

TUDOMÁNY-E A PHILOSOPHIA ?*

Szándékosan adtam e tanulmányoknak ezt a nevet: «Bevezetés a philosophiai *tudományokba*». Feladatom ugyanis az, hogy kimutassam, ha lehető, hogy a philosophia tudomány s ehhez képest akként is tárgyalandó. Ez hát az első kérdés, mely előttünk fölmerül. A philosophiától ugyanis mit sem vitatnak el annyira, mint azt a jogot, hogy tudománynak hívhassa magát. Létét nem tagadják; rá is bízzák, hívja magát tetszése szerint, csak tudománynak ne. Mint kell vélekednünk e vitáról?

A kérdés, mint rendszeren feltenni szokták, nem jár nagy érdeklődéssel, mert alig egyéb szóharcznál. Typusnak veszik a tudományok egyik vagy másik sorát, rendszeren a legszigorubbát s abból levonják a tudomány meghatározását s aztán mindazt, a mi e meghatározásnak meg nem felel, kizárják a tudomány neve alá. Például megegyeznek abban, hogy a tudománynak lényeges kelléke a kísérlet és a számítás használása, mi által a morális tudományok valamennyiét, melyek e módszereket nem, vagy fogyatékosan használják, nem tartják tudománynak. Ekként nem tudomány a jog, a nemzetgazdaság, a történelem. Ebben az értelemben, világos, hogy a philosophia sem az. De ha e typust szigoruan vesszük, nem csupán a moral-tudományokat kellene kiküszöbölni a tudományok rangjából, hanem a természettudományok jó részét is, magát a physiologiát is, mert ha ez utóbbi, a jelen század folyamán bő mértékben kezdte is használni a kísérletezést, maig nagyon messze áll attól, hogy a számításnak nagy hasznát vegye. Mégkevésbé válik e czímen tudománynya az orvosi eljárás, mert hiszen oly sok még maig benne az esetlegesség. Megfordítva, ha

* «Bevezetés a philosophiai tudományokba» czímen hirdetett Paul Janet a lefolyt tanévben előadást a Sorbonneban, hova Caro helyébe lépett. Első előadási órájának szövegét a *Revue philosophique* után itt közöljük; érdekesen jellemzi a Sorbonne jelenlegi philosophiai szellemét.

kibővítik a tudomány nevét, hogy felölelje a természeti és orvosi ismereteket, mért nem tágítják ki odáig, hogy felölelhessen a társadalmi tudományokat is, köztök a philosophiát? Aztán mi fontosság van abban, hogy egy szó értelmét megszorítják vagy kibővítik? Nem azok maradnak-e a dolgok, bármily név mellett is? Hivják hát a philosophiát annak, a minek akarják, hívják tanulmánynak, vagy vizsgálódásnak, gyakorlatnak, az ész alkalmazásának, az marad a mi; nagyobb biztonságot a tudomány névvel sem adnak neki, mint a mennyivel bir, viszont meg nem ingatják szilárdságát csak azzal, hogy tőle a tudomány nevét megtagadják.

Hagyjuk hát abba a kérdés föltevésének e módját. Szavak helyett forduljunk a dologhoz.

Valódi philosophiai értelemben csak egy esetben lehet megtagadni valamely állítólagos tudománytól a tudomány nevet; abban az esetben tudniillik, ha nem létező tárgygyal bánik. Van például egy tudomány, mely századokon át tekintélynek örvendett, melyet a modern gondolkodás mégis kiküszöbölt a tudományok köréből. Ez az astrologia. Oka, mert oly tárgygyal foglalkozott, melynek nincs realis alapja. Mi volt a tárgy? Az égitestek mozgásának összefüggése az emberi sorssal. Ezt az összefüggést maguk az astrologusok, ugynevezett tudományuk rabjai eszelték ki, holott tárgyuk merőben önkéntes, költött, képzelt volt. A hol pedig a valóság hiányzik, ott nincs mit tanulmányozni, nincs mit tudni, következőkép ott nincs tudomány. Ez már nem a szavak kérdése többé, hanem a dolgoké. Ez-e a philosophia ügye?

Mondhatnak bármit a philosophiáról; mondhatják, hogy homályos, önkéntes, hozzávetőleges, belsejében meghasonlott, mozdulatlan, ugyanazon rendszereken rágódó tudomány (ez mind megvizsgálásra vár), de azt nem mondhatják, hogy tárgya nincs, hogy nem való problémákkal foglalkozik. Egyik-másik megoldását chimerikusnak találhatják, a nélkül, hogy maga a kérdés chimerikus volna. Chimerikus kérdés ez: minő befolyása van egy üstökösnek bolygónk eseményeire; azt azonban senki sem tarthatja chimerikus kérdésnek: kezdődött-e a világ, vagy nem, mért a két eset közül csak egyik áll meg. Meglehet, hogy a kérdés megfejthetetlen; de megfejthető, vagy nem, a kérdés kérdésnek marad. A világnak szükségkép vagy kellett lenni kezdetének vagy nem; az embernek vagy szabadnak kell lenni, vagy nem; a világ okának vagy egy értelmes lénynek kell lenni, vagy magától kell léteznie. Még ha

kikerülni hinnók is ez antinomiákat Kant bírálati útján, még akkor is föl kellett tenni e kérdéseket, hogy e megoldásra jussunk. Egyszóval valódi kérdések forognak itt szóban, s a meddig lesz emberi értelem, e kérdések újból fölmerülnek; lesz egy tudomány, mely felveti s több vagy kevesebb sikerrel megpróbálja kifejtésöket.

