

Hajós József

Böhm Károly és a Magyar Filozófiai Szemle

Idővel lesz nekünk igazán átfogó magyar filozófiatörténetünk is, tehát olyan traktátusunk, amely részletesen tárgyalja filozófiai gondolkodásunk egész múltját. Egyelőre még az első magyar bölcsészeti rendszer megalkotójáról, Böhm Károlyról sincs a szó igényes értelmében monográfiának mondható könyvünk. Mi több (ti. hiánytöbblet): Böhmnek a töle létesített és egy ideig — az első két évben, 1883 végéig — szerkesztett szakfolyóirathoz való viszonyáról sem jelent meg eléggé analitikus tanulmány. Sietünk bevallani: a jelen dolgozat is csak „a rövidség kedvéért” viseli címét: voltaképpen csupán Böhm 1884-től közölt Szemle-béli írásairól szól. A szűkítés két „okát” emeljük ki: 1. Szerintünk 1883 végén, *Az ember és világa* első kötetének (ha úgy tetszik: Böhm első fő művének) megjelenésével lényegében lezárul egy alkotói szakasz, melynek szerves része Böhmnek a Magyar Filozófiai Szemlében közölt első 23 írása is. 2. Ezt a 23 írást feldolgoztuk — a magunk módján — egy hosszabb, mintegy hét éves tanulmányban, amely rövidesen nyomdafestéket lát Budapesten, *Böhm Károly indulása* címmel.

Az időszaki sajtó Böhmnek életében alig száz írását közölte, ezek egynegyedét 1882 előtt. Az alábbiakban jó harminc írását érintjük. (A fenti számok, bármennyire is ridegek, keveset mondóak, a „mennysiségi keret” valamelyes vázolására hivatottak. A *kvantum* pontosítói a szövegek terjedelmét is számba fogják venni. Most „számszerűleg” még csak azt jelezzük, hogy az alábbi áttekintés a Magyar Filozófiai Szemle születésének centenáriumára készült.)

*

Böhm Károlynak a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent munkái közül a legterjedelmesebbekből különnyomatok is készültek. Az első ilyen nagyobb dolgozat *A pozitív filozófia rendszere* címet viseli.¹

A pozitívizmusnak Böhm szerint két sajátságos vonása van: egyrészt *tudomány*, másrészt *filozófiai* jellegű. Mint tudomány egyedül a *való* és *bebizonyítható* tanokat foglalja magába. Még föltevési iránt is az a követelése, hogy *igazolhatók* legyenek. Ám a tények magukban még nem teszik a tudományt pozitív *filozófiává*. Ezzé a *módszer* által válik minden egyes tudomány (163). A pozitív filozófia nem absztrakt fogalmak fejtegetése, hanem a valóság konkrét kérdéseire való felelet. Mély gondolkodást és terjedelmes megfigyeléseket forraszt művészi egységbe (164) — mondja Böhm, hangsúlyozva tehát a szóban forgó (az angoloknál, franciáknál, olaszoknál és részint a németeknél is „csodálatos műveket” szülő) irányzat tudományos, filozófiai és művészi természetét. Ugyanakkor elhatárolja magát Comte késői, misztikus korszakától.

Comte — írja szerzőnk — filozófiai pillantást kívánt a főiskolák tanáraitól, ami nem nevetséges egy olyan intézet esetében, melynek emberei bornírt specialisták, képtelenek az egyetemes ésszerűség megértésére. Comte veszedelmes volt e bornírt szakszerűség példányaira nézve, szerinte ugyanis a tanárnak nem specialistának, hanem *filozófusnak*

¹ MFSzle III(1884). 161—188, 253—272, 321—347. — A továbbiakban a Szemléből vett idézetek forrását többnyire csak a zárójelbe tett lapszámmal jelezzük.

kell lennie, ki tudománya alapelveiből származtatja tanítványai előtt a tan rendszeres részleteit (180). Comte vizsgáztató kérdései a tudományos *képességnek* és nem a *betanult részletek* ismeretének a kipuhatolására irányultak. Álláspontjával hiába fordult az akadémikusokhoz. Az ifjúság jobban értette, s a követségek, melyeket a politechnikusok Comte érdekében menesztettek François Aragóhoz, fényes elégtételt adtak az alattomos klikk fondorlatai által vérgis sértett férfiúnak (181).

1845-ben Comte addigi jelszavát — „Voir pour prévoir” — felváltja a „soumettre l’esprit au coeur” (253). Littré idegbajjal magyarázza ezt a változást, Böhm viszont *a túlfeszített új meglazulásával*: „Az így elkészített lelki talajba omlott a késői szerelem őszi zápora, mely tavasz korában pozitív jellemű erkölcsiséget fejlesztett volna Comte gazdag szívében, most azonban, mikor a rügyek erőtlenekek voltak, csupán az utolsó szikra fellobbanását jelezték, mely szép volt, gyönyörű jele és emléke nemes érzelmeinek, de alanyi, egyéni, az összességre nézve hasznavethetetlen. A szellemi ellankadás értelmi irányban megengedte, hogy a nem pozitív elemek, melyek azonban tagadhatatlan reális ösztönök az emberi lélekben, utolsó virágot, valódi hóvirágot hajtsanak” (254).

Áttérve „az igazi és eredeti pozitívizmus rendszeres előterjesztésére”, Böhm először is leszögezi, hogy ha a tan csak a pozitív tudományok eredményeinek összefoglalása lenne, akkor méltán lehetne tőle megtagadni a *filozófiai* jelleget (321). Az ugyanis, ami által az (ismereti) anyag változó mennyiségét filozófiává emeljük, az átfogó gondolatban, az *elvben* és az anyag kezelésében, vagyis a *kezelés módszerében* rejlik. Az anyag Hegelnél talán nagyobb, mint Comte-nál, de Hegel „egy szubjektív tüneményt hiposztázis alakjában a valóságnak alá csúsztat”. „Ellenben Comte a *valóságot* veszi tárgyul; e valóságot a benne lakozó saját logikuma szempontjából tekinti, s ezen logikum által vezéreltetve, mindvégig ugyanazon egy módszer szerint rendezti egységé. Neki a filozófia nem azon alacsony foglalkozás, mely az ismeretek egységesítését célozza (unification of knowledge), mint Spencer akarja; s ha egységet talál mégis a sok részletes ismeretben, azt nem egy gondolatból, mint Spencer az erő megmaradásának helytelenül transzformált üres képletéből vezeti le s viszi be oda, hanem a részletes ismeretek logikailag vonják egymást, mint egy összefüggő láncolat egyes szemei” (322).

