünk.

d) A tévelynek egyik jelentős forrása a puffogó szólamok, a frázisok, a nagyotmondás, a tartalom nélküli szóáradat. Az ilyen emberek beszélnek-beszélnek, de semmit nem mondanak. Ha valamit nem tudnak megcáfolni, akkor üres frázissal ütik el és azt, ami szájuk ízének megfelel, ismét csak nagyotmondással intézik el. Tehát ne imponáljanak nekünk az üres szólamok, hanem mindig az alapokat keressük.

Igy sok tévedést elkerülhetünk; mindazonáltal, mivel értelmünk korlátozott, minden elővigyázat mellett is tévedésbe eshetünk. Ezért az előítéletekre nem hallgatva, szenvedélyeinket megfékezve, kitartó és mindig az alapokat kereső tanulással bővítsük ismereteinket; oly igazságoknál pedig, amelyek a keresztény dogmához tartoznak, vezércsillagul mindig az igazság természetfölötti kritériumát és az ilyen dolgokban tévedhetetlen katolikus Egyház tanítását kell elfogadnunk.

¹ Aquinói szent Tamás: Summa theologica, 1a 2ae, qu. 77, a. 2. — De malo, qu. 3, a. 9.

² Ugyanott, qu. 44, a. 4.

³ Ugyanott, qu. 48, a. 3. — De malo, qu. 12, a. 1.

⁴ Ugyanott, qu. 37, a. 1.

MÁSODIK FEJEZET.

A bizonyosság.

A hármas bizonyosság.

344. *A bizonyosság értelmünknek az az állapota, amelyben a tévely félelme nélkül el vagyunk határozva valamit igaznak tartani, ha a megismert alapok arra jogosítanak.* Erről már volt szó.

345. A bizonyosság kétféle: a) *abszolút, föltétlen* vagy *metafizikai bizonyosság* és b) *föltételes bizonyosság*. A föltételes bizonyosság pedig *α) fizikai bizonyosság* és *β) erkölcsi bizonyosság*. Így tehát *hármas bizonyosságunk van: metafizikai, fizikai és erkölcsi bizonyosság*. Miben áll e három bizonyosság, arról is volt már szó.

346. Az abszolút vagy metafizikai bizonyosság minden tárgyi föltételtől független, sohasem távolodik el az igazságtól és minden tévelyt mint abszolút lehetetlent kizár. A föltételes bizonyoságnál már vannak föltételek és ezért föltételes bizonyosság. Ha e föltételek megvannak, akkor itt is lehetetlen a tévely. E föltételek: a) a fizikai bizonyoságnál az, hogy a természettörvények állandók és b) az erkölcsi bizonyoságnál az, hogy az ember dacára szabad-akarátának a természete által megkövetelt cselekvésmódot megtartja.

A föltételes bizonyoságnál lehetnek kivételek, egyrészt az isteni mindenhatóságnál fogva, másrészt pedig az emberi akarat szabadsága miatt. Ha azonban a fizikai és erkölcsi bizonyoságnál metafizikailag is bizonyos vagyok abban, hogy kivétel nem lehetséges, akkor ez csak úgy lehetséges, hogy a fizikai és erkölcsi bizonyosságot metafizikaira vezetem vissza. Ekkor tehát nemcsak fizikai és erkölcsi bizonyosságom van, hanem *reduktív metafizikai bizonyosságom* is, mert az előbbi kettő a metafizikaira van visszavezetve. Pl. a nevelés az erkölcs birodalmába tartozik s ezért itt csak erkölcsi bizonyosságról lehet szó. Mégis vannak a nevelésnek kérdései, amelyeket nemcsak erkölcsi, hanem metafizikai bizonyossággal is ismerek, mert metafizikai elvekre tudom visszavezetni, amelyek föltételeket és kivételeket nem tűnnek. Ilyen pl. a nevelés meghatározása. Hogyan kapjuk ezt?¹ Tapasztaljuk, hogy kivétel nélkül minden ember tehetetlenül jön a világra, következőleg kivétel nélkül minden ember nevelésre szorul. A nevelés cselekvés, tehát csak célja által ismerhető meg. Mivel kivétel nélkül minden ember nevelésre szorul, azért kivétel nélkül minden ember nevelésénél a nevelést meghatározó cél csak

¹ Lásd: Huszár Győző: Neveléstan a philosophia perennis alapján. I. 1934.

olyan lehet, ami kivétel nélkül minden embernek a célja. Ez a cél pedig csak az Isten dicsőítése, amivel össze van kötve az örök boldogság. Tehát a nevelés az Isten dicsőítésére s az örök boldogság megnyerésére való képesítés. Ezt metafizikai bizonyossággal tudom, mert alóla még az isteni mindenhatóságnál fogva sem lehet kivétel. És ha valaki nevel, de nem az Isten dicsőítésére képesíti az embert, akkor nevelésnek nevezett eljárása nem nevelés, hanem eszének tévedésénél fogva valami mást nevezett el nevelésnek. Tehát a nevelésnek adott meghatározása nemcsak erkölcsileg, hanem metafizikailag is bizonyos igazság.

347. Van-e lényeges különbség a metafizikai, fizikai és erkölcsi bizonyosság között?

Ahány szükségesség van, ugyanannyi bizonyosságnak is kell lennie, mert mindegyik szükségességről más alapon bizonyosodunk meg. Mármint hármas szükségesség van: metafizikai, fizikai és erkölcsi. A metafizikai és a másik két szükségesség között az a lényeges különbség van, hogy a metafizikai szükségesség alól nincs kivétel, még az isteni mindenhatóság révén sem, a másik két szükségesség alól pedig lehet kivétel. Továbbá a fizikai és erkölcsi szükségesség között az a lényeges különbség van, hogy a fizikai szükségességnél a kivétel az isteni mindenhatóság, tehát egy végtelen ok folytán lehetséges, az erkölcsi szükségességnél pedig a kivételt az emberi akarat, tehát egy véges ok idézi elő. Mivel pedig a metafizikai szükségességnek a metafizikai bizonyosság, a fizikai szükségességnek a fizikai bizonyosság és az erkölcsi szükségességnek az erkölcsi bizonyosság felel meg, azért *a bizonyosság metafizikai, fizikai és erkölcsi bizonyosság, amelyek lényegesen különböznek egymástól.*

348. Újabban néhány bölcselő azt állítja, hogy a fizikai és erkölcsi bizonyosság nem bizonyosság, hanem csak magas foka a valószínűségnek, mert alóla lehetséges kivétel. Ők csak a metafizikai bizonyosságot fogadják el bizonyosságnak s a fizikai és az erkölcsi bizonyosságot csak annyiban, amennyiben a metafizikaira visszavezethető.

Ez az állítás a régibb és újabb bölcselők általános meggyőződésével ellenkezik. Ebben az állításban csak annyi az igazság, hogy a metafizikai bizonyosság tökéletesebb értelemben bizonyosság, mint a másik kettő, mindazáltal e kettő is a tulajdonképeni értelemben bizonyosság.

A fizikai és erkölcsi bizonyosság valódi bizonyosság. U. i. a fizikai és erkölcsi bizonyosság az az elhatározottság, amely bizonyos körülményekben, amelyekben a kimondandó törvény alóli kivételnek semmi jelét sem látjuk, kategorikusan azt állítja, hogy az az esemény vagy jelenség bekövetkezik, erkölcsi téren pedig így kell cselekednünk. Itt a bizonyosság minden kelléke megvan. Bár a kivétel abszolút véve lehetséges, sőt az erkölcsi téren az akarat részéről van is, mégis ama körülményekben, amelyekben az esetleges kivételnek semmi jelét nem látjuk, az

erkölcsi téren pedig a kivételt jogtalanságnak tartjuk, a tévedés félelmének minden észszerű alapja ki van zárva. Így pl. akkor, amikor eszünk, nem gondolunk arra és nem félünk attól, hogy az étel megkövesedik, bár ez kétségtől lehetséges és nem foglal magában ellentmondást. Mi nyugodtan folytatjuk tovább az étkezést, mert a dolog minden észszerű kétséget kizár, bár az ilyen csodálatos elváltozás abszolút lehetősége megvan. Vagy: az ajtónkban megjelenő éhezőnek adunk enni, bár tudjuk, hogy sokan ellenkezően cselekszenek. És ha máskor is megjelenik ajtónkban éhező ember, ismét adunk neki enni, mert tudjuk, hogy e cselekedetünknel a sok kivétel dacára is az észszerű kétség ki van zárva az iránt, hogy rosszul cselekszünk. Tehát az nagyon különös egyes bölcselőktől, hogy tagadják a bizonyosságot ott, ahol mindenki tulajdonképeni bizonyosságot lát. Tehát **a fizikai és erkölcsi bizonyosság a tulajdonképeni értelemben vett bizonyosság.**

Szükséges bizonyosság.

