

## A szintétikus ítéletek és a tapasztalat tárgyasságának problémája.

E tanulmány megírásához az alkalmat a Magyar Filozófiai Társaságnak „*A megismerés problémája*”-ról 1940. január 9-én tartott vitaülése szolgáltatta. (Lásd *Athenaeum*, 1940. 2—3. füzet, 138. o.) Ezen ülésen Brandenstein professzor úgy nyilatkozott, hogy a vita nem mondható teljesen sikerültnek. Felfogását teljes mértékben osztjuk. Éppen csak a sikertelenség okát látjuk másban, mint amiben a vita résztvevői sejtették. Célunk ennél fogva nem lehet egyéb, mint hogy a címben felvett problémákkal kapcsolatban olyan új szempontot mutassunk be, amely alkalmasnak látszik, hogy segítségével az ismeretelmélet eme alapvető kérdéseire kellő világosságot derítsünk. Először is a szintétikus ítéletek problémájával fogunk foglalkozni. Hogy minden félreértést és kétértelműséget eleve kizárjunk, ezeknek fogalmát kell elsősorban tisztáznunk.

Mit értünk tehát a szintétikus ítéletek alatt? Felfogásunk szerint szintétikus, azaz ismeretgyarapító ítéletek azok, amelyeknél az alany fogalmának az állítmány fogalmával való összekapcsolásával olyan ismerethez jutunk, amelyet az alany fogalma egymagában nem fejezhet ki. A szintétikus ítéleteknek minden más értelmezését csak szavakkal való játéknak tartjuk. Ismeretgyarapító ítélet pl.: a rózsza piros. Ámde épp ez a problematikus valami. Mert ha megmaradunk azon hagyományos felfogás mellett, hogy minden ítélet az adott alany fogalmához hozzátartozót fejez ki az állítmányban, akkor hogyan beszélhetek szintétikus ítéletekről? Miként mondhatom, hogy a rózsza piros? Hogyan állíthatok az alanyról olyasmit, amit eddig nem tartalmazott? Ilyen értelemben csakugyan Brandenstein professzornak kellene igazat adnunk, amikor azt állítja, hogy csak analitikus ítéletek lehetségesek. Eszerint Kant példája: a test nehéz, — szintén nem szintétikus, hanem analitikus ítélet. Ezt Brandenstein azzal indokolja, hogy a helyesen megfogalmazott ítélet alanyában benne van az állítmány, a test nehézsége, s az ítéleti megismerés csupán kiemeli azt, azaz

kielemezi. (U. o. 147. o.). Ez tehát más szóval annyit jelent, ha azon tapasztalati valósághoz, amelyet a test fogalmával fejezek ki, nem tartoznék a nehézség fogalma is, akkor a testről semmiképen sem állíthatnám, hogy nehéz. Mindez igaz. Azonban nem kevésbé az is igaz, hogy amikor azt mondom: ez a rózsza piros, — bármédig elemzem is a rózsza fogalmát, a piros fogalmát sohasem fogom megtalálni benne, mert egyszerűen nem tartozik hozzá. Nem foglaltatik benne. Ha pedig nem foglaltatik benne, akkor hozzá sem kapcsolhatom, vagyis nem képezheti annak tartalmi jegyét. Ilyenformán azonban ez az ítélet hamis volna. S ennek ellenére mégis igaznak kell tartanunk, mert általa határozottan új és érvényes ismerethez jutunk. Amit megismerünk vele, tapasztalati valóság, mégpedig olyan, amelyet sem a rózsza, sem a piros fogalma egymagában nem fejez ki. Hogyan lehetséges ez? Mi ezen rejtély nyitja? Egyszerűen az, hogy nem helyes az a felfogás, amely szerint minden ítélet az adott alanyhoz hozzátartozót fejez ki az állítmányban. A szintétikus ítélet lényege, mint mondtuk, abban áll, hogy az alany és állítmány fogalmával egy logikai szintézist hajtunk végre abból a célból, hogy egészen új ismerethez jussunk, amely úgy az alany, mint az állítmány fogalmától különbözik. Ilyen ítélet: a test nehéz, vagy: ez a rózsza piros. Hogy a filozófiai gondolkodás ezt eddig nem vette észre, annak az a magyarázata, hogy az ítéletekben használt kategóriák kettős vonatkozását, u. m. az ontologiait és axiológiait nem tisztázta. Ennélfogva azt sem tudhatta meg, hogy az említett ítéletben tulajdonképpen nem a rózsza fogalmáról akarunk valamit állítani, hanem egy értéktapasztalatot óhajtunk kifejezni s úgy az alany, mint az állítmány ennek az új fogalomnak logikai tartozékai. Kant grandiózus felfedezése győzelmi útjában épp azért rekedt meg oly hamar, mert sem ő, sem utódai nem különítették szét a tapasztalatot formáló szellemiség tényértékelő és ténymegállapító párhuzamos tevékenységét. Amikor a königsbergi bölcs a tapasztalat, azaz a megismerés lehetőségét fürkészte, azon meggyőződésre jutott, hogy azt a szellem végfunkciói, vagyis a kategóriák teszik lehetővé. Más szóval: ismereteink azért érvényesek, mert amit megismerünk, nem az öntudattól függetlenül létező valami, hanem elejétől végig a szellem, azaz az öntudat tartalma. A tapasztalat létesítő feltételei, amelyeket eddig abszolút, azaz az Éntől függetlenül létező tényezőknek hitt, tehát szintén nem metafizikai entitások, hanem funkciók, kategóriák.

