

8 1277



ATHENÆUM



UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA
A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI
ALEXANDER BERNÁT

I

KÖTET

1915

1-2

FÜZET

BUDAPEST FRANKLIN TÁRSULAT NYOMDAJA



TARTALOM

1. ALEXANDER BERNÁT: Magyar filozófia	1
2. BÖHM KÁROLY: Mi a filozófia?	22
3. PAULER ÁKOS: A correlativitas elve	43
4. HORNYÁNSZKY GYULA: Az «igazi» Sokrates	57
5. BEÖTHY ZSOLT: Az esztétikai érzésátvitel tanához	66
6. RÉVÉSZ GÉZA: Ernst Meumann	76
7. VARJAS SÁNDOR: Az észrevevés fenomenológiája	83
8. FOGARASI BÉLA: Újabb történetfilozófiai kutatások	104

Könyvszemle.

1. FRANÇOIS PICAVET: Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. — Ism. <i>Jancsovics Ferenc</i>	120
2. H. MAIER: Das geschichtliche Erkennen: — Ism. <i>Kornis Gyula</i>	127
3. O. KÜLPE: Die Ethik und der Krieg. — Ism. <i>K. Gy.</i>	135
4. G. RÉVÉSZ: Zur Grundlegung der Tonpsychologie. — Ism. <i>Kovács Sándor</i>	141
5. Újabb Eckehart-irodalom. — Ism. <i>Szelényi Ödön</i>	148
6. P. MENZER: Einleitung in die Philosophie. — Ism. <i>Nagy József</i>	151
7. E. ALTKIRCH: Spinoza im Porträt. — Ism. <i>Nagy J.</i>	152
8. Festschrift für Alois Riehl. — Ism. <i>f. b.</i>	153
9. WILHELM DILTHEY: Ethica. — Ism. <i>f. b.</i>	155
10. B. CROCE: Esztétika. Ford. Kiss Ernő. — Ism. <i>Sas A.</i>	156
11. Jahrbücher der Philosophie. — Ism. <i>Vida Sándor</i>	161

Önismertetés.

POSCH JENŐ: Lelki jelenségeink és természetük	167
---	-----

Folyóirat-szemle.

Logikai és ismerettani dolgozatok. — Ism. <i>Polgár Gy.</i>	176
---	-----

Bibliografia.

Szerk.: <i>Enyvvári Jenő</i>	183
------------------------------	-----

Egyesületi élet.

1. KORNIS GYULA: Medveczky Frigyes emlékezete	190
2. Egyesületi ügyek (gyűlések, jelentések; vál., alapító, tiszteleti, új tagok jegyzéke; gyűjtés Medveczky F. síremlékére)	219



MAGYAR FILOZÓFIA.

Irta ALEXANDER BERNÁT.

I.

A filozófia fontos szerepét a nemzetek kulturájában a történet is bizonyítja, de a filozófia mivoltából is kiviláglik. Ha az újkort nézzük, melynek élményeit könyvebben tudjuk föleleveníteni, azonnal szemünkbe tűnik, hogy Leibniz és Locke alakító hatással vannak a XVIII. század gondolkodására, Leibniz inkább Németországban, Locke Angliában, de a középkori tudományos hagyományok nemzetközi természeténél fogva e férfiak hatása a nemzeti kulturák kerületén messze túlterjed. Leibniz filozófiai műveinek nagy része francia és latin nyelven jelenik meg, Locke műve az emberi értelemről először francia fordításban lát napvilágot és csak tíz évvel később angol eredetiben. Wolffot, Leibniz eszméinek rendszeresítőjét, Voltaire nevezi el az emberi nem tanítójának (*praeceptor generis humani*). A német fölvilágosító irányzatnak filozófiai alapját Leibniz eszméi szolgáltatják, amelyek azonban szorosán Descartes és Spinoza eszméihez kapcsolódnak, míg az angol szellem empirizmusa főleg Locke révén válik — mondhatni — szel-

lemi világhatalommá. A XVIII. század végén a nemzeti eszme erősebb kulturai érvényesülésével a filozófiai gondolat is nemzetiebbé válik. Főleg Németország filozófiája válik élesebben el a többi nemzetekétől. Kant, Fichte, Schelling és Hegel gondolatainak kapcsolatossága, mely erős kölcsönhatásban van az egyszerre virágba borult német irodalommal, nyelvében is, eszmekörében is erősen elzárkózik az idegenek előtt, akik csak szórványosan és töredékesen szereznek tudomást a német filozófiai mozgalomról. És habár a XIX. század második felétől kezdve a filozófia tudománya is újra nemzetköziesbé válik, mégis bizonyos, hogy a német kultúrával egybeforrt német filozófiának nemzeti jellege van, majdnem oly mértékben, mint a német zenének vagy költészetnek. Ez onnét is van, mert a német nemzetnek egyik sajátossága, hogy kultúrájának filozófiáját öntudatosabbá és ezzel kultúráját filozófikusabbá teszi, de hogy nemcsak onnét van, mutatja, hogy pl. *Comte*, ki a nagy francia irodalmi áramlat sodrától elég távol áll, filozófiájában tősgyökeresen francia, matematikai eligazodásában hasonlít Descarteshez, míg más nemzetbeli alig hasonlít hozzá, a társadalmi tudomány megteremtésében és nagy társadalmi reformjának egyetemes gondolatában, de ennek sajátlagos formájában is a XVIII. és XIX. század francia irodalmi reformerjeinek egyenes örököse. Csak össze kell őt hasonlítani a más tekintetben rokon szellemű angol Herbert Spencerrel, hogy egy pillantással fölfoghassuk a két nemzeti szellem nagy különbségét. Míg Comte még a vallási érzést is szigorúan szabályozza és egyáltalán rajongója a teljesen megorganizált állami rendnek (*l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but*), Herbert Spencer a *Man versus State* embere, ki az egyéniséget az állammal szemben mentől függetlenebbé akarja tenni, az erkölcsi életet is az önzés elvére alapítja és ámbár a vallásos érzésnek még szikráját sem találja lelkében, mégis bizonyos kompromisszumot köt a vallással, a meny nyiben ennek területe az a Megismerhetetlen, melynek

létét a filozófia sem tagadhatja. Talán még megkapóbb a nagy európai nemzetek különböző szellemisége, ha egyazon fogalom kialakulását figyeljük meg náluk. Különösen tanulságos e célra a *fejlődés* fogalma, a mint a három vezérlő nemzet gondolkodásában három különböző formát ölt.

A fejlődés fogalma centrális helyet foglal el *Hegel*, *Comte* és *Spencer* rendszerében. Mindegyik a történeti életben a jelenségek egymásutánjában egyebet lát, mint pusztán oksági kapcsolatot: oly terv vagy törvény valósul meg benne, mely a fejletlentől a fejletthez, a kezdetlegestől a haladotthoz, a tökéletlentől a tökéletesebbehez vezet az emberiséget. A kronológikus rendet nem tekintve, *Herbert Spencer* ezt a haladást tisztán mechanikusan magyarázza. Maga a kauzalitás eszközli, hogy bizonyos tekintetben mindig előre megyünk egy magaslati pontig, ahonnét azután lefelé szállunk. Ez az evolúció és disszolúció (kifejlés és feloszlás) törvénye. Egy homogén egészre a környezete szükségkép különbözőképen hat, ezáltal ennek az egésznek egyformaságát megszünteti, azaz differenciálja, a különbözőségeket mind élesebben elkülöníti, de szorosabb viszonyba hozza egymással, integrálja. Ez az evolúció, melyre ellenkező irányban következik a feloszlás, a disszolúció. Ez a törvény nemesak az emberre, hanem az egész természetre is érvényes. Az organikus világban azt a formát ölti, hogy az organizmus belseje mind jobban alkalmazkodik a külső körülményekhez, nem ugyan az egyéni életben, hanem a fajában, mert az elért alkalmazkodások tovább öröklődnek. A társadalom pedig nagy szervezetnek tekinthető, mely ugyancsak az öröklődés által oly ponthoz közeledik, ahol a közösség életének legnagyobb intenzitása létesül és az altruizmus a jól megértett egoizmus legfelső foka gyanánt uralkodik. Más szóval, az emberiség a maga természetes törvényeinek uralkodása alatt mind fellebb emelkedik; ez teljesen megegyezik az ugyancsak angol Darwin fölfogásával, melytől csak e törvények más értelmezésé-

ben és a fejlődés törvényének a szerves világra kiterjesztésében különbözik.

A francia *Comte* a természeti evolúcióról nem tud semmit, ő csak a szellemi életben lát fejlődést, még pedig egészen a francia XVIII. századbeli fölvilágosodás értelmében, mely egyenesen Descartes-tól származik, de a tapasztalat elvének döntő szerepet biztosít. Minden ugyanis azon fordul meg, hogyan magyarázzuk a világot. Descartes szerint csak a matematikailag világos és határozott tudás igazi tudás. (A régibb angol filozófusok közt egyik sem igazodik el a matematika felé, Hobbes sem igazán egyik sem matematikus, míg Descartes a matematika történetében is korszakos, Comte is a matematika terén kiváló szakember!) Ezen elv értelmében konstruálja meg Descartes az anyagi világgegyetem mechanikus rendszerét, melyet a francia filozófusok a XVIII. században mind inkább a tiszta materializmus és szenzualizmus felé tovább fejlesztenek. Ennek két fontos gyakorlati következménye támad. Az első: elkeseredett küzdelem minden teológia és metafizika ellen; a második az emberi társadalomnak ennek megfelelő átalakítására való törekvés. *Holbach*, a materialista, *Condillac* a szenzualista és *Rousseau* a társadalmi filozófus e törekvések reprezentatív képviselői. Ezeket a hagyományokat folytatja, egybekapcsolja és formulázza Comte. Az emberiség három stádiumon megy keresztül; az első a *teológiai*, amidőn a tudatlan ember a természet jelenségeit isteni lények ténykedéséből magyarázza (fetizizmus, politeizmus, monoteizmus). A második a *metafizikai*, midőn az isteni lények vagy lény helyébe ezek árnyékai, skolasztikus lények (cél, ok, életerő s ilyenek) lépnek. A harmadik a *pozitív*, midőn csak a jelenségek megfigyelésére szorítkozunk, azok törvényes kapcsolatát megállapítjuk és minden egyéb kutatást, mint teljesen reménytelen, végleg kizárunk. Minden tudomány keresztülmegy ezen a három stádiumon, a matematika, asztronómia, fizika és kémia már teljesen pozitív, a biológiában még mindig kísért a metafizika, a társada-

lom tudománya még csak azután teendő pozitívvá és ezért Comte ezt teszi élete feladatává. Ő teremti meg a szociológia tudományos eszméjét (a *szociológia* név is tőle származik), ő iparkodik oly rendszert megalkotni, mely az egész társadalom új és teljes szervezésének alapul szolgálhat. Ennek a szervezésnek középpontja egy új vallás, az emberiség (le grand être) vallása, melynek magát teszi első főpapjává. Érdekes megfigyelni, hogy Comte pozitivizmusa hogyan egyesíti a tapasztalás kísérletre és megfigyelésre támaszkodó elvét a legmerészebb társadalomfilozófiai dedukcióval.

Hegel fejlődési elmélete ép oly szükséges következménye a megelőző német filozófiának és ezzel a magára eszmélt német szellemnek, mint a minő francia Comte és angol Herbert Spencer. Már Leibniz gondolatvilágában a fejlődés német gondolata jelentkezik, a tudattalannak vagy homályosan tudatosnak a világosan tudatoshoz, a teljesen kifejlett öntudathoz való haladása. A szellem magára eszmélése: alaptémája a német filozófiának, tartalma a német idealizmusnak. Hosszú és tekervényes a német filozófiának e végpont felé tett útja, melyen eleinte óvatosan indul (Kant), majd vakmerően előre tör (Fichte), fantasztikus kalandokba téved (Schelling), míg végre Hegelben szinte pedantikus rendszerességgel, alapossággal és makacssággal eléri a célpontot. A német filozófia már Leibnizban a szellemből akarja megérteni a világot, ennek a törekvésnek a végpontja Hegel rendszere, ki szerint a világ-szellem, természetéhez tartozik, viszályba keveredni önmagával, mintegy ellentétekre oszolni; minden ilyen viszályból békekötés útján kikerülni, hogy a harcot magasabb színvonalon újból kezdje; ezt a harcot vívják a szellem nevében nemzetek és korszakok a történeti életem keresztül. A harcnak van értelme; a szellem, mely a természetben mintegy elidegenedett magától, keresi az utat, mely visszavezeti önmagához. A harc vége tehát a szellem teljes és tökéletes magára eszmélése, magamegértése. Mint rendszer, formailag a

Hegelé a legtökéletesebb, melyet valaha az emberi ész alkotott, teljesen egységes, az ellentétesség egységes módszerének fonálán haladva, az egész világot magába foglalva és a szellem terén a legbámulatósabb kilátásokat nyitva. Hogy a rendszernek nagy gyöngeségei is vannak, itt, hol csak német voltát akarjuk föltüntetni, nem kerülhet bővebb tárgyalás alá.

Egyazon fogalom kialakításában a fölfogás nemzeti sajátosságai igen érezhetőkké válnak, egyszersmind megvilágosodnak a nemzetek szellemi fejlődésének irányvonalai. Az igazi pozitivistá fölfogás nem a francia, hanem az angol; sajátosságai: kényelmes kompromisszum a vallással, individualisztikus fölfogása az állami és társadalmi életnek; mechanikus kényszerűség a világ dolgainak kapcsolatában, melybe a fejlődés jellemző vonása, a tökéletesedés, inkább csak becsempésztetik. Mert miért jobb a differenciáció és integráció, mint a homogeneitás és lazaság? A francia szellem főleg a teológia elleni harcra van beállítva és a társadalom radikális reformja érdekli leginkább. A német a szellem magamegismerésében keresi azt a pontot, honnét a világot meg lehet érteni és átalakítani. A szellem társadalmának eljöttét sóvárogja.

Talán meg szabad említenem, hogy már 1893-ban, első akadémiai székfoglalómban (*Nemzeti szellem a filozófiában*) iparkodtam ezt a gondolatot kifejteni. Akkor inkább a filozófia formái sajátosságait néztem. Most ezt a szellemet a filozófiák tartalmában is, történeti kialakulásában is, megtalálom. Mindinkább világossá válik előttem, hogy az egyéniség a filozófiában is csak azzal a kiváltsággal dicsekedhetik, hogy nemzetének gondolkodását formulázhatja. Nem a maga gondolatait gondolja, hanem nemzetét, koráét, kulturájáét. Ez egyébként nem «csak». A gondolatot gondolni kell, így válik valósággá. A gondolat a gondolkodó műve, de a gondolkodás irányát, sajátosságát, még tartalmát is nagyobb, egyénfölötti erők szabják meg. Az egyéné a dicsőség, hogy a rejtett lehe-

tőiséget valóvá teszi. Ez is alkotás, ez alkotás, az egyedüli, mely embernek adatott.

II.

A filozófia mivoltát vizsgálván hasonló következményekhez jutunk.

De eleve el kell távolítanunk azt a felfogást, hogy a filozófia a többi tudományokkal egynemű, legföllebb az egyetemesség fokában különbözik a többiektől. Egyetemesség tekintetében is különbözik a részleges tudományoktól, mint az egészre irányuló megismerés, de a köztük levő viszony ezzel nincsen kimerítő módon jellemezve. A filozófia nem magasabbrendű fizika (*metafizika*), vagy általában természettudomány és nem magasabbrendű szellemi tudomány: nem is felsőbb természet- és szellemi tudomány, belső kapcsolatban. A filozófia nem a valóság elméleti tudománya, sokkal tágabb körű, mint maga az emberi élet is, mely nem merül ki a puszta szemléletben vagy megismerésben. Köze van mindenhez, de nem szabad mindenbe beavatkoznia. A félreértések, melyek a részleges tudományok és a filozófia közt annyiszor fölmerültek, nem csekély mértékben abból származtak, hogy a filozófiát olyképp fogták föl, mintha a többi tudományoknak mintegy ellenőre és fölérendeltje volna, akinek kötelessége minduntalan beleszólni a többiek munkakörébe. Hogy túrné a fizikus, a kémikus, a történész, vagy jogász, hogy a nem fizikus, nem kémikus stb. neki minduntalan beleszóljon az ő kipróbált módszerek által biztosított munkájába?

Nem ez a helye a filozófia meghatározásának, de általánosságban mondhatjuk, hogy kapcsolatos *az embernek állásfoglalásával a világgal és élettel szemben*. Állásfoglaláson pedig értjük az embernek viselkedését általában a világra és életre vonatkozólag, mit akar kezdeni vele, miképp ítéli meg, mire becsüli, hogyan akar eligazodni benne. Ennek az állásfoglalásnak különböző módjai és, hogy úgy

mondjuk, fokozatai vannak. Van fejlődés és emelkedés benne. Valamiféle állást mindenki elfoglal a világgal szemben, a természet primitív embere is, csak hogy ez természetesen kezdetben szakadozott, belső összefüggés nélkül való, egységtelen, félig-meddig öntudatlan lesz. A legfelső fokon ez az állásfoglalás következetes, elvek alapján álló, biztos tudáson alapuló, egységes és öntudatos lesz. A filozófia az erre való törekvést jelenti. A filozófia az embernek elveken alapuló, egységes, öntudatos állásfoglalása a világgal és az étellel szemben.

Ezzel az elméleti tudás szerepe, értéke, helye a filozófiában meg van állapítva és minden határsértés ellen biztosítva. A világot és életet ismernünk kell, hogy állást foglalhassunk benne és vele szemben; ez az ismeret, azaz elméleti tudás ennek az állásfoglalásnak egyedül biztos alapja. De maga a megismerés is egyik módja az állásfoglalásnak; az egész emberi állásfoglalás nem egyszerű tevékenység, hanem a tevékenységek szerves rendszere, melynek egyes organumai oly szoros kölcsönhatásban vannak, mint az élő szervezetben az egyes szervi rendszerek, mint pl. a táplálkozás és idegélet rendszerei. Ezzel ki van küszöbölve az az ellenvetés, hogy ezzel az emberi tudást és megismerést mintegy szolgálai szerepre szorítjuk, hogy nem önmagáért van, hanem más gyakorlati célok érdekében.