Még ha a megoldás kétes, sőt bármely megoldása lehetetlennek bizonyulna is, a philosophia mégis léteznék, még pedig azon a czímen, hogy a *problemák tudománya*. Nem kell hinni, hogy ez semmi. Az emberi szellem megkülönböztető jelleme, hogy kérdéseket tehet. Az állat nem kérdez. Sokféle meghatározása ismeretes az embernek: eszes állat, nevető állat stb. Meg lehet így is határozni: kérdező állat, *animal questionale*. Tünödni a származás felett, kiterjeszteni hatókörét a jelen idő és térén túl a korlátlan időre és térre, visszamenni okról-okra, keresni az élet és a halál titkát; erre egyedül csak az ember képes. Mikor e problémák megszületnek valakinél, vagy valamely népnél, jele hogy elérkezett érettségének ideje. Tegyük föl, hogy e kérdések megoldhatatlanok, még ez esetben is tudnunk kell, melyek a megoldhatatlan kérdések, mert köztök akadhat olyan is, mely a megoldásra alkalmas. Össze kell hát állítani e megoldhatatlan kérdéseket, vagyis föl kell őket vetni.

Ugy képezem tehát, hogy van egy tudomány, melynek tárgya a problémák meghatározása és osztályozása. E meghatározatlan mező körülírása és felosztása képezi tulajdonképeni tárgyát. Megkészíti az űr térképét, az ismeretlen geographiáját. Egy ily tudományban a problémák módszeresen lennének föltéve, előszámlálva, felosztva, csoportosítva. Nem volnának ugyan egyebek kérdéseknél, de a kérdések rendszeres módon, tudományosan függenének össze. Egy ily tudomány mindig csak készülöben van, még akkor is, mikor az ugynevezett positiv tudomány hatalmába keritené az összes megismerhető anyagot.

Meg kell-e azonban elégednünk ez első meghatározással? A philosophia nem volna-e más, mint a problémák tudománya, a kérdések módszeres katalogusa? Mi a kérdés — ha nem problematikus viszony az alany és tárgy közt. Vetköztessük ki kérdő alakjából, ott marad a positiv megoldás. E szerint a kérdés egy föltételes megoldás, vagy más szóval: *hypothesis*. Problema és hypothesis e szerint egy és ugyan azon dolog. Midőn egy problémát felállítunk, nem csupán egy üres kérdést teszünk fel, hanem a legtöbbször, noha nem mindig, egy megoldható conjecturát állítunk föl. Mikor e megoldhatatlan problémákról

van szó, nem azokat a problémákat értjük, melyeknek semmiféle megoldásuk, sem biztos, sem kétséges, sem érthetetlen, egyszóval semmilyen sincs, de oly problémákról, melyek lehető megoldása nincs kimutatva, vagy még inkább, melyeknek többféle megoldásuk lehető, melyek közt bajos a választás. A hypothesisal kétségkívül bizonytalanság jár, épen úgy, mint a problémákkal, de e bizonytalanságnak megvan határa s nem afféle korlátlan, az absolut ürességben elvesző bizonytalanság, melyben egyik problémát a másiktól megkülönböztetni sem lehet, mert az ürességben semmi sem különbözik.

Mutassuk ki példával, hogy a philosophia problémái nem egyebek hypothesiseknél. Az a kérdés, például, kezdődött-e a világ vagy sem, nemde a problema két lehető megoldásának felfogása, a kezdetnek s a kezdet hiányának problémája. Az a kérdés: szabad-e az ember, nemde a szabadság hypothesisének felfogása egyrészt, másrészt pedig a determinismusé. Az a kérdés: halhatatlan-e a lélek, nemde a jövő élet hypothesisének felfogása, vagy pedig a megsemmisülése. Legfőlebb azt mondhatnák, hogy vannak oly kérdések, melyekben nincs semmi megoldás, például midőn az ember valamely dolog természete után tudakozódik, vagy midőn azt kérdik: mi az akarat? Ugy tetszik, hogy e kérdéssel semmit sem föltételezünk; holott, valóban, midőn azt kérjük, mi az akarat, az lebeg szemünk előtt, visszavezethető-e a vágyra, meggondolt cselekvés-e, az értelem végrehajtása-e? Ime, mindezek az akarat természeténél különféle hypothesisei. Sőt maguk, a philosophok által felvetett eredeti problémák, melyek nem az emberek által fölvetett közönséges kérdéseknek felelnek meg, szintén nem egyebek hypothesiseknél. Midőn Kant azt kérdi: hogyan lehetségesek az à priori synthetikus ítéletek, nyilván fölteszi az à priori synthesis lételét, mely felfogás határozott hypothetikus jellemmel bír. Midőn Hume azt kérdi, honnan származik a szükségképeni összefüggés eszméje, nyilván arra gondolt, hogy az oki összefüggést magyarázza.

Igy van ez a gyakorlati életben is. Kolumbus csak akkor indult el a még ismeretlen földrész keresésére, mikor lelkében az a hypothesis megfogant, hogy nyugat felé haladva Indiába jut. Azok, a kik az északi sark átjáróját keresik, nyilván föltételezik egy szabad tenger létezését a sark körül.

Igy hát a philosophia nem csupán a problémák tudománya, de valamivel több: a hypothesisek tudománya. Nem egy meghatározatlan ismeretlen tudománya, de igen, tudománya a meghatározott ismeret-

lennek. Bizonytalansága nem a megoldás hiányában, hanem a különféle megoldási módok fölötti kriterium hiányában áll. Egy lépést tetünk e szerint előre, tudományunknak van egy tartalma; e tartalom, meg lehet ingatag, libegő, bizonytalan, de nem semmi.