A továbbiakban Böhm bővebben fejti ki *Dialektikája* 2, 3. és 4. paragrafusát. Mindenekelőtt azt, hogy a pozitív filozófia nem metafizikai irány, mert nem magyaráz entitásokból, nem haladja meg és nem ignorálja a tapasztalat határait, és nem alkalmaz szubjektív módszert.

Pozitivisták lévén, Böhm elismeréssel nyugtázza, hogy S. Stricker *Studien über die Assoziation der Vorstellungen* (1883) című könyve „pozitív és természettudományi úton igazolható alpra helyezkedik” (379). Érdekesnek mondja, amit a térképzeatről ír a bécsi orvosprofesszor: „Stricker úr itt igen gondosan megkülönbözteti a metafizikai, illetve [!] dialektikai oldalt a közönséges lélektani részletektől. Az elsőt a térre nézve Kant tanában véli helyes alakjában találni, s a maga részéről a fiziológiai, illetve lélektani magyarázatot adja. Nem vagyunk azon helyzetben, hogy Stricker úr abbeli fejtegetéseit magunkévá tehetnők” (380).

A lelki jelenségek élettani alapjainak kérdésében Böhm valószínűleg ugyanilyen, a fiziologizmussal szemben fenntartásos álláspontot képviselt *Az emlékezet fiziológiájáról* címen 1877-ben, a rövid életű Filozófiai Társas Körben elhangzott két értekezésében is. Ezt azért tesszük szóvá itt, mert forrásunk Böhmnek 1884 végén, a tőle szerkesztett folyóiratban *Adatok a Magyar Philos. Szemle történelméhez* címen megjelent írása (460). Innen tudjuk azt is, hogy a Spinoza-bicentenárium alkalmából a Filozófiai Társas Kör

megbízása folytán és nevében Molnár Aladár — mint körelnök — a hágai Spinoza-ünnepélyre „francia szövegű sürgönyt küldött, melyre a központi bizottság titkára, dr. H. J. Betz levélben válaszolt, megköszönve a kegyeletes megemlékezést” (460—461). Ugyancsak a most idézett cikk meséli el a *Dialektikájával* az akadémiai nagydíjra pályázó Böhm vérig sértő mellőzését, melyhez bizonyára hozzájárult az, hogy művének beküldött példánya „az Akadémia főtítkára, Dr. Fraknói Vilmos úr és az osztálytitkár Pesthy Frigyes úr közti átmenetben *elsikkadt*” (467). Mivel Böhm nem akarta megfosztani a Magyar Filozófiai Szemlét az Akadémia *évenként kérendő* anyagi támogatásától, de könyörögni sem volt hajlandó szubvencióért ott, ahol pályázó szerzőként — érzése szerint — nemcsak hidegen elutasították, de ellenségesen el is akarták nyomni (467), lemondott szerkesztői tisztéről. Idézünk nyilvános lemondása szövegéből: „Sokat ígértem a három év előtt írt előszóban, keveset bírtam beváltani; de a mi irodalmi viszonyaink szignatúráját meg bírtam már akkor is érteni; amit akkor írtam az irodalom-céhekről, azt *én rajtam* beteljesedettnek láthatja a szíves olvasó. Az *eszmét* azonban velem együtt nem fogják eltemetni; él az a munkatársakban és az új szerkesztőségben, és diadalmaskodni fog nem is hosszú idő múlva. Ezen nyugodt reményben bocsánatot kérek azoktól, kik többet vártak és reméltek tőlem, mint megtettem, s azt kívánom, vajha a »Szemle« iránt az anyagi és erkölcsi támogatás fokozódnék (mert a *szabad* Filoz. Szemle mai viszonyaink közt szükséges, *nélkülözhetetlen*), vajha a Szemle még több szunnyadó filozófusi elmét öntudatra ébresztene, mint szerkesztőségem rövid ideje alatt tehette” (424).

Böhm *A Magyar Filozófiai Szemle eddigi működéséről* címmel válaszolt Maczki Valér egeri tanár bizonyos kifogásaira. Egyebek közt hangsúlyozta, hogy az ő szerkesztői jóváhagyásával megjelent cikkek nem állnak nagyon messze a külföldiek mögött, irányukat tekintve pedig előnyösen különböznek ezek zömétől, amennyiben „A mi folyóiratunk nem üzött filologizáló filozófiát, sem nem járt a felhőkben, hanem mindig értelmes és pozitív alakot igyekezett adni cikkeinek. Azért csak tájékoztatlanságról vagy rosszul alkalmazott szellemdúskodásról tanúskodik Maczki úr azon állítása, hogy a magyar bölcsélet olyan, mint »kaffir nyelvre fordított Homeros«,” (102).

A Magyar Filozófiai Szemle három év alatt az *Értesítő* című rovatban 38 művet ismertetett, éspedig — teszi hozzá Böhm — nem találomra, hanem úgy, hogy az összes akkor megjelent magyar filozófiai könyveket recenzálta, a külföldiek közül pedig „az eszmeköréhez tartozókat”. Külön rovatot szentelt öt külföldi folyóirat cikkeinek a bemutatására (Philosophische Monatshefte, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Zeitschrift für speculative Philosophie und Kritik, Revue philosophique de la France et de l'Étranger és a Mind); könyvjegyzéke felsorolta a nevezetesebb új műveket, „a csekély térhez képest elég nagy bőségben” (105). A közölt magyar cikkek ritkán vesztették el a tapasztalat talaját, és a Szemle pozitív alaptendenciája nem engedte, hogy nebulózus fejtegetésekbe bocsátkozzék.

„Emellett azonban dolgoztak a Szemlében *konkretisták* is, mint Dr. Nemes Imre és Dr. Buday József; dolgoztak *szenzualisták* (panaesthesia neve alatt), mint Schmidt Jenő és Dr. Simon József; dolgozott *Krause* irányában pl. Dr. Kiss Mihály, meg nem határozott (talán herbarti) irányban pl. Dr. Babics Kálmán. [...] Ezekből világos, hogy a M. Filoz. Szemle, értelmes irányban haladva, alkalmas vívótér volt a benne fellépett irányok számára, s hogy nem találomra és elvtelenül, hanem egy határozott cél és elv szolgálatában dolgozott” (107).

Konkretistákon az 1884-ben elhunyt Horváth Cyrill hívei értendők. Böhm becsülte Horváth oktatói erényeit és a törtetéssel meg nem férő jellemét: „A magyar filozófia

Nestora, dr. Horváth Cyrill, kitől hálás tanítványai bizonyára legtöbbet tanulhattak volna, ha az ő békülékeny egyéni alárendelkezését egy magasabb cél alá elsajátították volna tőle, — ezen régi bajnok mindvégig hű maradt a zászlóhoz, s e diadalmas zászló körül ott állunk mi, kik csekélységek miatt nem fogunk megoszlani, hanem végigküzdjük azt a harcot, melyet egy eszme érdekében magunkra vállaltunk” (111).

