

A LÉLEKTAN ISMERETELMÉLETI ALAPJAI.

(Második problema. Az öntudat).¹

Das Unzulängliche
Hier wirds Ereigniss.

Sokkal mélyebbre, mint a test és lélek viszonya, terjed a lélektan rendszerébe az öntudat kérdése. Nemesak azért, mivel az öntudat, akármilyennek fogjuk is fel, minden lelki tevékenységnek tagadhatatlan középpontja, mennyiben lelkünk minden nyilvánulását az énré, mint abszolút alanyra vonatkoztatjuk, mi által az öntudat minden lelki tevékenység kísérlőjévé, illetőleg feltételévé válik: — hanem azért is, mert az öntudat vezérlete alatt keletkeznek a tudományos alkotások, a művészet remekei, a jogi és erkölcsi viszonyok, melyek között az emberi élet, gyönyör és fájdalom közt hintázva, lefolyik. Nem csoda azért, ha az öntudat kérdését már a legelső speculatiókkal együtt fellépni látjuk, — mert a delphii oraculumtól kezdve fennáll e problema a nyugati elmélkedők számára — s ha a lélek fájának nincs oly hajtása, melynek rügyeiben az öntudatot rejleni nem sejtették volna.

Az öntudat felfogására legerősebb befolyással mindenkor azon eszmekör volt, melyet a különböző időszakok lélektani alaplátjai képeztek. Ez eszmekörhöz nem számítljuk a materialismus és spiritualismus közti ismeretelméleti ellentétet; mert hiszen ránlk nézve, mint a megelőző cikkben kimutatluk, egyedüli létező: az öntudat tényei, melyek között az anyag csak mint felfogási forma foglal helyet. A lélektanra, mint pozitív tudományra, nézve mind a két álláspont alárendelt. A szellem fenségét sem azzal le nem alacsonyítljuk, ha anyaginak fogjuk fel s mint az oxygen lángját egyszerűen megdöglesztjlük (hogy a tárgyhoz méltó kifejezéssel éljek); sem pedig nem emeljlük, ha szellemi lényeg-

¹ Az első közlemény megjelent az 1889. évf. 48—105. l. s tárgya volt: «A test és lélek viszonya».

nek tekintjük s aztán Kanttal bevalljuk, hogy előttünk ismeretlen. Sokkal fontosabbak a lélektanra nézve annak módszeres változatai, melyeket mint empirismust, transcendentalismust s a kettő közé eső metaphysikai magyarázgatást ismerünk. E tanok közül a legrégebb és legtarkább változatosságú a metaphysikai. A lélek negatív meghatározását már Platonnál találjuk;¹ Aristoteles az *ἐντελέχεια* sokat vitatott terminusával megteremtette azon entitást, melyhez ezentúl a tapasztalati lelki tevékenységeket aggatták s melyhez úgy pogány mint keresztény követői egyformán ragaszkodtak. Ezen metaphysikai irány a mai napig él; Spinoza és Malebranche, az occasionalisták és Leibniz, Wolff hosszadalmas fejtegetései és Herbart unalmas realeja, mely előtt ma is annyian homlokra borulnak, Schopenhauer akarata és a materialistikus hadjáratok, legnagyobbbrészt *élő* bizonyosságai annak, hogy a metaphysika ki nem halt sem hazánkból, sem a világ többi részeiből. Közös jellemzőjük ez irány alakzatainak a lelki tevékenységek *levezetése* egy egységes substantiából; deductio minden áron, ha az összes bordákat összetörük is! Több alakban jelentkezett ezen metaphysika. Először mint *tehetségi lélektan*, mely Aristotelesel kezdődik s a lelket organismusnak fogja fel ugyan, de a megfigyelés köréből a láthatatlanba helyezi át. Másodsor mint *monismus* lép fel ezen metaphysika. Mint hogy ugyanis a lényeg problémája az egység és többség körül forog, azért a metaphysikai okoskodás a tehetségek sokaságából vissza az egységre vetette magát s a tevékenységek sokféleségét *egy* alaptévékenységből igyekezett magyarázni. Igaz ugyan, hogy ezzel a substantia nincs megmentve, mert az egységes többség azt jelenti, hogy az *egység egyben többség is*; — igaz, hogy a levezetések is merő subreptiók, mert hiszen *logikai* gondolkodás számára világos, hogy a látásból soha hallás nem lehet, sem a haragból nem a mozgás tevékenysége. Ez ugyan mind igaz, de azért vigan «levezettek»

a) Herbart és csatlószai (Volkman, Schilling, Drobisch, Lazarus és Steinthal stb.) mindent a képezésből (Vorstellen); b) Schopenhauer, Fortlage mindent az ösztönből; c) Horowitz s bizonyos tekintetben (az érzékenységet alapul véve) a sensualisták (Hume, Locke, Condillac, Lewes, Bastian, Richet, Herzen stb.) mindent az érzetből (sensation).

¹ A materialismus ezen kérdésre nézve egészen meddő; Czolbe H. sikertelen kísérletén kívül (Die Entstehung des Selbstbewusstseins. Leipzig, 1869) ezen irány a kérdést nem is bolygatta; vakmerő állításokkal pedig ilyen problémákat nem szokás megoldani.

Ámde ezen mindent egyenruhába bujtató tanokból egyenesen kinőtte magát azon irány, mely hivatva volt tehetetlenségüket positiv ismeretek szerzésére kimutatni, az *empirismus*. A tapasztalat talajából nőtt ki az aristotelesi metaphysika; de a metaphysikából kelt ki az új Phoenix, a módszeres empirismus. Descartes innata ideája volt a szikra, mely a gondolkodásnak ellenmondó gyúló anyagát felrobbantotta. Hobbes, Locke tagadták az idea innata lételetét s az angol associationismus komolyan hozzálátott a lelki tények analysiséhez, szabadon minden melaphysikai feltevéstől a lélek lényegére vonatkozólag. De az analysis maga rávezette az elméket azon tényre, hogy mindent szerezhethet a lélek tapasztalatilag, csak maga magát nem (nisi intellectus ipse); hogy vannak a lélekben tényezők, melyek nélkül sem létezni, sem általában tapasztalni nem bir. S midőn Hume ezen előfeltételek egyikét, az öktörvényt, a posteriori keletkeztetni akarta, akkor kiderült a petitio principii, mely a vállalkozásban rejlett, — s e ponton csapott közbe Kant transcendentalismusa.

A *transcendentalismus* értelmét hosszasan nem szükséges fejtegetnem e folyóirat olvasói számára. Igaz, hogy Kant a lélektanban Wolff irányához csatlakozott s nem épen kritikai módon tehetségeket elismert, miket ily alakban alapul el nem fogadunk. De volt valami Kant tanában, a mi minden eddigitől elválasztotta s élesen megkülönböztette. Kant előtt a szellem nem ismeretes lényege szerint; de ismerjük műveiben, alkotásaiban; ismerjük a tudomány nagyszerű szentségében, a szépművek bájoságában, a jó cselekedetek fenséges hatalmában. Miből erednek ezek? lehetséges-e, hogy ezek ex nihilo fakadjanak s nem kell-e a szellem rejülő mélyeiben oly erőknek lenniök, melyek e virágokat kicsiráztatják? De hiszen a szellem mélyeibe nem hatolhatunk! Nem is ezeket kutatjuk, hanem a való, tényleg meglevő ismereteinket. Ha ezekben oly alkatrészeket találunk, melyek nélkül ismereteink nem alakulhatnak, akkor ismeretünk bizonyos. Ez alkatrészek magyarázzák ismereteink természetét, mert ismeretelméleti feltételekül szolgálnak. Ily ismeretelméleti feltétel Kant számára az én; s Fichte történelmi fontossága azon mélyen megható küzdelmekben rejlik, melyekkel ezen ént, mely előtt a philosophusok addig becsmérő közönyösséggel elhaladtak, végtelen gazdagságában átkutatni s azon tevékenységeket felderíteni igyekezett, melyeknek ismeretünk csodaszép világát egészében s ragyogó részleteiben köszönjük.

I.

Nagyon meglepő és a philosophiai problémák történelmi fejlődését jellemző azon körülmény, hogy az öntudat, az én kérdése, a lélektani elmélkedés középpontjába csak a XVIII. században Kr. u. lépett. Sokrates óta Kantig az öntudatot mindig más, világosabban ismert lelki tevékenységből igyekeztek kimagyarázni és megérteni; — azért nem képzelhető a dolognak alaposabb fejtetetejére állítása, mint a transcendentalismus, melyben az egész kutatás előfeltételeül követeltett az, a mit az elődök fáradságos analysis és mesterséges synthesis segítségével levezetni, illetőleg szerkeszteni igyekeztek. Ezen munkában részt vett valamennyi lélektani irány egyaránt; a megoldandó kérdések pedig a következő vázhoz fűződtek. Az alapkérdés volt 1. milyen az öntudat természete? ismerés-e vagy más lelki tevékenység; 2. mikép érthetők az öntudat sajátosságai, ha valamely más tevékenységgel azonosítjuk? Ezen alapkérdésekhez járultak azután a corollariumok, melyenek *a)* az öntudat lényeges volta vagy accidentalitása; *b)* az öntudat és tudat viszonya; *c)* az öntudat erőbeli fokozatossága; *d)* elhelyezése az idegrendszerben; *e)* az öntudat viszonya a személyiséggel. Ezen történelmi haladás feltüntetése legfőbb képviselőiben szolgáljon előkészítőül a problema dialektikai fejtegetéséhez, — mely alkalommal megjegyezzük, hogy ha jelen czikk bibliographiai tekintetben legtávolabbról sem kimerítő is, dialektikai tekintetben mégis mindazon momentumokat felöleli, melyek a kérdés csomópontjában összefutnak.

Mit jelent voltaképen az öntudat? Az öntudat problémájának veleje a következő gondolatokban rejlik. 1. Az ember tudja, hogy van és tud ezen tudásáról is, — azaz én tudok magamról s én tudok ezen tudomásomról. 2. Az ember nemcsak magáról tud, hanem egyebet is tesz, lát, hall, szeret, gyűlöl stb. s ezen tevékenységekhez is cselekvő alanyul magát teszi, vagyis: lát, tudja, hogy lát és tudja, hogy ő az, a ki e tudásáról tud. Fortlage rövid formuláját¹ használva van tehát 1. én₁ (a tevékenység); 2. én₂ (a tevékenységről való tudás); 3. én₃ (e tudásról való tudás vagyis a tevékenységnek és róla való tudá-

¹ Fortlage Károly. Beiträge zur Phylologie. 1875. 31. §. v. 5. Überweg Fr. System der Logik. 40. §. *a)* Einheit eines bew. fähigen Indiv. *b)* Bew. des Einz. von sich als Individuum; *c)* «jenes Bewusstsein des Einzelnen von sich als Indiv. wiederum dem näml. Wesen angehört».

sunknak vonatkoztatása az én-re, mint absolut alanyra). Puszán az öntudatra szorítkozva pedig van e tényben 1. én₁ mint tárgy; 2. én₂ mint alany; 3. én₃ mint ez alany és ama tárgy egysége vagyis én₁ és én₂ azonosságának tudata.

Ily elvont alakban az öntudat lényegét az ókor nem ismeri; az «én» csak kísérője a többi lelki tevékenységnek s ezekkel szinte elválaszthatatlanul összeforrt. Ezen alakban találjuk a kérdést a sokratesi: «ismerd meg magad»-ban, a hol nem a puszta én, hanem az én tevékenységeinek megismerése volt a feladat. Tanítványa Platon előtt már feltűnik, hogy az önismeret, mint ismerés ismerése voltaképen tárgy nélkül szükölködik¹ és Aristoteles tisztán kiemeli a különbséget, mely van a látás és annak tudata között (*De somn.* II. οὐ γὰρ δι' ὅψεαι ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ — «mert hiszen nem látással látja azt, hogy lát») s így formulázza a kérdést: *κύριον δὲ νοεῖ ὁ νοῦς* (*metaph.* XII 7. §. 14). Magok a terminusok a stoától erednek (talán már Zenon és Kleantes vagy csak Chrysippos használták); az «én», mint az ismerés alanya, τὸ ἐγώ;² a belső megismerés *συνείδησις* (conscientia), mi helyett Epiktetos a *συνκρίσιθσις*-t (consensus) hozta be (Ploteinos *συνκρίσιθσις κύριος*). De már a *συνείδησις* és *συνκρίσιθσις* ingadozó terminusai is arra figyelmeztetnek, hogy az «én» természete felett nem voltak tisztában, mennyiben vagy tudásnak, vagy érzésnek nevezték; miért is már Aristoteles *κοινὴ κρίσιθσις*-nek is nevezi s *Augustinus* e célra a «sensus interior»-t használta. A későbbi időkben uralkodó volt a *sensus interior*, mit a reflexió terminusa követett, mint más elvnek sarjadéka. *Malebranche* hozta be a *conscientia* (conscience) nevét a tudat számára (mit Reid «consciousness»-sel fordít) s *Wolff* után fordul elő a «Selbstbewusstsein» (Hamilton «Selfconsciousness»), melynek fordítása a mi «öntudatunk» s a francia íróknál előforduló «conscience Ju moi même». Ezen terminusban tehát egy feltevésnek történelmi meggyökeredzését találjuk, — az első felfogás nevet adott tárgyának, s bármilyen eltérők voltak is azontúl a nézetek, a különböző álláspontok szerint, az «öntudat» mint műszó változatlan uralomra vergődött s a lélek meghatározása egyebek között úgyis adatott meg, hogy: «vis conscia sui».³

¹ *Platon.* Charmides XV. 168 (ed. Hermann).

² *Platon.* Philebus 14. D. is említi: πολλοὺς εἶναι πάλιν τοὺς ἐμῆ; ἐπ' ὅτι *Phileb.* 20. B. τὸν ἐμῆ.

³ V. ö. *Charles Waddington.* Die Seele des Menschen. Ném. Moesch (Leipz., 1880.) 236—244 ll.

Azon gondolatkört illetőleg, melyet ezen terminus alatt összefoglaltak, a történelmi haladásban három irányt lehet megkülönböztetni. Az egyik az öntudatot a lélek három főtevékenységének egyikével azonosítja; a másik egy alaptevékenység változatául fogja fel; a harmadik (bár Fichte még mindig észnek (Vernunft) nevezi az «én» lényegét) benne találja a többi tevékenységek előfeltételét. Fordulópontot az egész fejlődésben Kant tana képez, mely után tovább is fennállanak ugyan a 2 első irány tanai, — de a nélkül, hogy Kant álláspontját megdönthették volna.

I. Az öntudat természetének meghatározásánál az első kísérletek számára a leginkább átértett szellemi tevékenység volt a legfontosabb. *Ismerésnek tekintik* az öntudatot Sokrates, Platon és Aristoteles. Ez utóbbi a csodálatos ténynt νόσις νοήσεως-nak, az eszelés észlelésének (én₁ . . . én₂) nevezte s benne erőt látott, mely minden egyéb tevékenységet kísér,¹ — minek folytán az ész úgy tud a maga tevékenységéről, valamint a lélek érzi, hogy érez. Onnan neve κοινή αίσθησις.

A lélek ezen önismerésére egy belső *érzék* szolgál (sensus interior) s ezen felfogás ezentúl évszázadokig uralkodik. *Aquinói* Tamás szerint, ki a belső érzéket a külsőktől véglegesen elválasztotta, ezen belső érzés feladata, úgy mint Aristotelesnél, a külső adatok egyesítése, megőrzése; de a sensus communis most több ágra szakad s annyira kibővül, hogy a képzelmet (imaginatio), emlékezetet (memoria) és a becsló erőt (vis aestimativa) is magába foglalja. A reformatio korabeli lélektanban a belső érzékek számát élénken vitatták, — így némelyek a külső 5 érzéknek megfelelőleg 5 belsőt is tanítottak, mások 2-tőt ismertek el (Vultejus szerint képzelem és emlékezet), Vives 4-et, s Melanchthon az agyban még külön székhelyeket is keresett számukra. De a belső érzék fogalmára nézve egyetértettek; ismerés volt, de nem értelem (intellectus) s középen állott a lélek és tevékenységei között.

A belső érzék fogalma azonban nem tartozik a világos és kifogástalan gondolatok közé; sem a lélekkel való viszonya, sem tevékenysége, melyet más lelki tényezővel szemben kifejt, nem képzelhető helyesen. A mint azért a belső érzék tevékenységét vizsgálat alá vették, más irányba kellett az elmélkedésnek fordulnia. Ezt találjuk *Casmann*-nál, ki e tevékenységet «actus reflexus»-nak vagy «iterata cogitatio»-nak nevezte, a mit a marburgi psychologusok iskolája el-

¹ *Arist. Met. XII. 9. §. 8. Κοινή τις δύναμις ἀκολουθοῦσα αὐταῖς.*

fogadott, melynek egyik tagja *Gocklenius* «Lexicon»-jában a reflexióról ezt mondja: *intima animae actio, qua recognoscit tum se ipsam, tum suos actus et suas species vel ideas.*¹ A reflexio határozott haladás: a *sensus interiorral* szemben; mert egyfelől helyesen fejezi ki a lélek ezen tevékenységét (a mint pl. *Fichte* is a *reflexibilitas*-ban találta az én tevékenységének jellemzőjét), másfelől pedig egy helytelen fogalmat kizár a lélektanból, miután a *sensus interior* mégis csak a külső érzék alaptalan átvitele a lélek belső világába. A «reflexio» azért *Locke* óta általánossá lett a «belső érzés» helyett (ámbar még *Kant* is ismer «*innerer Sinn*»-t, csak hogy más értelemben). *Locke* szerint ismeretünknek két forrása van: a külső észrevét és a reflexio, melyek közül az első a külső valóságról értesít, míg a másik elménk erre irányuló tevékenységeinek az észrevéte.² Így ment át a tan *Hume*, *Berkeley* rendszereibe s teljes merevségében *Kant* tanába is. *Descartes* a belső észrevétet nem tulajdonítja külön erőnek, hanem a *mens* szükségképeni tulajdonságát látja benne.³ *Malebranche* a *conscientiában* különleges, egységes erőt lát, de munkáját inkább érzetnek, mint ismeretnek gondolja. Ha hozzá vesszük, hogy *Leibnitz*, *Spinoza*, *Stewart*, *Bain*, a *physiologusok*, *Hamilton*,⁴ *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* az öntudatban mindnyájan ismerést látnak, s hogy még *Cousin Victor* és követője *Waddington* a külön erőül felfogott öntudat tevékenységét szintén értelminek veszik, — akkor bátran mondhatni, hogy az első conceptionnak, mely a kérdéses tény az ismerethez számított, történelmileg legtöbb képviselője s így leghathatósabb befolyása is volt.

Megjegyzendő, hogy *Malebranche*, *Cousin* és *Waddington*, valamint újabban *R. von Krafft-Ebing* az öntudatot külön önálló erőnek veszik s nem azonosítják az értelmi tevékenységgel. *Malebranche* szerint *functiója* az, hogy a léleknek összes változásait (*modifications*) tudomására hozza. *Waddington* *Cousin* nyomán (kinek előfutárai voltak: *Royer-Collard*, *Maine de Biran*) ez önállóság mellett következő éryekkel okoskodik; 1. *sui generis* természetű; 2. nincs kötve minden tevékenységhez, hanem csak bizonyos körülmények közt nyilatkozik; 3. vanaak fogalmak,

¹ V. ö. *Volkman* i. m. II. 180. — *Waddington* i. m. 240. l.

² «the perception of the operations of our mind within us, as it is employed about the ideas.»

³ *Cartesius* tanítványai pl. *Ant. le Grand* «De carentia sensus et cognitionis. n brutis». (London, 1675). 20. l., e tulajdonságot és az ismerést azonosítják.

⁴ *W. Hamilton*. *Metaphysics*. Lect. XI. «Consciousness is the recognition of the mind of its own affections.» «Consciousness is a knowledge... a phaenomenon of cognition.»

melyek csakis az öntudathól eredhetnek, pl. ok, lét, alany, lényeg, azonosság stb.¹ *Krafft-Ebing* szerint csak az agyféltekékben van a tudatos funkciók székhelye, míg a hátgerincz teljesen öntudatlan. A tudatnak azért külön szerve van («Bewusstseinsorgan», «Wahrnehmungsorgan» vagy néhol «Organ der Apperception»), melynek funkciói: a figyelem, reflexió, önkénytes reproductio s ezeknek zavarodásai. Szól ugyan «das Selbstbewusstsein bildende Vorstellungsmasse-ról is, de ez bizonyosan szóhiba (44 l.), — a gondolat a külön organum mellett szól.¹

A *sensus interior* nehézségei s funkciójának sajátossága (hiszen már *Aristoteles* is *ἰσθητικόν*-t lát benne, v. ö. *Malebranche*) az újabb időben (*Kant*) arra vezetett, hogy az öntudatot az *érzéssel* azonosítsák. *Kant* maga, bár egészen új álláspontra helyezkedik, azt mondja, hogy a tiszta én «a létezésnek pusztá *érzete*, minden fogalom nélkül» («das blosse Gefühl eines Daseins, ohne den mindesten Begriff»); de az én lényege még sem érzés, hanem gondolkozás, — nem szemlélet, hanem gondolat («diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen»);³ De igenis érzésnek fogta fel *Fries*,⁴ («ein unmittelbares Gefühl des Daseins» — «ein dunkles Selbstgefühl») így tanít *Carus*,⁵ ki szerint az öntudat csirája a homályos érzés (*Gefühl*), melyből önmagunknak mindentől való megkülönböztetése ered. Ilyen irányban halad *Ulrici* is, ki az érzésnek az öntudat keletkezésében nagy szerepet tulajdonít;⁶ *Lotze* tana is ide tartozik, melynek értelmében az öntudat csak az önérzet elméleti kifejtése.⁷

Végre az *akarat*tal az öntudatot azonosítja *Wundt*, ki a *Leibniz*-féle különbséget perception és apperception közt felelevenítve, az apperceptionban akarati tevékenységet lát és «a tudatnak egy funkcióját».⁸ *Wundt* tana ugyan még mindig ingadozik *Herbart* képtömegei és az akarat között; de ezen kifejezése: «dieses auf den Apperceptionsvorgang bezogene Selbstbewusstsein nennen wir unser Ich»,⁹ — az öntu-

¹ *Waddington* i. m. 246. sk. 1.

² *Rud. v. Krafft-Ebing*. Lehrbuch der Psychiatrie I, 99.

³ *Krit. d. r. Vft.* 157, 179, I. (2-dik kiadás).

⁴ *Fries*. Psychische Anthropologie. I. 79. (1820.)

⁵ *Fr. Aug-Carus*. Psychol. I. 111. sk.

⁶ *Ulrici* H. Psychologie II. 8. sk.

⁷ *H. Lotze* Medicinische Psychol. 500 l.

⁸ *Wundt*. Phys. Psychol. II. 210. — *Leibniz* ezen tant a «Nouveaux Essais»-ben kezdte 1704-en s az appere. ott azt jelenti «prendre garde» (*Leibniz* Op. phil. 233. 4. ed. Erdmann), később a *Monadologie* és *Principes de la nature*-ban az appere. tevékeny oldalát tünteti ki jobban. V. ö. *O. Staude* «Der Begriff der Appere. in der neuern Psych.» (*Philos. Studien*. I. évf. 147—212 l.)

⁹ II. 218.

datot az akarásban keresi s így fogják fel ezen tant *Staude* és *Kulpe* is¹ és *Wundt* ezen magyarázat ellen sehol sem tiltakozott.

Bizonyos tekintetben ide tartoznék *Lipps*² tana is, ki az én magvaúl az akaratot teszi; minthogy azonban a lelki élet alapjául a képet ismeri el s így az akarot «a képlefolyás mellékeredménye», — elvileg inkább a monistákhoz számitandó.

Végül megemlíthető, hogy némelyek az öntudatot az *emlékezet* tüneményeül tekintették, pl. újabban *Richet*.³ Ámbár azonban az emlékezet a személyi öntudat folytonosságára nagy fontosságú, a mint ezt *Lipps*,⁴ *Höffding*,⁵ *Herzen* s mások alaposan kifejtették, — az én levezetését az emlékezetből mégis csak *hysteron proteron*nak kellene tekinteni, a mint azt maga helyén részletesen ki fogjuk fejteni.

II. A tehetségi lélektan alig hagyott kísérletlenül egy módot is, hogy az öntudat természetébe behatolhasson. Egyfelől az ismerést, másfelől az érzést vagy akaratot vette oly tevékenységül, mely a többiekre irányul, de egyúttal magára is. A maradandó eredmény az egészről annyi, hogy a tehetség, mely valamennyire és magára is irányulhat, okvetetlenül indirect vagy visszahajló, azaz reflexiv természetű. Más feladat várt a tehetségek tagadóira. Ha a lelki élet csiráját valami egyszerű *actus*ban keressük, akkor minden tehetség csak ezen *actus* komplikáltabb, fejlődöttebb alakja s a lélektan feladata e fejlődést ugrás nélkül az elemi csirából a teljesen kifejlett alakzatig feltüntetni. Ily egyszerű elemül 1. az érzet (*sensatio*), 2. az akarati csira, az ösztön ajánlkozott.