Ezen klasszikus ismeretelméleti felfedezését azonban igen hamar elhomályosította azon körülmény, hogy a kategóriák Janus-természetét Kant nem ismerte fel. Vagyis

nem vette észre, hogy van ontológiai és axiológiai ismerési mód és hogy mindkettő a maga ismereti tárgyát ugyanazon törzsfogalmakkal kénytelen kifejezni. Ha például azt mondom: Ezen tapasztalati valóság asztal, — ez axiológiai ismeret. Mégpedig azért, mert a tapasztalati valóság lényeges mivoltát akarom vele kifejezni. A lényeg pedig nem egyéb, mint a dolog legértékesebb mozzanata, vagyis „igaz mivolta”. Mivel a jelen esetben a keresett legértékesebb tartalmat, vagyis az intelligenciát a legtökéletesebben az asztal jelentésében vélem megtalálni, a tapasztalati valóság legbecsesebb alkatát tehát ezen fogalommal konkretizálom. Vagy egyszerűsítve a dolgot: A modern értékelmélet abszolút értékesnek csak a szellemet ismeri fel. Ennek egyetlen lehetséges létmódja pedig, hogy a tapasztalatban megvalósul. Tehát amit a dolog lényegének, igaz mivoltának tartok, ezuttal nem a matéria, szín, súly, stb., hanem az asztal fogalmával fejezem ki, mert a tapasztalat ezen logikai konstrukciójában ismerem fel a legmagasabbrendű intelligenciát, vagyis a lényegét, amit eredetileg kerestem. A fenti ítélet tehát értékítélet, mert azon ismeretem, azaz fogalmam, amelyet vele nyertem, axiológiai vonatkozású. Viszont ha az asztalról azt állítom, hogy lapja van, ez már ontológiai ismeret, mivel ezen ítéletemben semmi értékelés nincsen. Csupán az előbb megismert axiológiai jelentésnek egy tartalmi jegyét állapítom meg vele. Ezen ítélettel tehát pusztán ténymegállapításra szorítkozom. Azon kategóriám, amelyből ismeretem táplálkozik, ennél fogva ontológiai vonatkozású.

Ezek előrebocsátása után már most könnyű lesz megérteni, hogyan lehetségesek a szintétikus ítéletek, tehát azt is, miként lehet érvényes ezen ítélet: ez a rózsza piros, — pedig a napnál is világosabb, hogy a piros nem foglaltatik a rózsza fogalmában, következésképpen abban a tapasztalati tartalomban sem, amelyet a rózsza fogalmával kell kifejeznem? Brandenstein ideálrealizmusával szemben azt állítjuk, hogy amennyiben az említett ítélet csakugyan szintétikus, azaz amennyiben az ítélet állítmánya valóban nem foglaltatik az alany fogalmában, ami pedig bizonyos, ugy csak egyetlen egy módon lehet érvényes. Mégpedig akkor, ha ezen ítélettel valójában nem az alanyról állítunk valamit, vagyis ha nem az alany fogalmát bővítjük az állítmány fogalmával, hanem ha az, amit vele kifejezni akarunk, olyan axiológiai mozzanat, amelyet sem a rózsza, sem a piros fogalma külön-külön nem tartalmaz. Már pedig valahányszor ítéleteink segítségével a dolgok lényegét, igaz mivoltát fejezzük ki, mindig az utóbbi eset áll fenn. Ilyen ítélet ez is: ez a rózsza piros. A dolog lényegét, amit vele kifejezni

akarov, nem az ítélet alanya, a rózsa, hanem egy magasabb X jelentés tartalmazza s éppen ennek logikai kifejezéséhez van szükségem a rózsa és a piros fogalmára. Lássuk ennek bizonyítását.

Amikor ugyanis azt mondom: ez a rózsa piros, — hallgatólagosan elismerem, hogy azon tapasztalati valóság lényegét, amelyre ítéletem vonatkozik, a rózsa fogalma fejezi ki. Ha valaki azt állítaná, hogy amit én rózsának tartok, erő, szín, vagy sejtrendszer, feltétlenül tiltakoznám ellene. Vajjon miért? Hiszen ebben a tapasztalatban csak ugyan megtalálom az erőt, szint és sejtrendszert is! Ha ennek ellenére mégis tévesnek minősítem azon állítást, hogy a dolog sejtrendszer, stb., akkor ezt a következő alapon teszem. Amikor a dolgot rózsának tiszteltem, ezzel azt akarom hangsúlyozni, hogy a tapasztalati valóság temérdek jelentése közül éppen a rózsát fogadom el legbecsesebb mozzanatának. Mégpedig azért, mert a dolog értékét, értelmi alkatát, az intelligenciát ez a jelentés fejezi ki a legtökéletesebben. Világos tehát, hogy az inkriminált ítélet érvényességét axiológiai alapon vonom kétségbe. Tehát akár azt mondom: a tapasztalati valóság rózsa, akár pedig: a tapasztalati valóság sejtrendszer, — mindkét ítélet axiológiai természetű, mert a dolog lényegét akarom velük kifejezni. A kategória tehát, amelyből az így nyert ismeretem, illetve fogalmam táplálkozik, szintén axiológiai vonatkozású. Amde a dolgok lényegének logikai eszközökkel való meghatározása roppant bonyolult. Sőt a legtöbb esetben lehetetlen. A művész könnyen ki tudja fejezni, de ha ugyanezt értelmi eszközökkel akarom cselekedni, csaknem leküzdhetetlen akadályokba ütközöm. Mivel az érték az intelligencia, ez pedig a tapasztalatban valósul meg, tehát úgy fogok eljárni, hogy azon tapasztalati tartalmat, amelyben az érték megvalósul, logikai alkotóelemeire bontom. Azaz olyanokra, amelyek már ismeretesekek, könnyebben áttekinthetők, s akkor ítélet segítségével szintézist hajtok végre velük, vagyis próbálom a logikai síkban utánképezni azt, amit a művész az érzéki síkban cselekszik. Ezen eljárással legalább is durva vonásaiban megalkotom a megtapasztalt értékvalóságnak, a lényegnek logikai képését.