Nem elvtelen békülékenységre szólít fel itt Böhm, nem az ideológiai „vívótér” gyáva elhagyására, hanem a magyar filozofálás előbbre viteléért való, részint taktikai összefogásra. Egyúttal visszaveri az egyéni sérelemtől fűtött Maczkinak azt a vádját, hogy ő „a filozófia belső eszmekörének súrlódtatása által e tudománynak úgy is gyér számú magyar munkásait megoszlatá” (51). Válaszának befejezése pedig így hangzik: „Ennyit kívántam a tisztelt szerkesztő urak engedelmével közölni. Hiszem, hogy ők sokkal jobban vannak tájékozva a Szemle múltja és feladata iránt, mint Maczki úr, s hogy a régi *toleráns*, de *filozófusi* irányban meg fogják tartani a Szemlét most, mikor edzettebb és vidám ifjú alakjában kezd fellépni. Lobogtassák ezentúl is, kifogásolás által meg nem zavarva, a pozitív ismeretekre támaszkodó, világos filozófia zászlaját, s számítsanak ezentúl mindvégig közvitézeik sorába” (111).

Fogadalomnak is vehető az utóbbi szavak: Böhm végig hű maradt hozzájuk. A Szemle 1885-ös évfolyamát is egyebek közt egy recenzióval és egy tanulmánnyal gazdagította. Recenziója a Wundt-féle *Philosophische Studien* második kötetéből ismerteti Emil Kraepelinnek a komikum lélektanáról szóló írását (mely szerint csak az a váratlan értelmi ellentét hat komikusan, „mely bennünk esztétikai, etikai vagy logikai érzelmek ellentétét a kedvérzet túlnyomósága mellett idézi fel” (147), valamint Georg Dietze *Untersuchungen über den Umfang des Bewusstseines bei regelmässig auf einander folgenden Schalleindrücken* című cikkét.

Összes ismereteink metafizikai formájukból kivetkőzni s pozitív alapokon megnyugodni igyekeznek — írja Böhm egyetlen 1885-beli tanulmánya elején is. Ez a tanulmány *A formai logika reformjáról, különös tekintettel a magyar iskolákban használt logikai könyvekre* címmel jelent meg.² Kant szinte dicsérve említi, hogy a logika Arisztotelész óta haladásnak nem indult, pedig, befejezettségének minden látszata ellenére, éppen itt, e tannál észlelhetjük legkirívóbban a modern tudomány alapellentmondását, mely révén új igazságokat kritika nélkül elfogadott régi elvekkel akar — sikertelenül — összeilleszteni. „Mert az ókor metafizikai alapjain egy nagy gonddal megszerkesztett középkori skolasztikus épület emelkedik előttünk, melyhez az újkori lélektani s ismeretelméleti kutatások kívánnának simulni — de hozzátoldott ékítményként mindig lehullanak róla. Valósággal ez a formai logikának jelen képe, amelyet kivált magyar iskoláinkban nyújtunk róla ifjainknak: ráncos vénasszony, jó éveiből fennmaradt ruháiba erősen befűzve, a tavasznak tarka színű, üde szülöttjeivel feldíszítve” (257).

A formális logika mai alakjában néhány főhibában szenved, s ezek közé tartozik „a fogalmak indokolhatatlan hiposztatizálása, vagyis valóságokká elváltoztatása — ami ismeretelméleti monstrosztítás” (271). Miután a logika a legkülönbözőbb dolgokat fogalmaknak hirdette, anélkül hogy ezek belső szerkezetében ujj mutatást keresett volna ama dolgok különbözőségének a megállapítására, nyilvánvaló, hogy a logikában minden fogalom *tartalma* háttérbe szorult (azaz a tulajdonképpeni logikum!), és előtérbe lépett egy egészen idegenszerű gondolat, a *terjedelem*, vagyis a kör. A logikának ezen körhöz (ama tárgyak összességéhez, melyekre egy-egy fogalom vonatkozik) semmi köze. Ha azt

² MFSzle IV(1885). 257—287.

mondom: „állat”, akkor gondolataimban nem az állatok végtelen sora tűnik fel, ami egészen fölösleges és lehetetlen is, hanem logikailag csak azok a jegyek jönnek tekintetbe, melyek az állat fogalmát alkotják, tehát a szervessége, szabad mozgása s bizonyos fokú szellemi tevékenysége. A fogalomnak ilyenformán nincs köre vagy terjedelme, hanem csak jelentése van, vagy, mint John Stuart Mill mondja: némely nevek együtt jeleznek (connotant) bizonyos tárgyakat, pl. „az ember” jelzi Pétert, Máriát stb. (272) „A formának ezen elszakítása a tartalomtól — írja Böhm — nagyon gyanús vállalkozás; mert hiszen nem létezik forma, mely valaminek a formája ne lenne, s éppen azért az igazi helyes forma csak ott van, ahol valami tartalommal van dolgunk. A tartalom adja meg magának a formát is, s azért gyanakvó szemmel kell nézni egy ily tisztán formai logikát” (283).

Még gyanúsabbnak tartja Böhm a gondolkodás elválasztását cselekvésre és eredményre (Hamilton szerint a logika csak az utóbbit nézi), mert hiszen a fogalmak, ítéletek s a többiek nem *caput mortuumok*, melyek akkor is lehetnének, ha a gondolkodás mint cselekvés azokból kivonult (283). Böhm szerint a logika csak azáltal lesz egyöntetű és minden részletében szorosan összefüggő, ha az eredmények okozóiból indul ki, vagyis magukból a gondolkodás tényezőiből, az azt alkotó lelki erők, funkciók összehatásából (284). Ezek a funkciók nemcsak felfogó (perceptív), hanem konstruktív természetűek is. Ezért a helyes ismeretelméleti alapon álló logika egyrészt „az indukciót az anyag felkutatására ügyesen felhasználja”, másrészt „indokolásában az ismereti funkciók természetéből deduktíve alkotja meg hézag nélküli rendszerét” (285), melyben a *kényszerűség és nélkülözhetőség* az alapvető kategóriapár, tehát éppen a Hamilton részéről a logikából száműzendőnek vélt modalitás-szempontra (286). Böhm olyan logikáért száll síkra, amely „tartalmassága folytán [...] mechanikai sablonszerűséget nem enged meg” (287). Történetietlen volna ennek az antimechanicizmusnak csak a korlátait látni, és pedig főként azt, hogy Böhm nem tartozott ama kevés kortársának a csoportjába, akik sokat vártak a matematikai (szimbolikus) logika kidolgozásától. Böhm antimechanicista, antiformalista álláspontjának van egy dialektika felé mutató, genetista, konstruktivista, részint Bolyai Jánosra emlékeztető tendenciája.