Az ember állásfoglalása nem kész valami. Megvannak föltételei, alkalmai, megvan a maga fejlődése, megvannak fejlődésének törvényei. Ez a fejlődés egyéni, faji, de korszakok és nemzetek szerint is különböző. Csak rá kell utalnom, mikép viselkedik a gyermek a világgal szemben és mikép a felnőtt; amaz igazán olyan, mint a zárt bimbó, melynek élete saját maga és a világ előtt el van takarva; emez esetleg teljesen kifeslik és mindenét, mi je van, oda tárhatja a napfénynek. A primitív ember állásfoglalása sok tekintetben hasonló a gyermekéhez; a haladó nemzeté mind gazdagabb, tartalmasabb. A korszakoké is változik, de még fontosabb, hogy ugyan-

csak egységes. Ez az egység nagy szabadságot enged egyes néprétegeknek és egyéneknek, de rendszerint mégis bizonyos korlátokon belül. Az az igazi hisztórikus, aki egy korszaknak eme lelki centrumáig tud előhaladni és állásfoglalását, mintha az ő eleven élménye volna, utána érezni. A legfelső fokon áll az az állásfoglalás, mely ki-egyenlített, egységes, elvek alapján álló és öntudatos. Innét azután egyenes út vezet a filozófiához.

Mert a filozófia nem lehet egyéb, mint *az embernek a világgal szemben való állásfoglalásának tudománya*. Ezzel azután egy csapással megvilágosodik a filozófia sajátos természete, egész köre és hogy úgy mondjuk: rendeltetése. Az összes többi tudományok a világgal foglalkoznak, mondjuk, a szokásos osztályozás kifejezései szerint, az anyagi és szellemi világgal; a filozófia nem a világgal, hanem a magunk állásfoglalásával a világgal szemben. Természetesen a világgal is, amint az azonnal ki fog tűnni, de mégis elsősorban annyiban, amennyiben a mi állásfoglalásunk objektuma. Nem lehet állást foglalni csak úgy vaktában: adva kell lennie a világnak, amellyel szemben állást foglalunk; de gondolkodásunk objektuma a filozófiában elsősorban az állásfoglalás. Minden tudomány csak annyiban tudomány, amennyiben oly problémája van, melynek terhét más le nem veheti róla. Itt van az a probléma. Minden tudomány a világnak kisebb-nagyobb szakaszával foglalkozik; a filozófia a magunk állásfoglalásával az egész világgal szemben, mindennemű fővonatkozásában. Kinek adjuk oda azt a problémát, ha nem egy külön tudománynak, a filozófiának, amely mindig is ezzel a problémával, valamelyes formában, foglalkozott?

Valaki mondhatná: ez nem probléma, vagy probléma ugyan, de megoldhatatlan és ily ellenvetésekkel bizonyára szóba kell állni. Itt csak néhány megjegyzés kaphat helyet. Hogy probléma-e ez vagy sem, azon nem kell sokat töprenkednünk, mert mindig probléma volt. A világhoz való viszonyunk, akár amennyiben gondolkodunk rajta,

akár amennyiben cselekvésünk színhelye, mindig foglalkoztatta a gondolkodást, sőt a megismerés funkciója sem egyéb, mint egyik fajtája az emberi állásfoglalásnak, annak értékét pedig soha senki sem tagadta komolyan. Akik azt mondják, mi csak a világot akarjuk megismerni, semmi egyéb nem érdekel bennünket, azok pozitív és negatív módon állást foglaltak; akik a tudást is kételkedéssel illetik, nem különben cselekedtek. Akik így folytatják; ha ez állásfoglalás, akkor nem kell többet róla beszélni, elég, ha az ösztönre bízunk magunkat e tekintetben, ehhez nem kell filozófia, azoknak azt feleljük: ez mégis kissé sommás eljárás, melyet illik kritika tárgyává tenni. Különben is, hol vannak azok az emberek, akik az elméleti megismerést így elkülönítik az élettől? Mondjuk, hogy ezek a tudást a tudás kedvéért mindenek fölé helyezik, de ez is állásfoglalás, még pedig a leghatározottabb. Ő bennük is a hajtó erő az, hogy egyetlen egy nagy értéket ismernek el az életben. Az állásfoglalás mindig értékek körül forog és az értékek mindig a domináló erők az emberi életben. Ki tud elképzelni emberi életet, mely nem értékek szerint igazodik és helyezkedik el? Filozófuson minden időben olyan embert értettek, ki biztosan és nyugodtan megáll az életben, nem közömbösen, hanem elv szerint értékelve mindent; nem az okos embert nevezték annak, hanem a bölcsöt, aki számot tud vetni magával, a világgal és a világgal szemben való helyzetével. Aki ezt a számvetést öntudatosan, elvek alapján végzi, az kapta minden időben a bölcs, a bölcselkedő nevet.

Súlyosabb az a kérdés, lehet-e ezt az állásfoglalást tudományosan megismerni, rendszeresen, öntudatosan, nincsenek-e itt illuzórikus remények, melyek soha valóra nem válnak? Valóban a filozófia története azt látszik bizonyítani, hogy eredményhez nem juthatunk, mert ma is csak filozófiák vannak; nincs filozófia. Van fizika, kémia, asztronómia stb., de nincs közelfogadott filozófia. Újabb időben, mióta a filozófiát a nagyranőtt speciális tudományokkal mérik össze, főleg egyetemesség dolgában,

ez volt az a pont, melyet a filozófia ellenfelei állandóan ostromolnak. Mondhatnám ugyan, hogy minden tudomány terén vannak kisebb-nagyobb eltérések, még a kémia terén is elég messze szétágazó irányok találtak, melyek miatt nem vonjuk kétségbe a kémia tudomány voltát, de szívesen elismerem, hogy a filozófia terén az elágazások és eltérések sokkal nevezetesebbek, de azért ezzel az ellenvetéssel is szembe tudunk szállni.

Néhány szilárd pontunk van, melyet nem szabad elhagynunk. Az egyik az, hogy a filozófia problémája, mint láttuk az emberi természet legmélyén gyökerezik, a második, hogy a filozófia módszere, tudományos eljárása nem lehet azonos a fizikáéval, vagy más természettudományéval. Nincsen szó valamely tárgy megismeréséről, nem lehet szó kísérleti és megfigyelési eljárásokról, melyek ehhez segítenek bennünket. Egészen másfajta tudásról van szó, olyanról, mely nem a tárgyra vonatkozik, hanem a tárgyra vonatkozó állásfoglalásunkra, tehát nem ki-, hanem befelé van fordítva. Ha a ~~gondolkodásról van szó, akkor a filozófia~~ nem a tárgyat nézi, melyet gondolunk, hanem a tárgy gondolasát teszi gondolkodás tárgyává. Ehhez némileg hasonlót nevezett Kant transzcendentális gondolkodásnak, de hozzá kell tennünk, hogy az egész filozófia ily transzcendentális természetű. Mert a cselekvésben is a filozófia nem a cselekvést nézi, hanem a cselekvést szülő erkölcsi vagy gazdasági állásfoglalásunkat. Valaki mondhatná, hogy ez az állásfoglalásunk is tárgynak tekinthető, csak nehezebben hozzáférhető, mint a fizikai, de ugyancsak megfigyelés tárgyává tehető, tehát a filozófia is megfigyelő, esetleg pedig még kísérletező tudomány is. Feleletünk az, hogy az állásfoglalás egyáltalán nem objektum, hanem cselekvés, szellemi aktus, mely mint ilyen semmiféle módon nem figyelhető meg, nem tehető tudat tárgyává, mely csak eredményében nyilvánul. Kant sem gondolta, hogy ha magamba tekintek, azt találom, hogy tér és idő érzékiségünk formái. Kant így okoskodott: A matematikai tételek egyetemesek és szükségesek; milyenek kell

lennie térnek és időnek, hogy a matematikai tételek egyetemesek és szükségesek legyenek. Vagy: erkölcsi ítéleteink az érzés természeti törvényével ellenkeznek; milyenek kell lennie az erkölcsi parancsnak, hogy az erkölcsi ítélet ilyen lehessen. Nyilvánvaló, ez másfajta gondolkodás, mint a fizikusé; az embernek magamagát kell néznie, illetőleg magamagáról kell gondolkodnia, magára kell eszmélnie. A filozófia módszere: magára eszmélés. Ez nem egy az úgynevezett önmegfigyeléssel; pl. nagy haragban voltam, azután elmúlt a harag és én most iparkodom visszaemlékezni: milyen is voltam én, mikor oly nagyon haragos voltam. Erről itt nincsen szó. Nincsen egy lelkiállapot vagy folyamat, mely tudatomban volt, hanem egy lelki aktus, melynek az alapját akarom megismerni, átérteni. Ez gondolkodás, nem megfigyelés. Pl. Mit jelent az, ha azt mondom, a nap sugara olvasztja a havat, a nedvesség behatol a földbe és táplálja a növények gyökereit stb.? Mit jelent az okság általában? Kant azt mondja, az okság az értelem kategóriája. Megfigyelte-e ezt? Szó sincs róla. Megfigyelte, hogy tételeket így kapcsolunk egybe, és kérdezte, mit jelent ez, miféle értéke van ennek a kapcsolatnak. Minden fajta állásokat foglalunk el a világgal szemben, aszerint, hogy pusztán csak nézzük vagy kutatjuk, vagy pedig célokat tűzünk ki magunknak benne, melyeket meg akarunk valósítani stb. Hogy milyenek vagyunk, az állásfoglalás alkalmából tűnik ki, amint pl. hogy a gyémánt tüzes, csak akkor látszik, ha fényt sugározhat vissza, hogy kemény, ha az üveget karcosíthatja. Ennek az állásfoglalásnak tudományos megismerése pedig csak a magára eszmélésnek egy sajátos módján lehetséges, mely nem egy az önmegfigyeléssel, hanem gondolkodás útján az aktus eredményéből az aktusra következtet és egy összehangzó rendszer megalkotásával akarja az emberi természetet megérteni.

Ez így igen önkényes és bizonytalan eljárásnak tetszenék, ha ez a magára eszmélés egyetlen egy egyének

műve volna és ha véletlen állásfoglaló aktusok véletlen eredményére vonatkoznék. De ezek az állásfoglalások nem egyéniek, eredményeik pedig nem pillanatnyiak, mulékonnyak. A filozófiának hosszú idők, óriási tömegek és nem mulékony, hanem megrögződött eredmények állnak rendelkezésére. A filozófia a legnagyobb kincses házból méríthet, melyet elképzelhetünk, *a történetből*, amely maga nem egyéb, mint az emberi állásfoglalások műve.

Valami analógia van a természettudományi és filozófiai gondolkodás fejlődése közt. A középkor vége felé komoly oldalról felhangzik az a szó, nem a spekuláció, hanem a tapasztalat a tudás forrása. Ez nem használt sokat, míg Bacon föl nem vetette azt a kérdést, milyennek is kell lennie annak a tapasztalatnak, mely előre visz bennünket. És ekkor kitűnt, hogy az érzéki benyomásokat *értelmesen* kell tudnunk földolgozni. Így született meg az indukció kritikai elmélete. Kant még tovább ment; azt kérdezte: mit *jelent* az érzéki benyomások értelmes földolgozása? Így született meg az ember megismerő állásfoglalásának kritikai vizsgálata. Kant a helyes módszert is megtalálta. Nem az absztrakció homályában kereste a maga útját, hanem körülbelül így kérdezett. Mit alkotott az ember a megismerés terén? Felelet: A matematikát és a fizikát. További kérdés: Milyen az emberi értelem, hogy ezt megalkothatta? A történet alkotásaiból következtetett az emberi értelem állásfoglalásának természetére, jelentőségére. Befelé fordította tekintetét, de az irányt az emberi értelem objektivekké vált alkotásai szolgáltatták. Kívülről jutott az állásfoglalás megismerésére és ezzel az ismerettel meggazdagodva visszafordult a történeti alkotásokhoz, melyeket most helyesebben értett meg. Gondoljunk két létrára egymás mellett, melyek azonban oly alkatúak, hogy néha az egyik létrán a magasabb fokot csak úgy érhetjük el, ha a másik létrán egy közbenső fokra tehetjük lábunkat. Hogy egy más területről vegyek példát, az író műveiből értem meg, a művekből azután jobban értem meg az író.

Ennek az eljárásnak nem oly kicirkalmazott az útja, mint a matematikáé, talán többet kívánhat az emberi leleményességtől, de a módszernek simúlnia kell a tárgyhoz és az a tárgy, melyet itt meg akarunk ismerni, ilyféle módszert követel meg. Ha meg akarom tudni, mi a szép, hiába boncolgatom a szép fogalmát, az üresnek fog bizonyulni, ha előbb nem termékenyült meg a művészet történeti vizsgálatától. A történetben terül széjjel, amit az emberi szellem magában rejt, a történetben válik objektívvé, felismerhetővé, a történet adja az anyagot, melyet azután a gondolkodás földolgoz, egybehangzóvá tesz, elvekre vezet vissza, rendszerré alakít. A filozófia története megerősíti ezt a felfogást, csak meg kell érteni a szavát. Aristoteles első nagy rendszerezője a logikának és ismerettannak. Látszólag nem úgy járt el, mint mi követeljük. Úgy hirdette a logika tanait, mintha az égből kapta volna őket. De ha közelebbről nézzük, azt találjuk, hogy eljárása ugyancsak a történet szerint igazodott el. Már volt tudományos gondolkodás, midőn ő ennek elméletét alkotta meg, a meglevő tudományok és főleg a nyelv elemzéséből indult, mely ugyancsak történeti produktuma az emberi gondolkodásnak. Erkölcstana, államtana, politikája nem egyéb mint gazdag történeti anyagon fölépült filozófiai értelmezése a különböző emberi állásfoglalásoknak, csakhogy a történetnek az elmélethez való ezt a benső viszonyát nem ismerhette és így eljárása nem lehetett elvszerű, öntudatos. A középkorban beérték az elért eredményekkel, amelyek azonban a történeti anyaggal való közvetlen és termékenyítő kapcsolatukat elvesztvén, elfonnyadtak és meddőkké váltak. Viszont azonban az ember új vallási élete a vallási belső állásfoglalás felé nyitotta meg a tekintetet és a voluntarizmus nagy horizontját érezte a filozófiával. Érdekes megfigyelni és az előbbieket mellett bizonyítékként fölhozni, hogy az új matematika szerint igazodik el Descartes filozófiája és a kísérleti természettudomány első virágzása előzi meg Bacon Organonját. A XIX. század historizmusa

szüli Hegelt, ki a történeti és elméleti elem összeszövéseben a legmélyebb intuíciót tanusította, csak el kellett viselnie eredetének következményeit, az a priori konstrukciók iskolájában növén fel, az elmélet kedvéért követett el néha erőszakot a történeti anyagon, ámbár hiszen elméleti konstrukciói is titokban a történeti tapasztalattól termékenyültek meg. Nem csoda, hogy ámbár előadása homályos, módszere ugyancsak kijelentésszerű volt, ámbár a tények sokszor meghazudtolták elméletét, mégis a legnagyobb hatása volt és most ismét van mindazokra, kik a történetet vizsgálják. Hegel föltámadt hamvaiból.

Itt megállhatunk és értékesíthetjük fejtegetéseinket vezérlő gondolatunk javára. Azok az állásfoglalások, melyeknek elveit és forrásait a filozófia rendszerbe akarja foglalni, nem egyéniek, de nem is oly fokban elvontan emberiek, mint pl. az exakt tudományok tételei, azok csakúgy mint a művészetek, átmenvén a nemzetinek a közegén, emelkednek föl az egyetemesség légkörébe. Sem a nyelv, sem az állam, sem a társadalmi szervezet nem az egyén alkotása; de a művészet, a tudomány, a filozófia sem. Hogy az exakt tudományok nem függenek az ember ötleteitől, nem a véletlen, a szeszély, a különös adomány szülöttjei, mindenki átlátja. Itt első sorban a dolgok természete határoz, amely, ha félreismerjük, előbb-utóbb más utakra kényszerít bennünket, míg ha nyomába jutottunk, parancsoló módon a megkezdett út folytatására utal bennünket. E tudományok fejlődésének egyéb tényezőire nem kell kitérnünk. Az emberi állásfoglalás aktusai még kevésbé egyéniek. Minden állásfoglalás nemcsak a primitív korszakokban, hanem a legfejlettebbekben is kollektív jelenség. Hogy mit tartok szépnek, helyesnek, jónak, elérendőnek, nem én határozom meg, hanem azok, kikkel együtt élek, együtt dolgozom, illetőleg ezt mi együtt határozzuk meg, de nemcsak mi, kik most együtt vagyunk, hanem az egész közösség, melyhez azok is tartoznak, kiktől szellemi örökségünket vettük. Amivel az egyes azt az örökséget gyarapítja, az ha még oly tete-

mes is, elenyésző csekélység ahhoz az örökséghez képest. Az egyén ereje, szerepe, érdeme, dicsősége ennek az örökségnek befogadásában, megőrzésében, formálásában, öntudatossá tevésében nyilvánul. A filozófia mint a szellem magára eszmélése csak abban teremtő erejű, csak annyiban talál újat, hogy öntudatát, elveit, egységét adja annak, mit a kollektív szellem alkotott. A filozófia ezért a nemzeti szellemek öntudata, és magában első sorban nemzeti. Fichte mondotta, hogy amilyen az ember, olyan a filozófiája; még igazabb azonban, hogy a nemzet lelke tükröződik filozófiájában. Az organikus élet elaprózódva a térben fejt ki bódító változatosságát; a szellemi élet is elrészleteződve nemzetek szerint jut a saját maga legfelső önismeretéhez. Nincsen *egy* filozófia, amint nincs *egy* nemzet. Csak a nemzetek együtt merítik ki a genus homo egész belső gazdagságát és a filozófia is nem szünhetik meg a filozófiák belső kapcsolatát és egységét keresni. Ezzel nem mondunk le az egyetemes igazság ideáljáról. Ezzel nem állítjuk, hogy van többfajta igazság. Az emberi állásfoglalások sok fajtájúak és sokfélék; ezek egyetemes, egységes, harmónikus rendszerét keresi a filozófia.