349. A bizonyosság mindig ama belátásból származik, hogy a dolog így van és másképen nem lehet. Vannak igazságok, amelyekre nem gondolhatunk a nélkül, hogy igazságukat be ne lássuk és a belátás az igazság elfogadására kényszerít minket. Oly tételt, amelyből a teljes igazság világít, úgyhogy a hamisság minden látszata ki van zárva, igaznak kell tartanunk. Arra ugyan nem vagyunk kényszerítve, hogy a tételre gondoljunk; de akkor, ha már rágondolunk, kényszerítve vagyunk az igazságot elfogadni. Ezt *szükséges bizonyosságnak* nevezzük.

A szükséges bizonyosságnak a tulajdonképeni területe a matematika; azonban a bölcséletben és a természettudományokban is sok tétel szükséges bizonyosságú.

350. Valamely tételt igaznak tarthatunk négy okból: a) mert akarjuk igaznak tartani, bár van a kételynek alapja; mi azonban ezt a kételyt erőszakkal elnyomjuk; b) mert kételyek nem merülnek fel, bár azt mi nem tudjuk, hogy miért nem merülnek föl kételyek; c) mert a kétely lehetetlen; d) mert a lehetséges kétely észellenes.

Az első két esetben nincs nyilvánvalóság, tehát bizonyosság sincs, mert itt a meggyőződés erőssége csak látszólagos, hiszen az első esetben erővel nyomom el a kételyeket, a második esetben pedig nem tudom, hogy micsoda alapokon fogadom el a tételt s ez a tévely lehetőségét bizonyítja. Tehát e két esetben az igaznak-tartás nem az értelemben van, ahol tulajdonképen lennie kellene, hanem az akaratban, mégpedig az akaratnak nem észszerű kényszerében. A harmadik eset a *szükséges bizonyosság*. A negyedik esetben, amelyben merülnek föl kételyek, de mi ezeket észelleneseknek mondjuk, *szabad bizonyosságot* kapunk.

Szabad bizonyosság.

351. A szabad bizonyosságnál a kételyt mint lehetségeset meg kell engednünk, mégis teljes határozottsággal elutasítjuk, mert azt észellenesnek tartjuk. A szabad bizonyosságnál az értelem a dolog megismerésénél nincs kényszerítve az igazság elfogadására, hanem az akarat részéről közvetlen befolyásra van szükség, hogy az értelem a fölmerülő kételyeket mint észelleneseket elvesse s az igazságot teljes határozottsággal elfogadja. És mert ennél a bizonyosságnál az akaratnak is van szerepe, azért *szabad bizonyosságnak* nevezzük. A szabad bizonyosságban már nem a tárgy egymagában, hanem a tárgy és akarat együttesen határoz minket az igazság elfogadására.

352. Hát van-e szabad bizonyosság?

Nagyon sok tény van, amelyekre az élet legszentebb és legfontosabb viszonyai támaszkodnak és nem oly nyilvánvalóak, hogy ellenük nem volna lehetséges ellenvetés és mégis a tévedés minden félelme nélkül teljes határozottsággal elfogadjuk igazaknak. Ilyen tények: a) hogy azok, akiket szülőinknek mondanak, tényleg szülőink; b) az étel, amelyet kapunk, nincs megmérgezve; c) az emberek, akikkel érintkezünk, nem ölnek meg minket; d) a házastárs hű házastársához; e) a társadalom és állam vezetői jót akarnak; stb., stb. Van még sok igazság, amelyek előttünk, mert talán hosszas bizonyítást igényelnek, csak tökéletlen világossággal jelennek meg. Mi belátjuk, hogy az ellentét ki van zárva, de az igazságba való belátás már nem kényszerít minket az elfogadásra. Ilyen igazság pl. a kinyilatkoztatás ténye. Tehát **szabad bizonyosság van.**

A szabad bizonyosság csak akkor volna lehetetlen, ha ellentmondást foglalna magában. Már pedig a szabad bizonyosságban nincs ellentmondás a) sem az értelem részéről, mert van valami alapja az igazság elfogadására, t. i. a kételynek észszerűtlensége, bár ez nem lehetetlen; b) sem az akarat részéről, mert az akaratnak van közvetlen befolyása az értelemre, az elhatározottságot ráparancsolhatja; c) sem a tárgy részéről, amely nemcsak tökéletesen, hanem tökéletlenül is megjelenhet az értelem előtt, úgy-hogy látszatos alapokon kételyek merülhetnek föl ellene. Tehát **a szabad bizonyosság lehetséges, sőt** — mint az élet bizonyítja — **van is.**

• 353. És van-e nyilvánvalóság a szabad bizonyosságban?

Mindenesetre van, mert nyilvánvalóság nélkül nincs bizonyosság. És e bizonyosságban nemcsak az nyilvánvaló, hogy a kétely észszerűtlen, hanem nyilvánvaló maga az igazság is, bár nem tökéletesen. Nyilvánvaló maga az igazság is, mert a) amiben kételkedni észszerűtlen, az nem lehet hamis; b) amiben kételkedni észszerűtlen, az a tétel igaz, nem ugyan metafizikai vagy fizikai bizonyossággal, amelynél kételynek nincs helye, hanem a kétely

ésszerűtlenségénél fogva. Tehát a szabad bizonyosságban van nyilvánvalóság.

354. Mivel szabad bizonyosság is van, azért a bizonyosság hiánya bűn is lehet, mert a szabad bizonyosságban is, ha észszerű, van nyilvánvalóság, t. i. a kétely ésszerűtlenségének a nyilvánvalósága, amely ama kötelezettséggel jár, hogy a dolgot igaznak tartsuk. Így pl. bűn a vallástalanság, sőt már a vallásközönyösség is, mert a vallás terén az alapok annyira bevilágítók, hogy az egészséges logika sehol világosabb és megbízhatóbb következtetéseket nem kaphat. Mégis vannak emberek, akik a vallási igazságokat gyakorlati következményeik miatt nem fogadják el, vagy nem veszik komolyan, mert látszatalapokon, ésszerűtlen kételyek után indulnak.

A nyilvánvalóság határai.¹

355. Az, ami nyilvánvaló, igaz. Ebből azonban nem következik, hogy az, ami nem nyilvánvaló, hamis, mert lehetnek tételek, amelyek értelmünknek nem nyilvánvalóak és mégsem hamisak. Ebből a tételből csak az következik, hogy az, aminek lehetetlensége nyilvánvaló, az hamis. Ha pedig e tételt logikailag megfordítjuk: az, ami nyilvánvaló, igaz — akkor csak ezt mondhatjuk: némelyik igazság nyilvánvaló és nem ezt: minden igazság nyilvánvaló.