1. A *sensatio alapfelfogása* szerint két irányba vált szét ezen metaphysikai lélektan. Az egyik a *sensatio* (érzet) alatt az idegállomány első megrendülését érti (*choek*); a másik a lélek egységes valójának visszahatását a reá történt hatásokkal szemben.

a) Az első irány a *physiologiai sensualismus*. Az én neki vagy a

¹ *Oswald Kulpe*. Die Lehre von Willen in der neuern Psychol. (Philos. Studien V. 1. 347 l.)

² Th. *Lipps*. Grundthatsachen des Seelenlebens 437 l. «Als Kern des Ich oder der Persönlichkeit bezeichneten wir schon p. 408. die Lust- und Strebungsempfindungen».

³ Ch. *Richet*. Psychol. gén. 121 l. «la conscience est surtout un phénomène de mémoire».

⁴ i. m. 449 l.

⁵ *Harald Höffding*. Psychologie in Umrissen 58 l. (ném. Bendixen. 1887.)

képek összege, vagy azoknak bizonyos tulajdonsága. *Condillac*¹ így szól: «a szobor én-je csak azon érzeteknek (sensations) csoportja, melyet tapasztalt, azoké, melyeket az emlékezet újra felelevenít. Röviden: az én annak foglalatja, a mi (van) s annak emlékezete, a mi volt». — *Hume*² azt hirdeti, hogy ő magában soha sem figyelt meg érzeteknél egyebet, az «én»-t soha sem találta magában. Így *James Mill*,³ *Hipp. Taine* *Alex. Bain*.⁴ Viszont *Th. Ribot*⁵ azt tanítja, hogy a tudatosság (la conscience) «est un simple phénomène surajouté à l'activité cérébrale» s így fogták fel *Charlton Bastian*,⁶ *Schneider György*⁷ a darwinistákkal együtt, *Charles Richet*,⁸ *Alex. Herzen*,⁹ *George Lewes*¹⁰ s mások.

A mennyiben ezen tan az érzékelést az idegállomány általános tulajdonságául fogja fel (még pedig a ganglionokba (Lewes) a sensibility-t, a rostokba a neurilityt helyezve el), annyiban ezen metafizikai alapját később tüzetesebben fogjuk megvizsgálni. Jelenleg empiristikus vagy épen posivistikus köpenyegbe burkolózik; pedig nem mind ártatlan, a mi báránybőrbe öltözik.

b) Ugyancsak az érzetből veszi kiindulását *Herbart tana*,¹¹ csak hogy az érzet neki nem egyszerű tapasztalati tény, hanem egy metafizikai valóság önmegtartását kell érteni a *kép* (Vorstellung) alatt. Ezen képek találkozása folytán bizonyos részeik előtérbe nyomulnak, míg mások elhomályosodnak, — s ez az összképek (Gesamteindrücke) eredete. Ezekhez tartoznak a «logikai ideálok» is, melyeknek nem felel meg semmi valóság, hanem a gondolkodásnak csupán célpontokul szolgálnak. Ilyen ideál az *én képe* is (Ichvorstellung), mely

¹ *Condillac* Et. B. de. Abhandlung über die Empfindungen. 57. l. (ném. Johnsohn; Kirchmann Phil. Bibl. 31. k.)

² David *Hume*. Treatise on human nature. Vol. I. Part IV. Sect. 6.

³ *James Mill*. Analysis of the Human Mind (1829.).

⁴ *Al. Bain*. The Emotions and the will. London, 558 l.

⁵ *Th. Ribot*. Les maladies de la personnalité. Páris, 1885.

⁶ *Ch. Bastian*. Das Gehirn als Organ des Geistes. I. 140—264 l. (1882. Internat. wiss. Bibl. Leipz.)

⁷ *Georg. St. Schneider*. Der thierische Wille. 154 s. k. l. 1880.

⁸ *Ch. Richet*. Essai de psych. gén. Páris, 1887.

⁹ *Al. Herzen*. Le cerveau et l'activité cérébrale. 244 l. Paris, 1887.

¹⁰ *G. H. Lewes*. The physiology of common life. (ném. Vict. Carus, 1860.)

¹¹ *Herbart*. Psychol. als Wissenschaft etc. I. 108. V. ö. *Chalybaeus* Mór világos tárgyalását: «Histor. Entwicklung der speculat. Philos. von Kant bis Hegel.» 115. sk. (1839.)

nem egyéb, mint a képek összvonatkozásának pusztá fogalma, a különféle (tapasztalati) éntárgyak közép- és vonatkozási pontja, tehát *üres hely*, melyre, mint *formai egységekre*, összes képeink rámutatnak. Nincs tehát abszolút én, mely önkénytesen (mint Fichtenél) létesítené különböző határoltságait; *ilyen én egyáltalában nincsen is, ez csak tudományos abstractio.*» «A tiszta én, a *magam*, nincs előbb, mint tárgyai, sőt ezek előbb vannak, mint amaz, a mely csak feltevés, mely felé hajtának» (i. h.). Ezen sajtáságos nézetet, melyre Herbartot az ének állítólagos ellenmondásai vezették s mely szerint a tudat legalaposabb ténye «abstractio» volna. — Herbart tanítványai különböző néven, de mindig ugyanazon alakban variálják. Így pl. *Lindnernek*¹ az én csak «a képek gyűjtő helye», azon «ideális pont, mely tulajdonképen semmi egyebet nem jelent, mint valamennyi képek szoros vonatkozását *egymásra* (!sic!)». Ekkép állítja *Volkman*,² hogy a képezőt a képekből kell magyarázni, hogy az én nem valóság, hanem tünemény.³ Így vélik appercipiáló képsorokból az öntudat természetét megérthetni Schilling, Lazarus, Steinthal s mások. Meddig vezethet el ezen álláspont a tévedés tengerén, azt a legújabb írók egyikének azon csodálatos bölcsesége mutatja, melyszerint *öntudat egyáltalában nincsen.*⁴ Münsterberg tana szerint az én ugyan nem «képtömeg» hanem a tudat «hordozója», melynek már akkor is voltak érzetei, mikor még öntudat nem volt (54. l.). Mint alany az én a tudat feltétele, mint tárgy az én a személyiség. Az én-alany pedig soha sem lehet az én-tárgygyal azonos. *Ein Selbstbewusstsein existirt überhaupt nicht*» (55. l.). S ezek után az eredmény ez (60. l.): «Unser Ich als Subj. ist somit ein hypothet. Substrat, auf welches vir das unbedingt gegebene Bewusstsein beziehen der Inhalt des Ichobjects beruht dagegen in dem Vorstellungs complex, der die Persönlichkeit constituirt, der sich aus Körperempfindungen, Vorstellungsverbindungen, Gefühlen etc. zusammensetzt, aber mit dem Bewusstsein nichts zu schaffen hat. Wenn somit das Ichsubj. des Ichobjects bewusst wird, so heisst das nur, dass in das vorhandene Bew. das Bild derjenigen Persönlichkeit tritt, deren

¹ *Lindner* G. A. Lehrb. der empir. Psychol. 1875. 128 l.

² *Volkman* i. mü. II. 172.

³ U. o. 171. l. «phaenomenaler Charakter des Ich». V. ö. *Renouvier* «groupe de phénomènes».

⁴ Hugo *Münsterberg*. Beiträge zur experimentellen Psychologie. 1-ső füzet. 1889

physische Veränderung psych. Veränderungen mit sich bringt, von einem Seiner — selbst — bewusstwerden ist also gar keine Rede: das Ich als Subj. und als Object sind zwei ganz verschiedene Dinge». Az igaz és hamisnak ezen keverékét e helyen bírálni nem akarjuk s egyszerűen a később megadandó dialektikai fejtegetésre utalunk.

2. Más metaphysikai gondolatból indul ki *Schopenhauer* és *Fortlage*. Schopenhauer szerint a világ lényege, tehát az emberé is, az akarat, az intellectus csak járulék, valamint mind az, a mi belőle származik, tehát az öntudat is.¹ De az ismerő és ismert alany azonos, a mihez Schopenhauer megjegyzi: «Die Identität des Subjects des Willens mit dem erkennenden Subj., vermöge welcher das Wort «Ich» beide einschliesst u. bezeichnet, schlechthin unbegreiflich. — — Die wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subj. mit dem Obj., ist *unmittelbar* gegeben». Hartmann, ki a lényegét az akarat és képzet egységében keresi, azon obstupefactiót nevezi öntudatnak («Stutzen»), melybe az akarat az anyag ráhatása folytán benne keletkezett kép felett esik.² Az öntudatot különben a tudat specialis esetének tekinti s lélektani magyarázatával nem törődik.

Lélektani tekintetben mind kettőnél fontosabb *Fortlage* Károly. A szellem lényegét az ösztönben (Trieb) keresi s a tudatosságban a képnek csak *formáját* látja, mely tőle elválaszthatatlan.³ E forma képe a világosság (Helligkeit), melyben a képzetek különbségei tűnnek elő s «a világosság fokai a *megkülönböztető* képesség fokai» (System. I, 69). A tudat e megkülönböztetésnél *tévedhet*, mert egy kép félrevezetheti. E tévedéshez járul a *kétkedés*; állatok, melyek kétkednek, okosak. E kétkedés magával hozza a *figyelést* (lauschen, lauern, aufpassen, aufmerken). «Tehát tudatos képek azok, melyekre nézve figyelmesek vagy *kérdő* állapotban vagyunk» (I, 77). A kérdés kéttagú: igen vagy nem, tehát disjunctiv (I, 87), s a disjunctio jelen tagja hajt a jövő felé — *kíváncsiság* (I, 89). E kíváncsiság türelmesség és *várakozás* (I, 96); a várakozás pedig az *ösztön megakasztásával* függ össze («Bewusstseinsfähigkeit eines Wesens fällt also mit der *Hemmungsfähigkeit seiner Triebe*

¹ *Schopenhauer*. Vierf. Wurzel des Satzes etc. §. 43.

² *Hartmann*. Philos. des Unbewussten. 366. l. (II. k.)

³ *Fortlage* két művére reflectálunk e cikkben. Az egyik «*System der Psychol.* als empir. Wis. aus der Beobachtung des inneren Sinnes». Két köt. Leipzig, 1855. egy mű, melynek megfigyelései még mindig nem gyümölcsöztek eleget. — A másik «*Beiträge zur Psych. als Wiss. aus Speculation u. Erfahrung*». Leipzig, 1875.

zusammen», (I. 97). *Az ösztön ez által önmagának jelenik meg* vagyis lemond kitöréséről. E szerint a tudatosság ösztönkötés (I, 387). «Apriori és tudatosság, tudatosság és kettősség, kettősség és alany-tárgy, alany-tárgy és ösztönkötés, ösztönkötés és «én» váltakozó fogalmak» (*wechselbegriffe*) mondja Fortlage *Beitr. 424. l.* Fortlage különben Fichte álláspontján áll s így azzal kapcsolatban újra fogjuk tanát elővenni.

III. A ki az eddig fejtegetett tanokat figyelmesen átvizsgálja, az előtt bizonyosan feltűnik azon körülmény, hogy az öntudat természetét megmagyarázni ohajtják a nélkül, hogy annak ismereti helyét a szellem organismusában kutatták volna. Mert hiszen ha ezen kritikai kutatás azon eredményre vezetne, hogy az öntudat a szellemi életre nézve mellékes jelentésű, akkor felesleges lenne azt oly fundamentális tényezőkkel azonosítani, milyenek az értelem vagy az akarat; ha pedig az derülne ki, hogy értelem és akarat öntudat nélkül lehetetlenek, akkor hiába volna annak levezetése az érzetből vagy bármely más tevékenységből, minthogy ezek csak az öntudat feltevése mellett állhatnak elő. A lélektani feltevések ezen alaphiányát megszüntette Kant *transcendentalismusa*, melynek főteendője éppen annak kikutatása volt: miféle viszony van az öntudat és a szellemi között általában? S a mely lélektan ezen ismeretelméleti előmunkálatot el nem végezte, az mindig alap nélkül lebegni fog a vélekedések ellentétei között. A Kant által megindított irány eredményeinek összefoglalása leszen tehát mostani teendőnk.

1. Kant tanában az empirikus (lélektani) és a *transcendentalis* (ismeretelméleti) oldalt jól kell megkülönböztetni. Amazt «anthropologia»-jában s részben (röviden) a «Kritik der reinen Vernunft»-ban; emezt az utóbbi művében találjuk.

Az anthropologia elég jellemzően az öntudattal kezdődik (§. 1. Vom Bewusstsein seiner selbst). Tapasztalati kezdetét Kant az *érzésben*, folytatását s betetőzését a *gondolkodásban* keresi.¹ Ezen önismérést a *belső érzék* (*sensus internus*) eszközli, mely pusztán *észrevéti tehetség* (*wahrnehmungsvermögen*) s így az ismerő tevékenységhez tartozik. E belső érzék annak érzetét nyújtja, a mit az ember *szenved*, a menyiben saját gondolatjátéka hat rá;² azaz: egyszerűen receptív tevékenység.

¹ Ezen művét a Hartenstein-féle kiadás szerint idézem. t. W. VII. k. (Das Kind) «vorher *fühlte* es bloss sich selbst, jetzt *denkt* es sich selbst».

² Ö. m. VII. 493 (§. 23.).

Ezen belső érzéktől lényegesen különbözik a *felfogadás* (apperceptio). A tiszta apperceptio annak tudata, a mit az ember *tesz*,¹ annyiban a gondolkodási képességhez tartozik («dieses gehört zum Denkvermögen») és így 1. értelmi, 2. önkénytes (spontan) tevékenység.²

A kétféle tevékenység, az alanyra fordítva, kétféle eredményt is hoz létre. A belső érzék előtt úgy jelenek meg magamnak, mint különböző határoeltságok változatossága;³ ellenben az apperceptio előtt az én a gondolkodás pusztá *alanya*, a melyről többet nem mondhatunk, mivel egyszerű képzet («einfache Vorstellung»). A belső érzék a tapasztalati öntudat, melynek végeredménye a személyiség változó alakulásainak felfogása; ellenben az apperceptióban az én az abszolút alany, mely magát gondolja. Ez Descartes mondásának végső értelme, cogito = sum.

Ezen én-alanyra Kant az által jutott, hogy a tapasztalati adatokat részletekig analizálva benne *transcendentalis megelőzőjüket* kide-ritette. Ezt tette a T. É. B.-ának örökké emlékezetes 14. §-ában. Az érzékileg adott képek különféleség (mannigfaltiges) egyesítését mutatják, mely egyesítés az érzékekből nem eredhet (mert hiszen pl. a szem épen szerkezete folytán a discretiót szolgáltatja). Ez egyesítést a képző erő önkéntessége végzi s így minden egyesítés értelmi synthesis.⁴ Az egyesítésben pedig az egység (Einheit) is rejlik; mert az egyesítés annyi, mint a sokféleség egységének képzete (Vorstellung der synth. Einheit des Mannigfaltigen). Az egység tehát a különfélékhez máshonnan járul [vagyis: az egység mint lelki hatalom csakis *létező egységes feltételből* eredhet, — azaz: a különfélék egysége feltesz egységes tevékenységet). Ezen egységes tevékenység az értelem műve;⁵ rejlik pedig az öntudatban, mely azon képzetben fejezi ki *lényegét*: «én gondolkok» (Ich denke); azaz: az értelem nemcsak azt fogja fel és rendezi kategoriái szerint, a mit az érzékek nyujtanak, hanem forrása az egyesítő kategoriáknak s egyuttal tudja is azt, hogy ő

¹ U. o. 474.

² Kr. d. v. *Ofz.* 158. «Diese Spontaneität macht, dass ich mich Intelligenz nenne». (3. kiad. 1791.)

³ Antropol. §. 4. (VII. 444. csillag alatt.)

⁴ Kr. d. v. *Vft.* 130. l.

⁵ U. o. 132. l. «ist ein actus der Spontaneität d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden».

gondolja s hogy annálfogva az egységnek ő az utolsó forrása. Ez az «Ich denke» jelentése.

Ezen tisztán értelmi, önkéntes tevékenységben, mely az «Ich denke»-t előhozza, rejlik az *öntudat transcendentalis egysége*. Csakis ezen transc. egység mellett mondhatom, hogy a képek az *enyém*; ¹ ez az eredeti, tiszta apperceptio, mely az ént felfogja. S így, míg a belső érzék úgy mutat minket saját magunknak, a mint *jelentkezőnk*; addig az apperceptio synth. eredeti egységében magamról tudok, nem a mint jelenkezem vagy a mint lényegemben (an sich) vagyok, hanem pusztán azt tudom, hogy *vagyok*.² Cogito = sum.

E kétféle önfelfogás további különbsége abban mutatkozik, hogy a belső érzék az alanyt sokféle állapotban tünteti fel (hol szint, hol hangot, hol érzést, hol egyebet ábrázolva) s így az alany azonosságára vonatkozással nincsen.³ Ellenben az «Ich denke» az alany azonosságát fejezi ki, mely azonosság *tudata* úgy keletkezik, hogy egyik képet a másikhoz teszek s e synthesisről tudomással bírok.⁴ Ez azonban annak kifejezése, hogy egy eredeti egység létezik, mely alá összes képeim tartoznak. Azaz: ⁵ a tapasztalati tudat egyes actusokat kísér; a transcend. öntudat pedig ezen tapasztalati tudatnak feltétele, mert minden egyes ismereti actus csak azáltal lesz *enyém*, hogy ezen öntudatra vonatkoztatom, vagyis hogy azon gondolat: «Ich denke» kíséri. A belső érzék ama tapasztalati tudathoz tartozik, — a transc. synthesis tehát a belső érzéknek is feltétele.

¹ *Kr. d. r. Vft.* 134 l. «Nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige der Vorstellungen in einem Bewusstsein begreifen kann, neune ich diese insgesamt *meine* Vorstellungen.» — U. o. 132 l. «Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbew. gehörten.»

² *Kr. d. r. Vft.* 157 l. «Dagegen bin ich mir meiner selbs in der transcend. Synthesis des mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthet. ursprünzl. Einheit der apperc. bewusst, nicht wie ist mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *dass ich bin*. — És a jegyzetben: «Das Ich denke drückt der Actus aus, mein Dasein *bestimmen*».

³ *Kr. d. r. Vft.* 133. l. «denn das empir. Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Idenität des Subjecti».

⁴ U. ott.

⁵ U. ott 136 l. «dass ich mir einer nothw. Synth. derselben apriori bewusst bin, welche die urspr. synth. Einheit der Apperception heisst, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen».

Az öntudat ezek szerint a legvégső pont, a melyhez az egész értelem és használata hozzáfűződik (Logika és transc. philos.). «Sőt ezen tehetség maga az *értelem* (134 l. jegyz.)». E szerint Kant az öntudatot ismerésnek tekinti. Ámbár azonban ismerési actus, Kant az öntudatot az *önismeréstől* szigoruan megkülönbözteti. Az öntudat annak egyszerű gondolata, hogy «én gondolok» s így vagyok; e gondolatban rejlik az egyesítés hatalma; de emez egység nem *személyiség* (personnalité), hanem annak csak romolhatatlan magva, — a kerületet, a héjat a tapasztalt különfélék képezik (pl. kor, alak, állás, foglalkozás, lelki állapotok stb.).¹ E mellett Kant figyelmét nem kerülte ki azon körülmény, hogy az «Ich denke» azonossága és az «én» tapasztalati alakjai egymástól különböznek s az értelem mégis ugyanazoknak ismeri fel. De különös nehézséget ebben, saját szavai szerint,² nem lát, bár tagadhatatlan, hogy épen ezen egység-többségben rejlik az öntudat problémájának csomója.

Maga az *öntudat azonossága* Kant előtt magától értetődő tény; s a modern lélektannal szemben, mely ez azonosságot nem egyszer tagadta (pl. Taine; Herzen; Camuset: «quel est donc ce moi, qui se métamorphose, qui s'oublie pendant une année?») nagyon is helyén találom, hogy erre vonatkozó naiv, egyszerű, igaz mondását újra felelevenítsük: «Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüthes (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewusst ist, noch sagen könne: er sei *ebendieselbe* (der Seele nach), — ist eine *ungereimte Frage*; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewusst sein, dass er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subject vorstellt».³ Ha ezen egyszerű logikát megszivelték volna,

¹ Kr. d. r. Vfl. 158 l. «So bedarf ich zur Erkenntniss meiner selbst ausser dem Bewusstsein, oder ausser dem *dass ich mich denke*, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken (Ich) bestimme u. ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigf. aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Verbindung, die sie den *innern Sinn* nennt, unterworfen» . . .

² U. ott. 155 l.

³ Ö. m. VII. 445 (Anthr. 445 l. jegyzet). Ezzel összehasonlítható Kr. d. r. Vfl. 134 l. «Sonst würde ich ein so vielfärbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin».

mennyi üres, hiába való beszéd maradt volna el az ujabbkori lélektanban!¹

Kant tana, a mint röviden vázoltuk, az öntudat fejtegetésénél minden mellékes kérdéstől eltekint; egész erővel azon egyet akarja megfejteni: *milyen szerepet játszik egész gondolkodásunkban? s milyen az öntudat jelentése?* Az eredményen, mely tanát halált nem érdemlővé tette, a lélektani fejtegetés gyöngesége nem változtat. Kétségtelenné vált kutatásai alapján 1. hogy az én az emberi szellem középpontja, melylyel minden lelki tevékenység összefügg; 2. hogy lényege nem receptivitas, hanem tevékenység és önkényesség (spontaneitas); 3. hogy egyszerű ténye az: «én vagyok» ismerete; 4. hogy azonossága változhatatlan 5. hogy más ezen öntudat s mások a személyiség tapasztalati változásai. A philosophiának ezen tételek alapján az «én» philosophiájává kellett válnia, mit Fichte János meg is teremtett, Kant szörnyüködése daczára.

2. *Fichte János* első törekvése az volt, hogy a Kant tanában fenmaradt dualismust érzékiség és értelem, lét és gondolkodás között megszüntesse. «Das Wesen der Philos, würde darin bestehen: Alles Mannigfaltige zurückzuführen auf absolute Einheit».² Kétséget sem enged támadni magában az iránt, hogy ezen egység az «én». Mert, ha az én mindennek előfeltétele, akkor mindennek forrása is. Fichte, minthogy már Kant az ént önkénytes tevékenységnek vette, az énből minden nyugodt létet kirekeszt, az én tisztán és *merően tevékenység*, mely csak maga magát *«teszi»* azaz kifejti, s e tevékenységnek *eredménye*, nem pedig tartója és hordozója (mint Herbart akarta) a lét. A lét az «én» gondolata vagy tette. «Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun* und absolut nicht weiter, nicht einmal ein *Thätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas *Bestehendes* gedeutet wird, welchem die Thätigkeiten beiwohne».³ Fichte tana tehát nem az (önálló) világgal, mint léttel, foglalkozik, hanem az én tevékenységével, mely ezen (ismereti) világot

¹ Kant az apperc. ezen eredeti synth. egységét az *értelem* (működési) *formájának* is nevezi (Form des Verstandes in Beziehung auf Raum u. Zeit, als ursprüngl. Formen der Sinnlichkeit). *Kr. d. r.* Vfl. 169 l., bizonyosan csak az érzékeknél tapasztaltak párhuzamossága kedvéért.

² *Joh. Gottl. Fichte*. Die Wissenschaftslehre. 1-ter Vortr. (az 1840-iki alakban). Nachgel. Werke 2. k. 93 l.