De nem ez a súlypontja ezeknek az elmélkedéseknek, hanem a nemzeti elem szükségessége a filozófiában, ami a filozófiának a történeti fejlődéssel való szükséges kapcsolatából is kitűnik, mert hiszen történetet nem az egyes ember csinál, hanem csak a szoros kapcsolatú nemzeti közösség. Azonban fölvethető az a kérdés, mely történeti szükségletnek felel meg a filozófiai elmélkedés? A történeti életet olybá tekinthetjük, hogy nagy szükségletekből származnak azok a funkciók, melyek e szükségletek kielégítését célozzák, viszont ezek a funkciók megteremtik maguknak a végzésükre szükséges szerveket. Van-e a filozófiának ily nemzetbiológiai szerepe? Első pillanatra hajlandók volnánk nemmel felelni. Vannak nemzetek, melyek filozófia nélkül is megélnek; az ókori Rómának se volt sajátos filozófiája, mégis meghódította a világot; ha

pedig a filozófiának általunk adott meghatározásából indulunk, hogy t. i. bizonyos magára eszmélése az embernek, akkor úgy tetszik, hogy a filozófia inkább luxus mint szükséglet, mert az öntudat fénye ebben az esetben csak azt világítja meg, ami meg nem világítva is megvan és él. Hiszen van oly nézet is, mely a tudatosságot általában mellékes dolognak tekinti, epiphænomenon-nak, amely kíséri ugyan az agyvelő-funkciókat, de jóformán szükségtelenül. Mert ha nem kísérné is, minden ép úgy lefolyna és történnék, mint jelenleg. Ehhez csatlakozik az a nézet, mely a tudatos reflexiótól megtagad minden hatékonyságot a világon. A tudatos reflexió semmit sem teremt, csak számba veszi, ami tudattalanul teremtődött; minden téren az igazi alkotó erő tudattalan. A filozófia talán ellenkezőleg romboló, föloszlató hatású; háttérbe szorítja, esetleg megbénítja az eleven teremtő erőket. Nemcsak Sokrates ellenfelei gyanúsították a filozófiát romboló hajlamokkal, az erre való hajlandóság mindazokban mutatkozott, akiknek okuk van a gondolatól félni. Hogy a tudat általában mellékes járuléka volna a nála nélkül is lejátszódó világfolyamatoknak, csak azt bizonyítja, hogy a badar nézeteknek is akadnak követők, feltéve, hogy a badarság meghalad minden rendes méretet. Ami a teremtő erő tudattalanságát illeti, abban van igazság, anélkül, hogy ez a tudatosság és ezzel a filozófia szerepét érintené, mert más szükséges funkciók is vannak, amelyek nélkül az alkotó funkció is értékét veszíthetné. A tudatosság, a magára eszmélés megőrző és tisztító ereje a léleknek. Csak amit tudatossá tettem, tudom megőrizni, szerzett vagyonként elrakni, kisimítani, egybehangzóvá tenni, megvédeni ellenkező ösztönzések, elkallódás és feledés ellen. A tudatosság olyan, mint a művész a kinagyolt szoborral szemben, a művészi formát ő adja meg neki. A nemzeti életben a filozófia nem Potemkin-palota, mely mutatni akarja, hogy olyan is van, hanem a nemzeti gondolkodás erejének fokozása és irányítása. A nemzeti filozófia a nemzetnek saját magáról

való fölvilágosítása, hogy azután igazán az lehessen, a mi, megküzdhesse természetes akadályaiival és esetleg megerősítesse gyenge pontjait. Napfény mellett mégis csak jobban lehet dolgozni, mint félhomályban; a nemzeti munka is a filozófia világánál céltudatosabban és biztosabban folyhatik.

III.

A magyar szellemi élet nagy és eredeti alkotásokat a filozófia terén nem tud fölmutatni, de filozófia híján soha sem volt és az a közhely, hogy a magyar szellemnek nem való a filozófiai abstrakció, üres és alap nélküli beszéd. A filozófiai gondolkodás természetes és szükséges fázisa a gondolkodásnak általában és nagyon tehetetlen és félszeg volna az a nemzeti gondolkodás, mely erre a fázisra képtelen volna, melyet valamely szerencsétlen törés megakasztott volna ebbeli fejlődésében. A filozófiai produkció rendszerint nagy kulturájú nemzetekhez van kötve, de a filozófiai gondolkodás egyetemes és minden nemzet azt a filozófiát fogadja el, mely mi voltának legjobban megfelel. A középkori filozófia legkevésbé nemzeti, a tudományos élet akkori természeténél és nemzetközi nyelvénél fogva, de a középkori filozófiát itt ép úgy mívelték mint külföldön és ennek nevezetes nyomai maradtak. Az újkori filozófiát nálunk ugyanakkor hirdetik és tanítják, mint külföldön, amint azt Apáczai példája eléggé bizonyítja. Nagy bajunk volt nekünk, hogy a török és nemzeti háborúk a XVI. és XVII. században jóformán lehetetlenné tették a tudományos élet rendes üzemét és így a klasszikus renaissance, meg a tudományok ujjászületésének két legtermékenyebb százada majdnem kiesik tudományos fejlődésünkéből. A magyar szellem élete azért nem szűnt meg, de a filozófiai gondolkodás a szellem oly szigorú fegyelméhez van kötve, hogy csak kizárólagos odaadás szülhet eredeti műveket ezen a téren. De megjegyzésre méltó, hogy ha figyelmen kívül nézzük a magyar szellemi fejlődést a reformáció óta,

a magyar szellem reprezentánsait mindig ott találjuk az új eszmék küzdő terén, a reformációnak itt találjuk heves híveit, Apáczai Németalföldről hozza haza Descartes eszméit a XVII. században, a német és francia fölvilágosodás aktív gondolatai minden akadály ellenére nálunk is kicsiráznak és a XIX. században főleg Hegelnek nevezetes és befolyásos hívei akadnak Magyarországon. A maradiság, a konzervatizmus nálunk nagyobb akadály a politikai és társadalmi, mint tudományos téren, nálunk az új eszméknek nem kell a skolaszticizmussal oly makacs harcot vívniok, mint pl. Spanyol- és Olaszországban. Csak a szigorú tudományos diszciplína hiányzik, de nem mert a magyar szellem csökönyös, hanem mert azért kellett elkeseredett küzdelmet vívnia, ami minden nemzet legtermészetesebb és legkevésbé vitatott joga, a szellemi fejlődés nemzeti voltáért. A nemzet szellemi erejének majdnem egész tőkáját ennek az előzetes jognak kivívásáért kellett elkölteni. Ha az európai gondolkodás nagy szóvivőit nézzük, azok mind a legszigorúbb tudományos nevelésen mentek keresztül, Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume koruk egész tudományos készütségével rendelkeztek, Descartes, Malebranche, Spinoza a tudományos élet legfelső csúcsán állottak, Leibniz és Kant a német alapos iskolázottság dicsőségét hirdetik. A diletantizmus, melynek dicséretes értelme is van, a tudományos munkásságban olyan mint a lidérefény, van fénye, de világosságot nem terjeszt, utat nem mutat. A filozófiában pedig csak egyéni értéke lehet; az egyetemes fejlődésben nem számít.

Ezeket a megjegyzéseket talán azzal egészíthetjük ki, hogy a magyar filozófiai észjárás körvonalai már is lerajzolódnak előttünk. Egynehány negatív megállapodás nagyon fölvilágosító erejű. Szabadságszeretetünk abban is nyilvánul, hogy mint előbb láttuk, a skolasztika merev *dogmatizmusa* nálunk nem igen tudta túlélni a középkort. A szellem szabadságáról nem tudtunk lemondani. Hasonlókép kizárhatjuk a *materializmust* a magyar szellemi

élet tendenciáinak köréből. Sem az angol utilitarizmus, sem a francia materializmus a XVIII. vagy a német a XIX. században nem tudott nálunk gyökeret eresztetni. A fáradt elmék és korszakok filozófiája, a *skepticizmus*, nem igen talált nálunk hívekre. De *misztikusok* sem igen találhatók magyar földön. Az az alaktalan magába mélyedés, mely sápadt fényű intuíciókkal ragadja meg a valóságot, távol esik a magyar szellemtől. A magyar szellem igen sajátos helyre aspirál az európai nemzetek szellemi életében. Szereti a világosságot mint a francia, a realitást, mint az angol és bízik a gondolatban, mint a német. A német idealizmust korigálja valóság szeretetével és világossági szükségletével. Talán úgy állapíthatnók meg helyét, ha mintegy a német és francia szellem közti téren keressük. Egyik kiváló képviselője Madách, aki keresztül ment a materialisztikus és pesszimiztikus gondolkodás harcán és e harcból jóformán sértetlenül hozza vissza pajzsán az élet nagy értékeibe vetett hitét. De míg költői alkotásában mégis az *Ignoramus* kivonja eszmébe vetett hitét a tudományos gondolkodás köréből, addig *Eötvös József* br. nagyszerű képviselője annak a magyar szellemnek, mely egy megállapodott és megformulázott filozófiai rendszer keretén kívül is az idealizmust a gondolkodás tengelyévé teszi és államfilozófiai koncepciójában a valóság élő hatalmává avatja.

Most nagyrafejlett és nagyratörő tudományos életünkben szükségünk van szigorú filozófiai iskolázásra, hogy a filozófia problémáit *lege artis* vizsgáljuk és a filozófiai gondolatot szellemi kultúránk rendszerébe beillesztjük. Intenzív és extenzív tevékenységet kell kifejtenünk, a filozófiai tanulmányt egyetemeinken szakszerűen művelnünk, egyszersmind műveltjeink és tanultjaink legszélesebb körében érdeklődést iránta keltenünk. *Descartes* a *Discours de la methode*-ban, mely sokkal többet ad, mint címe ígér, t. i. egyikét a legérdekesebb szellemi önéletrajzoknak, elmondja, hogy az iskolában és könyvtárban megszerezte kora egész tudását, melyet csekély értékűnek

talált; elfordult a könyvektől, hogy a legnagyobb könyvet, a világot, tanulmányozza, talán ott találná meg, ami tudásvágyát kielégíthetné. Bejárta a világot, de szomszárja nem csillapodott. Akkor eltökélte magát, hogy ott hagyja az iskolai tanultságot, ott a nagy világot és saját belseje felé fordul, hogy ott keresse a kínos rejtély megfejtését. Descartesnak ez a fejlődési menete nemcsak egyéni, ez szimbolikus az újkori gondolkodás egész menetére nézve. Valóban a középkori könyvtudomány elsorvadása után Giordano Bruno és előzői meg társai a renaissance-ban a nagy világot járták, a csillagos eget, a széles földet, és a nagy természettudósok a XVII. és XVIII. században a képzelet alkotásait a szigorú tudomány útján helyesbítették és kiegészítették. Már eközben Descartes és Locke befelé fordították tekintetüket, de Kantban újra föléledtek, elmélyültek ezek a tendenciák, hogy visszavonhatatlanul az emberi szellem magára eszmélésével betetőzzék a tudományos gondolkodás épületét. Az emberi történet persze ily sémával nem ábrázolható. Voltakép az egész keresztény középkor keresi ezt a befelé vezető utat és szt. Ágoston, kit több mint ezer év választ el Descartes-tól, tulajdonképp közvetlen közelébe kerül. Amit valamely korszak mint örök értéket termelt, megmarad, hogy kellő időben újra forgalomba kerüljön. A könyvtudomány ma ép oly kevésbé mellőzhető, mint a nagy könyv olvasása, meg a belső mikrokozmosz magára eszmélése. De minden korszaknak megvan a maga speciális feladata minden nemzet körében. Mi magyarok is jártuk a hagyományok iskoláját és el iparkodtunk igazodni a nagy világban. Most azt a feladatot sem szabad mellőznünk, melyre eddig a sors kevés alkalmat adott, hogy saját lelkünkbe mélyedjünk és a magunk sajátosságát a filozófiai gondolat fényénél fölismerjük, megerősítsük és a kultúrai élet nagy közösségében érvényesítsük.

MI A FILOZÓFIA.

Irta BÖHM KÁROLY.

Filozófia (bölcészlet, bölcelet; *φιλοσοφία*, «a bölcsesség szeretete») a görög *φιλέω* (szeretek) és *σοφία* (bölcesség) szavakból van összetéve. Az ige *φιλοσοφέω* már *Hdt.* I. 30. fordul elő, mikor Kroisos Solonhoz azt mondja: *παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλος... ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήσας ἔνεχεν ἐπελήλυθας*, ami azt jelenti, hogy szemlélődés céljából» (nem üzletben, *κατὰπρῆξιν* Hom.) járta be a sok földet; azaz tudomány céljából, ismeretekre törekeve. Azért Xen.-nál gyakrabban *σοφία* («bölcesség») fordul elő, mint *φιλοσοφία* s tudást (*ἐπιστήμη*) jelent általában; aki vele foglalkozik, azt Xen. *φιλόσοφος*-nak nevezi és *φιλοσοφῶν*-nak (már Sokrates). A szónak első jelentése tehát, úgy látszik, az, hogy «bölcsekedni» annyi, mint a tudást szeretni, még pedig csupán a szemlélődés céljából, vagyis önzetlenül, közönséges napi érdekektől menten (*Paulsen*, Einl. in die Philos. 4. Aufl. 20. l.) Amikor a *φιλοσοφία* már terminusul jött használatba, akkor (állítólag Pythagorasnál *Diog. L.* XIII, 8. *Cic. Tusc.* d. V. 3.) oly tudományt jelentett, mely a «dolgok természetét, minden egyebet semmibe sem véve», szemléli («*ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuentur*» *Cic.*). A filozófusnak ezen lelkület (*pectus est, quod facit philosophum*) adta a gyakorlat embereitől elválasztó vonását, elmerülés a másba, szeretetteljes elmélyedés a dolgok természetébe; amit Hegel szépen úgy fejezett ki: «die Philos. ist ein abgesondertes Heiligthum u. ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitzthum der Wahrheit zu hüten hat» (*Vorlesungen über die Philos. der Rel.* II. 356).

1. *A φιλοσοφία fogalmának terjedelme.* A kiből ezen érzület hiányzott, azt a «bölcészek» köréből már Platon

mint *σοφιστής*-t kizárta; ellenben a Sokr. előtti komoly gondolkodókat *σοφός*-oknak nevezték. Mert *σοφός* az ügyes, okos, tapasztalt ember s a *σοφία* = *ἐπιστήμη*, tudás (Xen.-nál). Lassan a szó jelentésében a fősúly a tudásra esett, *φιλοσοφία* = *ἐπιστήμη* lett s azért mint «kutatás» sokféle volt (s így *φιλοσοφίαι καὶ παιδεῖαι τῶν ἄλλων* Isocr.). De a tudás körében már Platon kettőt különböztetett meg: az örökkévaló azonosnak ismeretét (*ἐπιστήμη*) és a világi muló dolgokról szóló vélekedést (*δόξα*). Platonnál tehát *φιλοσοφία* két értelemben fordul elő: 1. szorosabb értelemben *φιλόσοφοι*: azok, kik a «mindig, ugyanígy, magában levőt megragadni bírják»; 2. tágabb értelemben az ismeret általában jelenti (*Theait.* 143 d. *περὶ γεωμετρίας ἢ τινᾶ ἄλλην φιλοσοφίαν*). Ilyen kettős értelme van a terminusnak Aristotelesnél is; a tulajdonképeni *φιλοσοφία* a létről magában értekezik (*τὸ ὄν ἢ ὄν*), azaz a létről általában s a *πρώτη φιλοσοφία* nevét viseli (prima philosophia még Descartesnál), ellenben *φιλοσοφίαν* az egyes külön ágai, mint pl. *φυσική, ἠθική* st.

A *φιλοσοφία* tehát a hellen filozófusok legnagyobbjainál ugyanaz, mint *ἐπιστήμη* általában. Az ismeretnek minden neme a filoz. körébe tartozik; Platon a világ összes alkotó elemi részeire terjeszkedik ki (Timaios), foglalkozik a lélekkel, a nyelvvel, a történelemmel, a joggal, a társadalommal, az erkölccsel és a néppel s Arist. nemcsak az Organont alkotó logikai műveket és a metafizikát írta meg, hanem az égről, a keletkezésről és elveszésről, a légi tüneményekről, növényekről és állatokról, a lélekről és tevékenységeiről, az erkölcsről (*ἠθικά*), az államról (*πολιτικά*), a művészetéről (*περὶ ποιητικῆς*) is értekezett. Ezen universalizmus a filozófiát ezentúl is jellemezte; a mennyire terjed a tudni-való, annyira terjed a filozófia. A kereszténységben ennek kifejezője a dogmatika volt; a dogmatika a világismeret rendszere, a világ és élet felfogása a megváltás eszméjének szempontjából. A kanonikus könyvekből a ker. ember mindarról értesült, amit tudni kívánt; megmagyarázták neki a világ keletkezését; őseinek sorsát a patriarchák életében

szemlélte s az olvasót keveset zavarta az, hogy ősei soha zsidók nem voltak, hanem Germánia őserdőiben vadászták a bölényt vagy talán Dentumogeriában úzték a szarvasokat. Innen tudta meg a rossznak eredetét, Jézus Krisztus megváltó halálát s a sötét jövőről is itt lebbentették fel a fátyolt s a szív vágyainak megfelelő örök élettel jutalmazták földi sanyaruságait. A biblia nemcsak tudományos könyv, hanem tudományos enciklopédia volt; a dogmatika, mely ezen tanokat a megváltás centrális eszméje körül rendszerbe csoportosította, nem állott a filozófia *mellett*, hanem azt magában foglalta s mivel nem a véges embertől nyerte tanait, hanem az isten szent lelkének diktátumaiból, azért a papi rend magát is a többiek fölé helyezte, mikor a dogmatikát a világi tudás («Weltweisheit») fölé mint isteni tudást («Gottesgelehrtheit») állította. A theológiai rendszer nemcsak az istenről tárgyalt, hanem a világregszerről, az élő lényekről, a lélekről és az emberi társadalomról is, amint Aquinói Tamás azt, többnyire Aristoteles műveiben, találta s a megváltás gondolatával áthatva kialakította (Werner Karl: Der h. Thomas v. Aquino. 1858. s k. I—III. k.).