Amikor már most valamely tapasztalati valóságról azt állítom, hogy rózsa, holt bizonyos, hogy igaz mivoltát, azaz lényegét, amelyet benne kerestem, nem fejezem ki tökéletesen. Ennek megállapításához, illetve meghatározásához egyéb fogalmak is szükségesek, különben meghamisítanám a dolog természetét, amelyre fogalmamat vonatkoztatom. A dolog igaz mivoltát tehát Z jelentéssel kellene kifejezni, amely a rózsa fogalma felett áll. Ennek az X-nek fogalmi

leírásához a rózsán kívül a piros fogalmára is van szükségem. A piros az X-hez most már szükségképen hozzátartozik, azaz bennfoglaltatik, mert elengedhetetlen logikai alkatrésze annak az axiológiai fogalomnak, amelyet X jelent.

Allíthatom-e tehát a tapasztalati valóság azon mozzanatáról, amelyre a rózsza fogalma vonatkozik, hogy piros? Magától értetődik, hogy nem. Mégpedig azért nem, mert ezen ítélet arra a praemisszára van építve, hogy az ismeret tárgyát képező tapasztalat lényege az a tartalom, amelyet a rózsza fogalmával fejezünk ki. Már pedig ebben az ismeretben a rózsza axiológiai fogalom. Tehát egy meghatározott értéket értünk alatta, amelynek egészen pontos jelentés felel meg. Ezen mozzanat axiológiai természetének eltorzítása nélkül az őt kifejező fogalomhoz a legkisebb logikai toldalékot sem kapcsolhatom. Ez tehát annyit jelent, ha a dolog lényegét csakugyan a rózsza jelentésében látom, akkor többé nem állíthatom róla, hogy piros, mert ez utóbbi nem tartozik a tapasztalat azon tartalmához, amelyet a rózsza fogalma alatt értek. Ha ennek ellenére mégis ragaszkodom azon megállapításom érvényes mivoltához, hogy a rózsza piros, akkor ez azért van, mert ítéletemmel mást mondok, mint amit vele tulajdonképen kifejezni akarok. Ez azonnal kitűnik. Megismerésem célja, hogy a tapasztalati valóság igaz mivoltát megállapítsam. Ezt ítélet segítségével teszem. Már most a tapasztalati valóságról egyszerűen azt állíthatnám, hogy rózsza. De nem vagyok belenyugodva. Vajjon miért nem? Azért, mert világosan látom és érzem, hogy a dolog lényege, amit keresek és meg is találtam, a rózsza fogalmával nincs kifejezve. Amit meg tapasztaltam, jóval több, mint amit a rózsza jelent. A lényeg, vagyis az értéktartalom logikai kifejezéséhez szükségem van mindazon jegyekre, illetve logikai jelentésekre, amelyeknek logikai szintézisével az intelligenciát legtökéletesebben kifejező axiológiai fogalmat a logikai síkban képezhetem. Ezért van, hogy nem állhatok meg annál a megállapításnál, hogy a megismert tapasztalati valóság rózsza, hanem szükségem van még a piros fogalmára is, hogy a dolog legmagasabbrendű logikai alkatát kifejezhessem. Különben felesleges volna azt mondanom, hogy a rózsza piros, mert ha a dolog lényegét az általam már ismert rózsza fogalma tökéletesen visszatükrözné, akkor nem kellene még azt állítani róla, hogy piros. Hiszen ebben az esetben ez utóbbi jegy már bennfoglaltatnék a rózsában. De mégis hangsúlyozom, hogy a lényeghez a piros is tartozik. Mégpedig abban a meggyőződésben teszem ezt, mert tisztában vagyok vele, hogy a piros nem tartozik ahhoz, amit a rózsza jelent. Épp ezért kell megfelelő