Böhm *Az erkölcsi tudat megjelenési alakjai* című írása első felében³ Eduard von Hartmann *Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins*-jének az eszmemenetét igyekszik „objective közölni”, de már a bemutatásnak ebben a részében is találunk állásfoglalást. Két példát ragadunk ki erre. Böhm szerint Hartmann „helyesen tiltakozik a végletekig menő egyenlítés nivellírozó munkája ellen, mely minden természeti különbségek mellőztével csak az absztrakt egyenlőségi fogalomhoz méri az egyenlőségeket. Azonban túlzottnak kell tekinteni azon állítását, hogy a művelődés a természeti kényszer helyett annál erősebb civilizációbeli kényszert s a természeti egyenlőség helyett folyton nagyobb egyenlőtleniséget létesíteni van hivatva, s hogy ez az igazán ésszerű állapot. Az ész emez ideái [a szabadság és az egyenlőség eszméje] nem lehetnek üres szavak; azoknak kell valóságot szerezni, s ha a létező viszonyok, fájdalom, ellenkező irányban látszanak fejlődni, azért nem a merő lét dönthet a helyességük felett, hanem csak annyiban helyesek és erkölcsösök a mi viszonyaink, amennyiben a nagynak méltán nevezett francia forradalom eme sarkeszméivel egyeznek. *Hartmann eme két eszme ellen cinizmussal határos megvetéssel fordul*: mégpedig nyilván csak azért, mert a francia forradalom által

³ MFSzle V(1886). 401—414.

elhintett magvakat máris kihaltaknak hiszi, aminek ellenkezőjéről a történelemnek nem porosz, hanem objektív felfogása meggyőzte volna” (409—410).

Már a következő lapon találunk újabb példát arra, hogy Böhm szerint „objective közölni” nem annyi, mint objektívizitikusan járni el. Itt ugyanis szóba kerül a cél eszközt szentesítő voltának elve és az, hogy Hartmann szerint a jezsuitizmus nem azért erkölcstelen, mert elfogadja ezt az elvet, hanem mert heteronómián (idegen parancs elfogadásán) alapszik, maga az elv viszont helyes, ha nem vonatkoztatjuk önző célokra. Böhm elutasítja ezt a helyeslést, meg lévén győződve arról, hogy az említett elv „a modern korszakban éppúgy fog állami túlkapások igazolására használatni, valamint a jezsuiták felhasználták egyházi célok igazolására” (411).

Hartmann — írja Böhm — nem mutatja ki az erkölcsi tudat fejlődésének a fázisait, azok logikai összefüggését, viszont kimeríti mindazon elemeket, melyek az erkölcsiséget létesítik (427). „Az erkölcsi tudat elemeinek ezen taglalása az, amit Hartmann valósággal adott, s csak ilyen értelemben vehető a »fenomenológia« neve; más értelemben a címet nem érdemli. Legkevesbé igényelheti a szerző azt, hogy Hegel nagyszerű fenomenológiája mellé egyrangúnak soroztassék ezen műve. A hegeli szellem-fenomenológia módszeres tekintetben valódi remekmű; tárgya felfogásában páratlan nagyságú koncepciónak kifejtése. [...] Ilyen zárt egységet Hartmann nem bírt elérni, mert módszere nem képesíti az erkölcsi elvek szükségképpen egymásutánjának logikai kifejtésére. Vannak azonban vonások, melyek a művet Hegel rideg logicizmusától előnyösen megkülönböztetik. Könnyű, egyszerű nyelvezete s azon élénkség, mely a tárgya iránt érdeklődő szerző szívéből átszáll művébe, számos pikant megjegyzés, sok új szempont [...] e műnek talán még több olvasót biztosítanak, mint szerző első művének” (428).

A szép nyelvezetet Böhm a következő ismertetésében is kiemeli. Ezúttal Julius Lippert *Kulturgeschichte der Menschheit im ihrem organischen Aufbau* című művének első, 1886-ban megjelent kötetéről van szó.⁴ Bizonytalan feltevésekből kiindulni — írja Böhm — s egy előre feltett végcél irányában csoportosítani a történelem csodálatos bonyodalmasságú tényeit, ez volt a történelem filozófiájának első iránya. Ez az apriorisztikusan konstruáló történetfelfogás álmunk bizonyult. Az empiria közben folyton új meg új adatokat gyűjtött csendesesen, viszont nemigen figyelt a tüneményeket összefoglaló nagyobb gondolatra; a tények halmaza állt előtte, melyet megérteni nem bírt, mivel rúgójukat nem kutatta. „Induktív alapon kell állani s mindent adható [olv.: átható] eszmével a részleteket organikus összefüggésbe állítani, ha a jelenkor munkáinak, a művelődés történelme terén, tudományos értékét akarjuk felismerni” (141).

A Lippert-kötet ismertetésénél sokkal magvasabb és önállóbb Böhmnek *A filozófiai propedeutika magyar gimnáziumainkban* című tanulmánya (uo. 402—445). Igyekszik itt alaposan szembenézni „tanügyi mizériáink” egyik legsúlyosabb jelenségével, és pedig azzal, hogy az egyetemre kerülő ifjak idegenkednek a rendszeres gondolkodástól. Szerinte e baj fő oka nem a filozófiára szánt óraszám elégtelensége, sem az illető tanárok hiányos felkészültsége. „Legyenek nekünk mennyei tanáraink, legyen a tananyag oly stricte körülírt, mint amilyen ingadozó jelenleg az Utasításoknak a filozófiára vonatkozó szövege, legyenek oly klasszikus tankönyveink, milyen gyenge azok nagy része jelenleg, — a filozófiai gondolkodás nálunk azáltal nem fog sem erősödni, sem terjedni. Mert a filozófia: gondolkodás, azt pedig nem taníthatja a propedeutika; ő csak szabályozhatja,

⁴ MFSzle VI(1887). 141—152, 225—233.

öntudatba hozhatja a már meglevőt, de nem taníthat arra, amit a tanulók éveken át komolyan nem tettek: gondolkodásra” (403).

A korabeli magyar logikai tankönyvekről Böhm többek közt azt jegyzi meg, hogy a tőlük rendszeresített tanok velő és csont nélküli alakok, melyek mint az éhező az étel után, úgy lesik a „példákat”, hogy azoktól meghízsanak. S a rendszeresítés nem a tanok belsejéből fakad, hanem külsőleg erőszakoltatik rájuk. Így aztán a tanuló szabályt szabályra halmoz, s amikor a „rendszer” végére jut, elvesztette az egész fölötti áttekintést. A tény brutális uralma itt is lábra kapott. Logikáink egy része az értelmes levezetés hiányát bizonyos kenetteljes bőbeszédűséggel akarja elfedni. Némelyik hosszadalmasan fejtegeti a nyelvi alakot, melybe a gondolat öltözik, egy másiknak nádparipája a metafizikai fogalmak (441).