³ *Fichte és Niethammer* Philos. Journal 5. k. 1. füz. 34 l. — V. ö. Chalybaeus i. mű 163 l.

létesíti.¹ «Es ist gerade die Aufgabe der Wissenschaftslehre, zu zeigen, wie die *unwillkürlichen* Vorstellungen, das Sehen, Hören, u. s. w. überhaupt aus *eigener* Thätigkeit hervorgehen, also die Vorstellungen nach Denkgesetzen a priori zu construiren. Es bleibt gar kein fertiges Sein gegenüber stehen, sie leidet keine fertige absolute Gegebenheit, nichts, was als absolut, als Ding und Sein uns erscheint. Sie zeigt vielmehr das *Werden* auf, zieht ins Licht des Bewusstseins hervor, wie wir selber die Vorstellung zu Stande gebracht. Sie löset also alles Sein auf und macht es flüssig; es verschwindet ihr alles Sein, als Ruhendes, sie schaut nur ihrem eigenen Machen (Construiren) zu, und erkennt so auch alle Gegenstände als eigene Producte des Bewusstseins und Denkens».¹

Fichte számára tehát nincs adva semmi, csak az én, mint absolut tevékenység. Ezen tevékenység nem az *egyének* énje, hanem a *tiszta tudat*, mely minden tapasztalati tudatban rejlik, az, a mi hozzánk az erkölcsi törvényben beszél, s a mit Kant «ész»-nek nevezett. Fichte tehát az ént észnek (Vernunft) is nevezi s *lényegét* a reflexivitásba helyezi.²

A gondolkodás maga az én s az öntudat azon centralis pont, melyben valamennyi gondolat egyesül az öntudat erő, mely lát, vagy a *látás* maga. Erre azonban csak az által jut, hogy magát megfigyeli. E megfigyelésben nincs egyéb, mint az, hogy a látás magát képezi (vorstellt). Az első lépés tehát abban áll, hogy az én, mint alany, az ént, mint tárgyat szembesíti s látja; s így a W. L. első elve «*das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein*» vagyis: «das Ich setzt sich selbst» vagy még rövidebben: «Ich bin.» Ez amaz «Ich denke» Kantnál, mely minden képzetünket kíséri, s mely csak annyit mond, hogy: én vagyok.

Tényleg azonban az én magában nemcsak az ént találja, hanem hanem talál mást is (látás, hallás. stb.); minthogy azonban rajta kívül más nincsen, azért azoknak forrása is ő maga. Ezen mást is tehát az én gondolja vagy «teszi» («setzen») s a W. L. második elve tehát: «dem Ich wird entgegengesetzt das Nicht — Ich».³

¹ *Fichte* J. Sonnenklarer Bericht etc. 22 l. (1801).

² *Fichte* Grundlage der gesammten Wissensshftslehre, összes művei I. 83—328 l. — V. ö. *Erdmann* Ján. Grundriss der Gesch. der Philos. II. 420 sk.

³ Az egész fejtegetés a «Grundlage der gesammten Wiss. L.»-ből van merítve s v. ö. *Chalybaeus* felette világos fejtegetéseit, melyek a Fichtevel szemben uralkodó elfogultságot eloszlatni nagymérvben képesek.

Amde mikor az én egyfelől az én-t, másfelől a nem-ént tette, akkor ellenmondót tett; minthogy azonban tényleg ő tette az ént és a nem-ént, azért cselekvésében valami kényszerítés rejlik vagyis cselekvése korlátolt. E cselekvésében ugyanis magát mint a nem-éntől korlátoltat gondolja s viszont a nem-ént az éntől függőnek.¹ Mert hiszen az én (obj.) az énnak (subj.) képe s e nemén is az. Az én tehát magát korlátolja a nem-énnel s ez önkorlátolásról tudomással bír. Ez a harmadik elv: «Das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht Ich entgegen» vagyis: «das Ich setzt sich als bestimmt durch Nichtich».

Mindezek a tevékenységek az én reflexibilitásából érthetők. Hogy azonban az én mint minden tevékenység forrása ki legyen mutatva, szükséges volt ugyan ezen elv szerint azon alakokat levezetni, melyeket az ismerés tapasztalatilag magára öltetni képes. Ezen lélektani taglalást, melyet Kant soha meg sem kísérelt, Schelling azonban deductióiban tovább is vitt («System des transcendentalen Idealismus») «az értelmiség pragmatikai története» czimén több műben elszórva találjuk, vejeje azonban a következő.² Minthogy az énen kívül semmi sincs, azért mindaz, a mit magával szembesít, benne meg volt s csak elébe állttatik. Ezen uton az én magát tapasztalatilag, is megismeri. Az én első fokon korlátva érzi magát (mint pl. a csecsemőnél), a nélkül, hogy még különbséget tehetne a külső és belső között. Ezen fok az érzet (Empfindung, etymologizálva a «finden»-ből vezeti le Fichte). Az én ezen érzetet magától megkülönbözteti és kihelyezi («schaut hinaus»); ezen «odanézés» («Hinschauen» — projectio, szegzés) az érzetektől odanézett pontokat (tér — idő) alkot. A szemlélest újra szegzi az én, ezáltal határozottá teszi s értelemmé válik, mely kategóriába foglalja a szemlélteket. Ha ezen értelmi adatokat újra ismerés tárgyává teszi s azokat megítéli, lesz az *ítélő tehetséggé*, mely elmélkedik és abstrahál. Ezen abstraháló tevékenységet az én tárgygyá teszi s magát mint az abstactio forrását fogja fel, melyben a *különböző kép*ektől külön áll: a *tiszta ész* vagy az *öntudat* (én-én).

Hogy Fichte ezen deductióival maga sem volt megelégedve, annak élő bizonyosága a Wiss Lehrenek fenmaradott ötszöri átdolgozása s azon

¹ Fichte maga kettősnek ismerte s mondotta ezen 3-ik elvet. Grundl. der ges. W. L. 1794. az én ép úgy korlátolt, mint a nem-én.

² Fichte 1) Grundlage der ges. W. L. 2) Grundriss des Eigenthümlichen der W. L. (ö. m. I. 331—416). 3) Neue Darstellung der Wiss. K. von 1797. (ö. m. I. 417—534). V. ö. Erdmann II. 425.

folytonos rátérés, melylyel egyéb műveiben e kérdést újra meg újra felveszi. De lehetetlen bámulatunkat megtagadni azon szívós és makacs munkától, melyet e férfiu oly tárgyakra fordított, melyek előtt a philo-sóphusok nagyrésze ma is közönyösen elhalad. Magának az ének alap-felfogása, 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, a mivé a psychol. rat. a lelket tette; minden izében lüktető erős élet áll előttünk, mely forrong, alkot, ront, újra alkot, — mig természetes lényegét ki nem alakítja. Az öntudat, rendszeres tekintetben, Fichte János által talán túl lett becsülve értékére nézve, — legalább a «pragmatika történelem» levezetései üres abstrac-tiókba végződnek, — de azért az egyért örök hálával fog a lélektan Fichte Jánosnak tartozni, hogy világosan kiderítette azon tényt: *az öntudat az ember egész világának egységes középpontja*. Mert e belátáshoz képest a lélektan összes vívmányai csak a kerületen mozognak, értelmet és értéket a kerületnek csak ezen középpont képes megadni.

Bármilyenek legyenek már most Fichte János tévedései, annyi bizonyos, hogy nem ott fekszenek, a hol Herbart kereste s hogy annál-fogva tökéletesen jogosulatlan azon éles bírálat, melyre magát kötele-zettnek s képesnek vélte Fichte Jánossal szemben. Mert az öntudat *tényét* Fichte kétségtelenül helyesen bírta felfogni, — Herbart pedig metaphysikai elfogultsággal önmaga zárkózott el lelke fényes tanúsága elől. Már legelső fogása, (hogy t. i. a tudás csak állapot, a mennyi-beo *valakinek* a tudása s annál-fogva az én mint tudás szinte valamihez kell hogy kötve legyen, egy realéhez) a kérdésnek tökéletes félreértése. Közvetlenül adva nincs más, mint épen a tudás, — a mit Herbart hozzátesz, t. i. a reále, melyhez a tudás tapad, az épen azon holt lét, melyet Fichte tagadott s mint gondolatot az énből levezetett; de ezen gondolatnak Kant kritikája után előhaladott philosophus előtt többé létjoga nincsen. Midőn tehát Herbart az ént a «sok és változó tulajdonságu tárgy» problémája alá szorítja, önkészítette jugum alatt halad el önmaga.

Épen olyan tévedés azon további állítása, mintha az énben ezenkívül még új ellenmondás is fészkelne, mivel ezen tiszta én 1. tudni akar magáról és 2. azonosnak véli magát tárgyával.

Már pedig az első állítás Herbart szerint, «materialiter» téves, mert a tudáshoz kell alány és tárgy, az *öntudatnál pedig egyik sincs*. Ha ugyanis azt mondjuk: «az én teszi (setzt) magát», s azt kérjük:

«mit tesz az én?» akkor a felelet ez: «magát». Mi az a maga? a tevő én. S mi ez a tevő én? az (ént tevő ént) tevő én. Ugyanez a sor áll akkor is, ha a tevő én (az alany) után kérdezősködünk; mert ott is ilyen totolaugiával találkozunk. «Diese Reihe» ugymond Herbart, «ist schon darum fehlerhaft, weil das Selbstbewusstsein von einer solchen Entwicklung in viele Glieder nichts weiss. Überdies ist sie widersinnig, weil anstatt des wirklich vollbrachten Sichselbstehens nichts anderes herauskommt, als eine ewige Frage nach sich selbst.»¹ A másik állítás pedig «formailag» szinte hamis. Mert a szemlélő vagy ismerő vagy tudó én állítólag ugyanaz, a mi a szemlélt vagy tudott én, azaz Fichte János szerint: az én az abszolút alanytárgy vagy az alany (S) és tárgy (O) azonossága. De mit lát az én, mikor magát látja? Az ént mint tárgyat. De hiszen a szemlélő én nem tárgy, hanem ennek ellentéte; nem a szemlélt, hanem a szemlélő, szóval nem az én, hanem a nem-én. Alany és tárgy ennél fogva soba ellenmondás nélkül azonosnak nem mondható.

Az egész sophistikára, mely, sajnos, még mindig szedi áldozatait, csak annyit jegyzek meg e helyen, hogy tényeket ellenmondások belevitelével nem lehet megdönteni. Ha a szemlélő én nem lehetne azonos a szemlélttel, akkor az sem volna igaz, hogy $a=a$, azaz az identitás elvének semmi értelme nem volna. A tény azonban az, hogy $én=én$ s e tényt vagy megfejtteni vagy elismerni kötelesség; a tagadás csak vakság. Különben a ki úgy fejt meg az ént, mint Herbart, az ad oculus bizonyította, hogy az öntudat ugrópontját nem ismerte fel s üres logomachiával saját agyréme ellen küzd². Nagyon jól mutatta ki ezt Fortlage Károly állítván, hogy az énbén «örökös kérdést maga után» csak az láthat, a ki még az énen túl is keres realet; mert azt ugyan soha meg nem találhatja, mivel az én egyszerű cselekvény (Thathandlung, Fichte szerint) és semmi egyéb.³

Fortlage már most Fichte védelmére azt hozza fel,⁴ hogy azon

¹ Herbart. Psychol. als wiss. neu begründet auf Metaphys. u. Mathem. §. 27—29.

² Ezen meggyőződésen voltam 1876-ban is, mikor a *budapesti ág. h. ev. főgymn.* programjában «A tudat keletkezéséről» irtam (v. ö. Philos. Monatshefte XII. köt. IV. füz., melyben az értekezés németül is megjelent). Azóta sok tekintetben megváltozott nézetem, mint jelen cikk mutatja, — de Herbartra nézve változatlanul fenntartom az ott mondottakat.

³ V. ö. Böhm K. Az ember és világa. I. §. 63. 64.

⁴ Fortlage cikke található: «Beiträge zur Psychologie» című munkájában §. 31. (1875).

formula: én=én a legvégső abstractio, mely csak a közben áthaladott középtagok ismeretéből érthető. Ezen tétel: «az én ismeri magát» — először az énben az ismerő tevékenységet, a «magá»-ban pedig kész tárgyat vagy állapotot ismer, pl. testem, állásom, ügyességeim stb. Ezek az énnek működési terét («Operationsbasis») képezik s az éntől különböznek. A második lépés akkor történik, mikor az én mint alanyi tevékenység (ismerés, functio) saját tetteitől elválik, pl. a mikor valamire elszánom magamat, kérdek, következtetek stb. Itt az én és e kérdés, következtetés stb. még mindig különböző ugyan, de az előbbeni álláspont nagyban változott. Amott ugyanis az én kész tárgyat talált, melyet nem változtathatott meg, emitt tárgyát ő maga alkotta («das Ich erzeugt innerhalb seiner aus eigenen Mitteln ein Selbst oder ein wahrnehmbares Object», 394. l.). De még itt sem azonos az én, mint alany, a tárgyi énnel. A harmadik fokon az én magát úgy fogja fel, mint egyedül magában van, s Fortlage szerint ezen énrre (das reine Ich) vonatkozik Herbart kifogása. Fortlage megengedi, hogy az én (mint tiszta ismerő functio) oly módon nem állhat maga elé, mint akármely más ismereti tárgy. De gondolható úgy, mint oly fogalom, mely bármely tárgy tevése-nél (Setzung) szükségképen együtt tétetik és feltételeztetik «ohne dass wir jedoch im Stande wären, denselben jemals isolirt u. abgetrennt zu setzen von den Setzungen, als deren Mitsetzung und Voraussetzung er angetroffen wird» (395 l.). És így Fortlage szerint háromféle én van («eine Stufenleiter von Reflexionsgraden» 400 l.). Az első lépés az, mikor testemet veszem észre; itt az én (én¹) az érzéki perceptio. A második az, mikor ezen észrevétet veszem észre; itt az én (én²) a figyelem és vele együttható érdek s hasonlók. A harmadik lépést akkor teszem meg, mikor ezen megfigyelést is tárgyammá teszem; itt az én (én³) csak az előrefelteendő, de többé nem tehető («setzbare») tevékenység. S így összefoglalva mondhatjuk: az én (magam₃) teszi képzőjét (magam₂) annak, a mi magát (testét) képezi (én₁)¹.

Ezen tevékenységeket azonban csak az utólagos analysis bontja fel ekkép. Mert az öntudatos ismerés actusában egybe van mind a három: látom az üveget, — tudom, hogy látom, — s e tudásnál tudom, hogy én tudom. Azaz a látás nemcsak látás (a corp. quadri-

¹ Fortlage i. h. 401. «Das Ich (Selbst₃) stellt vor das Vorstellende (Selbst₂) des Sich (den Leib) Vorstellenden (Selbst₁)».

geminával), hanem tárgyas felfogás (a Munk-féle centrummal) és tudás az «apperceptio-szervvel» (Apperceptionsorgan, von Krafft-Ebing, Wundt). De az öntudatos ismerés e három én nélkül nincsen: tudok (én₁) — tudom, hogy tudok (én₂) s tudom, hogy enyém a tudás (én₃). Ezt fejtegettük a 357. lapon. Az én₃ e szerint nem tárgy, hanem szükségképeni előfeltétel («nothwendige Voraussetzung»)¹.

Fortlaget egyéb positiv fejtegetéseiben nem mondhatjuk Fichte oly szerencsés magyarázójának, mint itt védőjének. Ha pl. azt mondja, hogy Fichte az én kéttagjában (alany-tárgy) nem azonosságot (Einerleiheit), hanem csak *lényegegyenlőséget*, bár *formakülönbséget* s a két tag elválaszthatatlanságát tanította,² — akkor ez ellen alapos kifogást kell emelnünk. Az öntudat ténye ugyanis az, hogy én = én, én tudom (ismerem, érzem, szemlélem, nézem vagy akárhogy mondjuk) magamat, azaz: a mint ismerő állapotomban vagyok, olyan vagyok ismert állapotomban is. Mert ha azt gondolom: «én ismerem magamat», akkor annak logikai értelme ez: «én ismerem az ismerő ént» — s ez által válik az én tárgyammá. Ez nem *lényegegyenlőség*, hanem *azonosság*; ha csak lényegegyenlőség, akkor megszűnt az öntudat identitása. Be kell tehát látnunk, hogy az én a változatossággal szemben s annak hullámai között is mindig én, — s hogy annál fogva annak ismerő, akaró s egyéb tevékenysége más, mint az én a maga tisztaságában. Az én, mikor magát gondolja, csakis az ént gondolja; e gondolat a Kant-féle «Ich denke» azaz «Ich denke Ich». Ezen tény nem is gondolat; ez végső tény, a melyet az én mindig létesít, mikor magát gondolja, — nem közvetített, hanem közvetlen tapasztalat, ösválóság, melynél mélyebbet semmi kutatással megállapítani nem lehet.

Mi ennél fogva nem Fichte, hanem az öntudat nevében tiltakozunk az ellen, hogy az én = én tényének azon magyarázatot adják: én vagyok = gondolkodó; én vagyok tanár. Én vagyok én, én vagyok én magam, mint Richard király mondta. A többi, a mi azonkívül vagyok, az ennek determinatiója, azaz nem-én. Tényleg tehát minden gondolatunk már is nem-én; ezen nem-én lehet közelebb a centrumhoz vagy távolabb, — azért mindig nemén. De azon megrendítő chock, azon megkapó pillanat, melyben az én magát mint *ént* megragadja, nincs meg akkor, mikor magát mint pl. látót észreveszi. Amabban

² Így mondja szóval *Höffding* is (i. h. 173 l.), de szíve másként érez; ugyanígy *Münsterberg* i. h. 154. l.

¹ i. h. 403 l.

elzárkózott önelég egység, emelben a megérthetetlen idegen üti beléje kiméletlen karmait.

Épen azért tagadni kell azt is, hogy az én valaha öntudatlan lehetne. Fortlage maga is elismeri, hogy Fichte János epochalis jelentőségét azon belátás képezi, hogy az öntudatos én magában nem egyszerű, hanem kettős lény («Doppelwesen»), az alany és tárgy egy-sége¹ s épen azért (420. l.) a tudatosságot nem a tapasztalati, hanem az abszolút vagy apriorikus én teszi. Azért helyesen tagadja Fichte olynemű nyilatkozatainak érvényességét, melyek az öntudatot csak az én első eredeti tétével keletkezőnek tanítják.² Az öntudatosság épen az én öntevésének neve, melylyel magát alany-tárgyba veti szét s annyiban legfeljebb korlátolva s kötve lehet, de ezen tettel együtt nem keletkezhetik; mert e tett nem egyéb, mint az ő saját lény-gessége. Ha Fortlage a tudatosságot mégis ösztönkötésből vezeti le, akkor ez csak lélektani eredetének, de nem ismeretelméleti jelentésé-nek a magyarázata. Mert az apriorikus én természetének világos kifejezését adta e szavaiban: «Wird die Selbstverdoppelung des Ich im absoluten Ich selbst nicht schon ursprünglich vorgefunden, sondern dem Ich erst von Seiten des Nicht Ich angethan, so ist das Ich nicht ein Doppelwesen, sondern ein Einfaches, nicht ein Subject-Object, son- dern ein Ich-Object, welches erst vermöge eines Nichtich zum Ich-Sub- jecte wenden soll».³ Ezen kitűnő tételtől, mely az öntudat felfogásá- nak s megértésének fundamentuma, soha sem lenne szabad eltérni.

II.

A történelmi áttekintés, melyet az első szakaszban nyujtottunk, talán elegendő képét nyujtotta azon sokfelé elágazódó kérdéseknek, melyek az öntudat problémájához fűződnek. Szükséges már most, hogy a megfejtések merev tényét dialektikai folyamatba hozzuk s így a problema megoldását végrehajtsuk.

Ezen dialektikai fejtegetés álláspontja a transcendentalismus. A tanokat nem a célból vizsgáljuk, hogy az öntudat keletkezését és

¹ Fortlage i. h. 422.

² Fichte János. Grundl. der Wiss. L. 1794. «Das Bewusstsein ist ein Product der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzen des Ich durch sich selbst».

³ Fortlage. Beiträge 423 l.

fejlődését felderítsük (ámbar tény, hogy az öntudat abstract formulájához az elme csak fokozatos haladással juthat el); ép oly kevésbé tartozik reánk az öntudat physiologiai feltételeinek kutatása. Ama lélektani s eme biologiai szempont ránk nézve alárendelt érdekűek. Célunk pusztán az öntudat tényét világosan fogalmazni s annak jelentőségét a szellem szervezetében megállapítani. A mennyiben utunkba egyéb kérdések is esnek, mint pl. az öntudat accidens vagy lényeges volta, az öntudat viszonya a tudattal s fokozatosságának kérdése, — ezek mellékesen szintén nyerik majd megoldásukat. De főczél ez öntudat helyét a szellemi organismusban megjelölni s így a szellem problémáját ellenmondások nélkül ismeretelméleti módon megoldani.

E czélból mindenekelőtt a *tényt, melyet öntudat neve alatt érteni akarunk*, állítsuk magunk elé világosan s részletesebben, mint eddig tehattük. A tapasztalat kalauzolása mellett mindenekelőtt azt találjuk, hogy az öntudat mindig *másnak a tudatával* is jár. Abban a pillanatban ugyanis, mikor magamat megragadom, más képeket magamtól elkülöníték s bár ezeket is gondolom, más az énnék gondolata, más a tárgyak képe. Legközelebb állanak az öntudathoz azon képek, melyekben a saját magunk tevékenységei nyernek kifejezést, azaz vágyaink, érzelmeink, indulataink, melyekben állásunkkal járó foglalkozásaink nyilvánulnak. Az öntudattal szemben álló ezen képtömeget *személyiségünk* képeinek (personnalité) nevezzük. A tapasztalat továbbá azt mutatja, hogy az öntudat nem állandó, hanem *félbeszakadó* tevékenység (intermittent); ájulásban, alvásban tökéletes öntudatlanság látszik rajtunk erőt venni, s ugyanezt mutatják a különböző agysérülések is. Ugylátszik tapasztalatilag, hogy az öntudat nem is állandó, hanem *változó*, mert az élet lefolyása közben másokká látszunk válni, mint milyenek gyermekkorunkban voltunk. Ezen tapasztalat arra vezetett, hogy az öntudatot *fejlődőnek* tekintsék, úgy hogy a gyermek öntudata más, mint az öregé, — s nemcsak az életkorok szerint, hanem az egyéni élet egyes perceiben is hol *növekedő*, hol *csökkenő* erejűnek találták az öntudatot.

Mindezek azonban az öntudatnak csak tulajdonságai; mert akár félbeszakadó, változó, fejlődő, csökkenő ez öntudat, akár nem, — akár egymagában is fordul elő, akár máshoz van kötve elválaszthatatlanul, — mindezek az öntudat természetéről semmi lényegszerűt nem tanítanak. A kérdés pedig az: *mi az öntudat lényege vagy valósága?*

E kérdésre, minden metaphysikát félretolva, csak a belső szemlélésből meríthetjük a feleletet. Ez pedig arról értesít, hogy az öntudat nem tétlen valóság, hanem *tevékenység*; mikor magamról tudok, teszek valamit, és semmi egyéb nem vagyok azon perczen, mint tevékenység, élet, mozgás. Ezen tevékenység nyilvánulása pedig az, hogy az én magát megragadja, magát megéli. Ezen leírhatatlan, megközelíthetetlen, végső tevékenység épen azért leírhatatlan, mert semmi hozzáfogható nincsen.

Das Unbeschreibliche

Hier ist es gethan.

Nevezhetném szemlélésnek, önmegélésnek, szembesítésnek, öntevésnek, — de mindezek már concretebb fogalmak, semhogy ezen specifikus tevékenységet hiven kifejezhetnék. Nem nevezem ezen okból másnak, mint énnak, önmaga intuitiójának. S miben áll ezen intuitiv actusnak veleje? A magam, az én önmagában megrendül, önmagától megválík s e megválásban önmagát visszaragadja magába; egy villámcsapás hatja át valónkat, megosztja kétfelé s tüzes fényével, mely a sötét mélység felett elterül, egységbe forrasztja össze a megváltakat. A vilám az énből ered, az ént veti szét s a szétvetett ént újra egységbe olvasztja; a szellem ébredése ez, az embernek minden perczen való feltámadása, melyben a külső testet, gondolatait s egész világát magáról leveti, hogy saját magával gyönyöríttasan összeölekezzenek.

Ezen tényt kell az öntudat alatt érteni; a mi azonfelül tapad hozzá, az mind nem öntudat, hanem más, földi salak, *σάρξ*. Ezen tény természetét nem fogjuk praeoccupálni azzal, hogy öntudatnak nevezzük; mert vajjon tudás-e, azt még most se nem állítjuk, se nem tagadjuk. Ezen magában megváló létet *absolut énnak* fogjuk nevezni, egyik tagját az *én-alany*, másikát az *én-tárgy* képezi, tevékenységét *megválásnak* és *tevésnek* (Fichte szerint: Setzen) jelöljük. Ellenben az absolut énnak tapasztalati determináltságát, melyben a változó képek között a középpontot képezi, *öntudatnak* s magát e complex énképet *személyiségnek* nevével illetjük.

És most nézzük az én további viszonyait. Azt mondtuk, hogy ily absolut tisztaságban az én, bár nem valótlan, de mégis abstract valóság. *Mi tehát concret megjelenése?* Közönségesen az öntudat mindig valami másnak tudatával jár s épen ezen ponton nagyon szükséges a határozott megkülönböztetés.