Semmi-e egy hypothesis? Semmi-e valamely zavaros problema előtt a lehető megoldás belátása? Nincs-e ebben valódi tudományos elégtétel? Emlékezzünk csak lelkünk állapotára, midőn egy ügyes bűvész elől távoztunk. Valami csodás előadást láttunk, melyet meg nem értettünk. Minden magyarázatunk elfogadhatatlan volt, eszünk bosszantása, mert nem leltünk a dolog nyitjára. Képzeliük most, hogy kitaláltuk, vagy mondtak nekünk egy találó, igaz, vagy hamis megoldást, de olyat, mely egyáltalán lehetséges, mely a tapasztalat közönséges föltételei alá tartozik. Ez elegendő megnyugtatónkra, kíváncsiságunk türelmetlenségének lecsillapítására. Elég, ha egy kivezető útra leltünk a kételyből, a bonyodalom egy érthető megoldását s biztosak vagyunk felőle, hogy a dolog nem boszorkányság. Ez a megoldás-e a helyes, vagy egy másik, mindegy; fontos az, hogy van megoldás. Kétséget nem szenved, hogy ezt előbb is tudtuk, de most jobban látjuk a hypothesis segélyével. Ha nem maga is a valóság, legalább csak egy symboluma az elmének irányt ad s ez által megnyugtattja szellemünket.

Sőt több. Az esetek egy bizonyos számában, úgy látszik, eljutottunk odáig, hogy megállapítottuk a lehető hypothesisok számát. Például a világ eredetére vonatkozólag már a régiek megmondták: «A világ vagy a véletlen munkája, vagy a vak kényszerűségé, vagy egy gondviselésé». Ez az okoskodás mind a mai napig. Herbert Spencer a világ eredetére vonatkozó hypothesisokról szólván, hasonlóképpen e hármatot hozta föl: a theismust, a pantheismust és az atheismust. Így adja e három hypothesis lényegét: «Három érthető föltételt alkotunk a világ eredete felől, ezek a következők: a világ vagy magától létezik, vagy magát teremtette, vagy teremtve lett egy külső hatalom által». Nem kerülne nagy fáradságba e magyarázatot összeegyeztetni az antik világgal. Tegyük föl tehát, hogy csak e három föltétel létezik. Nem számot tevő tudás-e, hogy a dolgok eredetének csak e három magyarázata lehetséges. Ha megjegyoznénk, hogy van még egy negyedik is, az tudniillik, hogy a dolgok eredete felől nem tudunk semmit, e negyedik hypothesis egy más problemának felel meg, tudniillik a megismerhető és megismerhetetlen határainak. Tény azonban, hogy a...

emberi értelemre és tehetségeire szorítkozva, kétségkívül tudható, hogy csak az a három tétel létezik; ezt tudva pedig, tudományos működést végeztünk.

Azonban, ha a philosophia akár a problémákra, akár a hypothesisekre szorítkoznék, nem lépne ki a bizonytalanságból. Az első esetben dolga a korlátlan bizonytalanságé, a második esetben pedig a korlátolt bizonytalanságé. Mindkét esetben nemde joggal kérhető volna: «Tudomány-e az a tudomány, mely csupán a bizonytalanon alapszik? Nincs-e hát semmi igaz, semmi alapos, semmi kimutatott a philosophiában? De van; s ennek kimutatása érdekében nem kell elhagynunk a megelőző definitiók körét. Minden hypothesis ugyanis valóban egy tényen nyugszik; a hypothesis kétes, de maga a tény biztos. A praestabilita harmonia hypothesise azon a tényen nyugszik, hogy a dolgok hatása és látszó visszahatása gyakran egy egyszerű összhangra, vagyis a mozgások kölcsönösségére vezethető vissza. A rokonszeny hypothesise azon a tényen nyugszik, hogy jól esnek azok a dolgok, a melyekkel rokonszenvezünk. Például, midőn valaki szereti a falusi életet, melyet mi magunk is szeretünk, azt szoktuk mondani: igazsága van, noha elvileg nem mondhatnók, hogy valakinek igazsága van csak azért, mert a mi izlésünkben osztozunk. Az utilitarismus hypothesise azon a tényen nyugszik, hogy érdekünk gyakran összevág kötelességeinkkel. A platon ideák hypothesise azon a tényen nyugszik, hogy az élőlények közt, minden egyén megfelelő a faj típusának s közös mintából látszik eredni.

A végokok hypothesisének az a tény az eredete, hogy a szervek hasonlítanak azokhoz az eszközökhöz, melyeket az ember valamely cél elérésére készít. A jövő élet hypothesisének a szerencse s a szerencsétlenség egyenlőtlen, az érdelemmel semmi arányban sem levő kiosztása képezi alapját. A mit philosophiai controversiának hívnak, azok nem egyebek, mint a tények szembeállításai a tényekkel. Azok az érvek, ellenérvek, ellenvetések, válaszok és czáfolatok, a scholastica dialektikának összes mesterfogásai soha sem egyebek, mint elvont alakban kifejezett tények, melyeknek száma és jelentősége meghatározásáról volt szó. Fölösleges megjegyezni, hogy a hypothesisekre szolgáló tényektől függetlenül, jó nagy száma van még az önálló tényeknek a philosophiában. Ugy hogy ha lemondana is e problémákról és hypothesisokról, melyeket Jouffroy «utolsó kérdéseknek» nevezett, a philosophia mégis megmaradna, mint a tények tudománya. Valóban

mindenki tudja, hogy a psychológiában, az aesthetikában, a morálban számos megvizsgált, leírt és osztályozott tény van. Ezek okvetlen a bizonyosság köréből valók. S feltéve, hogy velök a philosophia magasabbra nem szárnyalhatna, mindenesetre abban a positiv alakban jelentkeznék, hogy az emberi szellem tüneményeinek analysise.