A diákok esztétikai nevelése kapcsán Böhm megjegyzi, hogy az irodalmak és a poétika egyenesen utalnak egy nagy szellemi tevékenységre, melyet fantáziának nevezünk, valamint azokra az érzelmekre, melyeket a szép művek idéznek fel lelkünkben. Ezeknek az érzelmeknek a gondos elemzése „visszafelé vezet a szép művekben mindenkor fellépő alkatrészekre, s ennyiben *pótolhatja az esztétika rendszeres tanítását*” (434) — persze csak középiskolás fokon. Böhm hiányolja, hogy a két magyar egyetemen csak néha tanítanak esztétikát (412, vö. 453). Ehhez a hiányérzetéhez kapcsolható az, amivel Harrach József *Schopenhauer és Wagner Rikárd. Zeneesztétikai tanulmány* című, 1887-ben megjelent művének az ismertetését indítja: „A művészetnek filozófiai felfogása hazánkban oly ritka tünemény, hogy minden ez irányban próbálkozó művet nagy becsű kísérletül, hálásan kell fogadnunk; annál nagyobb hálával, ha oly művészetnek filozófiai felfogásáról van szó, mely mint legszubjektívebb, lényegében egyúttal legnehezebben megközelíthető, milyen a zene” (465).

Harrach könyve — állapítja meg Böhm — a zene *tartalmának* a problémáját veti fel, és ennyiben fölötte áll a közönséges opera- és koncertbíráltságoknak, melyek többnyire alanyi benyomások kérdéses természetét akarják általános érvényű ítéletekként odaállítani (465—466); fölötte áll a zenetörténeti esszéknek, amikben sok anekdota és külsőség kevés értelemmel vegyül; fölötte a divatos esztétikai elmefuttatásoknak is. Magaslatát metafizikai jellege adja: a zene végső lényegének a fejtegetését tűzi ki céljául. Harrach elfogadja Schopenhauer alapelvét („a zene semmiképp sem egy eszme képe, hanem magának az akaratnak az ösképe”), de elítéli a zene tartalmának schopenhaueri részletezését, mely szerint a zene mindig az akarat valami akarási módját mutatja.

Éles kritikával ismerteti Böhm a bajor hadsereg tisztjéből spiritisztává vedlett Carl du Prel *Die monistische Seelenlehre* (Leipzig 1888) című könyvét. Ide másoljuk az ismertetés bevezető sorait: „Míg a modern tudomány határozottan pozitív irányban igyekszik megalakulni, megbízható adatokat halomra gyűjtve és azokat általános törvényekre visszavezetve, addig az emberek közt csendesen, de nagy sikerrel terjed egy más áramlat is, mely a modern tudományt korlátoltnak s így kiegészítésre szorulónak hirdeti, s oly tünemények megfigyelésével foglalkozik, melyeket amaz keretébe felvenni nem szokott. Ezen irány, mely újságra nem tart igényt: a miszticizmus, mai legterjedtebb alakja pedig a spiritizmus.”⁵

A spiritizmus elméleti és gyakorlati úton szervez propagandát. Havi folyóirata van: a Sphinx. Pártosai — írja Böhm — „minden tőlük kitelő dialektikával” állnak csatasorba. Ilyen értelemben vett dialektika, tehát „harcias írásmód” jellemzi du Prel legújabb művet

⁵ MFSzle VII(1888). 133.

is, mely alcime szerint „Adalék az emberi rejtély megoldásához” (134). Du Prel nem a természetet magyarázza a szellemből (mint az idealizmus), sem a szellemet a természetből (mint a materializmus), hanem mindkettőt egy harmadikból, melyet a kettő közös lényegének tart (135). Szerinte a gondolkodó és a (testileg) szervező elv azonos. E mellett szól — véli ő — az a formális elv, hogy minden tevékenység a legcsekélyebb ellenállás irányában halad, amit Spencer kimutatott a természetre nézve, és amit szellemi téren is tapasztalunk. A filozófia maga: gondolkodás a legcsekélyebb erőmérték szerint, miként ezt bebizonyította Avenarius *Philosophie ab Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* című, 1876-os művében. Monizmusa mellett du Prel azt is felhossa, hogy a természetben (az emberi testben) és a művészetben egyaránt érvényesül az aranymetszés (egy osztott egésznél a kisebb rész úgy viszonylik a nagyobbhoz, mint ez az egészhez; pl. 8:5=13:8), továbbá az Ernst Kapptól szervkivetítésnek nevezett jelenségkört, vagyis azt, hogy a technika az első eszköztől kezdve nem egyéb, mint az emberi test valamely szervének öntudatlan utánzata, mely visszafelé megérteti az ember szervezetét is (136). Így tehát — következtet du Prel — testünk ugyanannak a transzcendentális (értsd: transzcendens) nem-tudatosnak a földi jelentkezése, mely bennünk gondolkodik. Böhm ehhez a gondolatmenethez (és ahhoz a megjegyzéshez, hogy a tudományos társulatok mindig kudarcot vallottak, amikor számukra még érthetetlen tényeket tagadtak) többek közt az alábbi kommentárt fűzi: „Abban, azt hiszem, mindenki helyeselni fogja du Prel tanát, hogy tényeket eltagadni nem szabad. Ez az egyetlen pozitív alap, melyre a tudomány állhat; s ha ilyeneket bír du Prel felmutatni, a pozitív ismeret ajtót, kaput nyit előtte. Ha az akadémiák tények előtt elzárták magukat, az ő hibájuk; az emberi ismeret továbbhalad s túlhaladja az akadémiákat. Mi mint a pozitív ismeret kedvelői azonnal tágitunk eddigi elveinken, sőt meg is változtatjuk, ha du Prel képes csak egy kétségbevonhatlan tényt is felmutatni. [...] A természeti törvények felfüggesztésére csak kétségbevonhatlan tények alapján határozhatja el magát a tudomány. Ilyen tények azonban nincsenek felsorolva. Amit a médiumok, fantomok, kísértetek, lelkek stb. eddigelé produkáltak, az mind nem egyéb, mint sületlen és izetlen játék” (137, 143).