Vegyünk e czélból egy concret esetet. Ha egy rózsát látok, akkor ezen tényben 3. mozzanat rejlik: 1. a rózsza képe, 2. az ezen képet létesítő tevékenységről való tudás és 3. annak tudata, hogy ez mind az én tevékenységem. Az éntre nézve a rózsza képe a tárgyat, a tevékenység, melylyel alakítottam, a rózsza ismeretét jelenti, ennek az ismeretnek magamra való vonatkoztatása pedig az öntudat műve. Ha a rózsának pusztán képe keletkeznék bennem. — akkor azt nem én látánám, mert nem enyém a rózsza képe; így keletkezik a rózsza képe a fényképészeti lemezen. De a fényképészeti lemezen is a lemez is hozza létre a képet, sőt csakis ez hozza létre. Miben különbözik tehát a lemez lelkektől? Abban, hogy a lemez «lát» (képleges értelemben), de nem tudja, hogy lát, én pedig látok, és tudom hogy látok.

Ezzel azonban még nincs kimerítve a rózsza felfogásának processusa. Mert ha csak a látás látása volna meg, egész személytelenül, akkor még mindig nem volna lelkelem egyéb, mint a lemezhez alkalmazott tükör, mely a lemez képét visszatükrözteti. De az én látásom nem személytelen; a látás, melyet mi ismerünk, mindig személyes, mindig az éntek látása. Ama tükör mögött annál fogva még az ént kell keresnünk, mely a látást felfogadja s bár magától másnak nézi, mégis sajátjának érzi s magát e látás végző tevékenységeül tudja.

Minden érzéki észrevétnél tehát van 3 mozzanat: 1. a tárgyas kép, 2. ennek a tudása, 3. ennek a tudásnak visszavezetése az éntre. Ugyan így áll a dolog minden egyéb szellemi tevékenységgel. Ha pl. szeretek valakit, akkor ezen indulat 1. megvan mint tevékeny vonatkozás a szeretett tárgyra, 2. tudok róla és 3. tudom, hogy ez nem szerelem általában, hanem az én szerelmem. Röviden: minden szellemi tevékenységben az én a középpont, melyből ered s melyre visszavonatik. És nincs joga senkinek szellemről beszélni, ha a szelleminek nevezett tevékenységhez az ént hozzá nem toldja. Nincs annál fogva látás, hallás, szaglás, érzés, gondolkodás, vágy általában — mindenkor egyéni tevékenységről van csak szó: látok, hallok stb. vagy abstract szavakkal: az én lát, hall stb.

Ezzel szemben arra szokás hivatkozni, hogy nem mindig gondolunk magunkra, mikor látunk, hallunk stb., hogy az önmagára való reflexio ritkán s a mély szellemi munkában legritkábban előforduló eset. Azonban ezen hivatkozást már a nyelv maga czáfolja. Ha azt mondom, hogy: «látok, de magamra nem gondolok», — akkor ez ellen-

mondás; mert ha látok, akkor én látok, azaz ezen tevékenység az én tevékenysége, csak a tárgya nem mindig én. Mert, ha a rózsát látom vagy a rózsa-olaj illatában gyönyörködöm, akkor én gyönyörködöm, azaz nem személytelen a tevékenység, hanem az én tevékenysége, — ép úgy mikor az én magát látja s magában gyönyörködik. Csak a tárgyban van tehát különbség, de nem a tevékenység *alanyában*. Azon tény pedig, hogy minden tevékenység közben *magamra bármikor rátérhetek*, azt bizonyítja, hogy egy tevékenységgel sem szakadhatok el végleg magamtól, mindenkor a tevékenység én tőlem ered és nincs egyáltalában más tevékenység, melyet közvetlenül ismernénk, mint az ennek tevékenysége.

Ennek félreértése abban nyert kifejezést, hogy az *öntudatot a tudat specialis esetének nevezték*. Pedig a dolog teljesen megfordítva áll. A tudat nem is gondolható az én nélkül; személytelen tudat ép oly kevésbé van, mint érzés, melyet senki sem érez, látás, melyet senki senki sem végez, hallás, melyet senki sem vesz észre. A tudatnak megkülönböztetője a nemtudatosból éppen az, hogy a tudatban az éntörténik vontkozás, — a nemtudatostól az én hiányzik. Nemtudatos tevékenység lehetséges, — de ez akkor nem szellemi, nem anyagi, egyáltalában *nem ismert tevékenység*, azaz arról nem beszélhetünk. De ha tudatos cselekvésről beszélünk, akkor a háttérben mindig ott áll az én, mely végzi, mely tud róla, az én, mely azt magára nézve másnak tekinti s így az én, mely magáról tud s mely bármely pillanatban magára fordulhat vissza, mert magát bírja és éli folytonosan. Mert, mint látni fogjuk, a másnak feltétele logikailag is az én; csak az éntől nézve van nem-én, azaz más s mivel minden tudatos felfogás tárgyat vagy mást fog fel, azért egyben ezzel magát is fogja fel, mint e másnak mását, vagyis ént. *A tudatot annál fogva az öntudat specialis esetéül kell tekinteni*, oly tevékenységnek, melyben az én=én tudatával együtt a másnak tudata is foglaltatik.

Ezen tény marad ténynek, bármilyen nehézségekbe ütközzék is megértése; mert hogy az ennek ezen analysise a módszeres synthesis számára nagy nehézséget nyújt, azt azonnal látni fogjuk. De a szellemi tevékenységek elszakítása az éntől, mindezen nehézségek ismerete mellett is, önkényes abstractió, mely a lelki élet felfogására a legkárosabb befolyással volt. Ezen abstractio a következő uton csuszott bele tudományos követelésként a tanokba. Látjuk, hogy a láb jár, a szem lát, a fül hall, a nyelv ízlel, — ezen látásban azonban az ént nem

látták. Ezen durva tapasztalatot egész egyszerűen, teljes durvaságában átvitték a tudományba; a járás entitassá lett, mely az éntől független, a látás új entitas, a hallás újra más s most azt hitték, jogosultak arra, hogy személytelen járás, hallás, látásról beszéljenek. Pedig a legkisebb eszmélés figyelmeztette volna, hogy a járás maga nem jár, a látás maga nem lát; a mikor járás van, akkor én is járok (s ezt önkénytelen tehetem), mert nem járhat a járás én nélkül; s ha a látás látni akar, én nekem hatalmamban áll ezt egyszerűen megakadályozni s behunom szememet. Így haladt az entitasok alkotása tovább a természettudományok exact aegise alatt. Ha a látás lehet a szemhez kötve s elszakadhat az éntől, miért ne lenne az emlékezet is az, meg a fogalmak készítése, meg az ítézés, következtetés, (és valóban vannak, a kik ilyen absurdumokat «nemtudatos következtetés» neve alatt most is imádnak!), — egyszóval minden tevékenység önállósításra tartott igényt. S minthogy a látás a szemhez, a járás a lábhoz, a hallás a fülhöz van kötve, ezek pedig mint idegalkotmányok az agyvelőre utalnak, — azért mindezen entitasokat az agyhoz kötötték s már azt hitték, hogy ezen kásátömeg kezében összpontosulnak a gyepelő szíjjai, melyekkel e féktelen táltosokat igazgatja. Pedig a kása kásának marad, ha nincs «felsőbb hivatása» s a kormányzott táltosok oly vezetés mellett közönséges gebéknek bizonyultak. Az agyvelő mögött ragyog az én tündöklő szeme s az ő szava lelkesíti az éhenhaló gebéket s tüzes paripákká változtatja. A midőn azért nemtudatos látásról, hallásról, következtetésről beszélnek, akkor vagy absolute érthetetlen dolgokat, értelem nélküli szavakat hajtogatnak vagy pedig subreptióval mindenkor az ént toldják hozzá, mely e szavaknak értelmét megadja. Mert az én azon hetedik pecsét János jelenéseiben, melynek felnyitása után ömlik a mindenségre a megértés. Ezeket különben később bővebben fogjuk kimutatni.

Azon tétel, hogy a tudat az öntudatnak specialis esete, az ént minden tevékenység ősforrásának hirdeti; de ezen tétellel előállanak az ének igazi nehézségei is. Nem ama mondva csinált ellenmondások, miken Herbart gyakorolta sophistikáját, hanem a tények nehézségei rejlenek az ében. Az ént ugyanis magát megragadva, *önazonosnak* kell fel-fogni. Ámde ugyanazon én az, a mely lát, hall, érez, íté, kérdez és felel stb. — azaz az ében a különféleség számai is vezetnek s veszélyeztetik az én azonosságát. Az önazonos én a legkülönfélébb dolgokat végzi, melyek egymástól qualitative, tartalmilag és nemesak for-

mailag különböznek. Az én nemcsak én, hanem látás, hallás, ítélés, kérdés; pedig az én magát csak énnak ismeri el. A Fichteféle egyöntetőség nagy veszélybe kerül; nem elég róla azt állítani, hogy «látás», «fény», «ismerés», «tudás», «ész», mert az én mindig *határozott* látás, *határozott* tartalmú ítélés, *határozott* tárgyismerés. És ha az ént, mint Fichte követeli, tiszta actusnak vagy genesisnek tekintenők,¹ akkor e tevékenységekben csak ezen genesis különböző fokozatait kellene találnunk. Minthogy azonban e fokozatok minőségileg azonosak, ama tevékenységek pedig tartalmilag különbözők, — azért emezeket ama fokozatok deductiójából kimutatottakkal nem azonosíthatjuk.

Ezen fundamentalis nehézséget ebben a tételben foglalhatjuk össze: *az én tényleges önmegragadásában csak én; s mégis, a mennyiben mást is felfog, az én az azonosságon kívül is valami. Azaz én = én és más.* Ennek a problémának megfejtését czélozta Fichte s ezt kell nekünk is megoldanunk, ha Fichtével meg nem elégszünk. Az én fejtvényesége tehát *a való önazonosság és a való különféleség egységében rejlik.*

III.

A dialektikai menet, a mint azt a történelem mutatja, mindazon módokat érintette és kifejtette, melyek az öntudatnak ezen így megállapított tényét magyarázhatják. A magyarázat a következő lehetőségekre vezet. Lehet 1. az öntudatot valamely más lelki tevékenységgel azonosítani, úgyhogy az öntudat ennek csak az éntre való fordulása vagy alkalmazása, miközben a többi lelki tevékenységek sértetlen épségükben megmaradnak. Vagy lehet 2. ezek egyikét alapul venni s az öntudatot accidense vagy módosulata gyanánt felfogni. A dialektikai folyamat ezen lehetőségek logikumát részletekben tünteti fel.

A megítélés normativumával azonban előre tisztában kell lennünk. Minthogy itt *magyarázatról* van szó, azért logikai követelményül kell elismerni, hogy a magyarázó és a magyarázandó egymást teljesen lepjék. Minthogy pedig az öntudat minden lelki tevékenységnek közép-

¹ Ezen kifejezést használja Fichte a W. L. 1804-iki alakjában, mely található ö. m. 11. k., vagy *Nachgelasse Werke* 33. k. (118. l.) kiadta fia J. Herm. Fichte) in «indem das seine Licht in sich selber als *Genesis* sich zeigt».

pontja, azért a magyarázó elvül elfogadott gondolat kénytelen lesz 1. mindazon tulajdonságokat megfejtteni, melyeket az öntudaton észlelünk, 2. elegendőnek kell lennie arra nézve is, hogy belőle a többi lelki tevékenységek oly harmonikus alakban meg legyenek érthetők, mint azt pl. az öntudat centralis elhelyezése képes megértetni. — Minthogy továbbá a tanok egyik ágazata az öntudatot következményül, accidensül akarja felfogni, óvatosan kell az előzményeket megvizsgálni, nehogy azokból 1. subreptio útján úgy történjék a levezetés, hogy a levezetendő eleve fel lett tételezve és 2. hogy mást le ne hozzanak, mint az öntudatnak világos tényét, tehát metabasis elő ne forduljon.

Ezen normativummal kezünkben bocsássuk immár szabadon a tanok mozzanatait, hogy mérkőzésükből az igazságra eljuthassunk.

I. Az öntudat a lelki élet egyik sugarával azonosíttatik, azaz 1. az ismerésnek, 2. az érzésnek, 3. az akarásnak valamely alakjául fogják fel.

1. A történelmileg leghatalmasabb alak az ismeréssel azonosítja az öntudatot. Ez ismerés lehet vagy egyszerű észrehevés, vagy figyelem, vagy emlékezés, vagy reflexio, vagy értelem, vagy ész, — s valóban ezek mindegyikével azonosították egymásután az öntudatot.

Hogy az azonosítás alaposságát megítélhessük, szükséges az ismerés és az öntudat természetét egymással szembe állítani. Az ismerés alkatában három mozzanatot tüntet fel: 1. ismerő alanyt, 2. ismerő tárgyat, 3. ezek kölcsönös viszonyát. Ezen abstract mozzanatok csakugyan meg vannak az öntudatban is s épen ezen külső forma egyezése vezette a gondolkodást arra, hogy a két tüneményt azonosítsa. Pedig e formai egyezésen kívül köztük semmi közös nincsen; épen az ismerés tevékenységének jellemző vonásai hiányoznak az öntudatból. Az ismerés ugyan is áll 1. a tárgy létének megállapításában, — észrevét és 2. a tárgy jelentésének felfogásában, — megértés. Az előbbinről vagy a külső vagy a belső érzék győzi meg az ént; a külső érzék közvetíti az én számára a külső tárgyak észrehevését, a belső saját állapotainak észrevételét. Az érzékek a tárgyakat egyes alkotó részeikben tüntetik fel, — a látás a test részeit, alakját, színét szolgáltatja, a többi érzékek a tárgy többi nyugvó tulajdonságait. Hasonlókép az értelem is ilyen analtikai módon tünteti elő a tárgy jelentését. A tárgy tevékenységeit, melyeket más tárgyakkal szemben kifejt, egyenként kell a saját ismert tevékenységeinkkel azonosítani, hogy megértsük; s a jelentés ezen közvetlenül ismert tevékenységnek más tárgyakkal való viszonyát jelezi.

Az ismerés ennél fogva mindenkor *discursiv* természetű — analysis által jut el a synthetikus egységhez s mind ezekben *kifelé haladó*, tárgyra irányuló a tevékenységünk. Ezen jellemző vonások egyike sines meg az öntudatban. Azon tevékenység, melylyel az én saját magát megragadja, semmi *discursiv* vonást nem mutat; fel nem bontjuk az én-tárgyat, mint a hogy más tárgyakkal teszszük; nem állítunk róla semmi tulajdonságokat, mint más tárgyról, mikor ítéletek alanyává teszszük. Az öntudat nem tartalmaz egyebet, csak a létnek állítását (a mint ezt Kant nagyon jól kiderítette) s annyiban gondolatnak sem nevezhetnők, ha a gondolat alatt ideális jelentést értünk, mozzanatokból megalakult *synthesist*. — Az öntudat egyszerű állítás, szembesítés, tét s e tevének rögtöni megragadása. Azaz: *az öntudat nem ismerés*, sem pedig a tudásnak egyik alakja, hanem inkább az észrevéthez hasonló egyszerű *actus*, mely csak az én *létt* hozza az én tudomására. Ha tehát Fichte az ében az észet, még pedig (mint később Schelling is tette) az *absolut észet* vélte találhatni, akkor ez két különböző *actus*nak összetévesztése volt: az én ismerhet, de nem magát, hanem mást; maga magát *megéli*, mást hidegen megismer; magát szereti, mást néz és szemlél; magával összeforrt, mástól tetszés szerint elfordulhat.

S ezen *discursiv* vonás hiányán kívül van még egy, véleményem szerint döntő, érv az öntudat és ismerés azonosítása ellen. Az öntudat vagy, mint mi jobban szeretjük nevezni, *az én, mindig csak magának lehet a tárgya*, — ellenben minden más tevékenység az ő tárgya s annyiban az én és nem-én közé esik. Ezen kriterium értelmében az ismerés is csak az «én» tárgya, bár az ismerésnek újra lehet külön tárgya, — de az ént az ismerés nem ismerheti. Ezen megfigyelés könnyebben lesz érthető s elhithető, ha már elismert tételekkel hozzuk kapcsolatba. Fichte János szerint az *absolut én* kettős lény, mennyiben maga alany és tárgy is egyben; mint alany az *absolut én* = *absolut alany*, mint tárgy csak magára nézve tárgy. Mert feltéve, hogy az *ismerésnek* tárgya lenne az én, akkor mivel az ismerés az *absolut én-alany*nak tárgya, az én-tárgy is újra csak az *absolut én-alany*nak tárgya kell, hogy legyen. Eképen az *absolut én*, mint nyugodt létező, az ismerésnek soha sem lehet tárgya s annyiban, ha az ismerés az *absolut én* tárgya, az ismerés nem lehet azonos azzal a tevékenységgel, melylyel az *absolut én*, mint alany, magát, mint tárgyat, megragadja.

Tagadni nem lehet, hogy végre is az ismerés sem eredhet másból,

mind csak az abszolút énből; de az én azért nem lehet ismerés; mert az ismerés neki tárgya, de alany soha, sem lehet az énré nézve. Ha pedig ez az ismerésről in genere áll, akkor az abszolút én önmegragadását az ismerés faji alakulásaival sem lehet azonosítani. Nem lehet annálfogya sem reflexio, sem apperceptio, sem figyelem, — oly értelemben, hogy egyszerűen azonosítanók vele; mindezeket *végzi* az én, de maga egyik sem kizárólagosan.

A reflexio, mennyiben ismerés vagy gondolkodás, már elesett azontól, hogy az abszolút énnel azonosíttassék. A mennyiben pedig csak a tevékenység formáját jelzi («visszahajlás»), annyiban megvan ugyan tényleg jogosultsága, mert Fichte az én tevékenységét reflexibilitásnak kimutatta,¹ — de éppen formai volta miatt nem alkalmas arra, hogy az én tevékenységének tartalmát megvilágítsa.

A reflexióval formai természetét illetőleg megegyezik az *apperceptio* tevékenysége, a mint azt Leibniz s utjabban Wundt felfogták. Maga az *apperceptio* az énnel azon tevékenysége, melylyel a képet felfogja s az én azon öntudat, mely ezen *apperceptio* tevékenységre vonatkozik. Wundt ezen tana azonban az abszolút ént nem éri el; az én, mely az *apperceptio*t *apperceptio*lja, még mindig tárgyi irányban ható én. Pedig az abszolút én éppen az, melynek tárgya ő maga, miért is Kant helyesen *apriori* és *synthetikus* egységnek nevezte, mely az *apperceptio*t végrehajtja. Azon értelemben pedig, melyben az *apperceptio*t Herbart és kivált merev következetességgel Steinthal veszik, — az *apperceptio* az én lényegét nem is érinti.

Az én egyáltalában *direct* tevékenységet fejt ki magával szemben; s minden egyéb tevékenység, mennyiben *indirect* vagy közvetített, az éntől annyiban távolodik, a mennyiben *indirect*. Legközelebb áll az abszolút énből szemlélt tevékenységhez a *figyelmezés*.

A figyelmezés hosszú történelméből kiderül, hogy benne mindenkor az énből *kifelé* irányuló, de az énnel a legközvetlenebb összefüggésben álló tevékenységet láttak. Erre nézve valamenyi felfogás összhangzó. Condillac szobra az által lesz figyelmissé, hogy érző képessége egészen a benyomásra fordul;² azaz: szerinte a figyelmezés nem külön *actus*,

¹ Fichte *Wissensch. Lehre* (1812-iki alakban). Capitel III. a reflexibilitást fejtegeti különösen, több szakaszban. (Nachgel. W. ed. J. H. Fichte. 1834. 2-dik k.)

² Condillac. *Abhandlung über die Empfindungen* 20. l. (Kirchmann *Philos. Bibl.* Fordította Johnson).

hanem ez érzékenység maga, mennyiben az inger kifelé irányozza. *Kant* alatta azon «törekvést érti, hogy képzeleteinkről tudomást szerezzünk» (das Aufmerken, attentio).¹ *Ulrici* a lélek megkülönböztető tevékenységét érti alatta, mennyiben valami határozott tárgyra irányul. Ezen kifelé irányulást még azok is megtartják, kik a figyelemben külön tevékenységet nem látnak pl. *Herbart* és követői,² kik hamar észrevették, hogy a *képzetek igyekezete* a «tudatba felszállásra» nem felel meg egészen a megfigyelésnek s azért a fogalmat újra az activ apperceptióval hozták kapcsolatba. Ezen kifelé irányulást többen egyszerűen physiologiai processusnak akarták megérteni. Elsőséget igényel *Bonnet*, ki benne az idegfonal centrifugalis beidegzését kereste; ugyan így halad *Hartmann* Ede,³ ki a nagyagyvelő reflextevékenységét érti alatta («centrifugaler Innervationsstrom»), mely azonban a tudattól határozottan különbözik s tetszés szerint ide-oda irányozható. A figyelmezésnek a tudattól való különbözősége mellett különösen azt hozza fel, hogy «a figyelmezés az észrevétnek s ennélfogva a tudatnak *tárgya*». Észreveszi a tudat azért, mert a figyelmezés actusához bizonyos izomérzetek járulnak; különben *Hartmann* lélektani eruditásai mellett nem jövünk tisztába azzal, hogy ki az, a ki a figyelmet ide-oda igazgatja, — nem tudjuk, hogy az észrevevés miként veszi észre a figyelmet, ha nem figyel rá, — egy szóval nagyon sokat nem lehet e tanból megérteni. *Wundt*⁴ ezen physiologiai kísérőket nagyon világosan és gondosan állította össze. E szerint a figyelem első felköltője valamely külső vagy belső inger, mely egy képet idéz elő. Ezen ingerlés az apperceptio «központi területére» (a homlok kanyarulatokban) terjed át, honnan egyfelől az érző területre verődik vissza (mi által a kép erősödik), másfelől az önkényes izmokat mozgató idegekre csap át, mi által azon izomérzetek keletkeznek, melyek a figyelem «érzését alkotni segítik». A mint látni, ez igen szépen van kieszeelve, «de ki volt ott, István?» — Ha azonban *Wundt* a figyelmezést az apperceptióval azonosítja,⁵ akkor ez ellen csak annyiban teszünk kifogást, hogy a figyelmet és apper-

¹ *Kant*. Pragm. Anthropol. §. 3. (Ö. m. VII. 441. ed. Hartenstein).

² Ide számítható *Herbart* maga, *Schilling*, *Lazarus*, *Steinthal*, *Volkman* stb.

³ *Hartmann*. Philos. des Unbew. 100 és 3811. (2-ik kiadhs).

⁴ *Wundt*. Physiol. Psychol. II. 209.

⁵ *Wundt* i. h. II. 212. «Passive oder active Apperception oder auch pass. u. act. Aufmerksamkeit».

ceptiót az *akarattal* azonosítja. Mert a figyelem ép oly kevésbé akaratos, mint nem az apperceptio; minthogy *akaratusunkat is megfigyelhetjük* s így az akaratos a figyelem és az akart tárgy közé esik s a figyelem közelebb az éhez, mint az akaratos. Az ösztönben, tehát szintén az akaratosban, keresi a figyelmezés gyökerét *Fortlage* is.

A figyelmezés ezen különböző magyarázataiból, minden eltérésük daczára, annyi bizonyos, hogy a figyelmezés egyszerű tevékenység (és pedig *lényegileg az*), mely tartalmát a tárgyból meríti. Ezenfelül bizonyos, hogy a figyelmezés a tárgyi képeket megkülönbözteti, s világosságukat emeli. Tény, hogy a figyelmezés nem nyújt az ismerésnek semmi különödtt alkatrészeket, mert csak egyszerű tevékenység s hogy ennél fogva nem lehet a szó szűkebb értelmében véve ismerési tárgy. Érezni a figyelmezést szinte nem lehet; érezzük a vele járó centrifugális ingerléseket, de magát a figyelmezést nem. Annyi azonban bizonyos, hogy a figyelmezés az ének tárgya lehet s hogy csak figyelem útján jutunk magára az énekre is. A figyelemnek visszahajlása az énekre teszi az én önmelegragadását lehetségessé. Annyiban a figyelem azon legszélső határ, a meddig az ént követhetjük; az a ki figyel, az már az abszolút én-alany s ennek tevékenysége a figyelmezés. A physiologiai magyarázatok csak a kísérő momentumokra vonatkoznak; magát a figyelmet, mint az én közvetlen tevékenységét nem érintik. — De lényegét az én-alany e figyelmet is megfigyeli, azaz ezzel szemben is alany.