Forduljunk most a tényekhez, s tegyük kérdésbe, nem egyebek-e hát ezek csupa tényeknél? Csupán nyers anyagot kell-e bennük látunk, minden jelentőség nélkül; hasonlóan ama ténykatalogushoz, melyről Baco beszél s melynek példáját adta Sylva sylvarumjában? Vajon önkénytesek-e, elszigeteltek-e, összefüggetlenek-e, bizonytalanok-e, általánosság híján valók-e, szabályos föltételeken kívül állók-e e tények, vagyis egyszóval nincsenek-e törvényeik? A természet módjára nincse a szellemnek is törvénye? Ahogy törvény az, hogy a testek a föld központja felé törekeshnek, nem ép oly törvény-e, hogy az embereket a gyönyör vonzza, a fájdalmakat pedig kerülik az emberek. A philosophia, világos, hogy hiában követel magának matematikai törvényeket, mint az astronomia vagy a physika. De épen az a kitudni való kérdés, az a főfő kérdés, vajon absolut törvények-e a matematikai törvények, melyeket a lét minden változására lehetne alkalmazni, vagy pedig csupán az anyagra, úgy hogy a törvények parancsoló alkalmazása minden tudományra, *a priori*, minden vita nélkül megoldaná a philosophia alapvető problémáját. Ezt az eljárást azonban nem lehetne egykönnyen kimenteni a *petitio principii* hibájából. A philosophiától azonban nem lehet elvitatni azt a képességet, hogy legalább empirikai törvényeket, vagy ha úgy tetszik, általánosított tényeket mutathat föl s így rendelkezik azzal az általánossággal, melyet Aristoteles minden tudománytól megkövetel. Szükség-e emlékeztetnünk mind arra, a mit a psychologia tehetségeink törvényei feől tanít, például az emlékezetéről, tudniillik, hogy az ismétlés erősíti az emlékeket; az eszmék társításának törvényéről, tudniillik, hogy az időben egymásután létrejött két eszme egymásután megújulni törekszik; a szokás törvényéről, tudniillik, hogy a szokás tompítja az érzékenységet s tökéletesíti a tevékenységet; az indulatok törvényéről, minő a következő: Minden indulat nem más átalakult vágnál stb. Nincs itt helye mind e törvény végleges tanulmányozásának. Ez empirikai törvényektől függetlenül a philosophia még más, rationalis törvényeket is érvényre emelhet, például a *sylogismus*-ét, a meghatározás-ét, egyszóval a logikaiakat, a moralisakat, melyek bármi messze látszanak is eredetnek a szokás-

ban s a tapasztalatban, ma oly kötelező erővel lépnek föl, hogy nem lehet el nem ismerni s ki kell magyarázni őket. A philosophiában kétségkívül vita folyik a pszichologiai, logikai és morális törvények határai és súlya felett ép úgy, mint vita van a természettudományokban a legbiztosabb törvények határai és súlya fölött is. Vannak, kik mind e törvényeket egy alaptörvényre igyekeznek visszavezetni. Addig is azonban, míg ez megtörténhetnék, mechanikai, chemiai, physikai törvényeket s ezek keretén belől ismét más, különféle törvényeket különböztetnek meg. Mért ne lenne ekként a philosophiában is. Hozzáadva így ez új jellemet a megelőzőhöz, a következő teljes meghatározást nyerjük: *A philosophia a tények és a törvények tudománya* s a mennyiben a tények és törvények *igazságok*, a philosophia az igazságok tudománya. S még abban az esetben is, ha ez igazságoknak egy rendszerré fűzésében hypothetikus megoldást látnánk, magok ez igazságok, mint magokban álló, külön töredékek léteznének, egyszóval mert külön-külön igazságok s így mondható lenne, hogy a philosophia *a részleges igazságok tudománya*, melyeket a rendszernek nevezett hypothesisek segélyével, többé-kevésbé mesterséges módon sorakoztat egymás mellé.

Kevés értéke volna-e ennek? Az igazságnak tehát oly kevés bece volna, hogy megvetőleg kellene vele bánni csak azért, mert nem a teljes igazság? Nem a részleges igazságokkal kezdődik-e bármely tudomány? A physika, mielőtt jelen synthetikus formáját felöltötte volna, hosszú ideig nem a külön álló, szakadozott tények és törvények tudománya volt-e? Ezek természetesen időszakai s átmeneti fokok; azonban át kell rajtok menni, ha főlebb akar az ember jutni. Tegyük fel most, hogy van egy tudomány, mely problémáinak bonyolultsága és nehézsége miatt, tárgyának nagysága miatt, még nem jutott tovább (legalább positiv és biztos részében) a részleges igazságoknál, a tények és törvények még egészen össze nem függő áttekintésénél, de mely tényeknek és törvényeknek külön-külön meg van szilárd értéke, hát ez nem volna-e valami? És így, legalább a részleges igazságok tudománya czimén, a philosophiának megvan a létjogosultsága.