Amikor a filozófia a hittan ezen évezredes uralma alól felszabadult, természetesen a filoz. hellen fogalma éledt fel újra; *egyetemes tudományt* láttak benne s a theológiának azzal fizettek, hogy a rendszerből vagy egészen kizárták, vagy pedig a rendszer keretén belül a többivel egyrangú diszciplínául helyezték el. A filozófia ezen felszabadulása ellen a theológia hosszú, végleg ma sem legyőzött ellenállást fejtett ki, amint az ujthomismus térfoglalása minden ország egyetemlein tanusítja; általában azonban az ismeret forrásául az értelmet tanulták elismerni s igazságának végső kritériumát is benne keresték. Bayle Péter, a XVIII. sz. skeptikusa, ezt cáfolhatatlanul így fejezte ki: «nem kell-e annak, a ki az egyház ítéletét a magáénál többre teszi, előbb így következtetnie: az egyháznak több belátása van, mint magamnak s azért több hitelt érdemel, mint magam? *Mindenki saját belátása szerint határozza el magát; ha valamit*

kinyilatkoztatásul tekint, ezt azért teszi, mivel józan érzéke, természeti világossága, esze neki azt mondja, hogy az érvek, melyek kinyilatkoztatott volta mellett szólnak, jók» (*Oeuvres* div. I. 15, 367. v. ö. *Feuerbach* Lajos. *Pierre Bayle*. Ö. m. VI. 95.). Az ész autonomiájára felépült filozófia tehát ismét univerzalisztikus jellemű volt. Így *V. Bacon* Ferencnél tárgyál: «*deus, natura, homo*» található (*De Dign. et Augm. Sc.* III. 1.); *Descartes* szerint: «a filozófia szóval a bölcsességre való törekvést jelöljük és bölcsesség alatt nemcsak a gyakorlati okosságot értjük, hanem mindazon dolgoknak teljes tudását is, a melyeket az ember megismerni bír». («*Philosophiae voce sapientiae studium denotamus et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, verum etiam perfectam omnium earum rerum, quas homo novisse potest, scientiam*» (*Princ. phil.* előszava). Ennek megfelelőleg ezen főműve a természettudományoknak egész enciklopédiájává lett, amint *Apáczai Csere János* is értette s feldolgozta. Ilyen egyetemes tudomány lebeg szem előtt *Leibniz*nál, kinek tanítványa *Wolff* *Christ.* azt mondja: hogy a filoz. (= *Weltweisheit*) «minden lehető dolgoknak tudománya, miképen s miért lehetségesek» [«*ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie u. warum sie möglich sind*» (*Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschl. Verstd.* p. 1.)]; ezt kívánja *Kant* is a filozófia «*conceptus cosmicus*»-ától (*Weltbegriff*), mely szerint «*Philos. (ist) die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnisse auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanæ)*» (*Kr. d. r. Vft.* S. W. III. 552. ed. *Hart.*). A legújabbkori rendszerek, ha módszeresen meg is különböztetik a filozófiai tudást más tudástól, ezt az universalizmust mégis fenntartják, amint *Hegel*, *Herbart*, *Cömte Ág.*, *Spencer* *Herb.*, *Wundt* *V.* műveiből könnyen látható.

Anélkül tehát, hogy a kisebb rendű gondolkodók nézeteit is felsorolnók, a filozófia fogalmának történelméből biztos eredményül azt nyerjük, hogy a filozófia és a tudomány (*ἐπιστήμη*) terjedelmileg teljesen egyeznek, vagyis

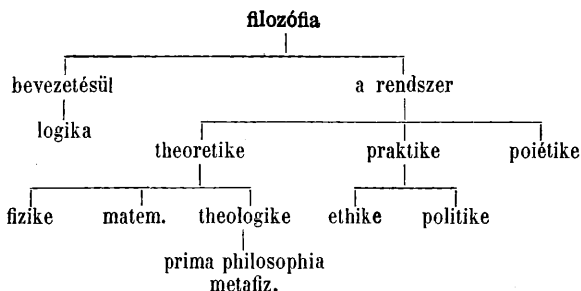
hogy a filozófiának körébe mindennemű ismereti tárgy tartozik. «Philosophie ist von den Wissenschaften nicht zu trennen, sie ist nichts anderes, als der Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntniss. Alle Wissenschaften sind Glieder eines einheitlichen Systems, einer universitas scientiarum, deren Gegenstand die gesammte Wirklichkeit ist» (Paulsen Fr. «Einl. in die Phil. 1896. p. 19).

2. *A filozófiai rendszerek tagoltsága* ugyanezt tanúsítja. A nyugati filozófiának alaproblemája ez volt: *mi a valóság értelme?* A lelki élet fejlődési törvényei érthetővé teszik, hogy a valóság alatt eleinte csak a külső valót értették, magát a szemlélő alanyt mintegy önkénytelenül kifelejtve annak keretéből. Az ion *φυσιολογοι* még ezen álláspontról nézik a világot; a szofisták voltak azután azok, kik ezen obj. *θεωρία*-hoz az alanyt is vették s Sokratesnél ezen új dolog meglepetésszerű hatása annyira terjedt, hogy a fizikumot háttérbe szorítja s az alanyt első sorban célzatos tevékenységében, azaz mint ethikai lényt teszi a filoz. kutatás egyetlen tárgyává. A fiziológusoknál a kérdés az volt: honnan? emitt ez: hova? Az okok kérdése a célok (értékek) kérdésével bővült meg, a *φυσική* mellé az *ἠθική* állott, a tárgy mellé a személy és céljai. Platonnak ezen kettősség már teljesen megszokott dolog, s azért a két tan-összeget már egy harmadikra próbálja fektetni, mely kettőjöknek mintegy közös gyökere: a *διαλεκτική*. Dialogusai ezen 3 csoportban mozognak s ha a rendszer felosztását (*Sext. Emp. adv. Math. VII. 16.* szerint) dialektikára, fizikára és ethikára Xenokratesnek (396—314 a. Chr.) tulajdonítják is, bátran Pl.-ban lehet kezdőjét (*ἀρχηγός*) keresni (mint Cic. teszi). Mert tényleg rendszeres alaptana az örökké valóban, az ideában keresendő s csak az idea fogalma ad filozófiai értelmet úgy a természet tüneményeinek (fizika), mint az emberi alkotásoknak (ethika tágabb értelemben).

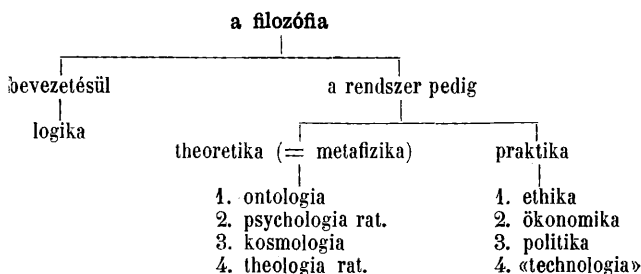
Aristoteles felosztása is ebből indul ki, mikor a fizika és ethika elé a *πρώτη φιλοσοφία*-t helyezi; de rendszere tagjait később más megfontolás szerint állítja össze, aszerint

t. i., amilyen a lelki tevékenység, melyről a filozófia értekezik. Ezt jelzi eme kifejezése (Met. VI. 1.): «minden elmélkedés vagy gyakorlati vagy alkotó, vagy elméleti». (*πᾶσα δianoia ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ*). Az elméleti ismerethez tartozik: *φυσική, μαθηματικὴ, θεολογικὴ* s nyilván az okok kérdésére vonatkozik; ellenben a gyakorlati, a céoldalón Aristoteles megfelelőbb berendezést kezdeményezett, a mennyiben az erkölcsi és művészi tevékenységet egymástól elválasztotta. Ezen aristotelesi felosztás később is fellép, egészen a mai napig, ha a filozófiát elméleti és gyakorlati filozófiára osztva találjuk (pl. Wolffnál, Herbartnál stb.).

Aristoteles tehát rendszerét így tagolta :



Megfelelőleg Wolffnál is az észtudomány :



Különben tartalom szempontjából a filozófia önkénytelenül a tárgy és alany tudományaira kénytelen megválni, th. fizikára és ethikára, amelyekhez alapul járul mindenütt

a metafizika vagy prima philosophia (Bacon F., Hobbes, Descartes). A dogmatikus rendszereknél (l. 4. p. filozófiai irányok) ezen felosztás szükségképeni, mert «vera imago mundi» («a világ igaz képének») elérése a céljuk s azért Hegel és iskolája is ezen három részt különböztetik meg: logika (= metafizika, prima philos.), természet-filozófia, szellem filozófiája.

Az eltérések csak az egyes diszciplínák elhelyezésénél és akkor tűnnek elő, mikor a dogmatizmus helyett az ismeretelméleti kérdések foglalnak első helyet. Így pl. a pszichológia Pl., Aristotelesnél s követőinél a fizikában foglal helyet, Hegelnél a szellem filozófiájában; az esztétika Arist.-nél külön törzs az ethika mellett, Hegelnél az abszolút szellem nyilvánulási fokai közé tartozik; s a specializálódás haladtával keletkezett új tudományok elhelyezése is nehézségekkel jár, pl. a szociológia Comtenál a legfelsőbb fokra kerül, míg tartalmának nagy része elődeinél vagy az etikába vagy a természetjogba (ius naturale) esik. A legnagyobb átalakulást azonban a kriticismus hozta létre, bár a tartalmi szempont kétségtelenül itt is megmaradt alapul. Már Wolff Ker. a filozófiába csak azon tanokat számítja, melyeket bizonyítani lehet, mondván: «filozófus az, aki azoknak *okát* tudja megadni, amik vannak vagy lehetnek» («philosophus est, qui *rationem* reddere potest eorum, quæ sunt vel esse possunt *Philos. rat.* § 46.); s azért minden filoz. diszciplína (rationalis) mellé egy tapasztalatit állít (empirica), tehát van theol. rat. és experimentalis, psychol. rat. és empirica, kosmol. vagy phys. rat. és emp. s bár ezen határvonalat megtartani lehetetlenség, mégis Kantnál is lehet ezen különbséget találni. «Alle Philos. aber ist entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft, oder Vfterk. aus empirischen Principien. Die erstere heisst *reine*, die zweite *empir.* Philos. (*Kr. d. r. Vft.* p. 553. S. W. III. Hart.) Mellőzve az utóbbit, Kant úgy találja, hogy a tiszta ész filozófiája (Philos. der reinen Vft.) vagy propædeutika (= kritika) vagy «a tiszta ész rendszere» (= metafizika), bár «ezen név («metafizika») az egész tiszta filozófiára, beleértve a kritikát is, alkal-

mazható». Ennek folytán a metafizika = filozófia; és amennyiben a tiszta ész elméleti vagy gyakorlati használatára szól, a metafizika lehet vagy a természet vagy az erkölcsök metafizikája (= reine Moral). Azért mondja (l. c. 558 l.): «Metaphys. also sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädeutisch) vorhergeht, *machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können.*» A metafizika szorosabb értelemben újra több diszciplínára oszlik (i. h. 556. l.). Ezen tagolást találjuk (sok eltérés mellett bár) Wundtnál is, ahol a «rendszeres filozófia» feloszlik: elvtanra (Prinzipienlehre: Metaphysik), Naturphilosophie és Geistesphilosophie (*Eintl. in die Philos.* 85. l.); ezen szükségletből eredt Spencernél a «First Principles», amelyek után a biológia (beleértve a pszichológiát) és a szociológia (beleszámítva az ethika is) következnek, azaz a Platon óta divatos hármas alap-felosztás, számos ponton megbővülve bár, újra érvényesül.

A filozófiai rendszer ennél fogva nem tagolható önkényünk szerint, hanem az értelmiség belső szüksége vetíti ki alapdiszciplínáit magából. Éppen azért sok egyéni eltérés mellett valamennyi rendszerben ugyanazon részeknek kell előfordulniok; egyrészt az önkényünktől független valóság, másrészt az öntudatunk vezetése mellett előálló alkotások s végre az objektív valóság s a szubj. alkotások közös gyökere — ezek azon tárgyak, amelyek viszonyait törvényes összefüggésükben a filozófia utánképezni, azaz objektív egységgé összeállítani van hivatva. Hogy ezen obj. egységet vagy rendszert melyik állásponttól alakítjuk meg, az a filozófiai alap gondolattól és végső állásponttól függ, amelyre nézve alább (4. p. filoz. irányok) adunk részletesebb fejtegetést.

3. A filozófia ezen universalizmusa azonban elnyeléssel fenyegeti az egyes tudományokat; *milyen viszonyban képzelendők tehát a filozófia és az egyes tudományágak?* A viszony megértését rendszeresen az nehezíti, hogy az «egyes» tudományokat az «egyetemes» tudománnyal szembesítik

s rosszul értett féltékenységet keltve képviselőikben a filozófiát az egyes (konkrét) tudományokkal ellentétbe helyezik. Ezen egyoldalúság egyrészt onnan eredt, hogy az alkalmazott tudományokat (a «technikát») az elmélettől elválasztják s azzal szembeállítják; másrészt abból, hogy az egyes diszciplínák alap gondolatait végig nem gondolják; s végre abból is, hogy a filozófiában valami olyas tudományt képzelnek, amely az egyéb ismeretekről teljesen különböző tudást közvetít s ezen oknál fogva tőlük független tárggyal foglalkozik s külön módszerrel dolgozik. A mint már most az egyik oldalon az ismeretek határ nélkül bővültek, a filozófia pedig, azokat követni nem bírván, velük szemben præpotens modorban fellépni kezdett, a két foglalkozás (*φιλοσοφία* l. 1.) egymás ellen fordult s ádáz harcot vívott, ahelyett, hogy közös erővel iparkodtak volna az ismeret kérdését megoldani. Ezen ellenkezés alapján természetesen a béke lehetetlen; a konkrét tudományok filozófia nélkül is ellehetnek, a filozófia azonban a tapasztalat konkrét adatai nélkül üres szószaporitássá fajul. Ha mégis tartalmat is akar közölni, akkor a konkrét tudományokból kell azt merítenie s kevés rosszakarattal a specialisták hirdethetik, hogy a filozófia önálló tartalommal nem rendelkezik s azért önálló tudomány nem is lehet. Az âge de spécialité, melyet Comte annyiszor sajnálattal emleget, háttérbe szorította az univerzalisztikus pillantást s a filozófiát feleslegesnek emlegette.

A viszony azonban így egész helytelenül van értve és azért sajnálnunk kell, hogy Wundtnak erre vonatkozó téves tana annyi tért foglalt a gondolkodók között. Mert az egyes tudományok (Einzelwissenschaften) és az egyetemes tudomány (Universalwissenschaft) közti megkülönböztetés tényleg állandósítja a filozófia és a konkrét tudományok közti antagonizmust, amelyet pedig megszüntetni óhajtott. A filozófia és a többi tudományok között nem tartalmi, hanem fejlődési különbség és fokozat áll fenn. Minden ismeretben ugyanis vannak végső fogalmak, melyeket a speciális tudomány tárgyalni nem szokott, hanem egyszerűen adott té-

nyekül fogad el és felhasznál; s viszont ezen végső fogalmaknak valóságát csak az egyes konkrét tényeken lehet tapasztalni, s ezek nélkül nincs is fogalmakkal, hanem pusztán szavakkal dolgozunk. A tudás alapjai ennél fogva minden konkrét ismeretben rejlenek s így minden ismeret potentialiter filozófia; ép úgy a végső fogalmak valóságban csak a tényekben találhatók s azért minden filozófia potentialiter magában hordja a tapasztalat részleteit. A tér gondolata pl. minden geometriai idomnak az alapja s így a mértan összes lehetőségét foglalja magában; mindamellett a tér valóságát csakis az egyes idomokon tapasztalhatjuk. S azért a tér filozofemája a geometria theoremáit magában hordja és viszont. A ki már most a geometriai alakokban elmerülve, ezeknél megállapodik, az speciális tudományt űz; ellenben aki a tér természetéből érti is ezen idomok viszonyait és törvényeit, az filozófiai pillantással nézi a geometriai tételek összefüggését. Az erő fogalma a természettudományok uralkodó fogalma; akár mint fizikai tünemények oka szerepel, akár kémiai, akár élet- és lelki folyamatokat magyaráz, minden tüneményben ott található s azon észlelhető. Viszont az erő alapértelmében meg kell azon vonásnak lennie, melyből a tapasztalat egyes erői értelmüket nyerik. A meddig a konkrét tünemények erőivel foglalkozunk, fizikusok vagyunk; amikor ezen konkrét erőket az erő alapjelentéséből próbáljuk megérteni, filozofálunk («természetfilozófusok vagyunk»). A viszony tehát konkrét tudomány és filozófia között nem a kizárás viszonya, hanem gondolkodásunk alapiránya szerint, foglaltság és determinatio. Az általános fogalmakhoz a konkrét tapasztalati fogalmak mint azoknak determinált, alsóbb formái tartoznak; egyik a másik nélkül el sem képzelhető. Comte és Spencer ezt az *absztraktság fokának* nevezik, melyen valamely tudomány áll, s nincs semmi nehézség ezen gondolat elfogadásában, ha az «absztrakt» jelzőt a mi értelmünkben vesszük. Minden tudomány tényleg a fogalmak determinatióinak sorozatán épül fel s ennél fogva bizonyos relativ kezdetre (principium, ἀρχή) utal; aki ezen relativ kezdet és kialakulásai között

látja az összefüggést, az tudományosan, azaz filozofálva nézi tudományát.

Azonban az egyes tudományok kezdetei (vagy elvei) újra egymás között is állanak viszonyban; tér, idő és mozgás, anyag és erő, a szellemi alkotások stb. coordinatiói viszonyokat mutatnak, amelyeket nyilván a konkrét tudomány nem fürkészhet. Sőt felvethető azon kérdés is: vajjon ezen relativ kezdetek számai nem futnak-e össze egy további közös, centrális fogalomban? nem képezik-e együttvéve azt a «vera imago mundi»-t, melyre a filozófia mindenkor vágyódott? Ennek felderítése újabb kutatás céljává tűzhető ki; s akár eléjűk, akár nem — a vizsgálat semmi esetre sem mellőzhető. A konkrét tudományokon felül tehát egy új tudomány helyezkedik el, melyet a régiek helyesen prima philosophiának neveztek s még most is sokan (pl. *Überweg Grundriss der Gesch. der Philos.* I. Th. § 1. «Philos. ist die Wissenschaft der Principien») filozófiának általában tekintenek. A félrevezető terminus mellőzésével az ellenmondást is elkerüljük; ha ezt a tudományt általában «metafizikának» nevezzük, akkor történelmileg is, fogalmilag is helyesen járunk el. Akkor a filozófiát a régiek értelmében «tudománynak» általában tekinthetjük, még pedig legmagasabb formájában; ennek alapja a metafizika (Kanti értelemben), mint a végső fogalmak vizsgálása, ágazata pedig kettő: egyrészt a valóság tana (ontologia), másrészt az alkotások tana (deontologia). Az összes tudományok rendszere maga, mint észegység («Vernunfteinheit») ekkor a «filozófia»; mellőzhetetlen kelléke a metafizikai fejtegetés, részletes kifejtése a «való» és a «kellő» vagy a szubstanciák és értékek tudománya. Lefelé azonban korlátlan a haladás területe; a természettudomány filozófiai marad, akár a bogarak egy speciesébe mélyed el, akár a nemek nagy körében mozog; a logika filozófiai akár a helyes gondolkodásról általában, akár a szillogisztikus módok egyes specialitásairól szól; az esztétika filozófiai, ha a szépről általában elmélkedik, vagy a tragikum valamely konkrét kialakulását fejtegeti. És így tovább. De megszűnik filozófiának lenni, ha a

metafizikától elszakad; mint a magzat a köldökfonal elmetszése után önálló életbe vettetik ki, amelyben csak a «patria virtus» hatalma védi meg az elpusztulástól, úgy éli tovább önálló életét a speciális tudomány is addig, a meddig az anyatesttől, a metafizikától, nyert lendület mozgatja. A mi speciális tudományaink mind azon hajítás irányában mozognak, mely beléjük a hellen filozófiai «virtusból» származott át. S ha néha soká meg is feledkeznek szülőanyjukról, végre mégis megszólal bennök bizonyos időben a «vér» s «önkény», voltaképen pedig logikai kényszerűséggel, valamennyien kezdenek «filozofálni», még a legabsztraktabb matematika is. (V. ö. ehhez *Zeller E.* «Über die Aufgabe der Philos. u. ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften» c. ünnepi beszédét (1868) a «Vorträge und Abhandlungen. II. Sammlung 445—446»-ban. *Volkelt Joh.* «Vorträge zur Einführung in die Philos. der Gegenwart» 1892. *Paulsen Fr.* «Einl. in die Philos.» 15—44. ll. és számos más értekezést.)