Minthogy tehát az én azon tevékenysége, melylyel magát éneleg melegragadja, nem indirect, hanem direct működés; mivel továbbá semmi discursiv elem abban nincsen, hanem a legközvetlenebb önigenlés a jellemzője, mely minden tárgyat, mint idegenszerűt, kizár — azért az én nem lehet az ismeréssel azonos. Nem lehet sem apperceptio, sem reflexio (melyek különben is csak formai jelzők), nem lehet figyelem, mert mind ezek az abszolút én és a tárgy közé eső actusok. Annál kevésbé lehet azonos a gondolkodással vagy ismeréssel általában, mert ezek discursiv és közvetített műveletek, — az éneben pedig ilyenre nem akadunk.

2. Közvetlenségre nézve az én ezen tevékenységéhez sokkal közelebb áll az érzés, miért is sokan ebben keresték az én lényegét (miként pl. Kant is az énézetben keresi az öntudat *tapasztalati* csiráját azaz az öntudat fejlődésének s kidomborodásának első stadiumát).

Az érzés természete azonban tiltja az abszolút éniel való azonosítását. Tökéletesen igaz, hogy az érzés saját magunk állapotának tudomásul vétele s annyiban öntudatlan érzésről csak tévesen beszélhetünk (v. ö. 397. l.). De az érzésben az én magát már *határozottságában* ragadja meg, mivel az érzés mindig vagy kedvérzet vagy fájdalmi. Bain¹ ugyan közönyös érzeteket is akar ismerni s tagadhatatlan, hogy vannak *közönyös* tudatállapotok, melyek ép úgy diffundálnak, mint a legszínesebb indulat (pl. ilyen diffusio az erős kép feléledésénél észlelhető, melynek eredménye más képek felevenedése); de ebből nem az következik, hogy az érzelmek is közönyösek lehetnek, hanem egyszerűen az, hogy ilyen állapotokat, épen közönyösségüknél fogva, a lélektani terminologia megbolygatása nélkül, az érzések közé számítani nem szabad. Ezek nem *érzések*, hanem egyszerűen csak *tudatos állapotok*, s annyiban nem igen téved Bain, mikor ezen «semleges ingerletet» (neutral excitement) az indulatokkal és az értelmi munkával járó tudatosság közé állítja («neutral excitement is thus the transition (from the consciousness, or feeling) to the intellectual consciousness».)²

Az «*ézés*» szó tehát mindig határozott irányu vagyis színezetes lelki állapotok számára fentartandó; határozatlan («közönyös») állapotok ezzel nem jelölhetők. Az ézés az én határozott színezetű változásának közvetlen megragadása. Ezzel azonban mindig más lelki tevékenység is jár; mert az ézés bizonyos *inger* folytán származik s annyiban nem tisztán éniunktól, hanem a nem-éniel is függ. A kellemes ézés, melyet a rózsa illata hoz elő bennünk, tehát analizálva a következőket tartalmazza: 1. a rózsa képe, 2. illata, 3. ézés, 4. az én — mely mindezeket magára vonatkoztatja. Éni tudom, hogy *ézek*. Ezen utolsó tény folytán az ézés az én és a nem-éniel közésik s annyiban nem lehet az éniel lényegessége, hanem csak határoeltsága (determinatio) vagy Spinoza szerint *modu-a*.³

Az öntudat levezetését az ézésből különben csak *Ulrici* kísérlette meg rendszeresen. *Fries* a tudatot és az ézést a'só fokon azonosította, de az elsőt le nem vezette az utóbbiból; *Ulrici* döntő

¹ Bain Alex. The Emotions and the Will. 546 l. «neutral excitement» neve alatt hozza fel.

² Bain Emot. and Will. 553. — *Platon* is ismert ilyen közönyös állapotokat. *Phileb.* 32. E. ἐν τῷ τῶςτε χρόνῳ μήτε λυπεῖσθαι μήτε ἡδεσθαι.

³ Spinoza. *Eth.* I. def. V. per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur. Opera omnia. ed. Bruder. Vol. I.

szerepet tulajdonít neki a tudat keletkezésénél. Szerinte a tudat kíséri ugyan a lelki tüneményeket, de tőlük különböző. Így pl. az éles hangot tudomásul vesszük s azon fájdalmat is, melyet okozott. A fájdalom a lélek *önérzete*, de ez még nem tudat, — mert az *önérzetet* is előbb kell tudatunkba emelni. (Ulrici itt világosan distinguál, a mennyiben az érzés csakugyan a tudat obiectuma, tehát Fortlageval szólva: «Ich-Object». De ha ebből azt következteti, hogy az önérzet öntudatlan is lehet,¹ akkor olyat állít, a mit ember soha sem tapasztalt s a mi magában véve ellenmondás). Minden lelki tünemény, Ulrici szerint, már készen van, mielőtt tudatolnók («bewissen» II. 12.). Ezen felfogadó tehetség, mely a tartalmilag kész lelki képeket tudatba emeli: a *figyelem* vagyis a lélek megkülönböztető tehetsége, mennyiben a tárgyra vagy önkényt fordul vagy az akarát által ráfordíttatik. «Nur die Thätigkeiten des Unterscheidens ist es, durch welche uns überhaupt etwas zum Bewusstsein kommt und durch welche mithin das Bewusstsein selbst entsteht» (II. 19.).

A tudat tehát a figyelem eredménye, nem primitív tény; az *érzet* (Empfindung) a tudatnak priusa és magyarázhatatlan (II. 8). Bain a «discrimination» és a «law of relativity» neveivel ugyan jelzi s azt tanítja, hogy: «a constant impression is to the mind the same as a blank».² Ugyanezt utána mondja Höffding is³ «változás és ellentét az egyes tudatelemek keletkezésének feltétele». Mindketten pedig Hobbes azon tételére hivatkoznak, hogy «egy emberre nézve mindegy, akár mindig ugyanazt az egy tárgyat szemléli (sensible), akár egyáltalában semmit sem szemlél.»⁴ Ámde akármily fontos szerepet játszik a «viszonylagosság ezen törvénye», a tudatosság feltételeül hirdetve mégis csak petitio principiit involvál. Mert nem a tudatosság keletkezik a megkülönböztetés folytán, hanem a megkülönböztetés csak máris tudatos képeken mehet végbe. Mert hiszen mire fordul a megkülönböztető tevékenység? nyilván a tárgyi képekre. De ezen képek, ha tárgyiak, máris szemben állanak az énnel, azaz tudatossági viszonyban állanak; ha nem volná-

¹ Ulrici. Psychologie II. 4. l.

² Bain. Em. and Will. 551. l.

³ Höffding. Harald. Psychol. in Umrissen 58. l.

⁴ Hobbes. Elements of Philosophy. Body. Chap. XXV. sect. 5. 6. «it being almost all one for a man to be always sensible of one and the same thing and not to be sensible at all of anything». A hypnosis előidézése igazat ad ezen tételnek-

nak máris az én obiectumai, az én nem birná azokat megkülönböztetni. Csodálom, hogy oly éles elméjű férfiú, mint Ulrici, ezen egyszerű megfontolásra, melyet pedig másoknál találunk, magától nem jutott. Minden argumentuma, melyet a megkülönböztetés mellett, mint a tudat forrása mellett, felhoz, — már ezen hysteron-proteronban szenved. Ha pl. arra hivatkozik, hogy különböző erős érzeteket ilyenekül csak megkülönböztetés által ismerünk fel (II. 19), akkor ez teljesen igaz; csakhogy a felismerés és tudatosság nem ugyanaz: előbb kell tudnom a képekről s aztán jön megkülönböztetésük. És most nézzük, miként keletkezik Ulricinál az öntudat? Először vannak «idegingerlések» (Nervenreize), melyekkel érzés jár; ezen érzés a lelket reactióra ösztönzi s ezen reactio folytán az én és az érzet külön válnak, vagyis Ulrici szerint az érzet lesz «immanent gegenständlich», — s ez «feltudatos állapot» (II. 53). Azután a második fokon a magukban (an sich) különböző érzékek arra készítetik a lelket, hogy az egyes érzelmeket és képeket egymástól megkülönböztesse s külső tárgyakra vonatkoztassa. Ezen folyamatok alatt az öntudat lassan halad. A meddig csak érzékek vannak, addig csak negatív öntudat van, azaz azt mondja: én nem vagyok érzelmeimmel azonos. Ez az önérzet (II. 58). Ha aztán magára is fordítja megkülönböztető tevékenységét (a mire a közérzék ösztönzi), akkor felbred az öntudat. Először is a változó ént ismeri fel, mely majd lát, majd hall stb. Aztán magát, mint változót fogja fel. Érzékei változnak, de ő maga nem. Az én = a magát képzelő lélek, tehát azonos magával (II. 61).

3. Ismerés tényének ezek után az öntudatot azért nem lehet tekinteni, mert a) nem discursiv; b) nem közvetített, hanem közvetlen és c) nem az én alanya, hanem tárgya. Érzés az öntudat, azért nem lehet, mert a) nem színezetes, holott minden érzés az; b) mert az érzés is az én tárgya; de közvetlensége folytán sokkal közelebb áll az énhez, mint bármely más tevékenység, a figyelmet kivéve. Nem volna tehát az öntudatra nézve más lehetőség, mint az, hogy akarat. Ezen pontra azonban már Forlage és Wundt tanánál reflectáltunk (v. ö. 89. s k. II.) s azért e helyen csak annyit teszünk hozzá, hogy az én az akaratnál pusztán abban egyezik, hogy mindkettő önkénytes tevékenység. Minden egyébre nézve az eltérés oly nagy, hogy az azonosság felette önkényes és felületes vállalkozás. Az akarat csírája, igaz, hogy az énben van, úgy mint minden egyéb tevékenység; de az akarat nem egyszerű processus, hanem complex folyamat,

mely érzésből, képekből, mozdulatokból és öntudatból alakul össze s azért az akaratot és az én azon tevékenységét, melylyel magával összeölelkezik, azonosítani nem szabad.

II. Azon igyekezet tehát, hogy az öntudatot a lelki tevékenység egyik sugarával azonosnak kimutassák, hajótörést szenvedett azon körülményen, hogy a kérdéses tevékenység (ismerés, érzés, akarás) természete szerint egészen más, mint az öntudatnak egyszerű actusa s így az egyik a másikat nem lepi. A tehetségek ellenzői más úton törekedtek ugyan ezen célra; alapul elfogadva egyfelől a *képezést* (Herbart), másfelől az *érzékenység* első jelentkezését (a physiologiai sensualismus), ezek egyik módosulatát akarták az öntudatban felmutatni. Ezen tanok elseje az «én»-ben csak abstract képet talált, másika a tudatosságot tulajdonságnak fogta fel. Mind a ketten azonban petitio principii-t követnek el, a mennyiben előzményeik közé hallgatagon fel kell venniök az ént, ha a levezetés végén eredményül akarják megkapni. Ezen pet. princ. elkerülhetetlen, ha az öntudatlan előzményt vesszük tekintetbe; nem lehet csupa negatiók összeadása által soha positivumot nyerni. Ha mégis többen megnyugodtak ezen kétes eredményben, akkor egy sokszor ismétlődő tévedésnek áldozatául estek. Minthogy ugyanis az öntudat abstract fogalma csak hosszú okoskodásnak eredménye, azért amaz abstract fogalom lélektani keletkezését magának az öntudatnak keletkezéseül tekinték s azt hitték, hogy az öntudat ép úgy idővel keletkezik, valamint idővel keletkezik annak ismereti fogalma. Ugyanezen tévedésen alapulnak a modern térszerkesztések, melyek tévedését más helyen kimutattam.¹ Ily módon a φύσει πρότερον keletkezettnek látszik, a mi az ismeretre nézve végzetes hiba. Nézzük azonban ezen tanokat egyenként.

1. Hagemann² minden tétova nélkül azt állítja, hogy «az öntudat nyilván nem képezi a lélek lényegét, mivel minden emberben ideiglenesen . . . eltűnik. Az öntudat ellenkezőleg a lélek egy tevékenysége, melyet nem egyszer mindenkorra, hanem mindig újból végez». Ezen argumentum azonban semmit sem fog, mert sokat markol; hiszen minden lelki tevékenységről egyenként ugyanezen szakadozottságot lehet kimutatni, miből az következne, hogy a léleknek egy-

¹ V. ö. Böhm K. Az ember és világa. I. Rész. 78 és 110. l.

² Hagemann Georg. Psychologie. 32. l. (1874).

átalában nincsenek lényeges tevékenységei. Így hallgat az ész a coitus közben; így szünetel a látás, ha szememet behunyom; így merül öntudatlanságba, mély álomban minden szellemi tevékenység. Ha pedig Hagemann az öntudat jellemzésére azt hozza fel, hogy a lélek ezen tevékenységet nem teszi egyszer mindenkorra, hanem mindig újból ismétli, — akkor félő, hogy első tételének ellenmond. Mert ha a lélek *mindig* ismétli ezen tevékenységét, — nincsen-e akkor lényegesen benne? De ha nem lényeges az öntudat, akkor a lelki élet valamely fokán egyéb tevékenységből kell előpattannia. Hagemann szerint a lélek kezdetleges tevékenysége az érzékelés (Empfindungsleben). Érzékletek, úgymond, öntudat nélkül is lehetségesek s ilyenekkel a gyermek már anyja méhében bír (15. §. 2.);¹ sőt ugyanezen helyen H. szerint a gyermeknek már *érzelmei* (Gefühl) is vannak (15. §. 3.), — mindez pedig öntudat nélkül. Aztán napfényre kerül a gyermek s érzékei útján sokféle benyomást szerez, melyeket megkülönböztet s a test különböző pontjain elhelyez. Az *önérzetből* lassankint öntudat áll elő, mikor a lélek saját állapotait felismerve magát ezen állapotaitól úgy, mint a többi tárgytól is megkülönbözteti. Az öntudat tehát H. szerint «megkülönböztetés» (Unterscheidungsact) által jön létre; ha ez megtörtént, akkor készen van a legény, minden «lényeges» öntudat nélkül is. És szerzőnk észre sem veszi, hogy csakis az *énből* kiható tevékenységeket sorolt fel (érez, érzékel, megkülönböztet) s hogy az öntudat teljességéhez már most semmi sem hiányzik, *csak az én*. Mert hogy az öntudat magát mástól megkülönböztesse, ahhoz kell, *hogy magát ismerje*, s épen ezen utolsó tényben rejlik az öntudat vagyis az abszolút én. Egész kártyavára pedig azon egy kérdéstől összedől: ki az, a ki érez, megkülönböztet, figyel stb.? Nyilvánvaló az én, a ki magát ismeri; ama tevékenységek csupa állítmányok, melyeknek alanya, a még csak lehozandó én, mindezeket megelőzőleg meg van már.

Ugyanilyen petitiót találunk azon írónál, kik az ént pusztán képnek, tehát a képezés eredményének fogják fel monistikus alapon. *Herbart tana* az ént való erőnek el sem akarja hinni, — az én neki pusztán abstract kép, idea. Eltekintve attól, hogy ez a tudatténynek határozott félreértése, mert az én legközvetlenebb tapasztalatunk szerint tevékeny erő. — s annyiban a levezetés *μετάβασις*, —

¹ Ugyanezt tanítja Münsterberg is v. ö. 34. l.

azon hibát is észleljük tanában, hogy az én *képzetének* (Ichvorstellung) keletkezését sem bírja megmagyarázni. Mert az egymásba ütköző képek csak képek, melyeknek qualitativ sajátosságát most szivességből megengedjük; de e képek még sem én, sem nemén; ezen megvalást csak az én hozza beléjük. Ha tehát a lélek (ha egészen érthetetlen módon is) az egyik (egyelőre közönyös) képre ráakad s azt mondja: «ez én vagyok», — és máskép az egészet gondolni nem lehet, — akkor ezt csak azon logikai előfeltétel mellett teheti, hogy magát ismeri. Mert különben hogyan azonosíthatna valamely képet magával? Ámde ha magát ismeri, akkor amaz én az ő productuma, alkotása s így nem ezen én-képzetben van az öntudat székhelye, hanem amaz alkotó tevékenységben. *Az énképzet tehát felteszi az én-actust s a ki megfordítva származtat, — petitio principii követ el.*

Ezen csapáson tévelyegnek a képzetek erdejében Herbart követői is. *Schilling*¹ higgadt és classikus rövidsége mellett egészen világos könyvecskéjében elismeri a *belső észrevét* tényét, melyben az alany a tárgygyal szembeáll s először is azon eredményre jut (19. l.), hogy «das Selbstbew. oder Ich ist nur eine Modification u. Concentration der inneren Wahrnehmung». Azután a 74. §-ban az ént a metaphysikai fogalmak sorában találjuk. *Schilling* helyesen tudja, hogy az én a határozottságok különfélesége mellett is magával azonos. «Dass es aber ursprünglich im menschlichen Geiste vorhanden sei, lässt sich thatsächlich nicht nachweisen». Az én tehát keletkezett, még pedig a lélekben először a test képe, aztán saját lelki tevékenységeink képei lépnek fel s végül *abstractio* által «a philosophiai elmélkedés» a tapasztalati vonásokat elhagyja s a tiszta én fogalmához, mint alany és tárgy azonosságához jut el. Mindezen eléggé ismert dolgokat (melyekről már Hagemann tanánál szoltunk) mellőzzük s azt kérjük: *ki abstrahál?* *Schilling* elég őszinte, hogy minden apperceptio, a milyenek eredményei a metaphysikai fogalmak is, valami *megelőzőt* tesz fel; de eltérőleg a szellemeskedő *Steinthal*tól azt vallja be, hogy ezen megelőző — «határozatlan képezés» (ein unbestimmtes Vorstellen). De mire való ezen alakoskodás? Ha ezen «határozatlan képezés» valóság, akkor (eltekintve attól, hogy Herbart metaphysikája ilyen «határozatlanságot» mint képezést nem engedhet meg) — eme képezés nem egyéb, mint a *Fichte*-féle «reines Wissen», mely szinte határo-

¹ Gustav *Schilling*. Lehrbuch der Psychologie. Leipzig, 1851.

zatlan. Csakhogy míg Fichte benne tudattényt fogott fel, a legmélyebben fekvő tényt, melyet az önmegfigyelés elérhet, — addig Schilling ebben értelem nélküli, tartalmatlan abstractiót nyert, mely épen azt nem engedi megérteni, miként lesz ezen «határozatlan képezés» a leghatározottabb egyéni kép — felfogásává? Azért Schilling vagy amaz határozatlan képezésben, helytelen analysissal, visszaállítja a Fichte énjét, — vagy pedig a legfontosabb kérdésre: ki végzi ezen abstractiót? a felelettel adós maradt.

Épen ilyen úton halal *Lindner* is. Neki is az absolut én egy «közkép» (Gemeinbild), «eine, und zwar die höchste, Abstraction».¹ Az én tehát csak idealis üres pont, melyre minden képünket vonatkoztatjuk. Ezen vonatkoztatás azonban vagy öntudatos, vagy nem öntudatos. Ha nem öntudatos, akkor az én nem felel meg a tudatténynek; ha öntudatos, akkor nem amaz üres «idealis pont» az én, hanem azon erő, mely minden képet erre vonatkoztat.

Nem szükséges ezen logikai hibát a Herbarti iskolában több példán is mutatni (pl. *Volkmann* tanán, mely nagy apparatussal készült művében található); valamennyi azon tévedésben szenved, hogy az «én» csak abstract kép s valamennyi az e kép ellőállításához szükséges tevékenységet (az igazi ént) hallgatagon felteszi. Ugyanily eredményre jutunk akkor, ha az öntudat levezetését az apperceptióból megvizsgáljuk. *Lazarus*² szerint a tudatosság általában az apperceptio tüneményével összeesik, bár következetlensége arra vitte, hogy az öntudatnál az ént az appericipiáló képtömeg háttérében tette fel («wir apperceptipiren eine Vorstellung mit einer andern»), *Steinthal* tanában azonban a herbartismus ezen egyoldalúsága végletekig halad. Nála is az apperceptio két képtömeg egymásfelé vonzódása ismeretkészítés czéljából. Ezek egyike az alany, másika a tárgy. Az érdek «Bereitwilligkeit» einer Vorstellungsgruppe zu appericipirender Thätigkeit»;³ azaz a legintensivebb alanyi állapot képek holt tulajdonosságává lett. Ha ezen «hajlandóság» valósággal «készenlétté» (Bereitschaft) válik, akkor ez *Steinthal*nak már «willkührliche Aufmerksamkeit» (180. §). *Steinthal* észre sem vesszi, hogy minden ilyen «appericipiáló képtömeg» mögött mint vigyorog feléje gúnyosan az én. Mert

¹ *Lindner* G. Ad. Lehrb. der empir. Psych. Wien, 1875. 132. l.

² *Lazarus*. Leben der Seele. (2. d. kiad. II. k.)

³ *Steinthal*. Abrisz der Sprachwissenschaft. I. 245. §.

hiszen nem a kép *figyel*, hanem *mi* figyelünk a képre, a mint azt dogmatikus félszegségbe bele nem merült ember azonnal látja; s ép úgy az *én* érdeklődik képei iránt, nem pedig a képek egymás iránt. Steinthal nyilván az apperceptio alatt csak a képek mechanikai vonzódását érti, mert különben nem mondhatná, hogy az apperceptio nem tudatosan is mehet végbe (148. §.). Végre azonban minden forgolódás után rájön, hogy a tudat a léleknek «bizonyos energiája» (71. §) — a mivel kezdhette volna. Mert akkor felesleges lett volna a tudatot az apperceptiókból magyarázni s azt «eine Folge der Apperceptionsprocesse» (175. §) nevezni. Ha ugyanis a lélek «különös kedvezése» (148. §) a tudat, akkor az prózáilag kifejezve annyi, hogy a tudat a lélek különös tevékenysége, — s akkor Steinthal lemond magyarázatáról, és a probléma újra csak ott áll, a hová azt Fichte János energiája emelte. Ha pedig az egyik öntudatlan apperceptióból úgy lesz öntudatos, hogy egy más öntudatlan apperceptiálja (a mint Steinthal tényleg mondta is), akkor erre csak az a megjegyzésünk: vak vezet a világtalant.

Hogy miként vezették le az öntudatot az akaratból vagy ösztönből, azt már Schoppenhauer Hartmann és Fortlage tanaival láttuk. A mennyiben ezen akaratot már természetében öntudatosnak nem veszik, — logikai mód nincs rá, hogy ellenmondás nélkül belőle az öntudatot kifejtsék.

2. A physiologiai elemekből kiinduló irány, *lélektani* elvét illetőleg, Herbarttal egyezik, de ezen tisztán lélektani felfogást más *metaphysikai* elvvel hozza kapcsolatba.

A szellemi tevékenység ugyanis ezen irány szerint idegállományhoz van kötve. Ez idegállomány első nyilvánulása (mint már a növényeknél is ráakadunk) bizonyos önkénytelen megkülönböztetés és választás, melyhez későbbi fokozatokon egy «subjectiv» oldal is járul, — a mit saját magunk lelki életében *érzetnek* (érzéki adatnak, Sensation) nevezünk. Az érzéki adatok e szerint lelki életünk első elemei, melyekből összetétel útján a többi lelki tevékenységek, mint «ugyanazon idegtevékenység phasisai» fejlődnek. Ekkép nyerjük *James Mill* szerint (*Analysis of the Human mind* (1826) I. 3 és 7) az *érzékleteket*, melyeknek összeszerkesztéséből az *összetett* érzéklet vagy érzéki tárgy képe keletkezik; ezeknek emlékezetben megőrzése adja a *képzeteket* (idea, Vorstellung). A képzetek kapcsolódnak, mely kapcsolódott képek az érzékletekkel találkozva a *ráismerést* eszközlik, melyből «az értelem, érzület.

akarát» erednek, — általában a felsőbb szellemi tevékenységek. Azonkívül «okvetetlenül fel kell tennünk, hogy az érzet minden fájának két különböző, de egymással szorosan összefüggő oldala van, — melyeknek egyike, mint pusztá érzés, az *én kedélyállapotát*, másika pedig, mint megkülönböztető és ismerő tehetség, az ugynevezett *nemén* vonatkozásait s tulajdonságait hozza tudatunkba».¹

Ezen physiologiai sensualismus tehát, melynek rajzát Bastianból vettük át, a lelki élet elemeit az érzékletekben találja s ezektől kapcsolódás útján véli a felsőbb functiókat kimagyarázhatni. Nyilván való, hogy e szerint az öntudat is csak az érzékletek bizonyos tüneménye. Még pedig, minthogy a tudatosság az érzéklettel elválaszthatatlanul összefügg, az öntudat is azon képcsoporttal fog összefüggni, a mely az ént alkotja, Bastian fentebb idézett tétele mindent, a mit magunknak tulajdonítunk énnak, mindent, a mit tárgyra vonatkoztatunk, nemének nevez. Ily sommás állítás azonban czáfolatra nem alkalmas és azért más kapcsolatban kell a tant előkeresnünk, hogy az öntudat keletkezését s jelentését megérthessük.

a) Mit ért tehát ezen irány a tudat alatt? Azt mondja Lewes:² «az idegrendszer általános tulajdonsága a tudat»; Schneider:³ «empfindungsfähig (also immer noch bewusstseinsfähig) scheinen die meisten Theile des Gehirns zu sein»; Richet:⁴ «nulle sensation ne peut exister sans conscience»; Bastian:⁵ «die rein molecularen Bewegungen werden, so nimmt man an, von gewissen subjectiven Phasen begleitet, welche den sogenannten Zuständen des *Bewusstseins* entsprechen». Ugyanilyen subjectiv (azaz: énes?) oldalul tekinti a tudatot Ribot is.