Minden lépésünknel nagyon észre vesszük, hogy a nyilvánvalóságnak határa van. Pl. nem ismerhetjük a számtalan dolog és tény létét mind, még kevésbé magyarázhatjuk azokat mind külső vagy belső okaikból. A dolgok lényegébe csak jelenségeiken át hatolhatunk és ez csak tökéletlenül sikerül. A lényről, lelkünkről és a testekről, amelyek pedig tulajdonképeni és legközelebbi tárgyai az emberi megismerésnek, csak nehezen szerezhethünk pontosabb ismereteket. Az érzékfölöttihez csak következtetésekkel tudunk fölemelkedni és csak hasonló fogalmak által. Ha pedig a végtelen lényhez, az Istenhez emelkedünk, lényegébe nem tudunk behatolni. Milyen az Isten belső élete, erről semmit sem tudunk és nem is fogunk tudni. És ha a természetfölötti kinyilatkoztatás által ismerünk is valamit az Isten belső lényegéről, ezeket az igazságokat ésszel felfogni nem vagyunk képesek. Tehát **értelmünk részére valóságos titkok vannak.**

356. *Erkölcsei lehetetlenség* alatt értjük azokat a nehézségeket, amelyeknek a leküzdésénél a fizikai tehetség megvan ugyan, mégis az embereknél általában leküzdhetetlenek. Ha most az emberi értelmet fizikai képessége szerint vesszük, akkor az Isten viszonya a világhoz és különösen a szabad lényekhez, továbbá az ember rendeltetése s az ebből folyó köteleességek megismerhetők a természetes ész által is. De ha az értelmet konkrétan vesszük,

¹ Lásd: C. Gutberlet: Logik und Erkenntnistheorie.⁴ 1909. 317—323. oldal.

tehát úgy, amint az az egyes emberekben van, akkor mindennek megismerése mindenegyes ember által erkölcsi lehetetlenség. Ezt bizonyítja, hogy minden nép, bármilyen műveltségű is volt, a kinyilatkoztatás előtt, a vallási és erkölcsi alapigazságokat nem ismerte, hanem folytonosan és szünös-szüntelen süllyedt. Hogy az emberiség abból a szégyenletes állapotból fölemelkedhessen, kettőre lett volna szüksége: a) hogy az emberiségnek az Istenről és az erkölcsi rendről való ismeretei folytonosan tökéletesedjenek; b) hogy jeles szellemek a reformációt megkezdjék. De ezek közül egyik eset sem következett be, bár volt arra az emberiségnek elégséges ideje, mert

a) a történelem tanúsága szerint az emberiség a vallási és erkölcsi téren folytonosan süllyedt, míg más területeken bámulatosan nagyot alkotott;

b) a bölcselőktől sem indulhatott ki a reformáció, mert ide az kellett volna, hogy ^{a)} az emberek a bölcselőkre hallgassanak és ^{β)} a bölcselők tudományos alapok által meggyőződve legyenek. Mind a kettő lehetetlen.

^{a)} A bölcselőkre nem hallgathattak, mert ^{αα)} nem egyeztek egymással, tehát tekintélyek nem lehettek; ^{ββ)} a bölcselőket a nép megvetette részben botrányos életmódjuk miatt, részint különködésük miatt; ^{γγ)} a bölcselők nem tartották céljuknak a vallási és erkölcsi megjobbítást, hiszen még egy Sokrates is az életben észellenes babonának hódolt.

^{β)} A nép tudományos tanítás által nem szerezhette meggyőződést, mert ^{αα)} a bölcselőknek nem volt erős meggyőződésük; ^{ββ)} bizonyítékaik nem meggyőzők, még Platoné sem a lélek halhatatlanságáról; ^{γγ)} az alapvető dolgokban tévedtek; nem volt tiszta teremtés-fogalmuk, Isten mellett örök anyagot vettek föl, az asszonyt alárendelt helyzetűnek mondták, még Aristoteles is védelmezi a rabszolgaságot és a gyermekkítételt stb.; ^{δδ)} a nép a vallás és erkölcs megalapozására nem képes.

357. Mi nem azt állítjuk, hogy egyik-másik nagyon kiváló ember a vallási és erkölcsi kérdéseket tévedéstől mentesen nem ismerhetné meg. Mi csak azt állítjuk, hogy az emberek nagy tömege nem ismeri meg a következő okokból:

a) Mert az igazságnak fáradságos megtalálására a legtöbb ember három okból akadályozva van: ^{a)} némelyek természeti képtelenségüknél fogva s ezért tanulásra nem alkalmasak; ^{β)} némelyek hanyagság miatt; ^{γ)} az Isten megismeréséhez sok előismeretre van szükség, különösen az egész bölcséletre és belőle leginkább a metafizikára; ezért kevesen vállalkoznak erre a munkára.

b) Csak hosszú idő után ismerjük meg azokat az igazságokat, mert ^{a)} ezek mély igazságok, tehát a gondolkodásban gyakorlatra van szükségünk; ^{β)} sok előismeret szükséges; ^{γ)} az ifjúkor, amely a szenvedélyektől hanyattatik, ily mély igazságok megismerésére nem nagyon alkalmas.

Ha tehát csak értelmünk által ismernők meg az Istent, akkor az emberiség sötét tudatlanságban volna, mert az Isten megismerésére, amely az embert jobbá és tökéletesebbé teszi, csak kevesek által és későn volna lehetséges.

Tehát az emberi értelemre nézve erkölcsi lehetetlenség, hogy magától a természetes vallás- és erkölcstörvények igazságaira fölemelkedjék a tévedés belekeverése nélkül.

Az igazság természetfölötti kritériuma.¹

358. Valamely igazság természetfölötti módon bizonyos nekünk, ha azt az Isten által nyert természetfölötti kinyilatkoztatás által ismerjük meg. *Természetfölötti igazságnak* pedig azt az igazságot nevezzük, amelyet természetes eszünkkel képtelenek vagyunk megismerni és felfogni; az ilyen igazság, amelyet *hititoknak* is nevezünk, értelmünk természetes megismerő erejét messze felülmúlja. A természetfölötti igazsággal szemben a többi igazságot, amelyet értelmünk természetes erejével megismerhetünk, *természetes igazságnak* mondjuk.

359. Tegyük fel most, hogy mi megismertünk valamit, amit természetes eszünkkel ismeretes igazságainkból semmiképpen sem vezethetünk le. Az ilyen igazság természetfölötti módon van nekünk kinyilatkoztatva, természetfölötti kritériumra támaszkodik. A természetfölötti igazság kritériuma az Isten végtelen igazsága és mindentudása, amennyiben mi az ő létét és azt, hogy az emberekkel közölt valamit, nem abból ismerjük meg, amit a teremtés által megismerhetünk, hanem bizonyos jelenségekből, amelyeket a teremtés tényéből sem közvetlenül, sem közvetve nem vagyunk képesek megismerni, hanem csak abból, hogy az Isten különös módon belenyúl az emberiség életébe.

Igy meghatároztuk a *természetfölötti kinyilatkoztatást*.

360. A kinyilatkoztatás kétféle: *természetes és természetfölötti kinyilatkoztatás*.

a) „A *természetes kinyilatkoztatás* Istennek olyan megnyilvánulása, melyet a magára álló elme ki tud olvasni a természetből. Föltételei: Tárgyi részről az a tény, hogy Isten a természetben és történelemben kifejezésre juttatja a maga gondolatait; alanyi részről pedig az embernek szellemi képessége, melynek erejével ki tudja olvasni a természetből és történelemből az Isten gondolatait, vagyis egy sajátos újáteremtő képesség, mellyel az ember második (kis) kiadásban meg tudja alkotni lelkében a teremtésnek mását. E képesség maga is Istennek műve, sőt benne feltűnőbben mint egyebütt ragyog föl magának az Istennek teremtő művészete. A nagy világ Isten gondolatainak monumentális kifejezője; lelkünk kis világa pedig Istennel

¹ Lásd: Schütz Antal: Dogmatika. 1923. I. kötet 8. és következő oldalai.

rokonnak van alkotva; a nagy világba bűvölt isteni gondolatokat képes bizonyos könnyedséggel és közvetlenséggel elővarázsolni.”¹

Tehát **természetes kinyilatkoztatás lehetséges, sőt van is**, vagyis „az ember elméje természeti világánál képes megismerni az Istenről elméleti és gyakorlati igazságokat (van teremtető, gondviselő Isten; vannak Isten szolgálatára rendelt halhatatlan szellemek; tízparancsolat).”²

b) A *természetfölötti kinyilatkoztatás* az a kinyilatkoztatás, amelyben az Isten nem a teremtés útján, hanem természetfölötti tevékenységgel (mintegy beszélve) nyilvánít vallási igazságokat. A természetfölötti kinyilatkoztatás vagy csak *forma szerint természetfölötti* vagy *forma és tartalom szerint természetfölötti*.