Önálló tudomány-e tehát a filozófia? A felelet ezek után kétségtelen. A filozófia maga a tudomány, legmagasabb formájában (*Spencer Herbert* ezt így fejezte ki (First Princ. 132 l.): «a legalsóbb fokú ismeret a *nem egységesített* ismeret; tudás a *részben egységesített* ismeret; filozófia a *teljesen egységesített* ismeret» «completely-unified knowledge»). Ő ennél fogva sem nem speciális, sem nem univerzális tudomány; s azért helytelenül cselekszünk, ha «egyes» és «egyetemes» tudományokat állítunk egymással szemben. Minden tudomány ugyanis (disciplina) speciális tudomány; tartalma mindenkor, módszere sokszor szükségképen azzá teszi. Így tartalmilag különbözik a matematika, az asztronómia, a fizika, a kémia stb. egymástól; tartalmilag önálló a metafizika, az ontologia, az axiologia s épen sajátos tartalmuk által lesznek speciális tudományokká. Az ontologia lefelé különödhetik a természettudományok minden ágacskájává; az axiologia ugyanígy a történelmi alakulások egyes izecskéivé. Valamennyi elszakadhat a metafizikától s megszűnik filozófia lenni külsőleg; de belső életgyökerük oda viszi mindenkor vissza a metafizi-

kához. S ezzel együtt képezi a filozófiát. Igaza van Kantnak: «Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluss, als Wissenschaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt» (*Kr. d. r. Vft.* S. W. III. 559).

Ez a filozófiának igazi önállósága; az ész autonómiája a fundamentuma, melyet semminemű huzakodás és berzenkedés meg nem ingathat. Egy időben szokássá vált a filoz. önállóságát azzal biztosítani, hogy feladatát korlátolva tűzték ki, mert attól féltek, hogy külön tárgy nélkül megszűnik külön tudomány lenni. Így akarta *Fischer* az ismeretelméletre szorítani (*Gesch. d. n. Phil.* III.², 16, «Obj. der Erfahrung sind die Dinge; Obj. der Phil. ist die Erfahrung, übh. die Thatsache der menschl. Erkenntniss»); így *Riehl* A. is; de ez nyilván csak a modern filozófia jellemzője s nélkülözhetetlen feltétele, de nem egész tartalma. Ép oly kevésbé sikerül a filozófiát a «belső tapasztalat» körével azonosítani (*Fries*; *Lipps*). Legkevésbé szerencsés gondolat *Döring* Ágosté (*Philos. Güterlehre* 1889), ki a «javak és értékek» vizsgálatát tűzi ki feladatául; hasonlóan nyilatkozik *Windelband* W. [*Gesch. der Phil.* 2. 548: «azért a filoz. úgymond, «csak mint az egyetemesen érvényes értékekről («allgemeingiltige Werthe») szóló tan élhet tovább»]; mert ez csak egyik fontos ága, de nem egész tartalma a filozófiának (v. ö. *Wundt* V. polemiáját *Einl. in die Phil.* 1901. 31–39 ll.). A filozófiának ilyen módon való mentése csak voltaképeni jellemének korlátozása; vannak neki saját problémái is, és ezeket a metafizika fejt ki, de van neki tágabb funkciója is, az összes ismeretek egységes észrendszerbe való összefoglalása. S minthogy ez minden tudománynak végső célja, azért a filozófia azon centrális pont, mely felé minden tudomány önkénytelenül húzódik, a tenger, melyben az ismeret összes folyamrendszerei, folyói, patakjai, erecskéi összefutnak. Azaz tartalmilag összeesik az ismeret egész körével, de qualitative más ismeret, mint a többi.

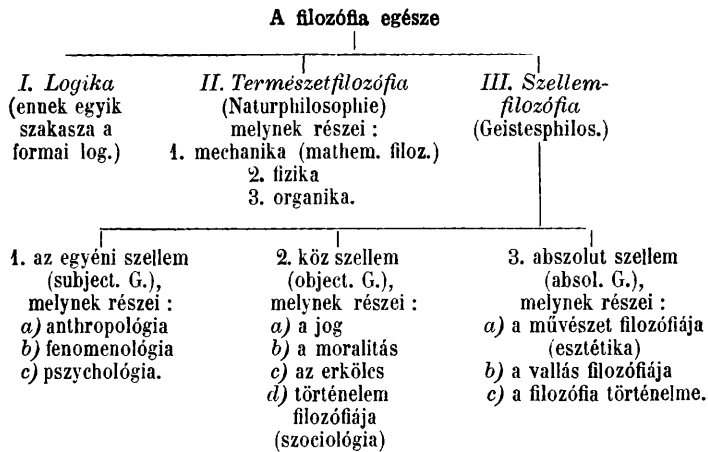
(4. A filozófiai rendszer ezen objektív ideája történel-

mileg *egyed-egy diszciplínákban* tagosodott ki, melyeket az egyes rendszeresítők újra különböző szempontok szerint helyeztek el keretében.

Az egyes diszciplínák mind a platonai három alaptagból fejlettek ki. Először a nagy átalakulás a metafizika területén állott elő, melyből az ismeretelmélet először mint logika (Aristoteles), azután mint az ismeret genesisé vált ki (a stoikusok). Magában a metafizikában külön csoportul válik ki a *πρώτη φιλοσοφία*-nak megfelelőleg a létről általában szóló tan (az ontologia; a név először Claubergnél (1625—1665) lép fel, mint oly tudományé, mely «nem ezen vagy azon valóval... hanem a valóval általában foglalkozik» («mon circa hoc vel illud ens ... sed circa ens in genere versatur» Eisler Wörterb.; v. ö. *Rudolf Eucken*: *Gesch. der phil. Terminol.* (1879) 133 l.). Azután külön tanként lép fel a kozmológia, pszichológia, teológia, melyek mint «rationalis» tudományok Wolffnál a metafizika részeiként szerepelnek. A valóság tanában azután más részek is önállósultak, pl. a teológiából lett a tőle teljesen különböző vallásfilozófia; s nemcsak Comte «hierarchiájában» (amelyben a mathem., asztronómia, fizika, kémia, biológia és szociológia képezik a fokozatot), hanem Hegel iskolájában is találjuk a *mathematika* filozófiáját (Const. Franz 1842, Herm. Schwarz 1853), melyhez újabban a *technika* filozófiáját csatolta *Kapp Ernő* (*Grundlinien einer Philos. der Technik.* Braunschweig. 1877). Az etikától már Arist. elválasztotta a *poetikét*. Magában az etikában már ugyanakkor különbséget találunk az egyéni erkölcs (*ἠθικά*) és az állam tudománya között (*πολιτικά*), melyből külön ágként vált ki a *jog és az állam filozófiája* (jus naturæ), a renaissance idején a *társadalom* fogalma (a szociológia forrása), s a *historiának filozófiája* (kezdetei Vico Giambattistánál 1725, tudománykép Hegel erre vonatkozó előadásában, v. ö. *Rocholl*, *Philos. der Geschichte.* 1878). A poietika neve alatt előforduló aristotelesi tanrészlet idővel «esztétika» néven (Baumgarten Sándor *Aesthetica* 1750—1758) külön tudományként lép fel s «a művészet filozó-

fiája» címén Schelling óta a filozófiai tudományok körében fontos szerepet játszik. Összefoglalva ezen folytonos átalakulás eredményét mégis azt találjuk, hogy a filozófia objektív ideája a platoni felosztásból kiindulva s a csoportosítást is megtartva (pl. Hegelnél) a következő tudományágakban nyert valóságot:¹ a logika; a gnoseologia (ismeret eredete); az ontologia; a kozmologia, pszichológia, theologia rationalis és a vallásfilozófia; az ethika; a politika, mint a jog- és állam filozófiája; a szociológia; a nyelv filozófiája (*Wundt W. Völkerpsychologie. I. Band. die Sprache. 1900.*) a historia fil.-ja; az esztétika v. a művészet filozófiája. Ezek tartalmilag elég határozottan elválasztott önálló diszciplínák; ami ezentúl még önállósult (pl. a mat. és technika filozófiája, a filozófia történelme, kivált Hegel féle szerepében), az vagy mulandó volt s hamar letűnt az önálló tudományok sorából, vagy pedig, mint a filoz. történelme, alkalmasabb helyet nyert magának a történelemnek keretében.

¹Az újkor leggondosabban elrendezett filozófiai rendszere Hegel rendszere. Nála a filozófia tagoltsága a platoni alapra tér vissza s a következő diszciplínákat mutatja (zárójelben tettem hozzá a Hegel óta fellépett újításokat).



Ezen bősséges tartalom rendszeres tagolásában mármost a vezérlő szempontok szerint különböző módon jártak el a bölcselők. Ezen különbözőést az ágtudományokban a vezérlő alap gondolat szabja meg, melyből a diszciplína tartalmi anyagát magyarázzuk; ugyanezen ok hozza létre a fogalmak jegecedő elhelyezkedését a filozófia egészében, melyről *Köteles Sámuel* igen helyesen úgy nyilatkozik («*A philosophia encyclopaediája*». N.-Enyed. 1829. § 1.), hogy olyan természetű, «mint a matematikusoknál az Ichnographia, mely szerint egy nagy kiterjedésű vidéknek képe kicsinyben levétetik és nézhetőleg előnkbe terjesztetik». Így keletkeznek úgy az ágakban, mint az egész törzsben határozott alapjelentésekből kiinduló, azoknak logikai kényszerítését követő magyarázó módok, melyeket *filozófiai irányoknak* nevezünk. Ilyen irányok pl. a természetfilozófiában a materializmus, a dinamizmus, az idealizmus, a mechanizmus és teleologizmus; a lélektanban a szubstancializmus és aktualizmus alapján a szenzualizmus, intellektualizmus és voluntarizmus; az etikában a hedonizmus, az utilizmus, az idealizmus; az esztétikában a formalizmus és metafizikai irány stb., stb. Mindezekben végighúzódik a metafizikai alapirányok döntő hatása; a rendszernek egész ábrázata kell hogy változzék, aszerint amint a metafizikához való viszonya változik. És mivel ezen logikai kényszer fennáll, azért a rendszerek között a legmélyebbre ható különbséget az okozza, hogy milyen alap gondolat vezérel bennünket úgy tartalmi, mint formai tekintetben a tények megértésében. Így lesz az egyik rendszer csoport *monisztikus*, a másik *dualisztikus*; amaz vagy csak az anyagot és az erőt fogadja el magyarázóul (materializmus, mint atomizmus és dinamizmus), vagy csak a szellemet (idealizmus), emez a dualizmust (anyag és szellem) vagy reálisnak nézheti (spiritualizmus a lélektanban) vagy valami határozatlan módon mégis egynek képzeletben a kettőt (a parallelizmus). S ezen tartalmi vonással kapcsolódik azután a formai, mely vagy csak az *okiságot* (causalitas) ismeri el történelmi formául (mechanizmus), vagy céltudatos szellemi tevékenységből magyarázza a történelmet (*teleologia*).

Ezen alapdistinctióhoz fűződnek azután az ágdiszciplínák sajátos irányai.

Azonban még mélyebbre vág a rendszer alkatába egy újabbkori iránycsoport, mely Kant criticizmusa folytán a filozófiára nézve elmellőzhetetlenné vált, bár első nyomait már a görögöknél, különösen a stoikusok logikájában találjuk. Mielőtt ugyanis a világ által feladott kérdések fejtegetésébe bocsátkoznánk, szükségesnek találjuk, hogy az elme alkatát megvizsgáljuk s ezzel az ismerés határai felől biztos tudomást szerezzünk. Az értelem erejében ugyanis vagy feltétlenül bízhatunk s akkor minden tárgy felfogására képesnek itéljük; vagy pedig, szemmel tartva az elme évezredek munkájának gyümölcseit, alább szállítjuk igényeinket s megvonjuk a határt azon ismeretek között, melyek exact természetűek, és azon vélemények között (*δόξα*), melyeket csak kisebb-nagyobb valószínűség jellemez, melyeknek logikai értéke ennél fogva csekélyebb amazokénál. Így a filoz. rendszer megszűnik a «vera imago mundi» lenni, azon értelemben, amelyben egykor a metafizika fogalmazta feladatát; mert a világról ily vérmes reményekkel képet szerezni többé nem vállalkozhatunk. Világképünk mindenkor csak rap-szódia marad; kép, melynek konkrét alkatát az exakt ismeretek szilárd fonalaiból szőjjük meg ugyan, amely felett azonban és háttérében mindenkor homályosság fog elterülni. Ezen homályon át éterfinomságú szálak csillognak keresztül, melyek a világ lényegéhez vezetnek, de logikai értékük csak a valószínűségig emelkedik; esztétikai és ethikai értékük azonban ép oly becsesekké teszi az ember számára, mint az exakt ismereteket, mert ezen szálakon próbál lelkünk oda felkúszni, ahova a szillogizmus lépcsőfokai nem emelhetnek. Kép nélkül beszélve tehát, a filozófia nemcsak az objective megismerhető világ képét fogja nyújtani, hanem azon célokra is ki fog terjeszkedni, melyek még meg nem valósultak, de emberi munka által megvalósítandók; azaz amint Wundt (és számos más vele) mondja, feladata abban áll, hogy az egyes ismereteket az értelem és szív kívánságait kielégítő,

világ- és életnézetté («Welt- u. Lebensanschauung») foglalja össze (Einl. in die Philos. 5. sk. ll.).

Az ismeretelméleti irányok (l. ismeretelmélet) ennél fogva a modern filozófiára nézve fontosabbak, mint a metafizikaiak. Ismeretelméleti szempontból a filoz. rendszerek két nagy csoportra oszlanak fel, amelyek egyikét a *dogmatizmus rendszerei* teszik, másikat pedig a *kritikai rendszerek*. A dogmatikus rendszerekben uralkodnak a metafizikai irányok s azokat tagolhatjuk úgy, ahogy pl. Wolff Chr. tette s ahogy még Herbart is a metafizikát tagolta. A kritikai rendszerekben ezt a tagoltságot fentartani nem lehet. Egyfelől ugyanis új részlettel bővülnek meg, melyet a dogmatizmus nem ismerhet, t. i. az értelem kritikájával; másfelől álláspontjáról az összes ismereti alapok más értékelésben részesülnek s számos oly tan, melyet a dogmatizmus a bebizonyítható tételek közé számít, a kriticizmus szempontjából csak azon finom, de értékes fonalak közé kerül, miknek jellemzője a postulatum, logikai értéke pedig a valószínűség kisebb-nagyobb foka. A kritikai rendszerekben sem a teológia, sem a régi ontologia nem fognak ezen régi helyükön megmaradhatni; mindaz, amit a régi «rationalis» diszciplínák felöleltek, az ismeretelmélet logikai fejtegetései közé fog kerülni; anyag és erő, tér és idő, ok és cél, szubstancia és attributum az egyéni világgép megalkotására szükséges elmefunkciókká devalválódnak s elvesztik azt a misztikus értéket, amelyet pl. még a spinozizmus tulajdonított nekik. Annál inkább fog előtérbe lépni a gondolatok tartalmi oldala, azoknak viszonyai egymás között s kiválik az egészből a tartalomtól függő érték vagyis *túlnyomóvá lesz az életnézet* s ezzel az axiologia, mely alapot nyújt neki. A kritikai rendszer keretében tehát első tudomány lesz az ismeret kritikája, melyet *dialektikának* nevezhetünk régi néven, amennyiben a végső fogalmak természetéből fontolgatás útján kívánja lehetséges értelmünket megállapítani. Ezen alapfilozófia problémái ekkép függnék össze. Elsősorban az ismerés természetéből (a rendszeren így nevezett ismeretelmélet alakjában) kimutatja, hogy az *ismeret* közvetlenül *tárgya* a tőlünk

független valóság lehet-e vagy csak a mi elménk által alkotott képe? Amennyiben pedig az eredmény ez utóbbi volna, másodsorú kifejtés azon *kritériumot*, mely a gondolkodás igazságát bizonyítja, szubjektív képeinknek objektív érvényességét biztosítja, vagyis a szubjektív álláspont dacára objektív igazságra vezet. Harmadsorú felmutatja s csoportosítja azon funkciókat, melyekkel világgépünket megalkotjuk s megértjük egyben, vagyis a *kategóriák* tanát adja. Ezen funkciókat a dogmatizmus objektív és reális kategóriákként tekintette, miért is az alapfilozófia *negyedszer* azt kénytelen megvizsgálni: vajjon ezen kategóriák a valóságban ellenmondás nélkül gondolhatók-e? s ha csak elmefunkciók, akkor milyen módon lehetséges az, hogy mégis minden világgépünkben ott találjuk?

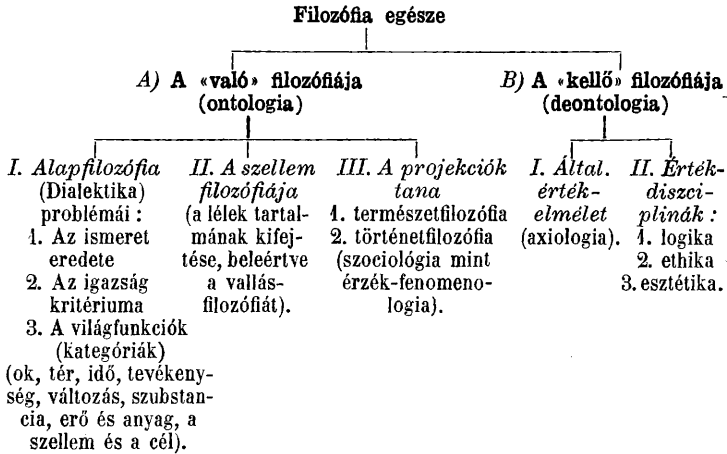
Ezen kérdésre nyilván csak a *szellem filozófiája* adhat feleletet. Minthogy pedig ránk nézve a szellem csak egy formában ismeretes, t. i. az emberi lélek alakjában, azért a szellem filozófiája a lélektannal tartalmilag összeesik ugyan, de álláspontja valódi filozófiává avatja. Ennek feladata nem abban csúcsosodik, hogy a lelki élet tapasztalati adatait empirikus terjedelmességben előterjessze, hanem abban, hogy ezen lelki tevékenységek alapfunkcióját és annak alaptörvényét megállapítsa. Ezzel megmagyarázza a lelki élet egységét s megérteti, mint legvégső problémát, magának az ismerésnek lehetőségét is. A legmélyebb és legegyszerűsebb funkció pedig a lelki tartalom önállítása, önkifejtése, *projekciója*; a legmélyebb törvény tehát ezen projekció sikerességének törvénye.