Tekintsük meg azonban közelebről. Azok az igazságok, melyeket részlegeseznek neveztünk, részlegesek-e valóban? A philosophiai igazságok nem fűződnek-e egymásba? Egyiknek nincs-e köze a másikhoz? A legszerényebb érzék tanulmányozása nem rejti-e magában az öntudat, az objektivitás, a tér, az idő, az értelmi működés, az én kérdését, egyszóval az egész metaphysikát? Az ösztön kérdése nem rejti-e

magában a tudatos s a nemtudatos határait, a mechanizmusét és a dynamizmusét, az akaratét s a szabadságét, a velünk született képességeket s az átöröklését? A philosophiában legnehezebb a kérdések elkülönzése. Semmi sem felületesebb amaz elméleteknél, melyeket független moralnak, független psychológiának hívnak, melyeket szörnyen tudományosoknak tartanak, holott nem egyebek a kérdések tanulmányozására szolgáló kényelmes megállapodások korlátainál. Így hát, minden philosophiai problémában a többség egységet tételez föl s bármennyire beismerve is, hogy a részeknél alig ismerünk egyebet, folyton az egészet tartjuk szem előtt mindegyik részben. Ebből ered ez az új meghatározás: *A philosophia az egész részleges tudománya, az egység töredékes tudománya.*

Ez igazságrészek most más szempontból is tekinthetők; mint-hogy, ugyanis, az egészben s az egész által vannak, nem csupán részlegesek, hanem viszonylagosak az egészhez. Nem csupán *töredékek*, hanem igazság *fokozatok* s e czimen az ideális igazságra vezetők. Valóban tekintsük csak az alaposság különböző fokáról a dolgokat s úgy találjuk, hogy egy-egy tan igaz lehet egy bizonyos fokról tekintve, de nem az, ha egy másik, magasabb fokról nézzük. Így esik meg, hogy azokat a hypothesiseket, melyeket az imént kizártaknak tekintettünk az igazságok rangjából, most időközi és viszonylagos czímen, mint az emberi szellem alkotásának bizonyos kifejezőit ismét fölvehetjük. Például az atomokról szóló tan, mely téves lehet a mindenség végkimagyarázása tekintetéből, meglehet, igaz, ha úgy tekintjük, mint az anyag lényege megbecslésének első kifejezését. Ez értelemben ismétli Leibnitz szüntelen, hogy a mindenségben mindent mechanikai úton kell kimagyarázni, a mechanizmus azonban föltételezi a metaphysikát. Sok példáját elő lehetne számlálni az igazságok e fokozatai törvényének. Teszem fel, máma nagy a hajlandóság arra, hogy mindent az átörökkeléssel magyarázzanak ki, még azt is, a mit mi tiszta észnek hivatunk. A Kant által levert empirizmus azt hiszi, hogy fölülkerekedett, s az átöröklés bámulatos eszközével, melylyel mindennek nyitjára talál, ismét a nyeregbe jutott. Tegyük föl, hogy ez így van. Még akkor is az öröklött, vagyis a faj által szerzett elvek együtt születnek az egyénnel, mert az egyén azt, a mit örököl, nem saját tapasztalatából szerzi. S ha ez így van, úgy bátran mondhatni, hogy a velünk született eszmék régi tana lett a győztes s hogy a «tabula rasa» tana le van verve, mert még az átöröklés útján sem lehet egy

oly mozzanathoz érkezni, melyet semmi meg nem előzött, a hol tehát a követelt tabula rasa feltalálható volna, vagyis megtalálható volna a tiszta meghatározatlan, az űr, a semmi. Ha a problémát csupán az egyénre szorítjuk, mint ez Leibnitznél és Lockenél történt, mindenestre mondhatni, hogy egy a bizonyos igazság, az, hogy vannak velünk született eszmék. Már most, hogy az eszmék egy megelőző életből származtak e, mint Plató gondolta, vagy isten által művere nyomott bélyegek-e, mint Descartes fejezte ki magát, vagy pedig történelmileg, az átöröklés útján magyarázzuk-e, mindezek későbbi kérdések. Tény az, hogy a jelen mozzanatában az igazság a velünk született eszmék részén van.

Ez az igazság rang tekintetében, habár nem a szabadoságában, azzal ér föl, mely a tudományokban létezik. Vállalkoznék-e, például, valaki annak bizonyítására, hogy a vegyrokonság nem igazság, mert a vizsgálás további fokán e törvények talán egy külön esetben általánosb s egyszerűbb törvényekre volnának visszavezethetők? Nem világos-e, hogy a későbbi eredmény semmit sem változtatna a mostani törvényeken? Épen így a testek esésének Galilei által fölfedezett törvénye bizonyosan törvény volt azelőtt, hogy tudták volna, hogy következménye a Newton által fölfedezett általános nehézkedésnek, s mint tudjuk, ma sem szűnt meg törvény számába vétetni. Folyvást magukért tanítják őket s birtokukba lehet jutni a nélkül, hogy valaha astronomiát tanulmányozott volna az ember. Oly igazság ez, mely felsőbb fokhoz kapcsolódik. Tanítsuk hát, hogy míg az egyénről van szó, törvény a velünk születés s egyelőre ne keressük ős, vagy származékos törvény-e. Hasonló esetben vagyunk az ösztönökkel, melyeknek velünk születettségét ép úgy nem lehet tagadni, mint az eszmékét.

E különböző fokozatu igazságok tana úgy magyarázható, hogy egyszerre védeni lehet *sophistica* és ellenmondás nélkül a *pro* és *contrat*. Ezt mutatta ki Pascal; ezt nevezte a «renversement du pour au contre» módszerének, és másutt a «gradation» módszerének. A következő szellemes példáját adta: «A nép megbecsüli az előkelő származásu egyéneket; a tudákosok megvetik, mert azt mondják, hogy a születés nem személyes előny, hanem a véletlen műve; az élelmesek megint tisztelettel vannak irántok, nem ugyan a nép gondolkodásával, de hátsó gondolatból; az álszentek, kiknek több a buzgalma, mint a tudománya, szintén megvetik őket, ama tekintetek ellenére, melyek az élelmeseket tiszteletökre serkentik, mert az új, az áhitat által nyuj-

tott szempontból néznek rájuk; a keresztények viszont ismét tisztelettel vannak irántok egy felsőbb megvilágosodás okánál fogva. Így változnak a vélemények, pro és contra, ahhoz képest micsoda szempontból tekintünk szét. (Pensées, Havet kiadása V. 2.)