Psychologus előtt bizonyosan feltűnő azon csekély gond, melyet itt a terminusok szabatos használatában tapasztalhatunk s a felületesség, melylyel fundamentalis dolgok kimutatásánál eljárak. A tudatosságot az érzettel egyszerűen azonosítják, s ezzel a dolgot magyarázottnak hiszik. Ugyanazon naivság ez, a melylyel Galuppi vélt kibúvni a kérdés nehézsége alól, mikor azt mondta, hogy az *én* tudata már az első érzéklettel van adva; mert hiszen ha az elsőben nincsen, hogy lehetne a későbbiekben? Galuppi ezen állításához azonban leg-

¹ Bastian. Das Gehirn. I. 188. l.

² Lewes. Physiol. of c. l. II. 7.

³ Schneider Georg. Der thierische Wille. 157. l. (1880.)

⁴ Ch. Richet. Essai de psych. gén. 116 l. (1887.)

⁵ Bastian, i. műv. I. 199.

alább nincs magyarázat csatolva; s a tétel nem is hamis, ha indokolása nem is állja meg a sarat. De a mi physiologusaink az idegállománynak tulajdonítanak érzeteket s egyben az érzettel, egy lélekzetvételeire, azt is tartják, hogy ezen érzet magának az érzetnek is az érzete azaz tudatos szerintük, öntudatos mi szerintünk. Ez pedig nincs megengedve s higgadt gondolkodóhoz nem illő. *Lewes*¹ pl. ilyen tanácsot ad: «Jól teszszük, ha azon elvhez ragaszkodunk, hogy *érzettel birni* s erről tudattal birni («und derselben *bewusst sein*») egy és ugyanaz; de egy érzettel birni és *ráfigyeln*i, különböző két dolog». Hogy azonban miként lehet tudomással birni arról, a mire nem figyelünk, — azt *Lewes* sehogy sem bírja velünk megértetni. Pedig már *Condillac*² azt mondta: «az *első* szagnál szobrunk érző képessége egészen azé a ráhatásé, mely szervére történt. Ezt nevezem *figyelésnek*. Azaz ha tudatos a kép, akkor annak bizonyos erőfokig figyelmünket is le kell kötnie. Ép úgy vélekedik *Richet*, mikor azt mondja: «Qu'il y a sensation, nous pouvons dire, qu'il y a conscience».³

A dolog azonban nem oly egyszerű, milyenül *Lewes* és *Richet* veszik. «Érzettel birni» azonos azzal, hogy: «tudomással birni róla», — ez igaz; de csak ha hozzá gondoljuk, hogy *mi* birjük az érzetet, azaz ha az én hozzájárul az érzethez.

S így a tények, melyekre hivatkozás történik, épen arra utalnak, a mit ezen férfiak kikerülni kívánnak. Mert mihelyest nemtudatos képeket állítanak (azaz, terminusuk szerint, nemtudatos érzeteket), azonnal kell bevallaniok, hogy *nem minden érzet* tudatos, azaz a tudatosság nem tulajdonsága az érzetnek. Ellenben ha nemtudatos érzetekről nem beszélnek, akkor a tudatosság a képekhez máshonnan származik s e forrás kikutatása a teendő. *Maudsley*⁴ csakugyan tagadja is a tudatot, mint általános tulajdonságot: nem engedi sem a hátgerinczben, sem az agy alján fekvő sensorio-motorikus centrumokban, hanem pusztán csak az agykéregben (bár *Carpenter* óta bizonyos, hogy a felső centrumok öntudatlanul is működnek). *Lewes* szerint azonban a tudatosság az egész idegrendszer tulajdonsága; mert «a szerkezet azonossága mindenütt a tulajdonságok azonosságának oka».⁵ Van annálfogva akkor is érze-

¹ *Lewes* II. 64. l.

² *Condillac* i. műv. 20. l.

³ *Richet*. Essai de ps. gén. 116. l.

⁴ *Maudsley*. Physiologie de l'esprit (Herzen i. művében 199—264 l.).

⁵ *Lewes* i. műv. II. 25.

tünk, mikor róla nem tudunk s (mint később látni fogjuk) a hátgerinczben is van tudatosság. A példák közül, melyeket több helyen (II. 66. 68. sz.) tételének támogatására felhoz, álljon itt a következő: Ha a körző két hegyét a test felületére (kellő távolban) alkalmazom, akkor két érzettel bírok; ha már most a körző egyik hegyét oly erővel szúrom a testbe, hogy fájdalmat érzek, akkor a másik érzet eltűnik s csak egy érzettel bírnak. Pedig, azt mondja Lewes, a másik hegy is ingerli az ideget s így a másik érzet is meg van, csak hogy nem tudunk róla. Amde véleményünk szerint éppen ez a kérdéses, a mit Lewesnek, ha óvatos lenni akar, feltennie nem szabad. A tény az, hogy ez esetben csak egy érzettel bírnak, s ez világosan annyit mond, hogy két érzetünk nincsen. A másik ingerlés lehet nemtudatos szellemi állapot, de azt nem bírnak, az éppen nincs számunkra. A kezünkre ülő legyet öntudatlanul, reflexmozdulattal elkergethetjük, — de ezen légy otléte nem okozott érzetet, csak ingerletet. Ezen ingerlést azonban érzetnek már csak akkor lehet nevezni, ha hozzá az ént képzeljük, azaz ha az én tőle különböző s öntudatlan is lehet. Hogy azonban ekkor Lewes physiologiai feltevésével ellenkező philosophiai elvnek hódol, azt később világosan fogjuk kimutatni.

Abból tehát, hogy egy érzet más erősebbnek feltűntével elvész, nem lehet következtetni arra, hogy mint érzet továbbra is marad, bár csekélyebb intentitással vagyis homályosabban, — ebből általában az érzetre nézve semmi sem következik. Lewes azonban ezen eltűnt állapotot érzetnek, tehát csekélyebb erejű tudatosságnak veszi, s az idegzet ezen képességét érzékenységnek nevezi. Amde a tudatosság és érzékenység (sensitivity, a ganglionok tulajdonsága) egyáltalában nem azonosak. Már Bastian is óva int ennek elfogadásától, mondván: «Ezen nézet elfogadása könnyen annak további kiterjesztését vonná maga után s szinte lehetetlenné tenné, hogy a Drosera és más sensitiv növényektől hasonló jelzőt megtagadjunk. Ily módon pedig végtelen zavart idéznénk elő a megfelelő haszon nélkül». ¹ Érzékenység oly értelemben, mint Lewes és hasonló írók kívánják, tiszta ellenmondás; mert érzés alany nélkül, mely azt érezze, nem gondolható. Oly érzékenység pedig, mely öntudatlan, csak átvitt értelemben nevezhető ennek, mint pl. a fényképész lemezéről vagy az elektroskopról vagy az aranymérlegről használjuk a jelzőt.

¹ Ch. Bastian. Das Gehirn. I. 204.

Ámde Lewis csakugyan az érzékenység alatt a tudatosság csekély fokát, tehát a homályos tudatot érti. Ezen tan nagyon lévén elterjedve, helyén valónak véljük azon kérdés közbevetett fejtegetését: *van-e a tudatosságnak fokozata? s milyen értelmet tulajdonítsunk ennek?*

Az *első kérdésre* a feleletek eltérők. A tudat fokozatosága mellett nyilatkozik a psychologusok legnagyobb része; két nevesebb írón, Hartmannon és Lipps-en kívül nem ismerek mást, ki a tudatosságban a fokozatosságot tagadná. *Hartmann* abból, hogy a tudat az akarat ellenkezése tőle nem eredő s mégis előtte érezhetően meglevő kép ellen, azaz olyas ellen, mit az akarat nem akar, — azt következteti,¹ hogy a tudatban ép oly kevéssé lehet fokozat, mint nincs a «nem»-ben vagy a negatívban. «Es kann also dasjenige, was bewusst wird, das Object oder der Inhalt des Bewusstseins, ein Mehr oder Weniger zeigen, aber das Bewusstsein selbst kann nur sein oder nicht sein, niemals mehr oder weniger sein». (u. o. 380). Ugyanilyen eredményre jut *Lipps* is, hanem azért, mivel szerinte a tudat a tudattartalom kívül semmi, — minden tudatos tartalom annál fogva egyformán tudatos és világossági foka csak onnan ered, hogy a képek vonásai a tárgygyal összehasonlítva, teljesebbek vagy hiányosabbak. «Daraus folgt, dass Undeutlichkeit und Unvollständigkeite oder Halbheit des Bewusstseins von Vorstellungsinhalten Undinge sind».²

A tudatosság fokainak tagadása e szerint *Hartmann*-nál metafizikai eredetéből folyik, a mi kétes érv; *Lipps*nél pedig abból, hogy a tudatosságot és a képek tartalmát azonosítja, — a mi azonban még csak eldöntésre vár. Mellőzve tehát egyelőre a pártállást, forduljunk azon írókhoz, kik a tudatban a fokozatosságot elismerik.

*Herbart*nál a világossági fokozatok a képek világosságától függvén, a melyeknek felszállása a tudatosság, — a tudatosság fokozatos volta egyszerű corollarium. Ugyan így fogja fel a tudatosságot *Herbart* iskolája, s ebben következetes az elvéhez; s *Lipps*nek is arra kellene eljutnia, hogy, ha a tudatosság a képekkel azonos, akkor ezek erejének fokozódása egyértelmű a tudat fokozódásával.

Hagemann szerint a tudatnak nem csak *szűke*, hanem világossági fokozatai is vannak, «a félhomálytól egész a teljes világosságig és tisztaságig».³

¹ *Hartmann*. Philos. des Unbew. 379. l.

² *Lipps* Th. Grundthatsachen des Seelenlebens. 32. l. (1883.)

³ *Hagemann* Psychologie 36. l. (1874.)

Wundt¹ szerint a tudat pszichikai és fizikai feltételei arra utalnak, hogy «a tudatos élet területe különböző fokokat foglalhat magában». A tudatosság fokainak mértéke pedig a képek kapcsolásának képessége («die Fähigkeit der Verbindung der Vorstellungen als Massstab des Grades der Bewusstheit»). Ezen szempontból ítél Wundt az alsóbb állatok én a hátgerincez tudatossága felett is.

Párhuzamba vele *Krafft-Ebing* nyilatkozatát lehet állítani, a ki pompás művében² ezt tanítja: «Das Bewusstsein . . . ist keine constante Grösse. Je nach dem Grad der Deutlichkeit der Vorstellungen ergeben sich verschiedene Stufen von Klarheit des Bewusstseins. Die höchste Stufe repräsentirt das sogenannte Selbstbewusstsein, d. h. ein Zustand, in welchem der Vorstellende sich seiner vorstellenden Thätigkeit vollkommen bewusst ist».

Fortlage már 1855-ben megjelent rendszeres művében³ kiemelte, hogy az érzelmek a tudat világosságát leszállíthatják. «Von dieser Art (Klarheit, Helligkeit und Deutlichkeit) sind die einzigen *Intensitätsgrade*, die den Zustand des Wahrnehmenden selbst als einen solchen betreffen können und dieser Zustand ist es eben, welchen wir . . . mit dem Namen des Bewusstseins belegen.» Ugyanezt vitatja 1875-ben is⁴ «Die Grade des Bewusstseins sind also Grade der Wahrnehmung oder Grade der Verdeutlichung der Eindrücke». A tudatosság tehát határozott fokozatosságot mutat.

Kant a tudatban világosságot (Klarheit) és pontosságot (Deutlichkeit) különböztet meg s így nyilván a tudaterőben keresi az alapját.⁵ Világosabban fejezi ki gondolatát a T. É. B. egy jegyzetében.⁶ «Es giebt unendlich viele Grade des Bewusstseins bis zum Verschwinden». «Denn ein gewisser Grad des Bewusstseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muss selbst in manchen dunkelen Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewusstsein wir in der Verbindung dunkeler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden». Ugyanígy nyilatkozik *Cousin* és utána *Waddington* is, ki különösen az én

¹ Wundt W. Grundzüge der physiol. Psychol. II. 199.

² Dr. R. v. Krafft-Ebing. Lehrbuch der Psychiatrie. I. 98. (1883.)

³ Fortlage System der Psych. I. 66.

⁴ Fortlage. Beiträge zur Psychologie. 159. l.

⁵ Kant. Pragm. Anthr. §. 6.

⁶ Kant Krit. d. r. Vft. 414. l. (1791.)

fejlődési fokozataira figyelmeztet,¹ — *Bain*, ki e tekintetben óvatossága folytán túlságosan ingadozó, a *discrimination* fokozatában látja a tudat fokozatosságát is jelképezve.²

A psychologusok tehát túlnyomó számban a tudatnak fokozatoságot tulajdonítanak. Ezen állításnak két jelentése lehet, a szerint a mint a tudatosság vagy a képek tulajdonsága, vagy pedig azokhoz más-honnan járuló tevékenység. Apriori ezen tevékenység fokozatossága egyik esetben sem állítható. Ha a tudatosság tulajdonság, akkor épúgy lehetséges, hogy a képek erejével arányosan növekszik az ő ereje is mint az, hogy azokat állandó nagyságként kíséri. Ha pedig külön tevékenység, akkor szintén vagy változó vagy állandó erejű lehet. A tapasztalat a mellett szól, hogy a tudatosság változó nagyság; erőfokát pedig közvetlenül azon *megfeszítés* alapján ítéljük meg, melyet a képek világos felfogásánál kifejtünk.

Egyet azonban a tudatosság fogalma határozottan kizár, azt t. i., hogy végtelen csekély fokozatát olyannak fogjuk fel, hogy azt senki sem érzi (Beneke): mert oly tudatosság, melyről senki sem tud, egyszerű nonsens. Ezen hibát pedig elkövetik azok, kik a tudatosság fokozatos voltából kiindulva az idegzetnek általában tulajdonítják s ennek alapján a hátgerincz tevékenységében is, bár minimalis fokon, vélik feltalálhatni. Igen világosan fejtegette ezen nézetet Herzen, ki életének egy bizonyos szakában gyakori ájulásokban (syncope) szenvedett s, ez állapotban tett tapasztalataival az idegzet különböző tudatos fokait akarta illusztrálni. E szerint az ájulás alatt abszolút semmit sem tapasztalt. Azután kezdődött egy határozatlan érzés (un sentiment vague), melyben *létezőnek* érezte magát, az én és nemén legcsekélyebb megkülönböztetése nélkül («un sentiment d'existence en général, . . . sans la moindre trace d'une distinction quelconque entre le moi et le non-moi»). Volt tehát ilyenkor «személytelen tudata» («une conscience impersonnelle»). Ezen első phasis után *visszatértek az érzelmi tevékenységek*; elkezdett látni és hallani, de mindezek belsejéből látszottak eredni. külső ok nélkül, («semblent naitre dans l'intérieur même du sujet, sans qu'il ait la moindre idée de leur origine externe»). Ezen érzeteket Herzen «sensations stupides» nevezi (Longet régen előtte «sensations brutes»-nek mondta). A további lépés abban áll, hogy az érzékletek

¹ *Waddington* Die Seele des Menschen. 256. l. (1880.)

² *Bain*. Em. and. Will. 552 l.

egymásra hatni kezdenek s előáll az *én egységének tudata* (la conscience de l'unité du moi), de még mindig nem létesült a teljes kapcsolat a külső és ezen érzékek között. Ez csak az utolsó stádiumban állott be, mikor teljesen magához tért és belátta, hogy ismét ájulás fordult elő nála.¹

Herzen ebből per analogiam az alsóbb idegcentrumok «tudatoságát» véli megérthetni. A *hátgerinczben* «elemi, személytelen» tudatot vél állíthatni, mely «maximum chez les animaux inférieurs, minimum chez les animaux supérieurs».² A *centres sensorio-moteurs*-ben van egyéni tudat, törmelékes perceptio; a *centres cotricaux*-ban pedig van »értelmes tudat, tiszta tudomás az egyénnek a külső tárgyakkal s ezeknek egymás közt való viszonyáról, a honnan a visszahatások akarat jellege származik» (263. l.)

Valóban *ezt* támogatják-e az ő tapasztalatai? Véleményünk szerint Herzen egész mást tapasztalt, mint a mi tételének támogatására szolgál. Először is: ha az ájulás utáni első stádiumában csak azt érezte, *hogy van*, akkor nyilván helyesen observált. — de akkor az öntudat nincs kötve az érzékekhez. Ezen observatio ugyan azt tartalmazza, a mit Kantnál az Ich denke s Fichtenek *első* elve. Ha 2-szor ennek utána az érzékek lépnek fel, akkor világos, hogy az öntudat nem az érzékek tulajdonsága, hanem az érzékekhez hozzájáruló prius. Ez Fichte 2-ik elve. Ha végre ennek utána feltűnt annak a tudata is, hogy az én más, mint a nemén s hogy köztük kapcsolat áll fenn, — akkor ez nem más, mint Fichte 3-ik elve. De semmi esetre sem állítható, hogy az öntudat ezen három phasisban világosodott. A legvilágosabb *öntudat* az első fokon volt, mert leginkább ment idegen elemektől; de a leghatározottabb *ismeret* a 3-dikon, mert az én a neméntől részletesen megkülönböztette magát.

Épen ezen oknál fogva Herzen tapasztalatai a hátgerincz és a sens. mot. centrumok tudatosságának megértésére nem alkalmasak. Mert ha a hátgerincznek «személytelen tudatot» akar tulajdonítani, — akkor nem azt tulajdonítja neki, a mit tapasztalt. Ő ugyanis nem azt tapasztalta, hogy valami van általában; az ő tapasztalata sokkal ha-

¹ Herzen. Le cerveau etc. 236—247. l.

² Herzen hivatkozik *Steinernek* a berlini akadémiában 1887 decz. 7-én előadott kutatásaira, a ki azt találta, hogy a halaknál az önkénytes mozdulatok és az önkénytes táplálkozás képessége (tehát érzékek) az agyféltekék elvétele után is marad. De ez nyilván semmit sem bizonyít a mi kérdésünkre vonatkozólag.

tározottabb volt: *én* vagyok. Ha a hátgerinczi ganglionok arra képesek, hogy azt mondják maguknak: «mi vagyunk», — akkor ott állanak, a hol Herzen az első stadiumban; de akkor mindenikük egy *énnek* tekintendő s a kérdés az agyról, megsokszorosodva, a reflex-centrumokra terjed át. Ámde Herzen és senki sem tapasztalta, hogy a hátgerincz valaha azt mondaná magáról: *c'est moi!* Épen azért annak tudatos állapotáról semmiféle úton értesülni nem bírván, annak tudatosságát tulajdonítani jogosítva nem vagyunk. Sőt az alább közlendő eset (Hunter betege) ez ellen nem becsmérleendő erővel tiltakozik.

Midőn Pflüger a lefejezett békákon azon nevezetes tapasztalatot tette, hogy bőringerekre czélszerű védmozdulatokat végeznek, — akkor ennek magyarázatát a Marshall-Hall-féle reflexmozdulatokból kísérelték meg egyfelől, egy hátgerinczlélekből (Rückenmarksseele, Auerbach, Leves) másfelől. Embereken megfigyelt analóg esetek közül első helyet foglal el *Hunter betege*,¹ s ez is ilyen hátgerinczi tudat ellen szól. Mikor ugyanis ezen beteget, kinél a hátgerincz összefüggése az agyvelővel meg volt rongálva, szúrták, égették, akkor visszahúzta ugyan a lábát; de azon kérdésre: érzi-e a fájdalmat, mely lábát visszahúzódní késztetí? azt válaszóla: «*én* nem, de lábam, a mint látja, igen». Ez eset tehát arról, hogy a hátgerinczi ganglionok azt mondanák: «*én* nem tudok róla», — egy szóval sem tanuskodik. Ezen praegnans eset daczára Lewes kétféle bizonyítási módon is próbálja a hátgerincz érzékenységét (értsd: tudatosságát) kierőszakolni.² A deductiv bizonyítás azon tételből indul ki, hogy a hátgerincz ganglionai az egyforma szerkezet miatt az agyvelővel ugyanazon tulajdonságokkal bírnak s így az érzékenység is közös. Az inductiv bizonyításban két tényt hoz fel, mely tételét támogatná: 1. az *önelhatározást* és 2. a *választást*, mint a melyek lefejezett állatoknál is előfordulnak. Ezt következő érvekkel igyekszik plausibilissá tenni.

Ha valamely állat, úgymond, lefejezett állapotban ugyanazon czélszerű mozdulatokat teszi, melyeket önkénynt tett ép állapotban, akkor az önelhatározás ténye világos. Lewes egy békát és egy tritont lefejezett, egy más békánál és tritonnál pedig csak a hátgerinczet vágta el. Mind a négy állatot pedig ugyanazon teknőbe helyezte el. Eleinte a lefejezett állatok mozdulatai jelentéktelenek valának; de

¹ *Leves* i. műv. I. 318. s. k. és *Baley* megjegyzései.

² *Leves* i. műv. az. II. 292. s. köv.

már a második napon ép úgy nyugtalankodtak, mint az ép állatok. Ebből Lewes azt következteti, hogy a hátgerincz *spontan mozdulatok* megindítására képes.

A választásra vonatkozólag Lewes a következő kísérletet tette. Egy nagy és erős tritont üres szivardobozba zárt s minden mozdulatát megfigyelte. Eleinte körülszaladt, aztán menekülni nem bírván, egy ideig mozdulatlanul állott, miközben időnként csak farkát mozgatta. Erre lábát Lewes ollóval érintette, s a triton lassan visszahúzta. Háromszori gyors, de szelid érintésnél lassan tovamászott, — de erős nyomásnál *futni* kezdett. Ezután oldalát eczetsavval érintette. A triton körben futott, de a savat le nem törülte; végre történetesen a szivardoboz oldalához ért s ez érintés után folyton az oldalhoz dörzsölte, míg a savat egészen letörülte. Ezután jött a második kísérlet. A triton fejét levágta s az állat oldalra esett; 23 percz múlva, még mindig oldalt fekvé, lassan hátsó lábait kezdte mozgatni. További négy percz után az állat négy lábára felugrott s 18 percznyi pihenés után kétlábnyira csúszott. Erre újra az ollóval kezdte érinteni s ugyan oly eredménnyel. Az oldalára kent eczetsavat nem tudta letörülni; de miután Lewes oldalát a falhoz nyomta, az állat szünetekkel a fal mentében tovább haladt mindaddig, míg a savat egészen le nem dörzsölte. Ugyan ilyen eredményt mutattak Pflüger kísérletei is.¹

Hasonló tapasztalatokat más állatoknál is tehetünk. Volkmann azt beszéli, hogy házi nyulak és kutyák, ha anyjuktól elveszik, nyugtalan mozdulatokkal fejezik ki kényelmetlen érzelmeiket. Ugyanezt teszik lefejezett állapotban is, vagyis agy nélkül; ha azonban lehellel felmelegítik, ép úgy lecsendesednek, mint mikor ép állapotban anyjukhoz visszateszik.² S Lewes e feltűnő esetről méltán kérheti: «vajjon a nyugtalanság megszűnése, ha a meleg visszaállítatik, nem bizonyosága az érzés meglételének?»

Hozzájárulnak ezen tényekhez más tapasztalatok is. A tritonok (köztük Flourensé is)³ lassan megtanulják, miként kell mozdulataikat koordinálni, a mire az első időben nem voltak képesek, — azaz az organismus fej nélkül is tanul. Ilyen tényekkel szemben Wundt⁴ azt mondja: und doch konnte, wenn das Gehirn getrennt ist, in dem Rückenmark

¹ Lewes i. h. II. 299.

² Lewes II. 316.

³ Herzen i. mű 239.

⁴ Wundt Phys. Psych. II. 198.

ein niederes Bewusstsein sich ausbilden» — «verschiedene Erscheinungen . . . sprechen auch für sein wirkliches Vorkommen». Miként véli ezt Wundt az önálló lélekkel összeegyeztethetőnek, arról ő számoljon; minden esetre a tények a legszigorubb fogalmi megkülönböztésre késztetnek.