Mindazt, amit a szellem, mint örök tartalmát magával szembeállít, a filozófia a *projekciók tanában* tárgyalhatja. Mert ami az alannyal, mint tárgya, szemben áll, az tartalmilag és formailag az *ő vetülete* (*projectuma*). S minthogy ezen vetületek kényszerítő indítás folytán önkénytelenül keletkeznek, azért világgépünk ezen része a *valóság* képét fogja közölni, úgy hogy annyi részre osztható be, amennyi objektív, pozitív csoportot foglal magában a valóság. A szellem filozófiája tehát az adott valóságot, forrása (a szellem) és

önkéntelen kialakultsága tekintetében, foglalja magában s a régi név értelmének csekély átalakításával *ontológiának*, a valóság tanának nevezhető. Az ilyen önkéntelen projekciókat Comte későbbi berendezése szerint (Catéchisme positiviste 3. 170. l.) két csoportba foglalhatni: I. a kozmológia csoportjára, a hova 1. a számok és idomok törvényei (calculus és geometria), 2. a mozgás általában (astronomia), 3. a földi általános mozgás (physika), 4. a specifikus vegyi mozgás (chemia), 5. az életmozgás törvényei (biologia) tartoznak. A II. csoportba az embertan (anthropologia) esnék, mely annak fejtegetésére szorítkoznék, ami az ember életében önkéntelenül, kényszerű természeti törvények szerint, fiziológiai és pszichológiai oldalon, végbe megy.

Az önkéntelen projekciók után következnek a világ megalkotásában az *öntudatos befolyás alatt végbemenő projekciók*. Minden ilyen projekció bizonyos érték gondolat érzelmi hatása alatt megy végbe; az érték gondolat a cél, melyet az ember kisebb-nagyobb önreflexióval megvalósítani törekszik. Ezen cél tehát az, ami kell (*τὸ δεόν*), azért ezen tudományt, Bentham terminológiáját felhasználva, *deontológiának*, a kellő tanának lehet nevezni. A deontológiának gyökere az érték fogalma. Alapdiszciplína tehát ezen csoportban az *értékelmélet* (axiologia), mely az értékelés processzusáról s az érték fajairól értekezik. Amennyiben már most az érték több formát mutat, melyek egymástól a különböző mérték által választatnak el, annyiban az általános értékelméletek a speciális értéktanok (diszciplínák) követik, melyeknek eleje a *haszonértékről* szól (a szociális hálózatok tana), míg a többi az *önértékkel* foglalkozik. Az önérték több faja szerint a diszciplínák egyrészt az *intellektuális* érték tanát fejtik ki, amint a logikai és esztétikai formákban lép fel; másrészt pedig a morális érték törvényeit adja elő, s ennek ismeretelméleti feltételeit tárja fel. Így nyerünk három normatív tudományt, 1. a logikát, 2. az etikát és 3. az esztétikát. Ezeknek egymáshoz való viszonya s ismeretelméleti feltételeik felmutatása a részletes értéktannak feladata.

Ezen szempontból tehát a rendszernek tagoltsága így alakulna ki:



Minden egyéb, amit a régi metafizika külön diszciplínául felállított, a történelem filozófiája, a vallásfilozófia különösen, mint *fenomenologiai*, azaz átalakulási, tényhalmaz csak kísérheti a filozófiának bizonyítható részleteit s azért eschatologiai elmélkedésként járulhat hozzá. «Mert a szívnek is megvan a maga metafizikája», mondta helyesen Batteux (*Les beaux arts réduit à un même principe* (1746). Ném. ford. Joh. Ad. Schlegel p. 398).

Ezt a cikket a bold. szerző kérésemre egy filozófiai szótár számára írta, mely még nem készült el. Egyelőre mint igen becses adalékot itt közöljük.

A. B.



A CORRELATIVITAS ELVE.

Irta PAULER ÁKOS.

1. A filozófiai gondolkodás legkülönbözőbb korszakai-ban is találkozunk egy ősrégi, már a görög gondolkodás által megközelített, de tudtommal teljes öntudatossággal még ki nem mondott meggyőződéssel, hogy t. i. semmiféle téren sem állhat fenn relativum absolutum nélkül. E tételt a *correlativitas elvének* fogjuk nevezni s legáltalánosabb formában úgy tartjuk kifejezhetőnek, *hogy «relativum» és «absolutum» minden téren egymás nélkül meg nem álló correlativ dolgok.*

2. Bármily kevés bizonyosat is tudunk *Sokrates* gondolkodásáról, annyi bizonyosnak látszik, hogy a szofisták elleni küzdelmében főleg arra törekedett, hogy azok teljes relativizmusát ad absurdum vezesse s így önmagukkal való ellenmondásra kényszerítse ellenfeleit. Úgy látszik azt tanítja, hogy a relativizmus sem állhat fenn oly ismeretek nélkül, melyek nemcsak relative, de már absolute igazak. Mert ha azt állítjuk, hogy minden megismerésünk csak relativ, mert mindennek mértéke az ember, akkor legalább azon állításunkat, *hogy* minden megismerés relativ s hogy mindennek mértéke ép az ember és nem más élőlény — már absolute igaz megállapításnak vesszük. Mintha *Sokrates* azt ismerte volna fel, hogy a bizonytalanságnak, a kételynek sőt a valószínűségnek fogalmai sem lehetnek érvényesek oly fogalmak érvénye nélkül, melyek már nem bizonytalan, kétes és csak valószínű érvényűek. Az a belátás dereng *Sokrates* gondolkodásában, hogy midőn valamit kétesnek, csak valószínűnek vagy bizonytalannak mondunk, már igaz, vagyis helyes és logikus ítéletet akarunk kimondani. Igaznak és logikusnak állítani valamely ítéletet pedig annyit tesz, mint végül oly belátásokra építeni, amelyek már nem vonhatók kétségbe, mert minden kétely már felteszi érvényüket. Bár a még differenciálatlan fogalmak kódén keresztül, de

Sokrates — úgy látszik — felismeri a correlativitas elvének *logikai aspectusát*, midőn észreveszi, hogy a relativ igazság fogalmában bennrejlík az abszolút igazság fogalma, mely nélkül az előbbi sem állhat fenn.

3. Ugyanezen elv *ontologiai aspectusát* pillantja meg Platon, kinek filozófiája sok tekintetben nem is egyéb, mint ennek a principiumnak az alkalmazása. Az érzéki világ változó, mulandó, tökéletlen és egyes dolgokból áll. E jelzők mind azt jelentik, hogy az érzéki világ tárgyai mindnyájan valami tőlük különbözötől függenek, tehát relativak. Ebből kiindulva Platon már most úgy okoskodik, hogy tehát kell léteznie egy változatlan, örökkévaló, tökéletes egyetemességekben álló világnak, amelytől az érzéki világ függ, amelynek az érzéki világ csak homályos tükörképe. Az eszmék világa az abszolút létező, mely lehetővé teszi a relativ érzéki világot. Az érzéki realitások, e relativ, feltételezett valóságok abszolút correlatumai a platoi ideák, melyek megértésének titka, hogy bennök nem szisztematikusan kidolgozott és szabatos fogalmakat, hanem még részben költői ködön át való intuíciónkat látnak: oly sejtelmeket, melyeket Platon még nem tudott pontos és öntudatos fogalmakba öltöztetni.

4. Ugyancsak a correlativitas elvének pontosabb kifejtése és alkalmazása alkotja *Aristoteles* filozófiájának is alapját. Ennek egész lényegét az a tétel jellemzi legjobban, hogy *ἀνάγκη στήναι*: «meg kell állani» minden magyarázatban egy ponton, «mert nem lehet a végtelenségig visszamenni bizonyításainkban s a principiumok keresésében». Ez *logikai* téren azt teszi, hogy minden állítás igazsága végül oly alaptételekben gyökerezik, melyek már *önmagukban* bizonyosak vagyis evidensek, mert enélkül magát a bizonytalanságot sem lehetne kifejezni egész bizonyossággal: ezért minden tudomány végül az észelvben gyökerezik, tehát az észben, mely «igazabb, mint a tudomány». Ezért jut *Aristoteles* a logikai alapelv formális fogalmáig, bár a logikai alapelvek közül csak az egyiket pillantja meg: az azonosság elvét, azt is csak negatív formájában, mint principium contradictionist. *Metafizikai* téren *Aristoteles*nél a correlativitas

elvének követése abban áll, hogy kiemeli, miszerint nincs változás (mozgás) valami nélkül, ami nem változik (nem mozog), vagyis a változás fogalmának csak úgy lehet érvénye, ha van valami absolutum, melyhez mint absolute változatlanhoz viszonyítva mondjuk a változót változónak. *Ethikai* téren pedig ugyanezen belátás annak a felismerésére vezet Aristotelesnél, hogy relativ jóság nem lehetséges legfőbb (abszolút) jóság nélkül, mert a változó és feltételes jóság fogalma felteszi a változatlan és feltétlen jóság fogalmát, különben nincs dolog, melyhez viszonyítva mondjuk némely esetben a jót csak feltételesnek. Ebből folyólag a cselekvés céljai is feltesznek egy végső célt, amelynek végül minden cselekvés szolgálatában áll.

A végső absolutum, mely Aristotelesnél minden téren a relativumnak correlatuma, végelemzésben az *istenség*. Ez istenség, mint a «világ»-nak nevezett relativum abszolút correlatuma kell, hogy minden téren *különbözzék* a relativumtól vagyis a világtól, s ez a belátás alapja Aristoteles dualizmusának, illetőleg theizmusának szemben az eleaták monizmusával. Az istenség, mint absolutum *abszolút ész* viszonyítva az emberi szellem relativ észnyilvánulataihoz s ennyiben mintegy hordozója a végső *ἀρχή*-knek, melyeknek mint végső principiumoknak felismerésén nyugszik minden megismerés. Ez az absolutum a végső abszolút nyugvó és változatlan szemben a változóval és mulandóval s ennyiben *lehetővé* teszi, hogy egyáltalában létezessék változás, keletkezés és elmúlás, tehát mint ilyen *első mozgatója* a világfolyamatnak. Végül az istenség a legfőbb tökély és boldogság, az abszolút jóság megvalósulása, mely mint minden lény vágyódásának végső célpontja nyújtja azt a mértéket, melyhez viszonyítva a mulandó dolgok csak relative jók. Mint minden lény vágyódásának végső tárgya a világot megindítja a legfőbb jóra való törekvésben s ezért Aristoteles metafizikájának végső tanítása az, hogy az istenség a világot úgy mozgatja, mint «a szeretett azt, aki szereti» — *τινῆτι δὲ ὡς ἐρῶμενον*. Tehát mint minden szeretet végső tárgya mozgatja, mintegy maga felé vonzza a mindenséget: minden lény oly virág, mely

a mozdulatlan sötétségből az istenség napfénye felé törekszik.

5. Ily módon a correlativitas elvének felismerése Aristotelesnél az *istenbizonyíték* gondolatában csucsosodik, mely valójában a peripatetikus bölcsélet legbensőbb magva. És viszont: minden istenbizonyíték lényege a correlativitas elvének olyatén alkalmazása, mely a relatív és mulandó érzéki világgal szemben valamiféle abszolút és örökkévaló realitást vesz fel, mint az előbbi correlatumát. Hogy ez ontologiai abszolutumot a különböző filozófai rendszerek mily néven könyvelik el, szempontunkból mellékes.

Az ontologiai relativum abszolút correlatumát *Spinoza* szubstanciának, *Kant* magánvalónak, *Fichte* Énnek, *Schelling* Abszolutumnak, *Hegel* abszolút ideának, *Schopenhauer* akaratnak, *Herbert Spencer* ismeretlennek, a materializmus anyagnak, az energetizmus energiának nevezi. Bennünket e tanulmányban csak a correlativitas elvének jelentése, hordereje és érvényességének végső alapja érdekel s így távol áll tőlünk, hogy a principium metafizikai alkalmazásának problémáját e helyt érdemlegesen tárgyalni akarnók. Az elvünkre vonatkozó kérdések közül csak a három legáltalánosabb fog bennünket e tanulmány keretében foglalkoztatni. Az egyik annak a megállapítása, hogy a correlativitas elvének mi a jelentése megismerésünk különböző tárgyköreire nézve, a másik, hogy ha összes ismereti tárgyainkat egységben tekintjük, mi az a végső abszolutum, melynek felvételét elvünk szükségesnek mutatja. És végül, hogy principiumunk érvénye min alapszik: már önmagában is evidens tételt fejez-e ki, vagy pedig egy nálánál elemibb alapprincipiumra vezethető-e vissza? Lássuk e problémákat egyenként.

6. Megismerésünk tárgyait, mint ezt más helyütt már volt alkalmunk tüzetesen kifejteni, *három* nagy osztályba sorolhatjuk, amennyiben megismerhetünk bizonyos *principiumokat*, továbbá *mathematikai szintéziseket* és végül *létező* dolgokat.

7. *Principiumoknak* nevezzük azon igazságokat, amelyek érvénynyel bírnak minden lehető tárgyra; ilyenek a logikai

elvek. E principiumokat külön ismerettárgynak kell tekintenünk ép azon jellegüknél fogva, hogy egyetemes módon és a priori vonatkoznak minden lehető tárgyra. Már a közép-korban észrevették, hogy az u. n. transcendentíák, aminők skolasztikus felfogás szerint az «unum, verum et bonum» specifikus ismereti tárgyak, az újkor bölcséletében pedig *Kant* figyelmeztet erre, midőn megalkotja a «transcendentalis megismerés» és ennek megfelelőleg a «transcendentalis módszer» fogalmát. A principiumok körében a correlativitas elve oly formát ölt, hogy bármely igazság végül oly *alapigazságok* érvényét teszi fel, amelyek mint tételek már önmagukban bizonyosak és evidensek. A relativum itt bármely igazság (igaz tétel), melynek érvénye egy másik, őt logikailag megelőző tételtől függ; az absolutumot pedig, mint e relativumok szükségképi correlatumát azon végső alapelvek képviselik, melyek érvényük alapját egyedül önmagukban birják, tehát nem függenek más tételektől s így absolutumot képviselnek az igaz tételek világában. És valóban: a közelebbi megfontolás csak igazolhatja amaz aristoletikus belátást, hogy «ismereteink megalapozásában nem lehet a végtelenig visszamenni», mert hiszen az ellenkező álláspont önmagának mond ellen. Ha ugyanis el is fogadjuk, hogy ismereteink megalapozásában a végtelenig kell visszamennünk, vagyis — ami ezzel egyértelmű — ha azt valljuk, hogy sehol sem találunk oly tételre, mely már egyedül önmagánál fogva bizonyos, akkor már avval, *hogy* elismertük, miszerint teljesen bizonyos, hogy nincs már önmagában bizonyos tétel, elismertünk oly tételt, mely igenis már önmagában teljesen bizonyos. Mert ha azt állítjuk, hogy bizonyos, miszerint nincs már önmagában teljesen bizonyos tétel, akkor e tételt *igaznak* mondjuk. Ámde valamely tételt igaznak állítani annyit tesz, mint azt logikusnak vagyis végelemzésben bizonyos végső logikai alapelvekből igazolhatónak mondani. Mert a logikai elvek s az ezeken épülő logikai szabályok elveszíténék minden bizonyosságukat, ha nem gyökereznének végül oly principiumokban, aminő pl. az azonosság elve, mely már tovább nem igazolható, mert hiszen minden iga-

zolás logikai művelet, mely *felteszi* az azonosság elvének érvényét, különben nem vallhatná, hogy ép ő fejez ki igazságot, nem az ellenkező álláspont. A logicitas vagyis az igazság fogalma tehát feltesz oly alapelveket, melyek már önmagukban bizonyosak, evidensek, tovább már nem igazolhatók, vagyis feltesz a correlativitas elvénél fogva abszolút principiumokat.

8. A *mathematikai szintézisek* megismerésének körében a correlativitas elve abban nyilvánul meg, hogy minden matematikai tétel végelemzésben már önmagában evidens alapbelátásokban gyökerezik. A geometriában ezeket *axiomáknak* nevezzük, az arithmetikában pedig az axiomatikus elemi belátásokat az egyszerű természetes számsor struktúrája tartalmazza. A matematikában az elemi, már tovább nem igazolható tételek képviselik az absolutumot mindazon math. tételekkel, mint relativummal szemben, amely tételek bizonyosságuk alapját végelemzésben ez alapbelátásokban birják.

9. A *létező dolgok* körében a correlativitas elve szintén odavezet, hogy abszolút létezőt vagy létezőket nyomozzunk, melyek előfeltételei minden relativ valóságnak. Két metafizikai conceptio születik meg ebből mindenekelőtt: a *szubstancia* és az *akcidencia* fogalma. A tapasztalatunkban felmerülő létezők körében ugyanis mindenekelőtt a realitások két nagy osztályát különböztetjük meg: az egyikbe azok a létezők tartoznak, amelyeknek önálló létük van, a másikba azok, amelyek csak más létezőkkel kapcsolatban léteznek. Az előbbieket szubstanciáknak nevezzük; ilyenek: egy emberi individuum, egy épület, a toll, mellyel írok stb. Az utóbbiak az akcidenciák, aminők a tulajdonságok, a képességek, a relációk, amelyek csak mint valami szubstanciának tulajdonságai és képességei, illetőleg mint már meglevő szubstanciák relációi létezhetnek, de önálló realitással nem bírnak. Az aristotelesi metafizika e klasszikus distinkciója azonban nem biztosít még arról, hogy evvel elértük a correlativitas elve ontologiai koncepciójának végső megformulázását. Maga Aristoteles sem elégszik meg avval, hogy az egyes szubstanciá-

kat mint absolutumokat megjelölje az akcenciákkal, mint relativumokkal szemben; ő maga is — mint láttuk — az egyes szubstanciákon felül keres még absolutumot a létezők világában. Nem kutatjuk e tanulmány keretében, vajjon joggal teszi ezt úgy ő, mint mindazon böcselők, kiket a correlativitas elve tovább hajt a transcendens világba az absolutút létező vagy létezők keresésében. Mert hiszen annak eldöntésében, hogy a correlativitas elvének végső ontológiai formája mit jelent — mint alább látni fogjuk — teljesen közömbös, vajjon a végső ontológiai absolutumot immanensnek vagy transcendensnek tartjuk-e. Mert egy dolog bizonyos s ép ennek igazolására vállalkozunk a következőkben: hogy a végső absolutút jellegű *præsuppositio*, melyre minden létező rászorul, legyen e létező bármi is a szó ontológiai értelmében — egy nem ontológiai mozzanat: az igazság absolutút érvényessége. Ennek folytán állítjuk, hogy a correlativitas elvének a létező dolgokra való alkalmazása kivezet a lét világából, vagyis az ontológiából s a tiszta logika közelében mutatja ki a végső absolutumot, mely minden egyéb relativumnak absolutút correlatuma.