Alkalmazzuk e módszert a philosophiára és sok nehézség megvilágítást nyert. Belátjuk, hogy az ugynevezett «üres controversiak» nem egyebek, mint különböző rangú szempontok, melyeknek igazságok megvan a magok helyén és fokán. A fokozat ugyanazon rendjében Pascal példájára mondható volna: «Az ösztön és a közönséges józan ész elhítetik velünk a testek létezését s így van külvilág. Igen ám, de mi a testeket csak subjektív érzékeink útján ismerjük s így nincs külvilág. E subjectív érzékeknek azonban objectív oka van s így megint van a külvilág. Igen ám, de ez az objectív ok, meglehet, nem más, mint saját énünk, mely képzeleteit objicialja, s így ismét nincs külvilág. Igen ám, de ez önmagának opponált s arról öntudattal nem bíró én valóban nem én s így megint van külvilág». Meddig folytassuk még e párbeszédet? Addig, a minél tovább menni nem lehet. Az utolsó javaslat, hova érkeünk, az igazság határ mindaddig, a míg egy másik távolabbít, vagy újabb szempontot fel nem ismerünk, vagy míg a felállított problema egy másik problémába át nem olvad, mint történik itt is, hol a külvilág problemája az egység s a substantia problémájába ment át. Ezek után a philosophia egy új meghatározása áll elő: A philosophia a *viszonylagos igazságok, a végigigazság fokozatos megközelítésének tudománya*.

Ez a meghatározás kétségkívül szerénynek fog látszani. Ez hát az a gőgös tudomány, fogják mondani, mely a tudományok tudományának, az első elvek és okok tudományának, az absolutum, a lét mint lét tudományának nevezte magát, s ime nem lett egyéb, mint a viszonylagosság tudománya. Azok, a kik ezt az ellenvetést tennék nekünk, nem igen értenék meg a bennünket e perczen vezető vizsgálódást. A mi minket illet, meg nem tagadjuk, később pedig, a tanulmány folyamában hangosan követeljük amaz ambíciót, az első philosophia jogait. Itt azonban nem egy iskola, nem egy külön tan nevében beszélünk; azt keressük csupán, mi az a *minimum*, a mit a philosophiától megtagadni nem lehet, bármely philosophiai iskolához tartozzék is valaki. Ez a *minimum* pedig, úgy mint eddig körülirtuk, untig elég, hogy az egész philosophiát érvényre emeljük. Magán a tudomány kebelén lesz szó a tudomány jelentőségéről; itt csupán léte

léért küzdünk. Csak ezt a esatát nyerjük meg, minden meg van nyerve.

Az előbbi meghatározásban föláldozni látszott abszolút fogalma síncs oly teljes mértékben számüzve egy viszonylagos tudományból, mint hiszik. A viszonylagos ugyanis abszolút nélkül, maga válik abszolúttá. Nevezetesen, ha nincs más, mint a dolgok tüneményszerű sorozata kezdet és vég nélkül, e sorozat válik mindenné s nem függvén magán kívül semmitől, ez által bizonyos tekintetben abszolút. Abszolút tudniülük az, a mi csak magától függ, minek nincs más létföltétele, hanem csnpán a saját léte; ez Plato τὸ ἰκχνόν-ja, τὸ ἀνυπόστου-ja. A viszonylagosság hypothesisében az abszolútnak azon a czímen volna helye: a tünemények totalitása; Kant nygvanis bámulatraméltó módon kimutatta, hogy az abszolút két úton bukkan élénk, vagy mint kezdő pont, függetlenül minden sorozattól, vagy mint totalitás. E két határ közül egyik okvetlen előttünk áll s még akkor is, midőn mint megoldhatatlan antinomiákat el akarjuk háritani, össze kell őket egymással hasonlítani s ez által vetni föl az abszolút kérdését.

Az abszolút még ama czímen is beletartozhatik a viszonylagosság philosophiájába, mint a sorozat idealis határa. Képzeljük magunk elé az evolutio hypothesisét, melyben minden tünemény a megelőzőből belső fejlődésből származik, melyben a jelen, Leibnitz kifejezése szerint, a jövővel terhes s a múltból eredt, hol a sorozat a kisebből a teljesebbe egyre fejlődik, nem gondolható-e, hogy e növekvő és fogyó sorozat idealis kiindulás pontja a zero s hogy a végpont a végtelen, úgy, mint a metaphysikusok értik. Hogy ezek idealis szempontok, az meglehet, azonban szellemünktől elválhatatlanul s egyedül bennük lel magyarázatot a sorozat eszméje.