logikai eszközökről gondoskodnom, hogy a dolog szubstanciáját hűen kifejezhessem. Ez az oka, hogy a lényegről azt állítom, hogy piros, mert a rózsza egymagában nem alkalmas annak kifejezéséhez. A mondottakból nyilvánvaló, hogy amikor azt állítom: ez a rózsza piros, — ebben az ítéletben nem az alany fogalmát akartam az állítmány fogalmával kibővíteni, azaz mintegy az alany fogalmába belepréselni, ami amugyis képtelen logikai művelet volna, hanem egészen új ismeretet fejezek ki vele, vagyis olyan tárgyra vonatkozatom, amely axiológiai tekintetben úgy az alanynál, mint az állítmánynál többet jelent. Csak a logikai kifejezési mód, ahogyan a megismert tárgyat utána akarom képezni, helytelen; az ítélet pongyolán van megfogalmazva. Nem azt kellene mondanom, hogy ez a rózsza piros, hanem amit a dolog lényegének ismerek, a rózsza és a piros szintétikus egysége. Amikor ugyanis az előbbi ítélettel új ismeretet akarok kifejezni, vagyis olyant, amely többet jelent, mint amit a rózsza fogalmán értek, csakis ezt gondolhatom. Csakhogy az ismereti tárgynak előbb említett meghatározása igen bonyolult. Ehelyett egyszerűen azt mondjuk: a rózsza piros. De nem férhet hozzá kétség, hogy amit tulajdonképpen mondani akarunk, azt nem ezen ítélet, hanem az előbbi terminológia fejezi ki.

Azt az ellentmondást, amelyet ezen szintétikus ítélet: ez a rózsza piros, — látszólag tartalmaz, úgy küszöbölhetjük csak ki, ha előbb logikai alkatát korrigáljuk. Ez pedig úgy történik, hogy mindenekelőtt felkutatjuk magát a tárgyat, amelyre vonatkoztatni akarjuk. S mert tudjuk, hogy a dolog, amit ki akarunk fejezni, igenis létezik és hogy annak igaz mivoltát sem az alany, sem az állítmány fogalma nem fejezi ki, tehát meg kell keresnünk a helyes logikai utánképzést, hogy azután az ítélet révén nyert új fogalom egyezzen a tárggyal. Amikor azonban ezt tesszük, nem szabad szem előtt tévesztenünk, hogy kategóriáink kettős vonatkozásúak. Épp ezért előbb tisztáznunk kell, hogy az ismeret tárgyát képező élményben érvényesülő kategóriák milyen vonatkozásúak? Ha megállapítjuk róluk, hogy axiológiai természetűek, akkor élményünk kifejezésére megfelelő logikai eszközöket fogunk használni. Vagyis az ismeret tárgyát úgy fogjuk kifejezni, ahogyan az értéket a logikai szabályoknak megfelelően ki szoktuk fejezni. Mindamellett megtarthatjuk az ontológiai ítéletek skémáját is, mert sokkal egyszerűbb. Csakhogy erről nem szabad megfeledkeznünk, amikor ezen ítéletek logikai természetének értelmezéséről van szó. Helyesen fogalmazott ítélet sohasem tartalmaz ellentmondást, ha logikai struktúráját vizsgáljuk. Paradoxonokat csak hibás ítéletek szülnek.

Mint láthatjuk, csakis az ismereteinkben érvényesülő ontológiai és axiológiai szálak megkülönböztetésével lehet megállapítani, hogy ezen ítéletben: az a rózsa piros, — a piros nem a rózsához, hanem egy magasabbrendű axiológiai jelentéshez, X-hez tartozik, amelynek a rózsa fogalma is szerves része. E kettő logikai szintézisével nyerjük meg azon jelentést, amelyet a dolog lényegének, igaz mivoltának ismerünk s amelyet meghatározni akarunk, amikor azt mondjuk: ez a rózsa piros. Ilyen szintézis azonban csak tapasztalás által lehetséges. Ezt kispekulálni igazán nem lehet, mivel éppen axiológiai élményeinkre áll azon igazság, hogy a tapasztalatot az elme nem feltalálja, hanem csak megtapasztalja.

Bebizonyítottuk tehát, hogy Brandensteinnek nincs igaza, amikor azt mondja, hogy csak analitikus ítéletek lehetségesek. Láttuk ugyanis, hogy vannak szintétikus ítéletek is, vagyis olyanok, amelyeknél az állítmány fogalma nem tartalmi jegye az alany fogalmának. Ezek után nem lesz nehéz kimutatni, hogy a szintétikus ítéletek lehetőségét illetőleg nem állja meg helyét *Földes Papp Károly* felfogása sem. Mint a vitából kitetszik, az ismeretelméleti idealizmus és az ideálrealizmus közti differenciát azzal az érveléssel próbálta kiegyenlíteni, hogy Kant az alany felől, az ismeret szempontjából, Brandenstein pedig a tárgy felől, ismereten kívül nézi ugyanezt a dolgot. (*Athaeneum*, 1940. 2—3. füzet, 147. o.) Eszerint tehát a szintétikus ítéletek csak a megismerő alany számára ismeretgyarapítók, de a tárgy szempontjából már nem azok, hanem csak analitikusok, mert a továbbiakban még azt mondja, hogy „az alannak általam, mint megismerő által birtokolt fogalmából, ha egyszer nem rendelkezem az állítmány ismeretével, nem is lehet azt kianalizálni, hanem a tapasztalás, a szintézis valaminő formájára van szükség“. A hiba forrását már ismerjük. Ugyanis ő is ragaszkodik azon felfogáshoz, amely azt vallja, hogy minden ítélet az adott alany fogalmához hozzátartozót fejez ki az állítmányban. (U. o.) Ez a nézet tehát arra a be nem vallott logikai előzményre támaszkodik, hogy az ítélet alánya azon tapasztalati valóság lényegét jelenti, amelyre az ítélet vonatkozik. Amikor azt mondom: a test nehéz, — fel van tételezve, hogy annak a dolognak lényege, amelyet ítéletemmel megismerem, test-mivolta. Ha nem ezt tartanám a dolog szubstanciájának, akkor bizonyára nem a testről állítanám, hogy nehéz, hanem azt mondanám pld.: a kalapács nehéz. Ha már most a megismert tapasztalati valóság lényegének a test jelentését fogadom el, akkor ezen fogalmamnak tökéletesen fednie kell azt a tapasztalati tartalmat, amelyet vele kifejezni akarok, különben a dolog vagy többet, vagy keve-