α) „*Forma szerint természetfölötti kinyilatkoztatás*, ha Isten nem a teremtés útján, hanem a teremtetői tevékenységtől különböző új, azaz természetfölötti tevékenységgel nyilvánít igazságokat, tetteket és erőket, melyek az emberi természet rendeltetését és ennél fogva igényeit és erejét nem haladják meg.”³

β) „*Forma és tartalom szerint természetfölötti a kinyilatkoztatás*, ha Isten természetfölötti tevékenységgel nyilvánít olyan vallási igazságokat, tényeket és erőket, amelyek meghaladják az ember természeti igényeit és képességeit, vagyis természetfölötti életcél útjai- és eszközeiként jelennek meg. Ennek a szó teljes értelmében vett kinyilatkoztatásnak sajátos tartalma a hittitok.”⁴

„*Hittitok* a szó teljes értelmében minden vallási igazság, melyet az elme merőben természeti tehetségével nem tud sem megállapítani, sem sajátos (avagy szemléleti) fogalmakkal fölérteni. Tehát két mozzanatot tartalmaz: A magára álló elme nem tudja megállapítani létezését, s ha kinyilatkoztatás útján tudomást is szerzett létezéséről, utólag nem képes merőben természeti eszközökkel igazolni; értelmét nem tudja sajátos, hanem csak analóg fogalmakkal meghatározni. Más szóval: Hittitok az olyan vallási igazság, melyre nézve a magára álló elme nem tudja megállapítani sem azt, hogy az állítmányt „kell” állítani az alanyról, sem azt, hogy az állítmányt „lehet” állítani az alanyról; pl. az egy Isten három személy; Jézus Krisztus az Oltáriszentségben a kenyér és bor színe alatt valósággal jelen van.”⁵

361. A természetfölötti kinyilatkoztatás lehetséges, mind az Isten, mind az ember részéről.

a) A forma szerinti természetfölötti kinyilatkoztatás lehetséges a) az Isten részéről, mert „az Isten képes nemcsak a teremtetett tényezők közvetítésével, hanem közvetlenül, természetfölötti tanítás útján is közölni vallási igazságokat az emberekkel. Mert

¹ Schütz Antal: Dogmatika. 1923. I. k. 6—7. oldal.

² Ugyanott 7. oldal.

³ Ugyanott 7. oldal.

⁴ Ugyanott 7. oldal.

⁵ Ugyanott 7—8. oldal.

α) a teremtetett szellemnek is egyik kiválósága, hogy lelki élményeit, nevezetesen gondolatait képes közölni embertársaival. Anál inkább meg kell lennie ama képességnek Istenben, aki az ember gondolat-közlő tehetségének ősoke. β) A teremtmények minden létmozzanatukban gyökeresen függnek Istentől mint első okuktól; Isten mint teremtetőjük mindenestül hatalmában tartja őket és így hathat is rájuk; ha meg tudta adni (és fönn tudja tartani) létüket, fokozott mértékben képes megadni létük tartalmának egy mozzanatát is, t. i. vallási ismeretük gyarapodását.¹

b) Az ember részéről, „mert az embert szellemi természete arra képesíti, hogy az igazságot befogadja, bárhonnan és bármi formában jó. Kezdeményező tettejénél fogva megvan a képesítése és hivatottsága arra, hogy kutatva és küzdve a maga emberségéből kibetűzze a történet és természet nagy könyvének értelmét; de megvan a fogékonysága arra is, hogy tanulékony lélekkel elfogadja a kész igazságot. Sőt a vallási igazságnak Istentől való eltanulása kiválóan megfelel az ember természetének: α) Az egyes ember és az összes emberiség csak a már leszűrt, kész igazságok gyors és biztos elsajátítása által képes az eredményes és zavartalan haladásra. β) A tanítás biztosíték az egyoldalúság ellen, melynek mindig ki van téve a magára álló autodidakta. γ) A kinyilatkoztatás közvetlen személyes érintkezést létesít az Isten-kereső lélek és a leereszkedő Isten között. Már pedig a személyes érintkezés megbecsülhetetlen és más úton meg nem szerezhető indításoknak forrása: a lélek számára új szempontokat, irányokat, sejtéseket nyit; fokozza a tettvágyat, növeli a felelősséget és bensőséget, az egész viszonyba elevenséget, energiát és lendületet visz bele. Isten léte és személyessége, a másvilági élet ésszel is kikövetkeztethető igazságok; de hasonlíthatatlanul nagyobb súlyt és elevenséget nyernek, ha közvetlenül Isten szájából hallja az az ember, akinek Istenre és másvilágra irányuló igyekezetében folyton ezer gáncsot vet az érzéki közvetlenséggel ráható külső világ.”²

b) A hittitok kinyilatkoztatása lehetséges a) „az Isten részéről. A maga erejére támaszkodó Isten-kereső elme is fölismeri, hogy Istennek lehetnek titkai. Mert α) a magára álló elme következtetés útján ismeri meg az Istent: művéből az alkotót. Ám a mű elárulja ugyan bizonyos fokig az alkotó képességeit, sőt mi voltát, de hallgat mélyebb gondolatairól, terveiről stb., melyekbe csak személyes megnyilatkozás enged bepillantást . . . β) A műből az alkotóra való következtetés útján szerzett ismeret már magában is halványabb, mint a közvetlen; tehát nem nyújt teljes ismeretet. Fokozott mértékben áll ez akkor, ha a műről való ismeretünk maga is nagyon tökéletlen. γ) A következtető elme maga is meg tudja állapítani, hogy Isten végtelen magátólvalóság, tehát véges elmével nem lehet kimeríteni léttartalmát; vagyis

¹ Schütz Antal: Dogmatika. 1923. I. k. 9. oldal.

² Ugyanott 9—10. oldal.

Istennek csakugyan vannak titkai. Hogy ezeket ki is jelentheti, következik az előző tételből.¹ b) Az ember részéről: „Ami a hittitok tartalmát illeti, az ember ki nem merítheti ugyan ítéletekkel és fogalmakkal, mindazáltal megtudja mutatni, hogy nincs ellentétben a biztos természeti ismeretekkel, sőt analógiák és más igazságokhoz való hozzámérés útján némileg bele tud hatolni tartalmukba. A hittitok ténylegességét pedig az elme nem tudja ugyan a maga erejéből megállapítani, de azért nem kell vakon elfogadnia, hanem a hitnek észszerű hódolatával vallja.”²

362. Tehát a természetfölötti kinyilatkoztatás lehetséges. Hát lehet-e szükségesnek is mondanunk?

Abszolút szükségesnek nem mondhatjuk. „Abszolút szükség csak akkor forogna fenn, ha Istent az ő mivolta kényszerítené vagy kötelezné arra, hogy kinyilatkoztassa magát az embernek; vagy ha az ember számára nem volna elgondolható semmiféle emberhez méltó rendeltetés kinyilatkoztatás nélkül.”³ Egyik eset sem áll. Ezért a természetfölötti kinyilatkoztatás csak relative, azaz föltételesen szükséges, tehát vagy fizikailag vagy erkölcsileg.