Jegyezzük meg még azt is, hogy az abszolútnak helye lehet a viszonylagosság philosophiájában vagy a mellett a megismerhetetlen czímen. Ezt a nevet adja neki korunk legnagyobb, a viszonylagosság philosophiáján álló bölcésze, Herbert Spencer. A mit ő megismerhetetlennek mond, az nyilván az abszolút. Nem mi irtuk, de ő írta: «Mindamaz okoskodás, mely az ismeret viszonylagosságát kimutatja, valamit határozottan föltesz a viszonylagoson túl. Az az állítás, hogy as abszolút meg nem ismerhetjük, megerősíti, hogy van abszolút». Ugyan e philosoph állítja, Hamiltonnal szemben, hogy az abszolút fogalma nem negatív, hanem pozitív. «Ha a nem viszonylagos, vagyis az abszolút — mondja — csak a tiszta tagadás czímen van jelen a

gondolkodásban, közte s a viszonylagos közt az összefüggés érthetlenné válik, mert a két kifejezés egyike hiányzanék az öntudatból). Kimutatja továbbá, hogy mi positiv van e fölfogásban: «A korlátolt felől való fogalmunkat elsöben a lények bizonyos faja s másod sorban a korlát felfogása alkotja. Ellentétében (a korlátlanban) a korlát fogalma meg van szüntetve, de nem a tényeké». Ez a felfogás helytálló, úgyszólván magának a gondolatnak lényege s következőkép, minthogy hitünk szilárdságának egyetlen mértéke amaz ellenállás, melyet a megváltoztatására irányuló törekvések ellen kifejtünk, következik, hogy az, a mi minden időben, minden körülmények közt megmarad, ez által a legtöbb értékkel bír». Ugyan e philosoph, noha azt hirdeti, hogy az absolut magában megismerhetetlen, mindamellet bevallja, hogy legalább nyilatkozataiban felismerjük s így szól: «Az egyetlen maradandó a megismerhetetlen realitás, mely a változó tünetmények alatt rejlik». Végül magában, a tulajdonképeni positivizmusban is föllép az absolut a megmérhetetlenség neve alatt. «Ugy az anyagi, mint az értelmi megmérhetetlenség (immensité) — mondja Littré, — szoros összefüggésben áll ismereteinkkel s ez összefüggés által ugyanazon rendü positiv eszmévé válik; azt akarom mondani, hogy hozzájuk közelítve e megmérhetetlenség feltünik mindkét jellemvonásában, a realitásban és a hozzáférhetetlenségben. Oczeán az, mely partunkat verdesi s melyhez nincs sem csolnakunk, sem vitorlánk s tiszta látása mégis ép oly üdvös, mint rettentő nekünk».

Látnivaló, hogy az absolutot nem mellözik a viszonylagosság philosophusai; Kant a noumenon czimén fölkarolja, Spencer a megismerhetetlennek mondja, Littré megmérhetetlennek nevezi, Hamilton pedig, valamennyi közt a legkritikusabb, ki Kantnak is szemére vetette, hogy az absolutot ki nem füstölte s mégis mint hittárgyat, mint csodás kijelentést fölveszi. A viszonylagosság mind e philosophiáiban az absolut megmarad a meghatározhatatlan, a megérthetetlen állag czimén, s nem a zero, a semmi czimén.

Mivoltában nem ismerjük, de ismerjük viszonyában és viszonyai által, és így, még ez iskolák előtt is, a philosophiát nem csupán a merő viszonylagosság tudományaként lehetne meghatározni, hanem mint viszonylagos és absolut tudományt.

Forduljunk most azok felé, kik, mint mi is, alapnak fogadják el az absolut létet philosophiáikban, kik a viszonylagost az absolut-hoz kapcsolják, nem ennek kiküszöbölésére, hanem amannak megvilá-

gítására, kik tehát egy megelőző s felsőbb szilárd pontból tekintik a tünemények sorozatát s azt hiszik, hogy ez az abszolút nem egészen megismerhetetlen, sőt ennél is tovább menve, nem tartózkodnak az abszolútot a szellem szavával meghatározni. Hegel példájára, ki így szólt: «Abszolút a szellem» kérdjük meg a philosophusokat, kérdezzük meg önmagunkat, van-e jogunk más meghatározását követelni tudományunknak, mint azt, a melyet adunk, tudniillik: a philosophia az abszolút és a relativ tudománya. Nem hiszem. Valóban, ha a tudomány nem relativ, abszolútnak kell lennie. Hol van pedig az a philosoph, bármely dogmatikus legyen egyébiránt, ki jóhiszeműleg azt merné állítani, hogy birtokában van az abszolút absolúttudományának. Egyedül az abszolút birtoka lehet a saját tudománya. Egyedül a véghetetlen bírhatja a véghetetlennek véghetetlen tudományát. Egyedül istené az isteni tudomány. Ez magából a fogalomból következik. Még azok is, kik úgy gondolkodnak, hogy az abszolút a mi alapunk s állagunk, igazi lényünk, hogy isten, egy modern philosoph szavait használva: «jobban bensőnk, mint a saját bensőnk», még e philosophok is tartoznak belátni, hogy ez alapvető bensőséget csak tüneményeinken át látjuk, keresztül a téren és az időn. Még ez esetben is helyesen volna mondható, hogy isten, mint Baco szólt, tört sugár útján válik láthatóvá; még ez esetben is helyesen volna mondható, hogy a philosophia a relativ és az abszolút tudománya.