Miféle szellemi működésre szabad már most ezen tényekből következtetni? A legtöbb physiologus és psychologus (köztük Krafft-Ebing is i. műv. I. 5). ezen tünetenyeket egyszerűen mechanikusoknak tekintik, mert az ingerlés intra vitam mindig azon pályán halad tova «die zudem in der anatom. Anordnung der betreffenden Ganglienzellenterritorien praestabilirt war» (Goltz). S bizonyára, a ki az érzékenységet az öntudattal össze nem zavarja, — mint Lewes teszi, — az többet nem is következtethet ebből. A triton által végzett mozdulat épen nem mutat választást, vagy önelhatározást; mert hiszen arra a gondolatra magától nem jött, hogy az ezetsavat a szivardobozon le lehet törölni, — ezen dobozhoz csak akkor dörzsölődött, mikor Lewes oda-szorította. A Pflüger-féle békakisérletek sokkal inkább közelednek az önkénytelenséghez, valamint a Volkmanntól a házi nyulakon tett észleletek. Itt is azonban tudatosságról szólni, jogtalan beszéd. Valamint a mimosa pudica s az állat evő növények bizonyosan nem öntudatosan végzik mozdulataikat, — úgy a békáknál sincs jogunk, ezt feltenni. Ingerlékenység, mely azonban czélszerűen berendezett és begyakorolt szervezethez van kötve, — ez az egész, amit ezen tapasztalatok alapján következtethetünk. Ezen ingerlékenységet lehet érzékenységnek is nevezni, — de ezen tulajdonságot az én spontan tevékenységével azonosítani, a legnagyobb mérvű felületesség lenne.¹

Ámde ha valaki a béka mozdulatairól azt állítaná (mint pl. Hartmann az ösztönökről), hogy a mozdulat célja mint nemtudatos kép vezérli, — akkor többé nem állhatna a physiologiai atomismus pontján, hanem egészen más elvhez szít helyette.

Ha ugyanis az érzékenység az idegállomány egyetemes tulajdonsága, akkor ez «speculativ» philosophusoknak fülében nem valami újdonságként hangzik. Mikor először hallották költői hévvel és stilaris praepotentiával előadva, — egész Németország rajongott e tételért; azután elhidegültek a keblek, az emberek a speculatiótól elfordultak,

¹ Ezt mondja *Richet* is (*Essai de ps. gén.* 128). «Mais ces phénomènes (t. i. quai s'accompagnent d'une conscience vague) ne méritent pas . . . le nom de conscience».

előtérbe lépett az experimentalis «higgadtság», mely szellemet sehol sem látott, csak atomusokat s ezek configuratióját. Végre hitelvesztetté lőn az egész speculatio és íme! alig hunyta be szemét Schelling, az exact tudósok igénybe vették eszméjét. Az érzékenység emez általánossága ugyanis e század első éveiben hangzott el a költői képzelmű Schelling ajkairól s akkor így mondták: az érzékenység (sensibilitas) és ingerlékenység (irritabilitas) együttvéve a természeti ösztön, mely az érzet által indíttatik; de ezen érzet nem tudatosság, hanem az érzetnek csak anyagi oldala («das Materielle der Empfindung»)¹ Ha ezen érzet tárgygyá változhatik egy alany részére, akkor lesz belőle érzékelés («Empfinden») s így tudatos processus. Csakhogy milyen előzmények alapján tanította ezt Schelling? Tanainak elve ez volt:² «Das Wesentliche aller Dinge ist das *Leben*; das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens und auch das Todte in der Natur ist nicht an *sich* todt, — ist nur *das erloschene Leben*».

Az érzékenység e szerint nem egyéb, mint az egyedül való szellemnek lefokozott (depotenzirozott) alakja. De mit jelentsen ezen pansychismus a modern chemiával operáló physiologusoknál? Ha az anyagi mozgás az érzékenységet *tartalmazza*, akkor helytelen a kiindulás, mert ekkor az anyagi mozgás több mint anyagi.

És mit értsünk ezen öntudatlan érzékenység alatt? Chalybaeusnak igen szerencsés szó jutott eszébe — «az érzet materialis oldala». Csakhogy épen ezt, fájdalom, érteni nem lehet, — s a ki érteni véli, meg nem engedett abstractiót hajt végre. Mert az érzet szellemi állapot semmi más kategória alá sorolni nem lehet. Ám ha szellemi, akkor nem az idegzetnek, mint *anyagi* alkotmányának, a *tulajdonsága*; az érzet a szellem számára létező állapot — felteszi annálfogva az alanyt, mely érzi. Ekként ismerjük mi saját magunkban; magunkban pedig az érzet mindig az alanyval együtt járó tárgyi kép. Ha annálfogva Chalybaeuszal a nemtudatos érzet alatt az «érzet anyagi» oldalát képzeljük, akkor meg nem engedhető abstractiót viszünk véghez; mert ama tartalom csak az érzet, azaz tudat alakjában ismeretes és nemtudatos érzetről csak oly módon beszélhetünk, hogy az ént hozzá gondoljuk, de az érzetre vonatkozás nélkül. Vagyis az érzet nemtudatos alakban csak az obsolút idealismus szempontjából bir értelemmel, csak az ab-

¹ *Chalybaeus* i. h. 245. l.

² *Schelling*. Von der Weltseele. 191. l. (3. kiad. Hamburg, 1809.)

solut szellem feltevése mellett lehet *érzet*, mint e szellem fejlődési (öntudatlan) mozzanata.

Ha tehát a physiologiai irány az érzékenységet az idegrendszer általános tulajdonságának állítja, — akkor elvileg az abszolút idealismusba helyezkedik, a mi ellenmondás. Ha pedig az érzetet már is tudatosnak veszi, akkor *felteszi* az érzetben az ént, vagyis pet. principiit követ el. Ha az egész testet szellemi lényegűnek vesszük, akkor lehetnek az érzetek szellemi természetűek; de ezen gondolat mellett mindig külön ott áll az én, mint ezen nemtudatos szellemiség öntudatos centruma, — s ezt amaz érzetektől levezetni semmi módon nem lehetséges.

b) A másik kérdés, melyet tisztába kell hoznunk, ez: *milyen képcsoport felel meg az énnak?* Miután az előző fejtegetésekből kiderült, hogy a tudat alatt ezen irány egészen zavaros, határozatlan, érthetetlen tulajdonságot ért, — melynek az érző alany nélkül még gondolhatósága sincsen, — nézzük ez irány további fejtegetéseit. Richet szerint a conscience = «une succession d'états de conscience avec souvenir» (i. mű 128); s épen azért számtalan formában látja. *Lewes* szerint a tudat: «összes érzékenységeink összege vagyis sok érzeti folyók összefutása» (i. mű II. 83). Ilyen pedig van három, úgymint: 1. a rendszeri (systemai) tudat, mely a szerves folyamatokról származó érzetek egysége; 2. az érzéki tudat; 3. gondolati tudat. Ezen felosztás azon alapfogalomból indul ki, hogy a tudat csak az érékek egysége; de a ki mélyebbre tekint, azonnal észreveszi, hogy ez csak a nemén, a melyhez, hogy tudatossággá váljék, az énnak hozzá kell járulnia. Az organikus érzetek (közérzés), az érzékletek s a gondolatok ugyanis az abszolút énnak tárgyai; már pedig az öntudat alany és tárgy egyben. A tan ennél fogva, mely ezen különféleséget az énnel azonosítja, nem az öntudatot, hanem a *személyiséget* magyarázza, mely azon képekből alakul, miket az én magával, mint sajátjait, szembe állít. E személyiség magyarázata pusztán tapasztalati lélektani munka, de az énnak mélyéig el nem hat; azt mindenütt *előre felteszi*, s ha onnan mégis lehozhatni véli, akkor önmagát ámitja édes pet. pre.-val. Így jár *Ribot*, e gondolatnak egyik újabb képviselője. A valódi én szerinte számtalan actusokból áll, melyek a «sensoriumba» jutnak s itt a personnalité physique képezik,¹ úgyhogy

¹ *Ribot* 1 mű 32 l.

Ribot szerint «dans le sensorium . . . sont représentés . . . sous une forme quelconque» s a «personne physique n'est rien de plus que leur ensemble». Ribot nem látszik észrevenni, hogy ez a sensorium, melyben az organikus érzetek megjelennek, nem más, mint maga a tudat s hogy annálfogva már a pers. physique is érzetes tudat. De ilyen pet. prc. nála nem ritkaság. Neki az én a «consensus d'organisme» — pszichologiai kifejezése.¹ A pet. prc. nyilván ott rejlik a «psych. kifejezésben», mely nem egyéb, mint tudatosság. «L'unité de moi est celle d'un complexus» — a melynél az én az összefoglaló, mit R. megint nem lát. Ezen egység szerinte a szervezet physikai alapján alakul («sur celle base physique de l'organisme repose . . . ce qu'on appelle l'unité du moi») — a mitől Kant ismerete megóvta volna, mert nincs a sokaságban egység — egyesítő nélkül, ez pedig — a keresett moi. Ezen sokféle actus már most hogyan lesz egységes énné? Semmi sem könnyebb ennél! «A való személyiség összefoglalja magát (se résume) *szellemünkben* egy képpé vagy alaptörekvéssé (en une image ou tendance fondamentale), melyet mi személyiségünk ideájának nevezünk (L'idée de notre personnalité). Így tehát magától (képek küzdelme által) áll elő az egyén «ideája» (mint metaphysikai fogalom), de *a mi szellemünkben* (dans notre esprit, mely ilyformán más valami, mint ezen kép) — s készen áll a herbartismus «pszichologiai alapon»! Tant de bruit pour une omelette. — mondanók önkénytelenül. Minek akkor az a rengeteg pszichologiai apparatus! hisz azt régen tudtuk e nélkül is.

Az összehasonlító boncz- és lélektan fegyverházából összehordott sok lim-lom után (mely a Conclusion tenorja), még sem bizik Ribot a saját fejtegetéseiben. Ujra kezdi, hogy az «individualité psychique n'est . . . que l'expression subjective de l'organisme,² — s mi újra kérdjük: kinek számára van ezen «expr. subjective»? Továbbá «la vie viscerale trouverait là (lobes occipitaux sa représentation dernière), — S mi tovább kérdjük: kinek repraesentálódik? Végre rátér arra az egyre, a mi az irás szava szerint szükséges. «A tudat állapotai nem bolygó tűz (feux follets), mely meggyuladt és kialszik. *Il a quelque chose qu'les unit* et qui est l'expression subjective de leur coordination objective».³ Biz az nagyon is szükséges, mert épen ezen összekötő egység a tudat, a moi, melyet Ribot tagadott. «Le moi est une coordination»

¹ U. o. 91. l.

² U. ott. 158. l.

³ U. o. 166. l.

evvel veti le végre nyakáról a terhet s mi szívesen belegyezőnk, ha a coordinationnak Ribot activ értelmet akar tulajdonítani. E nélkül egész okoskodása petitio pre., vétkes kör, melyben behunyt szemmel tapogat az után, a mi közvetlenül benne magában rejlik. Nem lehet az ént a neméből máskép kihozni, mint úgy, hogy abba jó előre bele rakjuk.

A teljesség okáért végül még azon kérdésre akarunk felelni: *milyen viszony van az öntudat és az emlékezet között?* Az emlékezet fontos szerepét az öntudatra nézve tagadni nem lehet; Herzen erős kifejezést ad ennek e szavakban: «c'est la mémoire, qui est la pierre angulaire de cet édifice personnel» (i. h. 278) s *Richet* szép fejtegetése után (i. h. 122. l, kihez hozzá vehetni *Lippsnek* erre vonatkozó okos megjegyzéseit) kétségtelenné válik, hogy az emlékezet az öntudatra nézve igen fontos. Ámde ezen fontosságát félreértenők, ha azt hínők, hogy az emlékezet az absolut éntre nézve is keletkeztető tényező. Az emlékezet ugyanis a képek tulajdonsága s csakis a képeket bírja megőrizni. Az én azonban nem kép, azt az emlékezet nem őrzi meg, az folyton megújuló tevékenységgel szembesíti magát s e szembesítésben egységbe forr össze magával. A kik tehát azt hiszik, hogy az én csak a képek sorozata (mint *Richet*, *Taine*, *Herzen*, *Ribot* stb.), azokra nézve azonos én nem létezik; mert az emlékezet folyton új meg új képekkel lép elő s e szerint az életkorok szerint különböző éneket (τοὺς ἐμῆ) tulajdonítunk magunknak.

Kétségtelen azonban, hogy az én örök lényege az azonosság; soha semmi egyéb az énben kifejezve nincsen, mint az, hogy: én=én. Sőt az emberben alig mondható valami változhatatlannak az éntől s az emlékezet hűsége nem hogy az éntől volna szülője, ellenkezőleg az én azonossága annak is a kriteriuma. Mert ha az A rózsza képe, mely bennem ma feléled, rámondom, hogy ez ugyanaz, mely tegnap volt, akkor azt mondtam, hogy: A = A.; ezen azonosságot azonban az én ítélte meg s így ő az ítélet forrása. Feltéve már most, hogy az én tegnaptól mára elváltozott, mi következménye lesz e változásnak az A és A, képének azonosságára? A változott én az azonosságot nem lesz képes megítélni; mert hogy A = A, az azt fejezi ki, hogy az A, hatása az éntre ugyanolyan, a milyen az A-nak hatása tegnap volt az éntre. Ez pedig felteszi az én változhatatlan azonosságát. *Az emlékezet tehát az én azonosságától nyeri hűségét, s nem megfordítva az én az emlékezettől azonosságát.*

Épen azért eléggé nem csodálkozhatom *Taine H.* zavaros mondasán, hogy az én nem azonos-soha, mert ez nyilván az ének összetévesztése a külső kifejezésével, a centrumnak a kerülettel, a héjnak a maggal.¹ Az én mindig magánál van s nem lehet magára nézve más; de gondolatai, vágyai, tettei, érzelmei azaz történetileg kifejelett tettei azok változhatnak.² Ámde ezek nem képezik az ént, hanem az ének *személyiségét* vagyis kerületi kinyomatát. S azért még azon esetek is, melyben a személyiség teljes elváltozásáról, kettős vagy többszörös énről beszélnek, — ez esetek is csak a *személyiség változását* jelentik, az ének azonosságát nem érintik. *P. Janet* egy asszonyt említ, ki halakkal kereskedett, s ki arra a hitre jött, hogy Mária Luizává lett, de a mellett arra is emlékezett, hogy egykor halakat árult. Itt nyilván igaza van Herzennek: *c'était bien le même moi évidemment, qui st.*; az én ugyanaz s mégis változott a személyiség. Ámde ugyanigy magyarázandó *Foville* betegének esete is (*Ribot. Les mal. de la pers. 37. l.*) mely szerint egy katona az Austerlitzi csata után, súlyos sebe folytán, magát elfelejtette s minden kérdésre az felelte: «azt akarja tudni, hogy van Lambert apa? Az nincs többé; azt elvitte egy ágyúgolyó. A mit ön lát, az nem ő, az egy rossz gép, melyet az ő képmására csináltak.» A ki az emlékezet és az én közti viszonyt megértette, annak nem szükséges magyarázni, hogy ez esetben is azonos énnel van dolgunk. A *Macnish* amerikai beteg nője, valamint a *Carpenter* betege, kik teljesen elvesztvén az emlékezetet, mindezt újból kénytelenek voltak tanulni, csak azon esetben tanulhattak újra, ha az egyes képek elvesztése daczára maradt bennök az én, mert hiszen embernél öntudatos tanulás én nélkül lehetetlen.

Ha ehhez még a hypnotikus állapotokat vesszszük, akkor azt találjuk, hogy ezekben is a 4-dik fokot kivéve, az emlékezet folyton csökken ugyan, de az öntudat megmarad (a személy «est encore lui-même»); a hypnotikusok felelnek s tudják, hogy alusznak («ils savent, qu'ils dorment»). *Cullerre*³ igen óvatosan így resumál: «la conscience,

¹ Ezt nevezi *Fortlage Beiträge* 399. l. «blosses Gehäuse oder die äussere Schale von dem Selbstbew.»; még pedig van: «Vorstellungsgehäuse» és «Gliedergehäuse» (testünk).

² *Platon*, Symposium 207. E. Sokrates ezen változó elemeket úgy testi, mint lelki oldalon, nagyon szépen részletezte.

³ *Cullerre Magnétisme et hypnotisme.*

sauf chez le léthargique peut-être, n'est donc pas abolie, elle est seulement plus ou moins diminuée, plus ou moins obscurcie»). «Peut-être», mondja Cullerre; mert semmi direct bizonyíték nincs arra, hogy a lethargiába merült csakugyan nincsen-e magánál? Azon körülmény, hogy felébredve nem emlékszik rá, csak annak bizonyossága, hogy az én nem emlékezeti tárgy. De mi tiltaná feltenni, hogy az én akkor, mikor a külső világtól teljesen el van zárva, magával foglalkozik legerősebben s hogy csak azért nem emlékezik erre, mert az én=én azonosság, s így nincsen módja, magát a neméntől megkülönböztetni? Pedig csak ezen megkülönböztetésekre emlékszünk, — az én magára nem emlékszik, az mindig *birja* magát.

De ne menjünk tovább a mysteriosus vidéken. Mindezek csak azt akarták bizonyítani, hogy az én nem az emlékezettől függ, sőt ellenkezőleg az emlékezet ő tőle;¹ hogy annálfogva az emlékezet fontossága csak a *személyiség azonosságára* vonatkozik, ellenben az abszolút én azonossága tőle független; hogy végre a személyiség változásai az én azonossága ellen semmit sem bizonyíthatnak.

IV.

A dialektikai folyamatnak, melynek az előző fejezetben szemléltői valánk, eredményeit oly röviden lehet összefoglalni, hogy sok olvasónk a ráfordított gondot könnyen feleslegesnek találhatná. De ezen rövidség az eredmény fontosságából nem vonhat le semmit; a szobrász is sok felesleget lefarag a kőről, míg eszményképe szellemtől átlengve a valóságba kilép.

Az eredmények áttekintését azonban szükségképen egy logikai fejtegetésnek kell megelőznie. Az öntudat azon tudat, mely az énré vonatkozik, — de ugyanezen öntudatos tevékenység a mást, a külső tárgyat is felfogja. *A logikai viszonyt tehát, mely van az én és a más között*, mindenek előtt rendbe kell hoznunk.

A «más»-nak, mint viszonyfogalomnak, csak az énnel szemben van végső, igazi jelentősége. Ha egy A tárgyról azt mondom, hogy

² Az emlékezés és öntudat viszonyát nálunk helyesen és határozottan Brassai fejtette ki (M. Ph. Sz. IX. 19) mondván: «az emlékezés már az azonosság öntudatában mutatkozik».

más, mint pl. B, akkor a gondolkodás a B-ben székel s azért a B-től másnak nevezi az A-t. De ezen ítéletet csak azért hozza meg, mint-hogy a gondolkodás a B-vel magát azonosította. — azaz: az A csak a gondolkodásra nézve (mely = B) más. Amde milyen alapon lehet az a gondolkozásra nézve más? Csakis azon alapon, hogy a gondolkodás magáról tud s magát magával azonosítja. Ezen magáról mint gondolkodásról tudó gondolkodásra nézve létezik tehát a más. Amde a gondolkodás, mely magáról tud, nem egyéb mint öntudatos gondolkodás; a más tehát csak öntudatos gondolkodásra vonatkoztatva más. *Az én tehát a másnak azért feltétele, mert az én magára nézve én.* Az én, mely a mást szembesíti vagy állítja, előbb magát kénytelen ismerni s csak ez önismeret alapján mondhatja, hogy valami . . . más, s hogy ezen más nem ő maga.¹

A lélek első jelentkezéseiben azért mindenütt ezen «én» az alap-tény. A gyermekben, mikor a legelső kellemetlen érzés találja, a más még jóformán nincsen, hanem az énnel meg kell lennie; csak ezen önmagával birás alapján érezhet fájdalmat vagy örömet. Egész további fejlődése ezen előfeltételhez van kötve. Az érzékek adatait szembeállítja magával azért, mert magát bírja s mert az érzékletet ennek alapján másnak találja, mint a milyen maga. Ily módon, az önbirás biztos és zavarhatatlan tényére támaszkodva, tesz különbséget maga és egyes érzéki képei, maga és értelmi képei között, vagyis maga és mindazok között, mik rá nézve a világot jelentik. A világ nem alakulhatna meg, ha az én magát nem birná teljes biztossággal.²

Ezen fundamentális megfontolás az ént az egész lelki élet középpontjává teszi s ez volt Kant és Fichte tanának örök eredménye. A más csak akkor más, ha az én magának én, vagyis ha az én magának alany-tárgya, ha az én lényegéhez tartozik a dualitás, a kettősség egysége. Ebből következik:

1. *hogy az öntudat a tudatnak priusa, vagyis nincs tudat öntudat nélkül.*

Ha ugyanis a tudat a lélek azon tevékenysége, melylyel valami tárgy létéről értesül, akkor ebben van 1. az *alany*, mely értesül, 2. a *tárgy*, melyről értesül. A tárgy tehát az alanyra más; de csak azért más, mivel az én magának én. A tudatnak tehát előbb magáról kell tudnia, azután ismeri fel a másban a nemént, s elválván tőle,

¹ Ily értelemben nevezi Brassai (Phil. Szemle IX. 8) «belsőnek»: «a belső az öntudat, az igazi én, melyet alapul és kiinduló pontul tettem».

² Ezt igazolják az ájulásból felocsúdók tapasztalatai is (pl. Herzen).

magával mint tárgyat szembesíti. Mert a logikum ez: az én magát birja; a mást nem birja; tehát a más nemén csak az én=én alapján lehet. Nagyon szépen mondta ezt már Hegel leggenialisabb 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 dies Unterschiedene, Ungleichnamige ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. *Das Bewusstsein eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist selbst nothwendig Selbstbewusstsein, Reflectirtseyn in sich, Bewusstsein seiner selbst in seinem Andersseyn*».¹

2. Az én tiszta tevékenység, minden nyugodt lét ki van zárva belőle.

Hogy mi ezen én, azt csak maga, közvetlen tapasztalatával mondja meg. A közvetlen tudattény azt mondja, hogy az én puszta tevékenység. Az én e tevékenységről közvetlenül tud; önkéntes, semmitől sem függő *erőkifejtés* ez, melynek fokát a közvetlen megfeszítés érzetével ítéljük meg. «Im Anfang war die That» (Goethe).

E tevékenység természetét megállapítandók, mindenek előtt egy elkerülhetetlen illúsiót át kell látnunk. A tevékenység ugyanis valamihez kötve látszik lenni (az én-alany), melyből mintegy kisugárzik. Azonban ezen valami csak szemléleti toldalék,² miről azonnal meggyőződünk, ha e valamire reflectálunk, a mikor szinte valamire irányuló tevékenységül kerül ki. Szem előtt tartva már most ezen óvást, nézzük e tevékenység természetét. Az én magában ketté válik, egy csapással lesz belőle a megragadó s egyúttal megragadott én s újra egységgé záródik össze, mely e kettőt megragadja. Vagyis az én (alany) kivetíti magát (az én tárgy) s kivetítő alany és kivetített tárgy felett, mint a kettőnek forrása, újra egységes alakban helyreáll. Van tehát e tevékenységben 1. az énalany (relatív én), 2. az éntárgy és 3. az én mint abszolút alany, melybe az énalany és éntárgy összezáródnak. Ez mindenesetre csudálatos dolog, de azért a legközvetlenebb tudattény, melyre eljuthatunk. Az én szembeszáll magával s újra egyesül s felébe helyezkedik magának; ezen háromság az én tényleges mysteriuma, a melyet megérteni talán mélyebben nem fo-

¹ *Georg W. Fr. Hegel. Phaenomenologie des Geistes!* 129. lap. Kiadta Schulze. Berlin, 1832. — Mily csekély ehhez képest az ünnevelt Hartmann, ki azt mondja *Philos. des Unbewussten* 362. l. «Das Bewusstsein ist seinem Begriffe nach (!?) frei von der Beziehung auf das Subject.» v. ö. u. az 384. l.

² V. ö. művemet «Az ember és világa» I. 181. l.

gunk birni soha, de a melyet tagadni csak az képes, a ki az öntudat végső mélyeibe nem hatolt. Hozzáfogható mysteriumot a világegyetem nem mutat fel; egy pont, mely magának kerülete és középpontja és erről tudni is képes. Hogy pedig az abszolút alanyon túl semmi nemű regressus nincsen, azt már kimutattuk.