Nyilvánvalóan a sokoldalú és racionalizmushoz húzó tudós lebegett Böhm szeme előtt, amikor *Észrevételek Brassai cikkére* címen hozzászólt az immár 90. évéhez közeledő kolozsvári gondolkodónak *A filozófia fordulata* című írásához. Ebben az írásában Brassai egy olyan filozófiai rendszert ígér, amelyben az öntudatból mint elvből „hézag és ugrás nélkül láncolatosan legyen kifejtve, levezetve a filozófiai igazságok sora” (336, vö. 164). Böhm egyetért azzal, hogy a kiindulópontnak az öntudatnak kell lennie, mely minden bizonyosság felett dönt és a tételeknek — mint Brassai mondja — „szembeötlőséget”, azaz evidenciát kölcsönöz. De milyen módszerrel lehet innen levezetni a bölcséleti igazságokat? Böhm nem fél attól, hogy Brassai „a Hegel útján találna jární s annyira kibélelné azt az ént (vagy létet?), hogy aztán szájából jó hosszú pántlikát húzgálhasson ki”. Csak azt sejtí, hogy a tételek, miket *pusztán* az öntudatból hoz le, *formaiak* lesznek, mert az öntudatnak csak *egy* tartalma van: ő maga. Ugyanakkor Böhm ismét megdicséri Brassai *Logikáját* mint jól átgondolt könyvet, melynek csak egy baja van: lélektani alapon áll, mástól kölcsönzi evidenciáját (339).

Böhm *A filozófiai folyóiratokból* című rovatban jelzi G. Heymans leideni szerző ama nézetét, hogy az ismeretelmélet és a lélektan nem két különböző tudomány, hanem egyazon tudományon belüli két, egymást kiegészítő és ellenőrző módszer (471). A holland gondolkodónak ezt a tételét a Magyar Filozófiai Szemle következő évfolyama is regisztrálja (152), ugyanabban a rovatban, de most már minden aláírás nélkül, és azzal a

megjegyzéssel, hogy Heymans érdekesen foglalkozik azzal, hogy az ismeretlen és a lélektan kiindulópontja s végcélja csak a módszerben különbözik.

Talán csak véletlen az, hogy Heymans álláspontjának e két említése közé esik Böhmnek *A lélektan ismeretelméleti alapjai* című tanulmánya, pontosabban e tanulmány első, a test és a lélek viszonyáról szóló része.⁶ A test és a lélek viszonyának kérdése kivált három pont körül forog: 1. a kettő megkülönböztetésének az alapja, 2. a két oldal tüneteinek párhuzamossága, 3. a két tünetnycsoport következési sora körül. Ami magát a megkülönböztetést illeti, ez bármilyen ismérv szerint is önkényes (55). Többnyire azt mondják, az egyik öntudatos, a másik nemtudatos. De a szellem is lehet nemtudatos, és a mozgás is jöhet tudatunkba. A mozgás nem sajátosan az anyagnak, hanem a szellemnek is, általában minden cselekvésnek a formája (56). Tehát itt „egyedüli jogunk az, hogy nemtudatos tünetnyek és öntudat közt tegyünk különbséget, melyeknek közös megjelenési formája (az öntudatra nézve) a mozgás” (56—57).

Noha „ismeretelméletileg a külvilág ránk nézve csak kivetített kép”, Böhm jelentős engedményt tesz „a közönséges értelem álláspontjának” (71): „Általában mondhatni, hogy a szellemi élet a külvilág hatásával funkciói viszonyban van, csakhogy ennek nyilvánulása nemcsak az ingertől, hanem még nagyobb mértékben az ember egyéniségétől függ. Kétségtelen tehát, hogy a külvilág hat az idegrendszerre és így a szellemi életre, akár annak tartalmát, akár a képlefolyás gyorsaságát, akár más különleges tulajdonságát vesszük tekintetbe” (72).

De Böhm szerint sem az idegváltozás és az öntudatos kép közti kölcsönhatás vagy oki viszony, sem az öntudatos kép és az idegváltozás oki viszonya a külvilággal nem közvetlen tény, hanem pusztán értelmi toldalék, melyet a tényálláshoz magyarázat céljából teszünk hozzá (73). Hogy az idegváltozás lenne az utolsó oka a képnek, azt — véli Böhm — már csak azért *tesszük fel*, mivel a szellemi kép, azaz a jelentés, és a szemléleti kép, azaz [!] a mozgás között átmenetet nem találunk (74). Valójában „nincs dolgunk szellemtelen test és anyagtalan szellem közti viszonnal, hanem van *nemtudatos szellemiség* és *öntudatos felfogás* közti viszony, melyet kölcsönhatásnak nevezhetünk, anélkül hogy ezzel lényegében megértenők. Vagyis a szellemen belüli változások az egyedüli tény, mert végtére az idegváltozásnak mozgás alakjában való felfogása szintén csak kép, azaz szellemi állapot” (75).

Zavarhat itt az, hogy Böhm egyszer mintha azonosítaná a szemléleti képet a mozgással („szemléleti kép, azaz *mozgás*”), aztán viszont szelleminek mondja az idegváltozást mozgás alakjában felfogó képet. Világosabb, amit pár sorral alább ír: „Az idegváltozáshoz járuló időtöbblet ugyanis tényleg a kép *öntudatossá válásához* szükséges időt mutatja, de semmi utalás nincs benne [a képben vagy öntudatosulásában] arra nézve, hogy ezen idő alatt a *mozgás képpé* lett volna. Pedig ezen fordul meg a dualizmus egész kérdése” (75).

Ha általában a szerv és funkciója nem két dolog, hanem egy és ugyanaz, akkor — hangoztatja szerzőnk — helytelen az idegállomány tevékenységét a mozgásra korlátozottnak gondolni, és „hatalmi mondás”, nem pedig bizonyítható tény az, hogy az idegállomány szellemi funkciókat nem végezhet (78). Sőt: a tényállás elferdítése két szubsztanciának, ezek reális párhuzamosságának és kölcsönhatásának a fölvétele. „A test és lélek viszonyának felfogását történelmileg ezen elferdítések tették lehetetlenné, viták

⁶ MFSzle VIII(1889). 48—105.

versenyterévé, — mely viták dialektikai fejtegetése a megfejtésnek metafizikai alapon való lehetetlenségét fogja kimutatni” (79).

Mint már volt alkalmunk jelezni, Böhm dialektikán lényegében ellentmondások kielemezését (és az erre épülő *reductio ad absurdumot*) érti, metafizikán pedig az ontológiai realizmus összes alakját. Az utóbbiakat ezúttal így csoportosítja: 1. materialista és idealista monizmus; 2. két testi (ld. Tertullianus) vagy egy anyagi és egy szellemi szubsztanciát állító dualizmus; 3. a testben és a lélekben egyazon lényeg különböző nyilvánulásait látó, *szégyenlős monizmus*, mely képviselőinek temperamentuma szerint majd a materializmushoz (Bain), majd az idealizmushoz érez vonzalmat (Höffding, du Prel), de mindenképpen csekélyebb jelentőségű és zavaros álláspont (79). Meggondolkoztatóan, de nem kifogástalanul boncolgatja Böhm ezeket az izmusokat szinte húsz oldalon át (80—98).