10. E célból Aristoteles azon tételéből kell kiindulnunk, hogy «mindennek annyi része van a létezésben, amennyi része az igazságban van» — *ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας* (Metaph. II. 1. p. 993. b 31). Ez azt teszi, hogy ha valami létezik, akkor annak megfelel azon tétel igazsága, *hogy* az létezik. Vagyis: ha valami létezik, *igaz*, hogy az létezik; ha valami változik, *igaz*, hogy az változik; ha valami keletkezik és elmúlik, *igaz*, hogy az keletkezik és elmúlik. Létezés és igazság tehát párhuzamosak: minden létezésnek s a létezés minden változásának megfelel valamely igazság — de megfordítva nem mondható, hogy minden igazságnak megfelel létezés. Még pedig azért nem, mert az igazságok köre tágabb mint a létezés köre: vagyis vannak (érvényesek) oly igazságok, amelyek nem létezőkre vonatkoznak, mint pl. a matematikai igazságok, s vannak oly igazságok is, amelyek *nemcsak* létezőkre érvényesek, aminők pl. az azonosság elve. Ez okból nem

osztjuk azok nézetét, kik az érvényességet a lény formájával azonosítják.

Két mozzanatot kell kiemelnünk a minden létezésnek megfelelő igazság természetére vonatkozólag. Az egyik, hogy az igazság nem merőben szubjektív mozzanat, amely nézetre korunk pszichologizmusa hajlik, továbbá, hogy az igazság időtlen, tehát változatlan még abban az esetben is, ha valami változásnak, keletkezésnek és elmúlásnak igazságát is fejezi ki.

11. Az igazság, mely megfelel a létezésnek s avval párhuzamos, nemcsak merőben szubjektív gondolati megállapítást jelent, vagyis nem lehet a létezésnek megfelelő igazság fennállási módjának nehéz problémáját akként megoldani, hogy «objective csak a létező világ létezik, míg a neki megfelelő igazság csak a megismerő alany tudatának pszichikai tartalma». Nem fogadhatjuk el e megoldást, mert már az «alany» s a «pszichikai tartalom» fogalma *felteszi* azt, hogy az alany s e tartalom fogalmi helyesek, tehát *igazak* s ugyan-csak *igazak* a róluk mondott ítéletek is. Az alany fogalma, mint minden fogalom tehát már *felteszi* az igazság fogalmát, melyet tehát circulus vitiosus volna érvényében vagyis fennállásában ettől az alanytól, illetőleg ez alany ismerési aktusaitól függővé tenni, már pedig ezt teszi a pszichologizmus, midőn az igazság fennállását az emberi alany pszichikai életéhez köti. Az igazság tehát általában s így azon igazságok összessége is, mely a létezésnek megfelel, fennállásában nem a megismerő subjectumtól függ, hanem érvényében már előfeltétele a megismerő subjectumnak is.

Ámde vigyáznunk kell a terminológiával: ugyanezen okból a létezésnek megfelelő igazság voltaképen *objektívnek* sem mondható. Mert amit az imént a subjectumról mondtunk, áll az objektív létezőre is, hogy t. i. fogalma már *felteszi* az igazság fennállását. Mert hiszen minden dolog azáltal létezik, hogy «része van az igazságban» vagyis hogy igaz, hogy létezik. Az igazságot tehát, melyet úgy a subjectum mint az objectum, mint létező, érvényében *feltesz*, nem lehet azután circulus vitiosus nélkül akár a subjectum,

akár az objectum létezésétől függővé tenni. Az igazság érvényében nyilván *előfeltétele* minden létezésnek s így *felette* áll azon dualizmusnak, mely a létező világon *belül* subjectumot és objectumot létesít.

12. Már ebből a körülményből magából is következik a létnek megfelelő igazság második jellemző mozzanata: az időtlenség. Mert ha az igazság előfeltétele a létnek, akkor előfeltétele a lét minden specifikus határozmányának is. Ámde minden létező időben van s így az igazság előfeltétele lévén az idő fogalmának is, ő maga nem lehet időben. De különben is: az igazság fennállásának módja: az *érvényesség* épúgy mást jelent, mint a *létezés*, mint ahogy a kör mást jelent, mint a háromszög.

Az igazság ez időtlensége azt teszi, hogy ami igaz, az igaz volt mindig és igaz is lesz mindig, függetlenül attól, hogy azt valaki elismeri-e vagy sem, sőt függetlenül attól is, hogy azon tárgy, amelyre az igazság vonatkozik, megszünik létezni. Ámde e ponton rögtön felmerülnek mindazon nehézségek, melyek *Szent Ágostontól* kezdve, ki az igazság időtlenségét először pillantotta meg egész tisztaságában, állandóan foglalkoztatják a gondolkodókat, ha az újkoriakat nem is annyira, mint a középkoriakat. Ha ugyanis az igazság megmarad, ha azon ténycsoport pl. történeti esemény, melyet kifejez, el is múlik, akkor e történeti esemény igaz volt akkor is, midőn még meg sem történt. Mert hiszen az időtlenség a «jelen», «múlt» és «jövő» fogalmainak az eliminálódását jelenti. De ha a változó dolog igazsága változatlan, akkor éles határvonal emelkedik az igazság és a lét világa között s ez esetben a platói dualizmusba sodródunk s annak minden nehézsége feltorlódik előttünk.

Szerencsére, ha közelebből szemügyre vesszük a mulandó dolgokra vonatkozó igazság fogalmát, a nehézség nem oly nagy, ahogy az első pillanatra látszik. A helyes szempontot a következő körülmény adja meg. Minden, ami valamikor be fog következni a létező világban, okaiban már most megvan s meg volt mindig. Mert hiszen minden, ami van és történik, szükségképen létezik és történik, s így egy minden-

tudó elme mindazt, ami valaha be fog következni, a múlt bármely pillanatában, illetőleg a jelenben teljességgel előre látná. Az a körülmény tehát, hogy mi bizonyos dolgokat és eseményeket *még nem* meglevőknek, illetőleg még *nem bekövetkezetteknek* látunk, tudásunk korlátoltságának következménye. Ugyanennek folyománya tehát az is, hogy bizonyos tételekről, pl. a jövő eseményekre vonatkozó megállapításokról azt mondjuk, hogy azok *még nem igazak*, holott ha ismereteink köre tágabb volna, minden bekövetkezendő eseményt *már most* igaznak mondhatnánk. Épen így vagyunk a lények és események elmúlásával is. Itt is voltaképpen úgy áll a dolog, hogy semmi sem múlik el teljesen, mert hatásai-
ban minden mindig megmarad s így e ponton is megismerésünk korlátoltságának következménye, hogy oly tételekről beszélünk, melyek *már nem* igazak. Az, hogy a valóságot múlt, jelen és jövőben lepergőnek látjuk, tehát megismerésünk korlátoltságából folyik: az időbeliség maga is már ennek következménye. A létező világban végbemenő változásoknak megfelelő igazság is tehát objective tekintve, kívül áll az időn: nem keletkezett és nem fog eltűnni soha. A «mulandó» dolgokra vonatkozó igazság tehát nem mulandó: az ellenkező látszat csak onnan keletkezett, hogy magának a valóságnak mulandóságát vettük fel ép ama látszat alapján, melyet megismerésünk korlátoltsága idéz fel.

13. Bátran kimondhatjuk tehát a 10. §-ban jelzett tételt, mely szerint az igazság fennállása előfeltétele a létezésnek. Vagyis más szóval: a létezéssel párhuzamos igazságok körében kell keresnünk azon végső absolutumot, mely a létező világnak is előfeltétele. Mert ime kétségtelen, hogy a *létező világ maga relativum*, mert feltesz valamit, ami nélkül *igazán* létező sem lehetne. Csakhogy e valami nem ontologiai mozzanat, hanem *érvényességi* momentum: *érvényes igazságrendszer*. Nem lehet e végső absolutum, amit a létező világ előre feltesz, valami létező dolog, valami entitas: mert minden entitas létezése *igaz* s így bármennyi és bármily jellegű entitást is iktatunk empirikus világunk előfeltevései közé.

végül sem juthatunk ily módon végső, egyedül önmagán nyugvó, más mozzanatot már nem feltevő absolutumra, mert már a *létezés fogalmából* folyik, hogy az felteszi az igazság fennállását. Ezért semmiféle abszolút lény fogalmában sem találhatjuk meg a végső absolutumot, bármily tulajdonságokkal is ruházzuk fel azt. Az abszolút lény *főltt* áll mindig az igazság érvényessége, mint a lény létezésének igazsága. Ha az absolutumot isteni szellemnek is gondoljuk, ez is felteszi az igazság fennállását, mint ezt helyesen látták azon középkori bölcselek, kik az igazságot magát úgy fogták fel, mint amelyet nem az istenség teremt s így nem is változtathat meg önkényüleg, hanem ő maga is alkalmazkodik az örök igazsághoz s annak törvényeihez. Ép ezért az igazság időtlenségét és érvényességét nem lehet az isteneszmére építeni, mint ezt *Szent Ágoston* óta oly gyakran megkísérelték, mert hiszen az istenfogalom is már *felteszi* az igazság fennállását, mint bármely más létező s így az isteneszméből nem lehet az igazság fennállását igazolni és levezetni, hacsak a *petitio principii* hibájába nem akarunk esni.

A végső absolutum tehát, melyet a correlativitas elvének vezérlate alatt felfedezünk a létezők világára nézve, az igazságok örök, vagyis időtlen rendszere. Ennyiben Platon helyesen látott: egy, a valóságtól különböző változatlan mozzanat nélkül magát a változó világot sem érthetjük meg, mert hiszen a változást kifejező ítéleteink sem lehetnek valóban igazak, ha nincs örök és változatlan igazság. De nemcsak a valóságnak előfeltétele a változatlan igazságrendszer: minden ítélet, vonatkozzék bármely tárgykörre is, feltesz végül már változatlan, abszolút igazságokat, vagyis a létező ismereti tárgyaink közül nemcsak a valóságnak, de a matematikai tárgyakra vonatkozó ítéleteknek is előfeltétele bizonyos változatlan igazságok fennállása s ugyanez áll természetesen a principiumokra is. Kiderül tehát végül, hogy az igazságok rendszerének fennállása a végső *præsuppositio*, tehát a végső absolutum, melynek fennállását a correlativitas elve vasszükségességgel posztulálja. Ez a belátás dereng még differenciálatlanul a platonizmusban,

az aristotelesi *ἀρχή* fogalmában, *Szent Ágoston* theologiai igazságfogalmában, *Aquinoi Szent Tamás* örök isteni eszméiben, *Descartes* velünk született igazságaiban, *Spinoza* örök *lex naturæ*-jében, *Leibnitz* *verité de raison*-jában, *Kant* koncepciójában a tiszta észről, mint az a priori mozzanatok forrásáról s *Bolzano* tanában a «Satz an sich»-ről. E gondolatrendszerekben mindenütt a correlativitas elvének felismerése iparkodik magának utat törni s meg is sejtik a végső álláspontot, melyre a minden relativumhoz absolutumot kereső filozófiai spekuláció végül el is jut.

14. Az előzőekben állandóan «az igazságok rendszeréről» szólottunk, mint minden relativum végső abszolút correlatumáról. Szándékosan használtuk ily differenciálatlanul az «igazság» fogalmát, nehogy a problémát eleinte túlságosan komplikáljuk. Most azonban elérkezett az ideje annak, hogy az igazságok rendszerében kijelöljük azon igazságokat, amelyekre eminenter gondolnunk kell, midőn a végső absolutumról szólnunk.

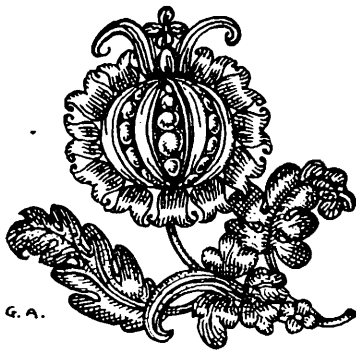
Az érvényes igazságok két nagy csoportra oszthatók. Az egyikbe azok tartoznak, amelyeket *függőeknek* nevezhetünk, mert érvényük alapját egy tőlük különböző igazságban vagy igazságokban birják, a másik csoportba pedig a *független* igazságok tartoznak, melyek érvényének alapja egyedül önmagukban van. Minden igazság végelemzésben felteszi azon egyetemes igazságok érvényét, amelyek már minden lehető igazság formális határozmányait fejezik ki. Vagyis minden igazság felteszi végül a *logikai alapelvek* érvényét, s így a principiumokban pillantjuk meg a végső absolutumot, a keresett *ἐσχατον κατ'αὐτό*-t, mely minden lehető relativumnak végső abszolút correlatuma.

Ezekben a végső, már önmagukban evidens logikai alapelvekben kell magának a correlativitas elvének gyökerét is megtalálnunk, mert hiszen minden «magától értetődő egyetemes igazság» nem lehet egyéb, mint valamely logikai alapelvnek változata, lévén a «logikai alapelv» fogalmánál fogva a már «magától értetődő egyetemes igazság». «A logikai alapelvek elméletéhez» című akadémiai értekezésünkben *három* logikai

alapelvet véltünk kimutathatónak: az azonosság elvét (principium identitatis), az összefüggés elvét (principium coherentiæ) s az osztályozás elvét (principium classificationis). Jelen tanulmányunk utolsó feladata, hogy a correlativitas elvének gyökerét e három principium valamelyikében kimutassuk.

15. Az első logikai alapelv: az azonosság elve szerint «minden dolog azonos önmagával». E tétel közvetlenül nem hozható összefüggésbe a correlativitas elvével, mert míg ez utóbbiban *két különböző dolog* hozatik egymással relációba, addig az azonosság elvében minden dolog *önmagával* lép viszonyba. De nem hozható a második logikai alapelv sem összefüggésbe a correlativitas elvével. Mert az előbbi szerint «minden dolog összefügg minden más dologgal» (miközben természetesen az «összefüggést» a legáltalánosabb értelemben vesszük, amidőn a különbség és hasonlóság is összefüggésnek vétetik), ámde a correlativitas elve nemcsak általában való összefüggést, hanem sajátosan a relativum és absolutum közötti szükségképi összefüggést fejezi ki. Az absolutum és a relativum közti viszonyra való célzást egyedül a harmadik logikai alapelv: a principium classificationis tartalmaz. Ez elv ugyanis azt mondja, hogy «minden dolog osztályozható». Éppoly evidens tételt fejez ki ez elv, mint a két előbbi principium. Mert hiszen ha valaki ez elv érvényét kétségbevonja, azt állítván, hogy nem minden dolog osztályozható, az máris a dolgokat két osztályba osztaná: osztályozható és nem osztályozható dolgok osztályába, tehát tagadásával már elismerné azt, amit tagadott. A principium classificationisban tehát az «osztály» és a «dolog» fogalmi correlativak. A legegységesebb osztály az, aminek minden lehető dolog alá van rendelve: ami tehát, mint osztály, præsuppositiója minden lehető dolognak. E legegységesebb osztály nyilván egyúttal abszolút jellegű, amennyiben minden lehető dolog előfeltétele, anélkül, hogy ő maga már más osztályt, illetőleg dolgot tenne fel. Oly legegységesebb osztályt, melynek minden lehető dolog alá van rendelve, a *logikai alapelv* képvisel, illetőleg a három

logikai alapelv mindegyike ily végső osztálynak tekinthető. Az azonosság elve ugyanis «az önmagukkal azonos dolgok», az összefüggés elve «az egymással összefüggő dolgok», az osztályozás elve pedig «az osztályozható dolgok» classisát írja körül. A logikai alapelvek érvénye pedig ép azt teszi, hogy minden lehető dolog e három osztály mindegyikébe tartozik. A végső absolutum tehát az igazságok azon rendszere, melyet a három logikai alapelv kifejez: ez az, amit minden lehető dolog érvényében feltesz. Nyilvánvaló tehát, hogy maga a correlativitas elve sem egyéb végelemzésben, mint a principium classificationis egy formája: innen van, hogy a correlativitas elvének elemzése az ismereti tárgyak bármely osztályára nézve is végül arra az eredményre vezet, hogy a végső absolutum minden dologra nézve a logikai alapelvekben kifejezett elemi igazságok rendszere.



AZ «IGAZI» SOKRATES.¹

Irta HORNYÁNSZKY GYULA.

I.

A görög történetírás az utóbbi években kevés kérdés felé fordult annyi érdeklődéssel, mint a sokratesi felé. Részlet-kutatásoktól és alkalmi rajzoktól eltekintve egymás után jelennek meg testes monografiák Sokrates nevével címükön és azon kifejezett szándékkal, hogy a görög filozófust valamiféle újabb világitásban állítsák elénk (Joël, Piat, Röck, Pöhlmann, Taylor; legújabban: Busse). Ne csodálkozzunk ezen irodalmi jelenségen. Az el nem muló, legalább is eddig el nem mult értékek szögéből nézve a görög filozófia s ennek körén belül ép a Sokrates nevétől és személyétől elválaszthatatlan platoni bölcsészet a görög szellemnek egyik legbecsesebb alkotása. Miként ne lennénk kíváncsiak a mai napig közöttünk élő Platonnak személyes tanítójára? A hagyomány mennyisége és minősége is újabb és újabb vállalkozásokra csábít. Mintha untig elegendő maradt volna reánk, hogy segítségével Sokrates képét megkonstruáljuk; csak a ki már munkához látott, veszi észre, hogy az egymásnak ellentmondó hagyomány természeténél fogva a feladat annál könnyebben siklik ki kezeink közül, mentől merevebb következetességgel akarjuk megragadni.