A természetfölötti kinyilatkoztatás fizikailag szükséges, ha Isten természetfölötti célt tűz az ember elé. „Ebben az esetben ugyanis az embernek kielégítő bizonyossággal kell ismernie ama célt és a hozzá vezető eszközöket; mert csak úgy lesz képes szellemi mivoltának megfelelő módon, azaz tudatosan és öntevékenyen munkálni ama célt. S minthogy az ilyen természetfölötti cél meghaladja az embernek természetadta összes képességeit, csakis Istennek leereszkedő kegyelmi segítsége útján érhető el. Ez pedig fizikai szükségességet jelent. Hogy Isten természetfölötti célra hívja-e az embert, teljesen az ő kegyétől függ; következtetésképp a kinyilatkoztatásnak fizikai szüksége is csak föltételes: szükség van természetfölötti kinyilatkoztatásra, ha Isten természetfölötti célra hívja meg az embert.”⁴ Már pedig az Isten természetfölötti célt tűzött elénk.

„A legalább forma szerint természetfölötti kinyilatkoztatás erkölcsileg szükséges a természeti vallás teljes gyakorlására. Vagyis az embernek természettől megvan ugyan a képessége a természeti vallás gyakorlására, azonban kinyilatkoztatás nélkül mégsem tudná a természeti vallást a maga teljességében, a kívánt tisztaságban gyakorolni részint képességeinek fogyatékossága, részint a vallási föladat tényleges nehézségei miatt.”⁵

Tehát **a természetfölötti kinyilatkoztatás szükséges.**

363. Az oly igazságokra nézve, amelyek a természetfölötti kinyilatkoztatásban benne vannak ugyan, de értelmünk termé-

¹ Schütz Antal: Dogmatika. 1923. I. k. 10. oldal.

² Ugyanott 11. oldal.

³ Ugyanott 12–13. oldal.

⁴ Ugyanott 13. oldal.

⁵ Ugyanott 13. oldal.

szetes erejével is megismerheti (Isten léte, a teremtés, tízparancsolat), a természetfölötti kinyilatkoztatás mint kritérium nem pozitív, hanem negatív jellegű. Az isteni kinyilatkoztatás az ész-igazságoknál csak annyiban kritérium, amennyiben tudományos kutatásainkban a kinyilatkoztatással esetleg ellentmondásban levő eredményekről határozottan tudjuk, hogy nem lehetnek igazak. Tehát a kutatásban az emberi ész valahol tévedett. A természetfölötti kinyilatkoztatás nem teszi fölöslegessé a természetes kritériumot, mert ezek az igazságok természetes eszünkkel is megismerhetők.

A hittitkoknál a természetfölötti kinyilatkoztatás már valószínű kritérium, mert ezek az igazságok értelemfölöttiek és ezért egyedüli ismeretforrásunk a természetfölötti kinyilatkoztatás. És mert a hittitkok nekünk belsőleg nem nyilvánvaló, csak nyilvánvalóan hihető (evidenter credibilis), azért a benne való hit szabad tény. A hit az értelem ténye ugyan, de az akarat hatalma alatt. Ez az az ok, amiért a hit szabad tény.¹

Az ismeretforrások összeköttetése.

364. Az emberi természetben van az alapja annak, hogy az ismeretforrások különböznek egymástól, de össze is kötődnek, egységbe is fonódnak.

a) Az ember érzékszellemi lény (animal rationale). Az állatiaságból, ami az ember lényegéhez tartozik, következik, hogy a megismerésnek érzéki tapasztalatra is van szüksége. És tényleg minden megismerésünk a tapasztalatból indul ki. Tehát a tapasztalat az egyik ismeretforrás.

b) Az ember szellemi mivoltából következik, hogy a tapasztalatnál magasabb ismeretforrás is van. Az ember fogalmakat alkot és belőlük ítéleteket, ami által a gondolkodás, vagyis az értelem is ismeretforrás. Ezzel együtt az értelmi tapasztalat, vagyis a belső tapasztalat is ismeretforrás.

c) Az ember természete szerint szociális lény is. Ebből következik, hogy ismereteit mások közléséből is merítheti. Így mások bizonyossága, vagyis az emberi tekintély szintén ismeretforrás.

d) Az ember szellemi lelke által hasonló az Istenhez és

¹ „Assentit intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quorum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.” (Aquinói szent Tamás: Summa theologiae. 2^a 2^{ae}. qu. 1, a. 4.)

ezért az Isten bizonyágtételére is alkalmas és képes. Ezért az isteni tekintély, vagyis a kinyilatkoztatás is ismeretforrás.

e) Végül a kereszténység tanítása szerint az ember a magasabb boldogságra van rendelve, mint amilyen őt természete szerint megilleti. E magasabb boldogság a boldog Isten-látás (visio Dei). E boldog Isten-látás a legmagasabb természetfölötti ismeretforrás.

Az ismeretforrások összeköttetésükben minden lehetséges megismerésre képesítik az embert. E megismerés mindenekelőtt az érzéki világ lényekre vonatkozik, de az érzékiből elvonás által alkotott általános fogalmakon és elveken át az érzékfölöttire, sőt az Istenre is kiterjed, úgyhogy a lény egész birodalmát át-fogja. Ez a megismerés a természetfölötti kinyilatkoztatás által természetfölötti magasságba emelkedik. A másvilágon a természetfölötti kinyilatkoztatás a boldog Isten-látásba torkollik bele.

Az ember képes tárgyilag érvényes megismeréshez jutni. Mivel pedig a dolgok mind legalább nyom szerint az Isten gondolatait tükröztetik vissza, azért az ember a dolgok megismerésével az Isten gondolatait olvassa, vagyis az Isten megismerésére emelkedik. Ez a legmagasabb, amire az ember képes. **A megismeréstan utolsó szava az Isten, mint az abszolút igazság.**

Mindent Isten nagyobb dicsőségére.

TÁRGYMUTATÓ.

A számok a paragrafusokat jelzik, és amelyik szám mellett zárójelben ez a szó van: oldal, az oldalszámot jelent.

- | | |
|--|--|
| <p> Abszolút bizonyosság 30, 345
 — idealizmus 125 c, 128 e
 — kétség 19 a
 — nyilvánvalóság 292 a
 Abstractio 150—151
 Aenesidemus 48, 54
 Agrippa 48, 54
 Akozmitikus idealizmus 125 a
 Alaki igazság 5
 — logika 5 (oldal)
 Alanyi bizonyosság 29 a
 — — alapja 29 b
 — eszköz 68
 — fogalom tartalma 144
 — idealizmus 118 b, 120—123, 125 a
 — — tarthatatlansága 122
 — igazság 4, 5
 — jel 68
 — kétség 17
 — nyilvánvalóság 282, 293 b
 Alapbölcsélet 6 (oldal)
 Alapfogalmak 40
 Alapigazságok 39, 40
 — bebizonyíthatatlansága 41
 Alapítéletek 39, 40
 (Nagy szent) Albert 203
 Analitikai apriori ítélet 160 b
 — igazság 14 b α
 — ítélet 180
 Anyagelvűség 266
 Anyagi hamisság 6
 — igazság 5, 8
 — logika 5 (oldal)
 Aposteriori deduktív következtetés 187 a
 Apriori deduktív következtetés 187 a
 Aquinói szent Tamás 61, 148, 203
 Aristoteles 148, 158, 173 a α, 203
 Arkészilaos 49
 Azonosság elve 291 b
 (szent) Ágoston 173
 Allítás szerint általános 141
 Általános 135, 140
 — fajtái 140—142 </p> | <p> Általános fogalom realitásának alapja 152—155
 — kételkedés 47 a
 — — tarthatatlan 52
 — kétség 19 b
 — székhelye 147
 — tudatlanság 16
 Átalakulás 315
 Bacon Ferenc 191, 192, 203, 261
 — Rogér 203
 Behozás 40
 Belső ismeretforrás 211
 Belsőleg valószínű vélemény 23
 Belső tapasztalat 74, 77
 — tények 80
 — történelmi tanú 219 b
 Benno Erdmann 202
 Berkeley György 125 a, 128 c, 294
 Bizonyosság 13, 15, 26—28, 344—348
 — alapja 279—281, 312
 — elemei 27
 — és igazság viszonya 28
 — felosztása 29—35, 345
 Bizonyosságok különbsége 347
 Bonald Lajos 298 b
 Bonnet Károly 265
 Böhm Károly 128 i
 Bölcséleti bizonyosság 31 b
 Bűn 354
 Campanella Tamás 203
 Champeaux Vilmos 172 b, 173 b, 177
 Charron Péter 50
 Comte Ágoston 271—273
 Condillac István 265, 294
 Dedukció 40, 187 a, 188—192
 Demokritos 128 a
 Descartes 57, 118 a α, 119, 128 b, 158, 191, 192 a, 301, 305
 — cáfolata 302
 Doctrinalis tanú 219 b
 Dogmatikai tanú 219 b </p> |
|--|--|