sebbet tartalmazna, mint a kifejezéséhez használt logikai eszköz. Ez pedig képtelenség. Amikor tehát azt mondom: a dolog test, — axiológiai ismerethez jutottam, amelyet a test fogalmával fejezek ki. Ebben az ítéletben a test fogalma axiológiai kategória. A dolgról azonban csak akkor állíthatom, hogy test, ha a test fogalmával tökéletesen tisztában vagyok, különben hogyan mondhatnám, hogy pont ezen jelentés fejezi ki a dolog lényegét? Ha pedig a test fogalmát tökéletesen ismerem, akkor nem mondhatom többé, hogy az alanynak általam, mint mgismerő által birtokolt fogalmából az állítmányt nem lehet kielemezni és hogy ezen fogalomnak még oly jegyei is vannak, amelyeket csak akkor ismerhetek meg, ha a tapasztalathoz fordulok. Vajjon mi-féle tapasztalathoz fordulhatnék, amely alkalmas volna arra, hogy segítségével megállapíthassam a test axiológiai fogalmának olyan jegyeit, amelyeket akkor még nem ismerem, amikor a tapasztalati valóságról azt mondtam, hogy test? Ha a test fogalmának értelmével nem volnék tisztában, ha logikai tartalmát nem ismerném, tehát nem állíthatnám a dolgról, hogy test, mert ezen fogalmat axiológiai jelzőnek használom. Ha már most a nehézség fogalmát a test fogalmához mégis hozzákapcsoljuk annak ellenére, hogy az előbbi az utóbbi fogalomban semmiképen sem fedezhető fel és ha ezen logikai műveletet még hozzá érvényesnek is tartjuk, akkor már feladtuk azt a feltételt, hogy ezen ítéletben: a test nehéz, — az alany az ismereti tárgy lényegét fejezi ki. A nehézség fogalmát épp azért kapcsoljuk a test fogalmához, mert világosan felismerjük, hogy amit a dolog lényegének tartunk, a test fogalma nem fejezi ki, hanem e célból a nehézség fogalmára is szükségünk van. Csak az ítélet logikai konstrukciója helytelen, mert valójában nem a testről akarunk valamit állítani, amit eddig ne tudtunk volna róla, hanem az alany és állítmány szintézisével egy magasabbrendű axiológiai jelentést akarunk kifejezni, amely ugy az alany, mint az állítmány axiológiai minősége felett áll. A művész, mint említettük, ezen magasabbrendű mozzanatot vésője vagy ecsetje segítségével könnyen ki tudja fejezni. A nyelv, mert az érzéki szemlélet szerepét pótolni nem képes, ennél fogva pusztán fogalmi eszközökkel a dolog lényegének logikai alkatát sem tudja tökéletesen kifejezni. A lényeges mozzanat meghatározásához szükséges ezernyi jelentésárnyalatot nem képes a logikai síkba tökéletesen átvetíteni, hanem csak a legszembeszökőbbeket fedezi fel a tárgyban és ezeket kapcsolja egybe. Ez a művelet természetesen az ismereti tárgy lényegének eltorzítását eredményezi.

A dolgok ilyen megfontolása után tehát nem azonosíthatjuk magunkat F. Papp K. azon nézetével, hogy „az ana-



litikus ítélet mellett van még oly ítélet is, amely szükségképpen előfeltételez valaminő szintézist, jöllehet az efajtāju ítélet is, mint ítélet, analitikus". (U. o.) Mégpedig azért nem, mert, mint kiderült, ezen szintézisre nem azért van szükségünk, hogy az alany fogalmát elemezhesük, hanem azért, hogy általa új ismerethez jussunk, amely az alany fogalmát meghaladja. A vitában pedig éppen ennek a tapasztalati ténynek lehetőségét kellett volna tisztázni.