Ami a dualizmust illeti, ez — olvassuk Böhmnél — a legegyszerűbb módon tesz eleget a tényállásnak, s abban rejlik az az elterjedtsége, amelyet még vallási és erkölcsi tekintetek is támogatnak. Ezért — figyelmeztet szerzőnk — a tan dialektikai mozzanatainak fejtegetése a legnagyobb óvatosságot igényli, mert sokkal bonyolultabb a szövedékük, mint más tanoké. Ezek a mozzanatok a következők: 1. öntudatunk előtt kétféle tüneménycsoport jelentkezik, 2. ezek két különböző lényegnek nyilatkozatai, 3. e két lényeg között kölcsönhatás áll fenn, 4. a szellem reális tényező, mely *egységes és szellemi* természetű (84). Ezeket a mozzanatokot George T. Ladd *Elements of Physiological Psychology* (1887) című könyvével vitatkozva boncolgatja Böhm, Ladd ugyanis — tudtával — a dualizmus „legújabb és mondhatni legkörültekintőbb képviselője”. Böhm szerint Ladd egyebek közt abban téved, hogy a kétféle tüneményt realizisztikusan fogja fel (holott azok csak mint *tudattények*, azaz mint *képek* ismeretesek), és szétszakítja őket, miáltal egy értelmi absztrakciót hiposztazál.

Áttérve a *szégyenlős monizmusra*, Böhm megállapítja, hogy ez a párhuzam tanát hirdeti, még Descartes-nál kezdődik, Leibnizzel és Malebranche-sal folytatódik, jelenleg pedig több ággal bír. A tulajdonképpeni parallelizmus már Locke-nál és Hume-nál megtalálható, és ma a pozitivisták fiziológiai lélektan álláspontja. Ez a tiszta empirizmus, mely csak az összefüggést konstatálja, anélkül hogy magyarázná. Neki elég, ha az idegrendszer egyes részeit a szellemi tevékenység egyik vagy másik ágával kapcsolatba hozza. Ilyen álláspontról — olvassuk lapalji jegyzetben — készítette Böhm a maga *Tapasztalati lélektanát*, mely sem materialisztikus, sem idealisztikus nem akar lenni, csak — tapasztalati.

A szellem fenségét különben nem alacsonyítjuk le, ha anyagnak fogjuk fel, miképp ‘nem is emeljük, ha szellemi lényeknek tekintjük és aztán Kanttal bevalljuk, hogy előttünk ismeretlen — írja Böhm *A lélektan ismeretelméleti alapjai* című tanulmánya második, az öntudatról szóló (hetvenoldalas) része elején.⁷ Bár Kant — olvassuk ugyanitt — nem épp kritikai módon vette át Wolff tehetségelvű lélektanát, eljutott az ismereteink bizonyosságát magyarázó alkatrészek, ismeretelméleti feltételek vizsgálatához. Ilyen feltétel számára az én; és Fichte történelmi fontossága azon mélyen megható küzdelmekben rejlik, melyekkel a filozófusoktól addig becsmértelt ént végtelen gazdagságában átkutatni igyekezett, hogy földerítse azokat a tevékenységeket, melyeknek ismereteink csodaszép világát egészében és ragyogó részleteiben köszönjük (356).

⁷ MFSzle IX(1890). 354—355.

Az öntudat értelmezésében Böhm három irányt különböztet meg. Az egyik az öntudatot a lélek három fő tevékenységének egyikével azonosítja: az ismeréssel (Szókratész, Platón, Arisztotelész, Aquinói Tamás és sokan mások, pl. Hegel is), az érzéssel (Fries, Carus, Ulrici, Lotze) vagy az akarattal (Wundt, Staude, O. Külpe); a másik egy alaptevékenység (az érzet vagy az akarati csíra) változatának fogja fel; a harmadik — a fordulópontot hozó Kant nyomán — az öntudatban látja a többi tevékenység előfeltételét (359). Az érzetből indul ki a fiziológiai szenzualizmus (Condillac, Hume, James Mill, H. Taine; A. Bain, Ribot, Bastian, G. St. Schneider, Ch. Richet, A. Herzen, G. Lewes stb.), valamint Herbait iskolája (Lindner, Volkmann, Schilling, Lazarus, Steinthal, az öntudatot tagadó Hugo Münsterberg, aki szerint — miképp ezt Böhm már a MFSzle 1889-es évfolyamának 390. lapján jelezte — a pszichológiai tünetenyek csak kísérő melléktünetenyek, melyek nélkül a fiziológiai processzusok akadálytalanul lefolyhatnak). Az összes ilyen föltevéseket meghaladta Kant. Ő a tapasztalati adatok elemzése során rábukkant ezek *transzcendentális megelőzőjére*: az én-alanyra (367). „Kétségtelenné vált [Kant] kutatásai alapján: 1. hogy az én az emberi szellem középpontja, mellyel minden lelki tevékenység összefügg; 2. hogy lényege nem receptivitás, hanem tevékenység és önkényesség (spontaneitás); 3. hogy egyszerű ténye az »én vagyok« ismerete; 4. hogy azonossága változhatatlan; 5. hogy más ezen öntudat s mások a személyiség tapasztalati változásai. A filozófiának ezen tételek alapján az »én« filozófiájává kellett válnia, mit Fichte János meg is teremtett, Kant szörnyülködése dacára. [...] Fichte, minthogy már Kant az ént önkényes tevékenységnek vette, az énből minden nyugodt létet kirekeszt, az én [szerinte] tisztán és *merően tevékenység*, mely csak maga magát »teszi«, azaz kifejti, s e tevékenységnek *eredménye*, nem pedig tartója és hordozója (mint Herbait akarta) a lét” (370).

Fichte *Sonnenklarer Berichtjéből* idézi Böhm, hogy a tudománytan a *levést* mutatja föl, tehát „minden létet fölold és folyékonyá tesz” (371). Böhm csodálattal nyilatkozik e férfiú szívós és makacs elmélkedői munkájáról: „Magának az ének alapfelfogása a sok hozzá nem méltó, alacsony nézetek között úgy hat az emberre, mint az éltető hegyi levegő a fülledt börtönben. Nincs itt szó tétlen létről, amivé a psychologia rationalis a lelket tette; minden ízében lüktető erős élet áll előttünk, mely forrong, alkot, ront, újra alkot — míg természetes lényegét ki nem alakítja. Az öntudat rendszeres tekintetben Fichte János által talán túl lett becsülve értékére nézve — legalább a pragmatika történelem levezetései üres absztrakciókban végződnek —, de azért az egyért örök hálával fog a lélektan Fichte Jánosnak tartozni, hogy világosan kiderítette azon tényt: *az öntudat az ember világának egységes középpontja*. Mert e belátáshoz képest a lélektan összes vívmányai csak a kerületen mozognak, értelmet és értéket a kerületnek csak azon középpont képes megadni” (373).