3. *Az én örökké azonos és állandó tevékenység.*¹ Az öntudatban az én maga magát ragadja meg; ezen actusban az én azonos az énnel. Ha más volna, akkor az én nem magát ismerné, hanem mást. A ki ebben ellenmondást lát (mint Herbart, Münsterberg, Comte Ág. s mások), az elfelejti Hamlet mondását ama dolgokról, melyekről a philosophia nem szokott álmodni sem. Az énalany és éntárgy különbözése csak akkor volna lehetetlen, ha állandó megválás volna. Akkor ugyanis az énalanyval szemben mindig az éntárgy állana s mint fixirozott kettősség állandó különbséget fejezne ki. Tényleg azonban az öntudatban az énalany éntárgygyá válik, s ezen megválásából újra egységbe záródik vagy integrálódik. Az énnel ezen elváltozása azonban csak az én *formai*, nem *lényegi* változása. Egyfelől ugyanis az én, mint egyszerű, mindig egyszerű én és semmi más, — a miből az én azonossága következik minden embernél; másfelől a lét változhatatlansága minden ismeretünk alapköve s így az énnel is érvényes.²

Az én (a relativ énalany) ennél fogva *nem is fejlődhetik*. Fejlődés ugyanis csak tagolt tartalomnál lehetséges; az én pedig mindig csak én=én. Látszólagos fejlődése csak az én (más képekkel) való helyettesítésének teljességében s abban áll, hogy mind tisztábban képes magát megragadni s ezáltal minden más képtől megkülönböztetni. *Az én fejlődése tehát csak az én önigenlésének tisztulásában áll.* Azon tény azonban, hogy az én mindenkor, a legmélyebb elmélyedés közben is, magába szállni képes, azt bizonyítja, hogy az én nem ideiglenes bolygófény, hanem állandó világosság, mely legalább magának mindig világíthat. Δύσομαι εἰς Αἴδον καὶ ἐν νεκύεσσι φρεσίνω (Hom. Od. XII, 383).

4. *Az én minden lelki tevékenység természetes előfeltétele* (φύσει πρότερον) *s így azt sem másból levezetni, sem más lelki tevékenységgel azonosítani nem lehet.*

A szellem jellemző tulajdonsága az én és nemén szétválása; e kéttagúság minden szellemi tevékenység feltétele. Már pedig a nemén

¹ Brassai o. h. 10. l. ezt helyesen fejtegeti s az énből (bár nem látom, mi-kép?) vezeti le az azonosság eszméjét.

² V. ö. művemet «Az ember és világa». I. 58. s. k. l.

(vagy általában más) csak az én = én alapján keletkezhetik, mint kimutattuk. Minden lelki tevékenység tehát, mely a másra irányul, csak az én = én felvétele mellett állhat elő: nem ismerhetünk, nem érezhetünk, nem akarhatunk mást, ha magunkat nem ismerjük, ha magunkat közvetlenül nem bírjuk. Az én tehát az *absolut alany*, mely tárgy csak maga számára lehet; ez absolut alanyra vonatkozik minden szellemi tevékenység, mely annál fogva mindig személyes cselekvés.

Ezeket szem előtt tartva nyilvánvalóvá lesz a *petitio principii* és *metabasis*, melyet mindazon tanok elkövetnek, melyek az ént valamely tevékenység módosulataként akarják érteni vagy valamely határozott tevékenységgel azonosítani. Ha az ént az *érzékenységből* leszármaztatjuk, akkor az érzékenységekben máris feltettük; mert az érzet obiectumra vonatkozik, az obiectum a más, a más pedig csak az én = én feltétele mellett lehet, s így az érzékenység csak az én = én ténye mellett bír értelemmel. Ha pedig az ént *képnek* vesszük, akkor e kép jelentésének megértéséhez szükséges az én-én. Mert hogy valamely tárgyi képet magammal azonosítsak, ahhoz 1. kell, hogy a kép *más* legyen és 2. ezen *más = én* legyen. Más azonban csak akkor, ha az én különbözönnek tapasztalja, a mihez az önismeret kívántatik; — egyenlő az énnel csak akkor lehet, ha az én magát közvetlenül ismeri s ezen önismerettel azonosítja a képet. Az érzékenység és képezés ennél fogva az én = én-re soha sem vezethet reá. Ha pedig az én = én tényét az ismerés, érzés vagy akarat tevékenységével azonosítjuk, akkor *metabasis* követünk el. Az én az absolut alany; minden tevékenysége rá nézve tárgy s azért a tárgyat az absolut alany helyébe tenni, nem egyeb, mint *metabasis*.

A világirodalom bármely nagy bölcselőjének akármilyen körmönfont és módszeres genetica deductiójában benne lappang a petitio principii vagy a metabasis, mit felmutatni nem nagy vállalkozás. Mert az öntudatot, mint keletkezettet kimutatni, ugyan oly hiú törekvés, mint Isten eredetét kimutatni, amire eddig csak exaltált poéták vagy bolondok vállalkoztak. Az öntudatot abból előállítani, a mi csak az ő aegise alatt és az ő hatalma folytán állhatott elő, — ugyanannyi, mint a napot azon tárgyakból construálni, melyek csak az ő kegyelméből lesznek láthatókká s az ő aranyos jó kedvétől tengetik hitvány egynapi lételüket.

És ezzel be is fejezhetném hosszú cikkemet. Főcélunkat elértük; kimutattuk az öntudat mivoltát s azt találtuk, hogy az öntudat egy-

szerű tartalma az én = én tudata. További kutatásaink meggyőztek arról, hogy azon tett, a melylyel az én magát megragadja, sem az ismerés, sem az érzés, sem az akarás tevékenységével nem azonos; hogy az sui generis, egyszerű és egyenes actus, mely minden mástól különbözik. Beláttuk, hogy ennél fogva az ént semmi másból leszármaztatni nem lehet; mert az (én = én) őseredeti tény, mely minden más ténynek (mint tudatténynek) előfeltétele. Ezen őseredeti tény nem lét, hanem tevékenység; a lét a tevékenységhez hozzájáruló szemléleti vonás. Kimutattuk ennél fogva, hogy az én a lelki tevékenységek megértéséhez nélkülözhetetlen ismeretelméleti feltétel, — s ez volt épen főcélunk; megállapítottuk világosan az öntudat lélektani értelmét is, a mit nem fog csekélyleni senki, a ki a lélektannak ezen, felületesség és gondatlanság folytán, mondhatnám, elzüllött részét ismeri.

Mind a mellett hiányos volna cikkem, ha itt félbehagynám; mert az ének értelme voltaképen csak a nemén mellé állítva lesz világossá. Szellemünk alany-tárgy egysége; az én az alany, tárgya mind az, és *csakis* az, a mit magával szembesít, állapotai és életsorsa. Miféle viszony van már most az (én = én) és az absolut alany tárgya vagyis egyéb lelki tevékenységeink között? Méltán boszankodnék a szives olvasó, ki eddig követett, ha épen a legérdekesebb ponton búcsút vennék tőle. Ezen okból szükséges legalább fővonásaiban a szellem végső problémáját feltüntetni s azon utat jelezni, melyen az megoldható; részletes megoldását nagyobb művem majdan megjelenendő 2-ik kötetében fogja a türelmes olvasó találhatni.

Az öntudat szikrázó gyémántját ép úgy kemény kéreg borítja, mint a drága gyöngyöt kagylója. Az öntudatnak ezen külső héját *tapasztalati személyiségünk* (personnalité) képezi. De a hasonlat sántít; a mag és hüvelye, a gyöngy és mézskóhéja között közönyös térbeli viszony van, — a hüvely és a kagyló a mag és az állat caput mortuum; — a személyiség ellenben az ének folytonos tette, minden ízeckéjén átrezeg az én mysteriuma s valamint Platon gyönyörű mythosában (Phaidros, 28.) a földre zuhant lelkek az elveszett, de emlékezetben megörökített mennyországhoz az ihlet szálaival ragaszkodnak, úgy az én gyémántfénye felé, mely létüket megaranyozza, vonzódik minden tény, mely szellemi életünket alkotja. A tudomány előtt tehát nem az én természete a főproblema, hanem az ének viszonya a személyiség alkotó részeivel.

Az én, mint mindenkinek tapasztalata bizonyítja, nemesak magá-

ról, mint egyszerű énről tud; hanem lát, hall, emlékezik, ítél és következtet, gyűlöl és szeret, remeg és remél, szán és irigyel, vágyik és tervez is, — mindezeket pedig magának tulajdonítja vagyis tud róluk és e tudásáról is tud. Ezen bonyodalmas szövedékben világosan két szál válik szét: 1. az én = én, mint öntudat 2. a látás, hallás stb. mint az (én = én) önmegragadásától különböző actusok. E két szál azonban egymásba fonódik. Az *én* lát, hall stb., azaz a látás, hallás stb. az «én» valóságát megrendítik, actióját magukra vonják, minek folytán, az «én» tud róluk. Ámde ezen én nem egyszerű, hanem kettős lény; a látásról való tudás az *én* tudása, tehát az (én = én) előfeltétele annak, hogy tudásáról mint magáéről értesüljön. Így tehát a következő mozzanatok állanak elő: 1. az én = én vagyis az én, mely magáról tud 2. a látás, hallás stb. 3. az én, mely e látásról stb. tud és végre 4. az én, mely e tudásról tud vagyis az énalany, mely e tudásban magát látja, a mint a látásra fordul tevékenysége. Nyilvánvaló, hogy e négy mozzanat közül az első nem föltétele a másodiknak; mert az öntudat más mint a látás. De feltétele a 3-diknak, mert a látásról, mint látásról, tehát másról csak úgy tudhat, ha magát ismeri s a látást magától különbözőnek tapasztalja. A 3-dik mozzanat pedig a 4-diknek feltétele. Mert ahhoz, hogy az öntudat a látást magáénak felismerje, szükséges, hogy a látásról tudjon s eme tudóban magára ráismerjen.

Schematicen tehát három fokozat van:

1. az (én = én) és a látás; a két tény egymástól értelmileg független.
2. az (én = én) fordul a látásra, mint másra, tehát magát ismerenie kell;
3. az én fordul az (én = én)-re, mely a látásra figyel s e ráfordulásban a látást megfigyelőt magával azonosítja s vele és a látással egységbe csukódik össze.

Más tehát az (én = én) vagyis az öntudat; más újra a látás; más a látásról való tudás; s más azon tudat, hogy a látásról tudó és az (én = én) ugyanaz. Mind a mellett kétségtelen lelki tény az, hogy az öntudat ugyanannak tulajdonítja a maga eredetét és a látás, hallás stb. eredetét, a mit abban fejez ki, hogy a látást stb. személyesnek bélyegzi s a látásról tudót, mint a látást végzőt, magával azonosítja. A problema esoméja tehát abban van, hogy ugyanazon X, mely magát egyszerű

ennek mondja, egyebet is tesz, vagyis hogy az *én egyszer énnék, másszor másnak, — egyszer egyszerűnek, másszor sokfélenek tudja magát.*¹

Ezen csomó megoldását több úton megkísérlették; minden kísérletnek azonban az a hiánya, hogy a problémának csak egyik szálát menti meg, a másikat pedig elejti s így a kérdést voltaképen meg nem oldja, hanem fonalait csak szétszaggatja. Lehet ugyanis

1. azt tenni, hogy Kanttal az (én = én)-ben csak a létezésről való értesítést tekintjük, a többit pedig az én értelmi determinációjának vesszük, melyet a belső érzék vesz észre. Ámde ezzel a dolgon nincs segítve; mert az én a belső érzéket is veszi észre s annyiban mindazt felfogja, a mi a belső érzékbe lép. Az énben tehát fellép 1. az én maga minek eredménye az én = én és 2. a belső érzék különfélesége. Vagyis az én = én és más.

2. A nehézség akkor is fennáll, ha az én önmegragadását s a nemén megragadását ugyanazon, csak tárgyra nézve különböző, tevékenységnek tulajdonítjuk. Az kétségbevonhatatlan, hogy ugyanazon én tud magáról, mint énről s másról, mint neménről. De ha az én a mást észleli, akkor ezen másnak az énben valami módon benne kell lennie s akkor a megragadóban azaz énalanyban újra van: az én és a más.

3. Ha az ént, mint azonosságot (én = én) a többi tevékenységek *mellé* sorolnók s ezekre nézve pusztán közönyös szemlélést fejtetnénk ki vele, — akkor kísérletünk újra meghiusulna. Mert pl. ha valamely szint látok, akkor a látás egy önálló tevékenység által végeztetik ugyan, de a látásról való tudás, a tudatos szemlélés újra az énbe vinné ezen tevékenységet; a mint ezt pl. néha úgy fejezzük ki, hogy «csupa fül» vagyunk. A közönyös szemlélő tehát mégsem közönyös, hanem a szemléletet valami módon magában foglalja.

4. Lehet az én minőségi egységét Fichtevel oly következetesen

¹ Brassai Sámuel (Ph. Sz. IX, 19) ezen tényt helyesen látja; tudja, hogy ezen «jelenségeköl» «közellen» tudatunk van s hogy bár azonosságot nekik csak rávitelen tulajdonítunk, mégis «szoros és csaknem megkülönböztethetlen kapcsolatban és mintegy összeolvadva vannak *énünk* létével». De mikép lehet az azonos én egyben azonos és mégis más ezt nem fejtette meg. Sőt a 20. lapon mondottak után attól kell tartani, hogy téves útra tér megfejtése. Mert ha azt mondja, hogy: «Substantia és accidens olyforma viszonyban állanak egymáshoz, mint az «én» és jelenségei», akkor éppen az itt fejtegetett nehézségek labirintusában téved el. Az (én = én) tényéből a jelenségek változatosságát mint accidenseket logice nem lehet lehozni.

megtartani, hogy minőségileg, azaz jelentésileg különböző tevékenységeket az én tevékenységének különböző fokai gyanánt fogjuk fel. De ezen deductio csak abstractiókra vezet s önmagunkat ámitánók, ha azt hinnők, hogy a «szemlélet» levezetése Fichtenél már a színek árnyalatait vagy a hangok harmoniáját lepni képes. Mert a szemlélés csak forma, színek stb. pedig a tartalom; és ha a formát le is birnök vezetni az én tevékenységéből, de a tartalmat abból lehozni nem lehet. Reménylen, azzal a mondással senki sem akar kibúvni, hogy a tartalmat a külvilág adja; adja, ha adja, de azért az én tartalma az s épen azt akarjuk megfejteni, miként lehet az énnek oly tartalma, mely más mint én = én.

5. Kétségbeestünkben végre Münsterberggel arra vetemedhetnénk, hogy az ént csak ismereti feltételnek vesszük, gondolatnak, melyre szükségünk van, hogy a világot megértsük. Ámde ezzel egyfelől az ént tagadtuk, s mint tudjuk, levezetni azt nem lehet sehonnan; másfelől ismereti feltétel csak az, a mi ismereti erő vagyis szellemi valóság.

Ekkép a kísérletek hiúknak bizonyultak. Ha az ént tisztaságában meg akarjuk őrizni, a mint a tudattény követeli, akkor elveszítjük a tartalom tarka sokféleségét; ha pedig a tartalmat megtartjuk, akkor (mint Münsterberg) elveszítjük az ént. Pedig a helyes megoldás csak az, mely az (én = én) tényét megtartja s a tartalom sokféleségét is az ében, mint forrásában, keresi.

A kérdés megoldását könnyíti, ha schematizáló gondolkodásunkkal egyik fonalat a másikhoz tesszünk s az egyes szálakat külön megértve azok összehatását megfigyeljük. Képzeljünk e czélből egy oxygenatomust, melynek különböző nyilatkozatait megfigyeljük. Ezen atomusban ismeretünk kettőt talál 1. a különböző nyilatkozatokat vagyis tevékenysége mozzanatait, 2. egy szemléleti képet (egyszerű pont), melyhez e nyilatkozatokat fűzzük. Az atomus nyilatkozatai amaz egyszerű pontból erednek; az egyszerű pontban egységüket, a nyilatkozatokban az egység mozzanatait találjuk. A kettőt összefoglalva vagyis a mozzanatokot amaz egységbe összeolvasztva, nyerjük az atomus *lényegét*.¹

Már most képzeljük, hogy ama szemléleti egység (az atompont) így szólana: «én vagyok elem és nyilvánulásaim oxygennyilvánu-

¹ Böhm K. Az ember és világa. I. 184 l.

lások». Milyen változás állott be ezzel? Nyilván az atomus lényege egy mozzanattal gyarapodott; az atomus azonkívül, hogy más elemekkel szemben nyilatkozik, maga lételéről is tudna. De ezzel még mindig nem volna arra képesítve, hogy nyilvánulásait magáéinak felismerje. Erre a fokra az által emelkedik, hogy a magáról való tudása a mozzanatokról való tudással kapcsolatba lép vagyis hogy ugyanazon szemléleti pontnak tulajdonítja az önmagáról való tudást, a nyilvánulásokat és a nyilvánulásokról való tudást, mindezt pedig egy közös pontban összefoglalná.

Alkalmazzunk már most ezen schemát saját magunkra. Ha a szellem látna, hallana, szeretne stb., de magáról nem tudna, akkor a szellem ugyanolyan egység volna, mint az oxygenatomus. Lényegét képeznék ezen tevékenységek, a mennyiben egységbe foglalva a nemtudatosba kihelyeznők; tünemények volnának ezen tevékenységei, — de nem magára nézve, hanem egy szemlélőre nézve. Azaz: a szellem objectiv egység lenne, mint az oxygen atomus, — de nem magának, hanem másnak számára. Ezen más a *többséget ama* szemléleti egységre vonatkoztatná s ezen egység = többségben bírná a szellem létező valóságát: a többséget az egységbe szőné össze s az egységet többséggé bontaná szét, mint Penelope tette ékes szövétével. Az én már most ez objectiv egységhez új tényezőül járul; az egységben, mely mozzanatokból áll, új mozzanat lép fel, mely által lételéről értesül. Eddig azonban még mindig csak egy különféle mozzanatokból álló egység állana előttünk, mely tételéről tudna, de nem egységes voltáról. A szellem másra nézve oly egységül tünnék fel, mely tudja, hogy létezik; de hogy miként létezik, azt, hogy mozzanatokból áll, még mindig nem tudná. Az utolsó lépés már most az, hogy az egység 1. lételéről tudjon; 2. különfélét tegyen; 3. e tevékenységekről is értesítve legyen s így 4. magáról mint tevékenységek egységéről tudjon. Ez utolsó lépéssel az egység öntudata a mozzanatokat magára vonatkoztatja s magát (mint én = én-t) és mozzanatait (mint mást) egy közös pontban öszszefoglalja. E közös pont a mozzanatok forrása, melyben azok egymással öszszeszövődve ismerhetetlen módon léteznek.

Most már a gondolkodásnak még csak egy végső megfeszítése szükséges, nehogy a szétbontott szálak újra összekuszálódjanak és a szellem problémája meg van fejtve (a mennyire t. i. ismeretünk természete a megfejtést lehetővé teszi). Az öszszes szálak, miket felhoztunk, tudattények; nem abstractiók, hanem lelki életünk való adatai s így

phaenomenalis természetűek. Tény ugyanis 1., hogy az énalany magát mint éntárgyat szembesíti s vele egységbe csukódik össze, mely össze-csukódás az önigenlés tette. Tény 2., hogy minőségileg különböző tevékenységeket fejtünk ki, a mint azok a lélektan tárgyát képezik. Tény 3., hogy ezen tevékenységek az öntudat előtt tárgyaiként megjelennek. Tény 4., hogy az én, mely magát ismeri, ezen tevékenységeket magához köti, mint személyes tetteit. Ezen tudattényeket senki el nem vitathatja; a ki pedig az önmegfigyelés ezen energiáját nem képes kifejteni, annak a szellem problémájához szólnia nincs joga.

Van-e és lehet-e már most ezen tényekben ellenmondás? Épen azért, mert tények, nem lehet bennök ellenmondás és nincsen is. Az ellenmondás csak akkor lopódnék be, ha azon én, mely magát nézi, volna forrása a látás, hallás stb. tevékenységeinek. Akkor ugyanis az egyszerű én tartalmilag más volna, vagyis ellenmondana maga magának. Ámde az öntudat maga tiltakozik ezen összevegyítés ellen. Az öntudatban egy alanyi én egy tárgyi énnel, mint tünemények állanak szemben; de egységük az öntudaton kívül esik, egy X-be, melyet abszolút énnel neveztünk. Hasonlóképen a látás, hallás ezen (én = én) tiszta egyszerűségéből nem vezetik le eredetüket; a látás, hallás stb. eredete egy X-be esik, melyben mint különvált mozzanatok lenni megszűnnek. Ámde az (én = én) és a látás, hallás stb. tarkasága egymással synthetice összefüggnek; az énalany előtt csak mint alany és állítmány. De hogy ily szükségképeni összefüggés legyen köztük, mint tünemények között, annak okát ama közös X-ben keressük. Ezen X az abszolút alany, a szellem lényegének képe, melyben az öntudat és az egyéb tevékenységek mint momentumok foglaltatnak. Ez abszolút alanyt azonban csak tüneményeiben ismerjük; természetében rejlik az (én = én) és a más synthesisise, melyet mintegy reflexiv átterjedéssel lehet képleg megérteni (mert a látás az öntudatot felköltheti), de e sötét mélységbe szemünk nem hatol, a Saisi fátyol borúl reá. E mélységből csak egy villámszerű villanás hatol fel hozzánk az öntudat tényében, — a többi mélységes homályba burkolva marad örökké.

Félreértene azonban, a ki ezen tételmet úgy fogná fel, mintha a tapasztalati (én = én) s egyéb szellemi tevékenységeinkben túl egy lényeges *létezőt* állítanék. «Im Anfang war die That»; csak azután következett e tettnek szemléleti szegzése s így életének lefokozása

Ama háttér, melybe az én és a nemén az értelem elől eltűnnek, úgy mint az én és nemén, csak ismereti tény, azaz gondolat, melyben az öntudat nehézségei megbékülnek, mert benne eltűnnek; s e gondolat állításával azt fejeztem ki, hogy a szellem ismerete sem haladhat tovább maga magánál vagyis annál, a mint maga előtt feltűnik.

Mint tünemény azonban a szellem merő és tiszta tevékenység; csak ilyenül ismerjük. A szellem minden nyilvánulása, az elsőnek (én = én) mintájára, tiszta elemzés, megválás, ítézés és újra összeszerkesztés; fogalmaink csak szemléletileg szegzett, ideiglenes (mert újra felbomló) synthesisek, állandó csak a törvény, mely szerint a synthesis megalakul, maga a gondolkodás folytonos és tiszta, megállás nélküli tevékenység.¹

Az öntudat tényének megfejtése nagyon tanulságos figyelmeztést tartalmaz arra nézve is, miként értendő az apriori synthetikus ítéletek természete. Mert hiszen az öntudat és a nemén maga a legeredetibb synthesis, a melynek kifejezése (pl. így: «az abszolút én az (én=én) és nemén egysége», vagy akár úgy is, mint Fichte mondta) azon apriori synthetikus ítélet, mely minden más ítéletnek az ismereti feltétele. Ennek részletesebb fejtegetését is «Az ember és világa» ígért 2-ik kötetére kell elhalasztanom; a rendelkezésre álló tért és az olvasó türelmét még csak egy önvédelmi actióra akarom felhasználni. Lélektani könyvecskémben (5. §) azon képet, mely alatt az emberi szellemnekem jelentkezik, nem tudtam másképp kifejezni, mint e szavakkal «a lélek szellemi organismus, mely ugyanazon elv szerint van berendezve, mint a növényi és állati test szervezete». Megütközést keltett ezen tétel is. Megszüntetni nem bírom annál, a ki megütközésre (ily jámbor tételnél is) hajlandó; de a magábaszállás előmozdítására eme megbotránkoztató (különben úgyis régi) mondásomat most azzal toldom meg, hogy más szervezetet *közvetlenül* se nem ismerünk, se nem értünk,

¹ Hogy erre a pontra kitértém, arra azon megfejthetetlen aversio birt. melyet «Logikám» egy tétele ellen (9. §) a bírálóknál (rari nantes in gurgite vasto) egyetértő egyhangúsággal tapasztaltam. A fogalmat «szabály»-nak neveztem, mely szerint valamely tárgy képét megalkotjuk. Hogy az énnék természete szerint mást taníthattam-e (pl. azt, hogy a fogalom a tárgy lényegének lelki képe, vagy egyéb ilyen Platon költői eszmekörébe beillő, de a mi philosophiai előhaladottságunk mellett csak elmaradást jelző felfogást)? — azt a szíves olvasó most már maga megítélheti.

mint szellemünk organismusát. A növényi és állati szervezet ennek csak hasonmása (εἰκὼν Platonnál); s a demiurgos, mikor az élő lényeket alkotta, hogy Platon mythosával beszéljek (így talán a megbotránkozás könnyebben fogja megérteni), bizonyosan a szellem ideáját használta előképül (παράδειγμα), melynek képe az élő lényeket teremtette.¹

¹ Platon. Timaios. 28. C. 29. B.

Böhm Károly.