Kantnak tehát tökéletesen igaza volt, amikor különbséget tett analitikus és szintétikus ítéletek közt. Csak adós maradt annak megmagyarázásával, hogy a szintétikus ítéletekben alany és állítmány miként viszonylanak egymáshoz? Mint ismeretes, Kant a tapasztalat *a priori* tényezőit a szellem strukturájában jelölte meg. Az is igen helyes tette volt, hogy a kategóriákat az ítéletek természetéből próbálta levezetni. Hogy a tapasztalat, illetve a megismerés lehetőségét illetően mégis rést hagyott, annak oka abban keresendő, hogy ő a tapasztalatot, vagy jobban mondva: a tapasztalatot kifejező ismereteket csak az ontológiai tudat tevékenysége szempontjából vizsgálta, holott az ismerésnél sokkal fontosabb szerepet játszik az értékelő tudat. Mivel pedig mindkét tudat ugyanazon kategóriákkal operál, ennél fogva az ontológiai és axiológiai ismeretek közti határvonal elmosódott. Ez a hiba a forrása mindazon paradoxonoknak, amelyek Kant ismeretelméleti koncepciójában kétségtelenül meghúzódnak. Míg ezeket ki nem küszöböljük, lehetetlen a szintétikus ítéletek lehetőségét kielégítően megmagyarázni, mivel állandóan paradox tételek állanak egymással szemben. Az egyik meggondolás szerint ugyanis el kell ismerünk, hogy vannak szintétikus ítéletek, vagyis olyanok, amelyekben több foglaltatik, amit az alany fogalma tartalmaz. Ezt nem lehet elbeszélni, mert a nyers tény tesz róla bizonyosságot. A másik megfontolás szerint viszont mégis kételkednünk kell oly ítéletek objektivitásában, amelyekben a hagyományos feltevés szerint az állítmány az alany fogalmát olyan új jeggyel pótolja meg, amely eredetileg az alanyban nem fordult elő. Ezen logikai bonyodalom megoldásának kulcsa, mint kifejtettük, nem kereshető másban, mint hogy az ismereteinkben érvényesülő ontológiai és axiológiai szálakat egymástól élesen elkülönítjük.

Ezen elv alkalmazásával azonban nemcsak a szintétikus ítéletek értelmezéséhez nyílt meg az út, hanem a tapasztalat tárgyasságának igazolásához is új szempontot nyertünk. Ismereteink objektivitását illetően a vitában két felfogás áll egymással szemben. Az egyik *Bencsik Béláé*. Szerinte „az emberi megismerés mintájára általánosított elméleteken belül nem oldható meg a megismerés objektív vagy relatív

voltának kérdése, sem az ismeret érvényének kérdései, sem a megismerés határának kérdései, mert mindezen kérdések megoldása az emberi megismerés törvényein, illetőleg részleges általánosításán tullelvő... törvényszerűségek ismeretét tételezi fel". (U. o.)

A másik felfogás ezzel szemben közvetíteni akar a szigorú kriticismus és a realizmus között. *Földes Papp K.* ezt a következőképpen fogalmazza meg: „A megismerés tárgya kettőt jelent: a megismerés anyagát (immanens tárgyat), mit a képzzettel ragadunk meg és a megismerés mértékét (transzcendens tárgyat), mit az ítélettel posztulálunk. Az ítélet ugyanis mindig a megismerés tárgyának a tudattól függetlenül való fennállását jelenti, azaz transzcendenciát. E transzcendens mozzanat természetesen nem ismerhető meg, ezért mindig csak követelmény, posztulátum marad minden ítélet mélyén, de mégis szükségkép hozzátartozik minden ítélethez, s abban a hallgatólagos meggyőződésben jut kifejezésre minden ítélettel kapcsolatban, hogy megismerésünk, illetve ítéletünk igaz, azaz a megismerés tárgya nem a tudat önkényes alkotása; hogy van önálló, tudatunktól független léte is és épp ezáltal válhatott a vonatkozó képzet ismertté. A megismerés tárgya eszerint nem az immanens valóság, mert ez esetben semmi különbség ma nem volna ismeretképzet és illuzióképzet között, minthogy mindkettő egyaránt az én képzetem, az én tudattartalmam...“ (U. o.)

Ez utóbbi felfogást *Rickert* vallotta először, az ő álláspontját tolmácsolja. Amit *Rickert* akar, semmi más, mint tűznek és víznek összeházasítása. Ilyesmi azonban még sohasem sikerült, tehát még *Rickert*nek sem! Hogy megismerhetünk-e bármit is, ami az emberi megismerés határára van, azt *Kant* már végérvényesen eldöntötte. Eszerint az ismeretelméletben semmiféle transzcendenciának helye nincs és nem is lehet. Mégpedig azért nem, mert a megismerés funkciói a kategóriák, ezekkel pedig csak ismereti tárgyat lehet megismerni. Azonfelül semmi értelmük nincsen, tehát érvényes ismeretet sem szerezhetünk velük. Ha tehát a dolog így áll, értelmünk pedig a tapasztalat tárgyasságának igazolása céljából ennek ellenére mégis mindenáron transzcendenciát követel, úgy ennek a furcsa jelenségnek magyarázatát csak akkor találhatjuk meg, ha végre megkeressük az okot, amely az értelmet ilyen különös viselkedésre kényszeríti. Ennek leleplezésével megeljük majd nyitját a „*Ding an sich*“ illogikus gondolatának is, amely a kriticismusban idegen testként bennmaradt. Valóban igaz ugyanis, hogy a tapasztalat tárgyasságának kérdése *Kant* elméjét is gyötörte, hiába bizonyította be szépen, hogy minden ismeret érvényességének egyedüli garanciája az Én,

vagy ahogyan ő mondja: az appercepció szintétikus egysége. Lángelméjét valami titokzatos erő ennek ellenére mégis arra kényszerítette, hogy a tapasztalat objektivitását még az ismeretvilágon túl tételezett sejtelmes léttel is támassza alá. Erről tesz bizonyosságot a *Ding an sich* fogalma, amelyet a T. É. K.-ban minduntalan különböző értelemben szeret használni. Mindez világosan bizonyítja, hogy a megismerés súlyos problémája minden vonatkozásában még nem volt nála kellőképpen elmélyítve. De nem is lehetett. Amit ő tett, épp elég volt ahhoz, hogy egy géniuszt teljes egészében leköссön.