Dogmatikai tanúság, mint a bizonyosság forrása 245—250
 — idealizmus 126 a
 Dogmatizmus 37, 56, 71
 — tanítása 38
 Du Bois Reymond 267
 Dugald Stewart 294

Egészséges emberi értelem alapelvei 294

Egyszerű kétség 17, 18 b
 — nem tudás 16, 18 b
 Einstein Albert 319
 Ellentmondás elve 291 a, 311
 — szabálya 291 c
 Elméleti igazság 14 c
 Elsődleges érzéki tulajdonság 111
 Első elv 44 c
 — föltétel 44 b
 — tény 44 a
 Elvonatkoztatás 150—151
 Elvonás 150—151
 Emberiség közmegegyezése 205—209
 Emberi tanú 219 a
 Emlékművek bizonyossága 242
 Empirizmus 168 a, 192 b, 202, 259
 Enyhébb ontologizmus 309
 Erkölcsei bizonyosság 30 b γ , 35, 345, 348
 — hamisság 9
 — igazság 9, 10, 14 α
 Erkölcseileg szükséges igazság 14 b d
 Erkölcsei nyilvánvalóság 292 b
 Esetleges igazság 14 b β
 Eszköz 68
 Eszmeelviség 124
 Eszményi igazság 14 d
 Evidentia 282
 Evolutionizmus 316
 Excessiv realizmus 177
 Exteriorizmus 298
 Ép irat 236
 Értelem 129
 Értelemfölötti igazság 14 a α
 Értelem képessége az alapigazságok megalkotására 42
 — mint ismeretforrás 73
 — tárgya 134—139, 150
 Értelmi igazság 14 a β
 Érzelmi hit 295
 —, vallás 297
 Érzékelviség 168 a, 259, 264—267
 — bírálata 268—269
 Érzékfölötti 256
 — ismeret 256
 — megismerése 257—259
 Érzéki észrevések meghatározó alapja 117—118
 — tapasztalat 102—105

Érzéki tapasztalat biztosságának föltételei 116
 — tudat 87 a
 — — mint belső érzék 87 a
 — tulajdonság 111
 Érzékszervek egészséges voltának megismerhetősége 114—115

Fejlődési elmélet 316
 Fejlődés törvénye 273
 Fichte János 125 c, 128 e, 309
 Fizikai bizonyosság 30 b β , 35, 345, 348
 — igazsága 14 d
 Fizikailag szükséges igazság 14 b α
 Fizikai nyilvánvalóság 292 b
 Fogalom nem lehet hamis 335
 — tárgyilagossága 131—133
 Forma és tartalom szerint természetfölötti kinyilatkoztatás 360 b β
 Formalizmus 156, 171—172, 177
 — cáfolata 173—175
 Forma szerint természetfölötti kinyilatkoztatás 360 b α
 Földrajzi igazság 14 d
 Föltételes bizonyosság 30, 345
 — nyilvánvalóság 292 a
 Főalapigazságok 44
 Fültanú 218 b

Geometriai igazság 14 d
 Geulinx Arnold 118 a γ , 119
 Gyakorlati igazság 14 c
 Gyanakodás 25 c
 Gyanúsítás 25 c

Hamis ismeret 6
 — ítélet 329, 333
 — — keletkezése 6
 Harmadik akadémiai iskola 49
 — lehetőség kizárásának elve 291 c
 Hazugság 9
 Hegel György 128 g, 309, 318 a
 Heraklitos 168 a, 315
 Herbert Frigyes 192 d
 Herbert Spencer 271, 315, 317
 Hit 32 b
 — alaki tárgya 222
 — anyagi tárgya 222
 — fogalma 210—217
 — mint ismeretforrás 73, 224
 — — külső ismeretforrás 210
 Hittitok 14, 358, 360
 Hobbes Tamás 261
 Huet Péter 298 c
 Hume Dávid 51, 55 b, 122 a γ , 204 a, 230, 294
 Hutcheson Ferenc 294
 Hypothetikus bizonyosság 30

Ideális igazság 14 d
 Idealizmus 124—127
 — felosztása 125
 — története 128
 Igaz ítélet 329
 Igazmondóság 9
 Igazság 1, 2, 324
 — az ítéletben 7, 328—332
 — a fogalomban 325—327
 — felosztása 7—10
 — fogalma 1, 2
 — kritériuma 276—278, 282, 312
 — fokozatai alanyi szempontból 12
 — — tárgyi kiterjedésben 12
 Igazságok összefüggése 10
 Igazság per prius és per posterius 8
 — szabálya 291 c
 Indukció 40, 186 b, 187 b, 193,
 194—202
 — története 203, 204
 Irat épsége 236
 — hamisítatlansága 236, 237
 — szerzőjének hitelreméltósága 239
 — valódisága és hitelessége 235
 Írástanú 219 c
 Ismeretelmélet 2 (oldal)
 Ismeretforrás 70
 — létezése 71
 — mint alanyi eszköz 69
 — száma 73
 Ismereti igazság 8, 10
 Ismeretkritika 3 (oldal)
 Ismerettan 3 (oldal)
 Isteni tanú 219 a
 Ítéletek tárgyilagossága 179—182

Jacobi Frigyes 223, 296, 305
 — — cáfolata 297
 James Vilmos 307
 Jel 68
 Józan ész 294

Kant Immanuel 95, 122 a γ, 125 b,
 128 d, 157, 169, 223, 303, 317
 — tanítása 157—161
 — tanításának cáfolata 162—167,
 304
 Karneades 49
 Kevert következtetés 186 b, c
 Kevésbé valószínű vélemény 23
 Kétkelő idealizmus 126 b
 Kétkedés 18 a, 19 b, 37, 45
 — ellenvetései 54, 55
 — fajai 45
 — tanítása 46, 47
 — története 48—51
 Kétség 15, 16, 17—21
 — alanyi oka 21 b
 Kétséges tétel 20
 Kétség tárgyi oka 21 a

Konceptualizmus 168 b
 Korlátozott kételkedés 47 b
 — — tarthatatlansága 53
 Következtetés 183
 — felosztása 186
 — mint ismeretforrás 183—185
 Középakadémia 49
 Közöséges bizonyosság 31 a
 Közös emberi értelem 206
 Közvetett analitikai ítélet 180
 — általános 146
 — bizonyosság 33 b
 — nyilvánvalóság 289 b
 — tanú 218 b, 231
 — tanúság 231—233
 — tudat 83 b
 — tudati ítélet 88
 Közvetlen analitikai ítélet 180
 — általános 146
 — bizonyosság 33 a
 — nyilvánvalóság 289 a, b
 — tanú 218 a
 — tanúság 225—230
 — tudat 83 a
 — tudati ítéletek 88
 — — igazsága 92
 Kratylos 168 a, 315
 Kritérium fogalma 277
 Kriticismus 160 a
 Külső ismeretforrás 210
 Külsőleg valószínű vélemény 23
 Külső tapasztalat 74, 102—105
 — történelmi tanú 219 b