A merev tényeket dialektikai folyamatba hozó fejtegetés helyes álláspontja Böhm szerint a transzcendentalizmus, melynek fő célja az öntudat helyét az organizmusban megjelölni, s így a szellem problémáját ellentmondások nélkül, ismeretelméleti módon megoldani (377—378). Az öntudat — vallja szerzőnk — tevékenység, mely abban nyilvánul meg, hogy az én megragadja, megéli önmagát. Böhm leírhatatlannak mondja ezt a tevékenységet, majd (miután Goethét idézi: „Das Unbeschreibliche / Hier ist es getan”) így... írja le: „S miben áll ezen intuitív aktusnak veleje? A magam, az én önmagában megrendül, önmagától megválk, s e megválásban önmagát visszarágadja magába; egy villámcsapás hatja át valónkat, megosztja kétfelé, s tüzes fényével, mely a sötét mélység felett elterül, egységbe forrasztja össze a megváltakat. A villám az énből ered, az ént veti

szét, s a szétvetett ént újra egységbe olvasztja; a szellem ébredése ez, az embernek minden percben való feltámadása, melyben a külső testet, gondolatait s egész világát magáról leveti, hogy saját magával gyönyörítasan összeölekezzen. [...] Ezen magában megváló létet *abszolút énné* fogjuk nevezni, egyik tagját az *én—alany*, másikat az *én—tárgy* képezi, tevékenységét *megválásnak* és *tevésnek* (Fichte szerint: Setzen) jelöljük. Ellenben az abszolút énné tapasztalati determináltságát, melyben a változó képek között a középpontot képezi, *öntudatnak*, s magát a komplex énképet *személyiségnek* nevével illetjük” (375).

Amennyiben nemcsak önmagát ragadja meg, *az én az azonosságon kívül is valami*. *Azaz: én = én és más*. Ennek a kérdésnek a megfejtését célozta Fichte, s ezt kell nekünk is megoldanunk, ha Fichtével meg nem elégszünk. Az én fejtvényessége tehát — írja Böhm, aki már első megjelent tanulmánya címében fejtvénynek nevezte a megfejtendőt, vagyis a problémát — *a való önazonosság és a való különféleség egységében rejlik* (383). Ilyenformán *reális* ellentétek egységéről van szó, és e dialektikum realitását nem homályosíthatja el az, hogy Böhm néhány sorral alább a magyarázási lehetőségek *logikumának* a részletezését nevezi dialektikai folyamatnak. De a dialektikum itt jelzett realitása távolról sem azonos a realitás dialektikájával. Még akkor sem, ha Böhm az ellentétek harcát is sugallja, felszólítva, hogy bizonyos logikai normatívummal (szabályköteggel) a kezünkben „bocsássuk immár szabadon a tanok mozzanatait, hogy mérközésükből az igazságra eljuthassunk” (384). Itt tehát csak tanok harcával van dolgunk. Pontosabban: Böhm élelméjű kritikájával, mely arra hivatott, hogy logikailag hibásnak mutassa ki az öntudatot más lelki tevékenységgel azonosító vagy egy ilyen tevékenység módosulataként felfogó nézeteket. E dialektikai folyamatnak nevezett, a végén (a 412. lapon) Brassaira is hivatkozó kritikai fejtegetés eredményét Böhm négy pontban foglalja össze:

1. *Nincs tudat öntudat nélkül* (413). Nagyon szépen mondta ezt már Hegel legzeniálisabb művében: „Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, dass diess Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, der Gleichnamige, stosse mich von mir selbst ab; aber diess Unterschiedene, Ungleichnamige [recte: Ungleichgesetzte] ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. *Das Bewusstsein eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt ist [zwar] selbst notwendig Selbstbewusstsein, Reflektiertsein in sich, Bewusstsein seiner selbst in seinem Anderssein.*” (Ez Szemere Samu fordításában — az 1961-es kiadás 93. lapján — így szól: *Megkülönböztetem magamat önmagamtól, s ebben közvetlenül észlelem, hogy ez a megkülönböztetett nem megkülönböztetett. Én, az egynemű [olv. egynevű], eltaszítom magamat önmagamtól; de ez a megkülönböztetett, nem-azonosnak tételezett közvetlenül, amennyiben megkülönböztetett, nem különbség számomra. Egy másnak a tudata, egy tárgyé általában, maga szükségszerűen öntudat ugyan, magára való reflektáltság, önmagának tudata másletében.*” — Böhm nem jelzi, hogy a saját aláhúzásával idézi Hegelt; de ennél sokkal meglepőbb az, hogy a *Phänomenologie des Geistes* tőle idézett, 1832-es kiadása címlapján szereplő mottó — „Pszüchész eszti logosz heaüton aüxon” — Szókratésznek van tulajdonítva, noha szerzője Hérakleitosz.)

2. *Az én tiszta tevékenység, minden nyugodt lét ki van zárva belőle.* (414. Böhm itt idézi Goethe Faustját: „Kezdetben volt a tett”.)

3. *Az én örökké azonos és állandó tevékenység.* Ezt — írja Böhm lapalji jegyzetben — helyesen fejtegeti Brassai a Magyar Filozófiai Szemle IX. évfolyamának 10. lapján.

(Brassai a következő évfolyam 285. lapján tiltakozik az ellen, hogy ilyen levezetést tulajdonítsanak neki.)

4. *Az én minden lelki tevékenység előfeltétele* (phüsei proteron), *s így azt sem másból levezetni, sem más lelki tevékenységgel azonosítani nem lehet* (415).

Böhmnek a Magyar Filozófiai Szemlében közölt leghosszabb tanulmányából még csak azt a gondolatot idézzük, hogy a gyöngy és mészke héja között közönyös térbeli viszony van, ellenben öntudatunk külső héja — tapasztalati személyiségünk — „az ennek folytonos tette, minden ízecskéjében átrezeg az én misztériuma” (417).

*

Nehezen kifürkészhetőek az én misztériumának útjai. Itt — befejezésül — annyit talán elmondhatunk, hogy *Az ember és világa* második, immár százéves kötetének a „kigyöngyözése” előtt az iménti idézet Böhm legszebb, legmélyebb, legfölkavaróbb gondolatai közül való. Böhm Károly, az Ember, sajátos „mészkehéjban” élt, testének, „testületeknek”, a világnak a mészkehéjában, nemes ideálokat hirdető filozófiáért lelkesedve, szerves rendszerré kiépülő bölcseséggel szólva a világhoz. Besztercebányán jött világra, ugyanott van eltemetve. Abban a városban, ahol még a tizennyolcadik század folyamán is magyarul kiáltották a toronyőrök: „Szóljál, virrasztó, szóljál!”