Ezek után feleljünk meg a kérdésre: vajjon mi kényszeríti az értelmet, hogy az ismeretvilágon kívül még egy transzcendens világot is követeljen, jóllehet a legsúlyosabb érvek szólnak amellett, hogy a transzcendencia értelmetlen gondolat? A paradoxon nyitját megint az ismereteinkben érvényesülő kategóriák logikai vonatkozásának tisztázásában kell keresnünk. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha felkutatjuk magát az utolsó idegszálat, amelyből az ismeretek magját képező logikai funkciók táplálkoznak. Ekkor tudjuk meg, hogy ontológiai vagy axiológiai ismerettel van-e dolgunk? Csak ha ezt felderítettük, állapíthatjuk meg, hogy az ontológiai, illetve axiológiai tudat funkcionálása zavar-talan volt-e és nem csúszott-e tevékenységükbe olyan hiba, amely a logikai munka eltorzítását vontá maga után? Ha a tapasztalat tárgyasságának igazolásánál ezen szempontot figyelembe fogjuk venni, semmi szükségünk nem lesz, hogy az ismeretvilág korlátait áttörjük és olyan képzetek után fussunk, amelyek nem a valóság talajából, hanem a fantáziából táplálkoznak.

Hogy tézisünket igazolhassuk, abból a közismert tényből kell kiindulnunk, hogy az érzékiségünkben megjelenő dolgokat *tárgyaknak* ismerjük. Vagyis azt mondjuk, hogy amit megismerünk rózsza, kő, csillag, stb. Amikor elménk a tapasztalat megismerésénél így jár el, ezzel azt akarja mondani, hogy az említett tapasztalatok lényege nem ilyen mozzanatok, mint pl. az erő, a szín, az íz, stb. hanem az, amelyet a rózsza, a kő, a csillag fogalmával fejezünk ki. Tudjuk azonban, hogy a dolgok lényegét megállapítani annyit tesz, mint értéküket megállapítani. Ha már most azt mondom, a rózsza nem lehetne igazán rózsza, ha nem felelne meg neki valami titkos metafizikai háttér, ezzel azt fejezem ki, hogy a tapasztalat azon jellegzetes tulajdonságát, amelyet éppen a rózsza fogalmával jelölök meg, csak abban az esetben fogadhatom el lényegének, tehát legértékesebb részének, ha metafizikumot, azaz transzcendenciát jelent. Azonban csak a funkcionálásában megbotlott értékelő tudat képes arra, hogy

a dolgokat minőségük, vagyis eszes mivoltuk helyett transzcendenciájuk alapján tartsa értékeseknek. A helyes értékelés ezzel szemben a minőség, a jelentésben megvalósult szellemi természet tisztaságának mértéke szerint becsüli a tapasztalati valóságokban megkülönböztethető különböző logikai tartalmak közül az egyiket jobban, mint a másikat. A *tárgyasság* fogalmával tehát, mint meggyőződhattünk, mindig egy jelentés értékes mivoltát akarjuk biztosítani, azaz mindig egy logikai tartalom értékes mivoltát értjük alatta. Egy logikai kategóriát akarunk vele a lényeg rangjára emelni. Ezt azonban semmiképen sem transzcendenciája, hanem minősége alapján tehetjük csupán. Már most miért ne lehetne valamely tapasztalati tartalom értékes csak azért, mert nem metafizikai entitás? Miért ne lehetne a tapasztalati valóság azon tartalma, amelyet a rózsa fogalma alatt értünk, magasabbrendű, mint az, amit a matéria fogalma jelent? Vagy talán nem teszünk különbséget a gondolati tartalmak között is, jóllehet minden mozzanatukban szubjektív valóságok? És végül, hogyan lehetne az értékeség kritériuma a transzcendens létmód?

Az értelem tehát miért nincs beletörődve abba a gondolatba, hogy a tárgyban semmi egyebet ne keressen, mint amit a szellem belevetített? Miért töpreng, amikor pedig már tudja, hogy ismeretei azért érvényesek, mert a tapasztalat legvégső logikai tényezői nem dolgok, hanem funkciók és mert a szemléletben adva van számunkra az érzéki alap? Miért nem tarthatom a dolgokat igazán fának, virágnak, stb., amikor ezen fogalmaimat nem költöttem, hanem amire vonatkoznak, szemléletemben csakugyan adva van? Elménk eme különös magatartásának oka immár kézenfekvő. Mindig szem előtt kell tartanunk, hogy amikor a dolgot *tárgynak* (pl. rózsának) mondjuk, ekkor a tapasztalati valóság értékét akarjuk megállapítani. Értékelő tudatunk azonban azon mozzanatot, amelyet a jelenség legértékesebb részének, azaz lényegének fogad el, az érték iránti hódolata jeléül hiposztazálja. Ugyanis azt hiszi, hogy amit értékesnek tart, nem lehetne igazán az, ha neki is csak olyan közönséges létmód felene meg, mint ahogyan a tapasztalat többi mozzanata létezik. Vagyis az érzéki létmódot az érték számára lealázőnak gondolja. Tehát az értékelő tudat tulbuzgó-sága osztja a paradoxonok kettősségébe az embert és vilá-gát. Amit egyszer becslésével kitüntet, nem hagyhatja a megszokott közönséges ismereti világ keretein belül, mert ilyen közönséges létmód méltatlan volna ahhoz, amit tisztelének glóriájával bevon.