Laas Ernő 271
 Lammenais Félicité 298 d, 300
 Laplace 233
 Legfőbb tekintély 211
 Legmagasabb bizonyosság 30
 Legvalószínűbb vélemény 23
 Lehetetlen fogalom 7
 Lehetséges fogalom 7
 Leibniz 158, 192 d
 Leküzdhető tévely 341
 Levezetés 40
 Lényi igazság 8
 Lény szerint általános 141 c, 145,
 155
 Lénytani igazság 8, 10
 Lipps Tivadar 318 c
 Littré Emil 271
 Locke János 175 a, 128 b, 262, 294
 Logikai alapelvek 290
 — — száma 291
 — általános 146
 — általános mint állítás szerint
 általános 146
 — — — megjelölés szerint általá-
 nos 146
 — — — gondolati lény 147

Logikai általános székhelye 147
 — bizonyosság 29 a
 — igazság 8, 9, 10, 11—13
 — — felosztása 14
 — igazságnak nincsenek fokozatai 12
 — igazság szabálya 8
 — — változhatatlán 12
 Lotze Hermann 128 h

Macaulay 203
 Malebranche Miklós 118 a β , 119
 Matematikai bizonyosság 30
 Materializmus 266, 317
 Matematikai igazság 14 d
 — valószínűség 24
 Másodlagos érzéki tulajdonság 111
 Meggyőződés 25 a
 Megismerési igazság 8
 Megismeréstan 3 (oldal)
 — célja 11
 — felosztása 8 (oldal)
 — föltételei 62—65
 — nem anyagi logika 5 (oldal)
 — segédeszközei 62
 Megjelölés szerint általános 141 b, 155 a
 Mercier D. J. 5 (oldal)
 Metafizicizmus 273
 Metafizikai általános 146
 — — mint lény szerint általános 146
 — — mint reális lény 147
 — — székhelye 147
 — bizonyosság 30 b α , 35, 345
 Metafizikailag szükséges igazság 14 b α
 Metafizikai nyilvánvalóság 292 a
 Methodicus kételkedés 45
 Mérsékelt nominalizmus 168 b
 Mindenistenlét 175
 Montaigne Mihály 50
 Morális igazság 10
 Módszeres kétség 19 b, 57
 Módszertani kételkedés 45, 57, 58
 — — bírálata 59, 60
 Műszerek 116 a α

Naív realizmus 109
 Negatív kétség 18 b
 Nem leküzdhető tévely 341
 — teljes indukció 193 b
 — tulajdonképeni indukció 193 a
 Neveléstani igazság 14 d
 Nominalizmus 156, 167—169
 — cáfolata 170
 Nyilvánvalóság 282, 284—287
 — felosztása 288—293
 — határai 355—357

Occam Vilmos 168 b
 Ok szerint általános 141 a
 Ontológiai bizonyosság 29 b
 — igazság 8, 10
 Ontologizmus 309
 — cáfolata 310
 Ostwald Vilmos 318 d
 Öntudat 83 b β
 — és értelmes lény 84

Pantheizmus 175, 309
 Pascal Blaise 298 a
 Paulsen Frigyes 125 a, 128 h, 318 b
 Philosophia fundalis 6 (oldal)
 Philosophiai bizonyosság 31 b
 Platon 148, 172 a, 173 a, d, 177
 Pozitivizmus 168 a, 192 c, 202, 259, 270—273
 — bírálata 274—275
 Pozitív kétség 18 a
 Pragmatizmus 307, 316
 — cáfolata 308
 Prima conditio 44 b
 Primum factum 44 a
 — principium 44 c
 Principium contradictionis 291 a
 — exclusi tertii 291 c
 — identitatis 291 b
 Protagoras 315
 Pszichologizmus 305
 — cáfolata 306
 Pyrrhon 48
 — -féle iskola 48

Racionalizmus 53 d
 Realizmus 146—149, 156, 176
 Redukció 40
 Reduktív metafizikai bizonyosság 346
 Reflex általános 146
 — tudat 83 b β
 Reid Tamás 204 c, 294, 305
 Relativitás elmélete 319
 Relativizmus 273, 313—319
 — bírálata 320—323
 Rendszeres kétség 18 a, 19 b
 Részleges nemtudás 16
 Roscellin 168 a

Sancher Ferenc 50
 Schelling Frigyes 128 f, 309
 Schleiermacher Frigyes 223
 Schuppe 122 a α β 128 h
 Scotus Duns 177
 — Eriugena 177
 Sensualizmus 168 a, 259, 264
 Sensus communis 205
 Sextus Empiricus 48
 Sértetlen irat 236

Skepticizmus 37, 45
 Skót iskola 172 c, 173 c, 177, 294
 — — cáfolata 295
 Smith Ádám 294
 Sokrates 203
 Solipsizmus 125 c
 Spinoza 158
 Stoikus iskola 168 b
 Stuart Mill 191, 204 b, 315, 317
 Subiectivizmus 125 a
 Supernaturalizmus 298, 299
 Szabad bizonyosság 34 b, 350, 351—354
 Szájtanú 219 c
 Szellemi tudat 87 b
 — — mint értelem 87 b
 Szemtanú 218 a
 Szélső racionalizmus 309
 Szintetikus apriori ítélet 160 b, 163—165
 — igazság 14 b α
 — ítélet 180
 Szóhagyomány 244
 Szövegepség 236
 Szükséges bizonyosság 34 a, 349—350
 — igazság 14 b α

 Tanú 217
 — hitelreméltósága 220
 Tanúság iratok által 234
 Tapasztalat 74
 Tapasztalatelviség 168 a, 192 b, 202, 259, 260—263
 — bírálata 263
 Tapasztalat felosztása 74
 Tapasztalati igazság 14 d
 — következtetés 186 b
 Tapasztalat mint ismeretforrás 73
 Tárgyi bizonyosság 29 b
 — — elemei 30
 — eszköz 68
 — fogalom 143, 144
 — hamisság 6
 — idealizmus 118 a, 119
 — — tarthatatlansága 119
 — igazság 4, 5, 8
 — jel 68
 — kétség 17
 — nyilvánvalóság 282, 293 a
 Tekintély 221
 — mint ismeretforrás 73
 Teljes indukció 193 a
 Teologizmus 273
 Természetes bizonyosság 32 a
 — igazság 14 a, β , 358
 — kinyilatkoztatás 360 a
 Természetfölötti bizonyosság 32 b
 — igazság 14, 358
 — kinyilatkoztatás 359, 360 b

Természetfölötti kinyilatkoztatás
 — lehetősége 361
 — — szükségessége 362
 Test 105
 Testek érzéki tulajdonságainak
 megismerése 110—113
 — létezésének bizonyossága 106—109
 Tények mint a bizonyosság forrásai 243
 Tévely 333—337
 — forrásai 343
 — szükségtelensége 338—342
 Timon 48
 Tiszta alanyi bizonyosság 29 a
 — idealizmus 177
 — következtetés 186 a
 — nominalizmus 168 a
 Titkok létezése 355
 Tökéletes közvetett tudat 83 b β
 — tudat 83 b β
 — tudás 137
 Tökéletlen közvetett tudat 83 b α
 — tudás 137
 Történelmi igazság 14 d
 — tanú 219 b
 Történeti tanúság 245
 Tradicionalizmus 298
 — cáfolata 299
 Transzcendentális bölcsélet 156, 159
 — idealizmus 125 b, 156, 158, 169
 Transzformizmus 315
 Tudat 74, 75
 — egysége 85
 — elleni ellenvetések 78
 Tudat és állományi létünk 80 d
 — — érzéki tevékenység 80 b
 — — érzékszervek 99
 — — létünk 80, 94
 — — szellemi tevékenység 80 c
 — — tenyésző működések 80 a
 — — testünk 97
 — felosztása 83—87
 Tudatlanság 15, 16, 18 b
 Tudat megbízhatósága 90—91
 — mint ismeretforrás 88—92
 — — az ismeretelmélet föltétele 89
 — — megismerés és tevékenység 81, 82
 — — megismerő képesség 86
 — működési köre 79, 80, 93—100
 — tárgya 78—83
 Tudás 135, 210
 — mint az emberi megismerés leg-tökéletesebb módja 136
 Tudományos bizonyosság 31 b
 Tulajdonképeni idealizmus 125 a
 — indukció 193 b
 — kételkedés 45
 — kételkedés felosztása 47

Tulajdonképeni realizmus 176, 178
Túlzó realizmus 176, 177

Universale in causando 141 a

— — significando 141 b

— — essendo 141 c

— — praedicando 141 d

Újplatonikusok 177

Vallási igazság 14 d

Valódi realizmus 30 b γ

Valószínűbb vélemény 23

Valószínűség 30 b γ

Valószínű vélemény 23

Valószínűtlen vélemény 23

Vélekedés 25 b

Vélemény 15, 22—25

Visszaható tudat 83 b β

Visszavezetés 40

Wolf 158

Wundt Vilmos 82 a b, 122 a δ ,

128 h, 168 a, 223, 318 e

Zenon 168 b

Tartalomjegyzék.