Egy nevezetes író, ki élete végét a vallás és a philosophia fölötti tünődésben töltötte, Guizot azt írta, hogy nincs és nem is lehet tudománya a véghetetlennek, mert a véges sehogy sincs arányban a véghetetlennel. Azzal a bátorsággal éltem, hogy azt feleltem neki, hogy az igazat megvallva, nincs birtokunkban a véghetetlen teljes tudománya, de szerezhetünk felőle fogyatékos és relativ ismeretet, mely nem megy egyre a semmivel, mely a semminél többet ér. «Megvallom, mondtam neki, hogy gondolatomat nem tartom teljesen megfelelőnek a dolgok lényegéhez». Abban a szerencsében részesültem aztán, hogy azt a választ kaptam, hogy felfogásához jutottam közel. «Csak ott van tudomány, válaszolta Guizot, a hol a gondolat megfelel a tanulmányozott tárgynak, ott, a hol a tiszta tények és törvényeik, okaik és okozataik összefüggésének lehető és teljes ismerete létezik; tudomány egyedül e föltétel mellett van, mely a tudományos szellemet ki is elégtíti». Ha így vesszük, válaszolánk, csak a bevégzett tudománynak van értelme; míg a tudomány nem kész, nem tudomány; de hogyan legyen

kész, ha meg nem kezdődik? és míg készül, teljesen nem lehet megfelelő tárgyának, egészen nem is lesz soha, tudniillik az új és meg nem oldott kérdések tekintetében. Guizot meghatározása tehát csak a változatlan s ideális tudományra alkalmazható s nem a tényleges, változás alatt levő tudományra. A különféle tudományok egyaránt távol állanak az ideális czéltől, mi nem akadályok, hogy tudományok ne legyenek. A philosophia talán távolabb áll, mint bármelyik másik; ez meglehet, de az mégis nagy szerénység lenne az emberi szellemtől, hogy vizsgálódásaimról azért kelljen lemondanom, mert minden kívánságom nem elégül ki. Nem helyes, ha csak a skepticismus álláspontjára nem akarunk állni (a mi szintén philosophia) azt követelni, hogy a miatt, mert mindent nem tudunk, tehát semmit sem tudunk s hogy a semmi és a minden közt nincs közép. Pascal mondta: «Minden viszonyban állván mindennel, minden dolog ok s okozat levén egyúttal, a ki mindent nem tud, semmit sem tud». Nem lehetne e megfordítani a tételt ekkép: «Minden viszonyban állván mindennel, minden dolog ok s okozat levén egyúttal, az a ki valamit tud, bármily kevés legyen is az, ez által az egészről is tud valamit».

A legnagyobb s legdogmatikusabb philosophusok sem állították soha, hogy az absolut felől absolut tudománnyal lehetne birni. Descartes szerint alkothatunk ugyan fogalmat istenről, de istent meg nem érthetjük. A hegyhez hasonlítja, melyet láthatunk ugyan, de át nem karolhatunk. Malebranche azt mondta, hogy istent saját eszméi útján nem ismerjük, nem akként, hogy lényegéből kiokoskodhatnók tulajdonságait, mint ez a geometriában történik. Istenbe, mint a fénybe, el vagyunk merülve, mely által mindent látunk, csak azt nem tudjuk, hogy a fény maga miesoda. Spinoza azt mondta, hogy istennek csak két járulékát ismerjük, noha végtelennel bir. Maga a theologia is azt tanítja, hogy az isten elrejtett isten; szent Tamás azt hirdeti, hogy istenhez két értelmi fok vezet, az egyik az ész, a másik, a magasabb, a hit által járható. Nem azt jelenti-e ez, hogy a mit istenről az ész útján megtudunk, csak tökéletlen, tisztán emberi kijelentés.

A régieknek Plato szintén azt mondta, hogy isten eszméje, vagyis lényege bajosan fogható föl; az alexandriaiak pedig e lényeget fölébe helyezték az értelemnek és a létnek. Mind e philosophok számára nincs helytelenül mondva, hogy a philosophia a relativ és az absolut tudománya, más szóval, hogy az *isteninek emberi tudománya*.

Már most abból, hogy a legnagyobb philosophok beösmérése szerint a metaphysika, az első philosophia csak fogyatékos világosságra, félhomályra jut, lehet-e következtetni az új philosophokkal, hogy egy ily tudomány csak chimera s hogy a véges korlátai közé kell zárkóznunk. Ezt a tanácsot adták már az Aristoteleskorabelieknek is. de melyet Aristoteles e férfias szavakkal utasított vissza: «Nem kell azoknak hinni, kik azt tanácsolják az embernek, hogy csak az emberi dolgokra gondoljon; a halandó embernek, hogy csak a hozzá hasonló halandó dolgokra. Távoll legyen; az embernek arra kell törekedni, hogy a lehetőség szerint halhatatlanságra jusson».

Igy hát a mai, minden oldalról jövő támadások közt is, melyek a philosophia legmagasabb ágát, magát a philosophiát érik, mi nem vagyunk elcsüggedve. Erősen meg vagyunk győződve, hogy az emberi szellem nem engedi ledobadni koronáját s nem hagyja megfosztatni magát legnemesb kiváltságától, a végetlenre gondolástól. Bennünket az új szellem az a törekvése sem rémít, mely a philosophiába tudományosabb, exactabb módszert akar meghonosítani. Lehet a világoslátásra törekedni a nélkül, hogy lehorgaszszuk fejünket; mert a világosság felülről jó. Mi ugyan le nem mondunk semmiről, a mi a philosophia alkotó részét teszi. Hiszünk az emberi észben, az isteni észben, a philosophia-szabadságban s abban, hogy a szabadság útján lehet elveket megállapítani. Előttünk a gondolatszabadság ügye a spiritualismus ügye. Azért szabad a gondolat, mert szent. Ha csak az anyag véletlen játéka volna, mivel érne többet, mint bármely más véletlen, például a vagyon, vagy a gyönyör. Mi jogon változtatjátok szelleme-teket rabszolgává, midőn a gondolkodásból uratlan, ellenőrnélküli souveraint alkottok? A gondolatszabadság s szellemi méltóság két elválthatatlan fogalom, s hogy egy utolsó meghatározással végezzük szavainkat, ránk nézve a philosophia *a szabad szellem tudománya s a szellem szabad tudománya.*