Az ismereteinkben egybefonódó ontológiai és axiológiai szálak gondos szétválasztása már most nemcsak a szintétikus

ítéletek és a tapasztalat tárgyassága problémájának tisztázását teszi lehetővé, hanem az ismeretelmélet harmadik nagy kérdésének: az Én-Nemén viszonyának problémáját is új megvilágításba helyezi. Mert bizony nem a legkönnyebb feladat, megfelelni arra a kérdésre, miként szembesíthet magával az Én egy Nemént oly módon, hogy ez utóbbi reá nézve igazi tárgy legyen, vagyis, hogy ez a Nemén objektive is ellentettje legyen az Énnek? Ez azért nehéz kérdés, mert az ismeretelméleti idealizmus alaptézise az a tanítás, hogy az Én semmi egyebet nem ismerhet meg, mint ami ő maga. Mint ismeretes, ezen problémával sem Fichte, sem Böhm nem tudott megbirkózni és ma sem boldogul vele a filozófia. De ez nem azért van, mintha a transzcendentális tárgyszemlélet elvileg hibás volna, hanem azért, mert a filozófiai gondolkodás eddig nem igen eszmélt az ismereteinket alkotó kategóriák kettős természetére. Ennek következménye volt azután, hogy az ontológiai szempont az axiológiával állandóan egybeolvadt. Így nem lehet csodálni, ha különböző logikai jelentések konfuziójából paradoxonok születtek. Az Én-Nemén problémájával ezuttal részletesen nem foglalkozhatunk, mert kitűzött feladatunkat messze meghaladná. Reméljük azonban, hogy az említett új szempont figyelembe vételével rövidesen alkalmunk lesz ezzel a kérdéssel is behatóbban foglalkozni.

Végül nem hagyhatjuk szó nélkül F. Papp K.-nak azon állítását sem, amely szerint transzcendenciára azért van szükség, mert nem lehetne különbséget tenni ismeretképzet és illuzióképzet között, ha a tárgy csupán immanens valóság volna, mivelhogy mindkettő az én tudattartalmam. Ezen nézet alaptalan voltát már kimutattuk. Világosan láttuk, hogy ha a tárgy szubjektív valóság is, ennek ellenére mégis a tárgyasság fogalmának minden kritériumát tartalmazza. A tapasztalati világunk tárgyasságát immanens mivolta miatt tehát kétségbe vonni nem lehet. Feltéve azonban, de nem megengedve, hogy a dolgok tárgyasságát immanens alapon csakugyan nem lehetne igazolni F. Papp K. érvelésének akkor sem lehetne semmi gyakorlati jelentősége. Mégpedig azért nem, mert ő maga is bevallja, hogy a képzeink mögött képzelt transzcendens háttérrel emberi elme nem képes megismerni. Ebből pedig következik, hogy ilyen transzcendens háttér jelenlétére csak az immanens tartalomból lehetne következtetni. Ha azonban a dolog így áll, honnan tudhatom meg, hogy melyik az ismeret- és melyik az illuzióképzet? Hiába látok ekkor egy ibolyát, mégsem tudom megmondani, hogy tárggyal avagy illuzióval van-e dolgom? Hogy ezt megállapíthassam, a feltétel szerint előbb tudnom kellene, hogy ezen képzetem mögött van-e transzcendencia

vagy se? S épp ez az, amit F. Papp K. maga is lehetetlennek tart. Mit ér tehát, ha tudom ugyan, hogy vannak tárgyak, éppen csak azt nem tudom megmondani, hogy amit én világnak hiszek, csakugyan világ-e, avagy csak káprázat?

A végső tanulságot tehát abban foglalhatjuk össze, hogy a kanti criticizmust csak úgy lehet tovább fejleszteni, ha a kutatás fonalát ott vesszük fel, ahol a königsbergi bölcselejtette. Kant a megismerés lehetőségét nem a dolgoknak tőlünk független létmódjában, hanem a szellem strukturájában találta meg. Ezen felismerése teljesen helyesnek bizonyult. Csakhogy Kant nem pillantotta meg még az összes *a priori* tényezőket, amelyekkel az elme a dolgok megismerésénél operál. Amikor a tapasztalatot analizálta, a benne talált kategóriákat nem kutatta származásuk forrásáig. Így történt azután, hogy az ontológiai és axiológiai vonatkozásokat összezavarta. Ez a hiba azután a transzcendentális filozófia fényes igazságait újból elhomályosította. Kant teóriájának korrekcióját tehát nem úgy kell elvégeznünk, hogy dogmatizmus és idealizmus között kompromisszumot létesítsünk, hanem oly módon, hogy az ismeretelmélet összes problémáit a ténymegállapító és tényértékelő tudat jogainak teljes tiszteletbentartása mellett gondoljuk végig. A kopernikusi gondolatot ezzel újból elindíthatjuk győzelmi útjára. Szellemes ötletekkel azonban a filozófiai gondolkodás válságát, amelyet évezredek át e két szempont egybevetése idézett elő, megszüntetni nem lehet.

**Dr. Murányi József.**