Mi a megismeréstan?	3
-------------------------------	---

ELSŐ RÉSZ.

Igazság.

Mi az igazság?	8
Hogyan osztjuk fel az igazságot?	12
Mi a logikai igazság?	16
Hogyan osztjuk fel a logikai igazságot?	17
Bizonyosság	19
a) Mi a tudatlanság?	19
b) Mi a kétség?	20
c) Mi a vélemény?	22
d) Mi a bizonyosság?	25
Hogyan osztjuk fel a bizonyosságot?	26
Van-e bizonyosság?	31

ELSŐ SZAKASZ.

Dogmatizmus.

Mi a dogmatizmus tanítása?	33
Vannak-e a megismerésnek alapigazságai?	33
Honnan van az a szükségesség, hogy értelmünk elfogadja az alap- igazságokat?	36
Vannak-e oly alapigazságok, amelyek minden ismeretünkbe hallgatagon belefoglalva vannak?	37

MÁSODIK SZAKASZ.

Kételkedés	38
----------------------	----

ELSŐ FEJEZET.

A tulajdonképeni kételkedés.

Mi a kételkedés tanítása?	38
A kételkedés rövid története	39
a) Az általános kételkedés tarthatatlan	41

b) A korlátozott kételkedés tarthatatlan	44
A kételkedés ellenvetései	45

MÁSODIK FEJEZET.

Módszertani kételkedés.

A módszertani kételkedés mibenléte	49
A módszertani kételkedés bírálata	51

MÁSODIK RÉSZ.

Ismeretforrások.

Melyek a megismeréstan föltételei?	54
Mi az ismeretforrás?	57

ELSŐ SZAKASZ.

Tapasztalat	60
-----------------------	----

ELSŐ FEJEZET.

Tudat.

Mi a tudat?	60
Mi a tudat tárgya?	62
Hogyan osztjuk fel a tudatot?	65
Lehet-e a tudatot ismeretforrásnak mondanunk?	68
Miről vagyunk bizonyosak a tudat által?	72
Ellenvetések	79

MÁSODIK FEJEZET.

Külső tapasztalat.

A külső tapasztalatról általában	80
Vannak-e és megismerhetők-e a testek?	82
Megismerhetők-e a testek érzéki tulajdonságai?	85
Megismerhetjük-e, hogy érzékszerveink egészségesek?	87
Melyek az érzéki tapasztalat biztosságának föltételei?	89
Mi érzéki észrevevésünknek a meghatározó alapja?	90
a) Tárgyi idealizmus	92
b) Alanyi idealizmus	93
Az idealizmus	96
Az idealizmus rövid története	98

MÁSODIK SZAKASZ.

Értelem	100
-------------------	-----

ELSŐ FEJEZET.

Fogalom.

A fogalom tárgyilagosságáról általában	102
Mi értelmi megismerésünknek a tulajdonképeni tárgya?	103
Az általános fajai	106
Mely fogalmakra vonatkozik az általánosság?	107
Realizmus	109
Az értelem elvonásáról	111
Az általános fogalom realitásának közelebbi meghatározása	112
Ellenvélemények az általános fogalom tárgyilagosságáról	115

a) Kant transzcendentális bölcselete, vagyis transzcendentális idealizmusa.

Kant tanítása	115
Kant tanításának cáfolata	119
b) Nominalizmus	124
A nominalizmus cáfolata	126
c) Formalizmus	128
A formalizmus cáfolata	129
d) Realizmus	132
α) Túlzó realizmus	132
β) Tulajdonképeni realizmus	133

MÁSODIK FEJEZET.

Ítélet.

Az ítéletek tárgyilagosságáról	133
--	-----

HARMADIK FEJEZET.

Következtetés.

Ismeretforrás-e a következtetés?	136
Hogyan osztjuk fel a következtetést?	138
a) Dedukció	139
b) Indukció	143
Nem teljes indukció	143
Az indukció rövid története	148
Az emberiség közmegegyezése	152

HARMADIK SZAKASZ.

Hit. (Tekintély.)

A hit fogalma	155
Tanú	158
Ismeretforrás-e a hit?	160

a) Közvetlen tanúság	161
b) Közvetett tanúság	164
c) Tanúság iratok által	166
α) Az iratok hitelessége	167
β) Az irat hamisítatlansága, vagyis a szövegépség	168
γ) Az irat szerzőjének hitelreméltósága, vagyis szavahihetősége	169
Megjegyzés	170
d) Emlékművek tanúsága	171
e) Tények tanúsága	172
f) Szóhagyomány	172
Dogmatikai tanúság	173
Következmények	176

NEGYEDIK SZAKASZ.

Az érzékfölötti megismerése.

Bevezetés	177
Mit nevezünk érzékfölöttinek?	178
Mit mond a realizmus az érzékfölötti megismeréséről?	178
a) Tapasztalatelviség	180
A tapasztalatelviség bírálata	183
b) Érzékelviség	184
Az érzékelviség bírálata	186
c) Pozitivizmus	187
A pozitivizmus bírálata	189

HARMADIK RÉSZ.

ELSŐ SZAKASZ.

Az igazság abszolút értéke.

Mit kell értenünk az igazság kritériuma alatt?	191
Mit kell értenünk a bizonyosság alapja alatt?	192
Mi az igazság kritériuma?	194
A nyilvánvalóság	194
Hogyan osztjuk fel a nyilvánvalóságot?	196
a) A skót iskola véleménye	200
A skót iskola cáfolata	200
b) Jacobi véleménye	201
Jacobi cáfolata	201
c) Tradicionalizmus	202
A tradicionalizmus cáfolata	203
d) Descartes véleménye	204
Descartes cáfolata	204
e) Kant véleménye	205
Kant cáfolata	205
f) A pszichologizmus véleménye	206
A pszichologizmus cáfolata	206
g) A pragmatizmus véleménye	206
A pragmatizmus cáfolata	207

h) Az ontologizmus véleménye	207
Az ontologizmus cáfolata	208
i) Más vélemények	208
Relativizmus	209
A relativizmus bírálata	211

MÁSODIK SZAKASZ.

Az igazság és bizonyosság természete.

ELSŐ FEJEZET.

Az igazság	215
Igazság a fogalomban	216
Igazság az ítéletben	218
Tévely	220
Egy tévely sem szükséges	221
Melyek a tévely forrásai?	223

MÁSODIK FEJEZET.

A bizonyosság.

A hármas bizonyosság	225
Szükséges bizonyosság	227
Szabad bizonyosság	228
A nyilvánvalóság határai	229
Az igazság természetfölötti kritériuma	231
Az ismeretforrások összeköttetése	235
Tárgymutató	237

HUSZÁR GYŐZŐ EGYÉB MŰVEI:

Neveléstan a philosophia perennis alapján. I—III. kötet.
Budapest, 1933—34.

Van-e keresztény neveléstan? Budapest, 1937.

Bölcselet. I. kötet: Logika. Budapest, 1937.

KAPHATÓK: KORDA R. T. KÖNYVKERESKEDÉSÉBEN.

BUDAPEST, VIII., MIKSZÁTH KÁLMÁN-TÉR 3.