Az itt felmerülő legfőbb nehézségről, a sokratesi kérdés alapnehézségéről nem mindenik kutató vet kellőképp számot. Sokrates nem írt; tanításai szóhagyományként maradtak reánk. A legelméletibb jellegű tartalomnak is bizonytalannak kellene lenni az ilyenféle hagyományozás útján. Pedig bár-

¹ *Heinrich Maier*, göttingai tanár (filozófus) könyvének megbeszélése: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, 638 l.

hogy is mérlegeljük közelebbről Sokratesnek és az elméletnek viszonyát, ez utóbbinak jelentőségét nem túlozhatjuk addig a fokig Sokrates tanításában, hogy a tételes tudás mögött a filozófus személye, egyénisége a háttérbe szoruljon. «Nem tantételek komplexumához, hanem az ember képéhez vezet a helyesen magyarázott sokratesi irodalom» (E. Schwartz, Charakterköpfe I⁴, 51.). Életrajzot vagy helyesebben — hisz fejlődéséről semmit sem tudunk — jellemrajzot kell annak szükségkép adnia, a ki Sokrates-szel foglalkozik. Már pedig: *individuum est ineffabile*. A legszemélyesebb vonások a személylyel együtt szállanak sírba. A nagy tanító a nagy szónok vagy színész sorsában osztozódik; ép az kelthető nála legkevésbé új életre, a mi képességeinek, erejének legsajátosabb tulajdona volt. Egy szűk környezet emlékezete és ez emlékezésből fakadó művészi kísérletek, de semmiképen sem diszkurzív tudás adja a nagy egyént a késő utókornak át. Csak ha világosan látjuk, hogy már Sokrates személyes tanítványai: az Anthistenesek és Xenophonok, az Aischinesek, Platonok és Aristipposok mennyire szubjektív jellegű feladatra vállalkoztak, midőn a nagy halott emléket meg akarták rögzíteni, s hogy e feladat természetének megfelelően művük csakugyan mennyire eltérő módon sikerült: csupán akkor fogjuk a modern tudomány ingadozásait — minden javított kritikai módszer ellenére is — természeteseknek, sőt szükségszerűeknek tekinteni.

A felhozott nehézségek kellő közepébe veti magát *Heinrich Maier*, a sokratesi kérdésnek egyik legújabb feldolgozója. Teszi ezt már alaptézisénél fogva, amely szerint Sokrates nem «filozófus»; az elmélethez semmi köze; a mi tétel-szerűt tulajdonítanak neki, az tévesen került forrásainkba. Mert Sokrates szerint a «*filozofálás*» *erkölcsi munka*, melyet magán és környezetén végez az ember, tehát személyesen és mindig személyes vonatkozásban. Távolságától a rosszhangzású popularis bölcsészettől Sokrates a legmagasabb értelemben vett erkölcsitanító, a ki a maga «*dialektikájával*» elsősorban az egyént akarja erkölcsében újjá teremteni, s ennek végső eredményeképp az egész athéni társadalmat megreformálni.

Maier a *források* megbeszélésén kezdi. A régi értékelést, mely a realiztikusabb vonásokat önkénytelen bizalommal *Xenophon* «megemlékezéseiben» kereste, természetesen ő sem fogadhatja el. A Teichmüller által kezdett, Dümmler által folytatott és Joël által ad absurdum vitt irányzatnak megvolt a maga üdvös eredménye. Betekintést nyertünk a Sokrates emlékéért egymással versenyző írók közelebbi technikájába; kisült, hogy *Xenophon* nemcsak memoriájára támaszkodva dolgozik, hanem az akkor már széles körben virágzó sokratesi irodalmat is alaposan ismeri és meg is tépdesi. A túlzás ellen, a mely mindenütt kynikus, helyesebben antisthenesi hatást szimatol, joggal emeli fel Maier szavát; már mások is figyelmeztettek, hogy a mennyivel töredékesebben maradt reánk Antisthenes hagyatéka, annál óvatosabban szabad csak hozzája nyúlnunk. Viszont Maier a maga részéről a platoni kölcsönvételek jelentőségét túlozza *Xenophon*ban, amidőn — máskép is magyarázható egyezés alapján — olyan későkorú dialogusok nyomait találja meg a *Memorabilia*ban, minő a *Sophistes* és *Politikos*. A feltevés erejét nem emeli, hogy — mint majd látni fogjuk — Maier alap-tézisét kell a kritikai nézeteknek támogatniok. Egész általánosságban szólva azt gondolom, hogy a jövő kritikája majd megint többet fog bízni a személyes emlékeire támaszkodó *Xenophon*ban, mint ahogy ezt tenni manapság szokás. Azon irodalomtörténeti véleményt semmiesetre sem fogadhatjuk el (már Theodor Gomperz visszautasította), hogy a *Memorabilia* referáló részeit a rendes *λόγος Σωκρατικός*-ok osztályába sorozzuk, s hitelüket elsősorban ezen irodalmi jellegük alapján ítéljük meg. Ne tessék a xenophoni *Οικονομικός* bevezetőjére hivatkozni, amely egészen úgy kezdődik, mint a *Memorabilia* valamely történeti visszaemlékezése (*Ἦχουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγόμενου* egybevetve pl. *Mem. I. 4, 2: λέξω δὲ πρῶτον ἄ ποτε αὐτοῦ ἦχουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγόμενου πρὸς Ἀριστόδημον τὸν Μικρὸν ἐπιχαλούμενον*). A görög olvasónak ilyen kérdésekben rendkívül finom stílus-érzéke volt; amit rögtön fikciónak ismert fel az

Oikonomixós esetében, vagy legalább is olyan elbeszélésnek, ahol a valóság után kutatni egészen fölösleges, mert a tartalmi érdek áll az előtérben, azt nem vehette a mesemondó fantázia termékének akkor, midőn annyi nyomatékkal és messzemenő következtetésekkel tüntetik valónak fel, mint ezt Xenophon Visszaemlékezéseiben teszi. Ne feledjük, hogy Xenophon egyszersmind Thukydides tanítványa, mert folytatója, kinek fülében bizonyára ott csengett a mester felvilágosítása: a beszédek pedig úgy írom le, hogy «a lehetőség szerint közel maradok a tényleg elmondott szavak egész értelméhez» (I. 22, 1: *ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων*). Bármit és bármennyit is írjunk Xenophon emlékezőtehetségének, utólag kialakult életfelfogásának, irodalmi tanulmányainak rovására, legalább az *alkalmakat*, melyek közt a maga Sokratesét megszólaltatja, egészben véve történeti valóságoknak kell tartanunk. Mem. I. 3, 8 és Symposion IV. 10 találkozása nem ellenbizonyíték, ahogy Maier hiszi; mindkét helynek egy és ugyanazon történeti esemény lehet a háttere. Aki a Memorabilia elbeszéléseit a platonai párbeszédék szceneriájával veszi egynek, az legyen tisztában az általa emelt váddal: Xenophon a maga olvasóit tudatosan vezeti félre.

Sajátságos, izoláltságában érdekes nézőpontot foglal el Maier *Aristotelesnek* állításaival szemben. A gazdag örökös ránk maradt műveiben nem sokat foglalkozik Sokrates személyével és tanításaival; a kérdés történeti oldala, az immanens megismerés látszólag nem érdekli; megelégszik a végső eredmények leszögezésével. Az *ethikai* könyvekben (elsősorban: Nik. Eth. VI. 13, 1144 b 18—21) tudunkra adja, hogy Sokrates az erényt a tudással (*φρόνησις* vagy *ἐπιστήμη*) veszi egynek; a *Metaphysikában* pedig (M. 4, 1078 b 17. köv.) a fogalmi megismerésnek: az indukciónak és definíciónak atyamesterévé teszi. Kritikusaink mindezüideig nemcsak belenyugodtak Aristoteles állításaiba, hanem többnyire a sokratesi filozófiának egyenesen alaptételeit olvasták ki az élesszemű Stageirita szavaiból (de l. Röck könyvét: *Der unverfälschte Sokrates*, 341. köv. I.) De Maiernek tézi-

sével, a minden elmélettől távol álló Sokrates-szel, mindez nem vág össze; kritikai alapon igyekszik tehát Aristoteles hitelét megdönteni. A nikomachosi Ethika forrását a platoni Protagorasban (főleg: 361 B) találja meg, a Metaphysika előadását a sokratesi fogalmi bölcészetről — Xenophonban (Mem. IV, 5, 11 köv.)! Ily módon Aristotelest mint másodrangú forrást egyáltalán kirekesztette a koronatanúk sorából. Azaz csak úgy gondolja, hogy kirekesztette, mert Aristotelest nem könnyű dolog Xenophon mögé rejteni. A Metaphysikának és Memorabiliának illető helyei tényleg messze-menő egyezést tüntetnek fel, s a platoni dialogusok egy-két passzusát (különösen: Politikos 285 D köv.) is idevonhatjuk. Egészen haszontalan munkát Maier az összevetésekkel nem végeztet; érdekesen tüntetik fel, hogy — úgy látszik — már korán mennyire azonos kifejezésekben alakult ki az összegezõ nézet a sokratesi dialektika lényegérõl (*τὴ ἕκαστον εἶη* vagy *τὸ τὴ ἐστίν*) és a dialektikát célnak és eszköznek egyaránt feltüntetõ kifejezés: *διαλεκτικωτέρους ποιεῖν* vagy *γίγνεσθαι*). De talán mégis, túlságosan hiányos irodalmi hagyatékunk szûkös határai között maradunk meg, ha itt a megfejtést csupán közvetlen kölcsönvételek által tudjuk elképzelni. Xenophon esetében (igazi filozófiáról lévén szó) joggal kutatunk irodalmi forrás után; de mondtam már, hogy a Phaidrosra, Sophistesre vagy Politikosra kronológiai nehézségek miatt nem lehet gondolni, attól egészen el is tekintve, hogy a kérdéses xenophoni helynek genuitását Platonnal szemben a *διαλέγοντας*-kifejezés és az általa adott etimológiai magyarázat biztosítja. Így hát legfõleg azt mondhatjuk, hogy Xenophon egy elõttünk ismeretlen, mert elveszett forrásból merített. Hogy azután Aristoteles kénytelen lett volna Xenophonhoz folyamodni, midõn a sokratesi bölcészet magvát a legmegfelelõbb szakokban akarta kifejteni, ki képzeli e feltevést már az elsõ pillanatban is valószínûnek? Külõnben sem látom világosan, hogy miért kellett Maiernek Aristotelest közvetlenül Xenophonnal kapcsolatba hoznia, holott saját nézete szerint Xenophon a kérdéses helyen Platonból kölcsönzött? Miért

nem hiszi természetesebbnek, ha már minden áron könyvből merített ismeretről akarunk beszélni, hogy Aristoteles a platonai dialogusokba tekintett bele, a minek semmi kronológiai akadálya nem lett volna? A *Metaphysika* és *Memoabilia* említett helyei nem állanak egymáshoz annyira közel, hogy ne lehetnének egymástól elválaszthatók. Sőt közelebről tekintve tulajdonképpen egyik is másik is másról beszél; Xenophon a dialektikával felvértezett politikusról, Aristoteles az ellentétes fogalmak között eligazodó dialektikusról.

Xenophon és Aristoteles letárgyalása után a teljes szövegű források közül csak *Platon* marad Maier számára. Csakugyan annak korai iratait, mint mondja: «a személyes Sokratika-t», tekinti annak az alapnak, melyre egyedül sikerülhet az igazi Sokrates alakját felállítani. Főleg az Apológiának tulajdonít fundamentális jelentőséget, mert olyan kiáltványfélének fogja fel, melyet a hű tanítvány a sokratesi gyülekezet nevében intéz az athéniakhoz. De hamarosan kisérl, hogy a platonai szavakat közvetlenül, a művészi magyarázás kacskaringós, s így bizonytalan útjait kerülve, Maiernek sem sikerül megérteni. Platont mindenkor olvasni kell tudni, s ép ez teszi forrásszerű használatát kényes kérdéssé. Az Önvédelem első részének középponti eszméje Sokrates isteni küldetése. Hisz ebben a misszióban akár Platon maga és csakugyan a mester belső meggyőződésének, külső fellépésének egyik sajátos vonását akarta avval tudtunkra adni? Mint látjuk, nem mellékes kérdéstről van szó; Sokrates vallási nézeteinek, erkölcsi tanításmódjának kellő közepébe vezet. Pöhlmann annak idején (*Aus Altertum und Gegenwart: Das Sokratesproblem: 1—117*) a fiatal excentrikus Platon rovására írta az egész gondolatot, mely Sokratest a delphoi jósdával s ennek alapján különös isteni megbízással hozta összeköttetésbe; kissé «szabadgondolkozást» eláruló fejtegetései a tragikus halált halt filozófus heroizálásának, «szentté avatásának» első kísérleteit fedezték fel az *Apologia* felmagasztalásában. Maier felfogása némileg ingadozó: gúnyt is, meggyőződést is olvas

ki Platon szavaiból. A gúny helyett talán dacot kellett volna mondania; az ἀσέβεια vádjával szemben mintegy provokálva érezte magát a tanítvány, hogy Sokrates szerepét ép azon eszmekörtől meghatározottan mutassa be, melynek cégére alatt a támadás történt (ezért általánosítja és fokozza az Önvédelem a törvényszék konkrét vádját az atheizmussal való meggyanusítással). Mindebből legfőleg az következik, hogy Sokrates vallási nézetei egy ilyen isteni misszió gondolatával nem voltak abszolút módon ellenkezőben; hogy Sokrates proféta módjára viselkedett volna, hogy egész erkölcsi tanítását az isteni küldetés eszméjének rendelte volna alá, azt Maier maga sem hiszi (l. 450. l.), noha könyvének vezető fejezete «a sokratesi evangélium» címen összegezi annak tanításait. De akkor az Apologiának, mint a valóság forrásának tán kissé túlbecsült értékelésével mondja: «aus der Apologie lässt sich allein schon ein scharf umrissenes und selbstlos, ja beabsichtigt treues Sokrates-bild gewinnen» (104. l.).

Az értelmezés nehézségeitől eltekintve tudvalevőleg azért nem könnyű dolog Platontól Sokratesre visszakövetkeztetni, mert a mestertől való függést mindjobban a tanítvány önálló fejlődése váltja fel a dialogusok névszerint egynek megmaradó főszereplőjében. Melyik platoni párbeszédig «szállhatunk le» a bizonytalan kronológia sorrendjében azon gondolat reményével, hogy itt még mindig Sokrates tanításához kapcsolódó személyes vonatkozásokat fedezhetünk fel? Maier — mások útmutatása szerint — szellemes módon fejtegeti, hogy Platon Symposionában, Diotima személyében maga állapítja meg a kérdéses határt, mert félre nem érthető szavakkal adja tudtunkra (209 vége: ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὃ Σόκρην, καὶ σὺ μνηθεῖης), hogy meddig terjed az igazi Sokrates gyakorlati-erkölcsi tanítása, s hol kezdődik az ő saját idea-tana. Nem vonom kétségbe, hogy e «felfedezés» jól illik Maier téziséhez, mely Sokrateset a gyakorlati φρόνησις körében hagyja meg; de úgy gondolom, hogy az egész felfogásmód inkább szellemes, az interpretáció inkább logikusan éles, mintsem a szöveg

elfogulatlan vizsgálatának megfelelő. Diotima imént idézett szavai előtt közvetlenül a költők és államférfiak, a Homerosok, Hesiodosok, a Lykurgosok és Solonok törekvéseiről beszélt. Semmiképen sem valószínű, hogy Platon a történeti megállapítás szándékával mesterét ebbe a körbe helyezze el, s hogy a tudomány szeretet fokozatos fejlődésében Sokratest is ott lássa, a hol az általa már előbb (a Gorgiasban) oly keményen megtámadott politikusokat.

Csak helyeselni lehet, hogy Maier *Aristophanest* kizárja a tulajdonképeni Sokrates-források köréből (csupán egy Röck tekintheti annak, mert atheista Sokratesét támogathatja vele). A vigjátékíró kirohanásából egyebet nem tanulunk, minthogy Sokratest saját ideje egy reformmozgalom vezető személyének tekintette, s így róla a kómódia-író természetesen mindent elmondhatott, a mit már akkor az efféle tudós radikalizmus tipikus vonásának tartottak. Viszont gyarapítja Maier a sokratesi források számát, a midőn a szorosabb értelemben vett irodalmi bizonyítékok mellett azon történeti tanuskodásnak *tudatos* felhasználását is megköveteli, melynek segítségével az úgynevezett *sokratikus iskolák* jellegéből következtethetünk magára Sokratesre vissza. Az Athén talajából szerves megkötöttségében kibontakozó sokratesi filozófia csakugyan minden oly elemet, a melyet az egyes sokratikus iskolák utóbb külön-külön vezetőelvükké emeltek, differenciálatlan összetettségben szükségkép magában foglalt, s viszont nem jelenthetett kizárólagosan semmi olyasfélét, a mivé az eredeti tanítást csak a tanítványok önálló és elkülönülő fejlődése tette meg. Ez a visszakövetkeztetés az okozatból az okra, a mennyiben módszeresen alkalmazzuk, nem egy oldalról vethet világosságot a sokratesi problémára.

Végigtekintve Maiernek a sokratesi forrásokat illető megjegyzéseinek elég sok kifogásra találtunk alkalmat. Xenophont elméletben messzebb távolítja el magától, mint majd a gyakorlatban a Memorabiliának felhasználása az elméleti állásfoglalást igazolni fogja; és megfordítva: Platont közvetlenebb forrásnak tünteti fel, mint a mennyire a platoni

szavakat saját maga közvetlen értelmökben Sokrates jellemzésére alkalmasaknak veheti. Épenséggel az Aristotelest kirekesztő birálatot csak olyformán tudtuk megérteni, hogy Maier könyvének tendenciáját már eleve ismertük. De miként a művész alkotásánál a művészi érték független attól, hogy az illető tud-e és hogy mi módon tud egész eljárásáról számot adni, majd Maier Sokrates-képénél is úgy találjuk, hogy ez sokkal jobban sikerült, mint a kép megrajzolásánál használt utak és módok ismertetése.

(Vége következik.)



AZ ESZTÉTIKAI ÉRZÉS-ÁTVITEL TANÁHOZ.

Irta BEÖTHY ZSOLT.

Az esztétikai lélektannak, különösen a művészi szemlélet és élvezet tanának hovatovább mind határozottabban az *életérzés* lesz alapvető fogalmává. Induljunk ki mi is egyenesen ebből a fogalomból.

Életérzés alatt a pszichológiában általában azt az érzést értjük, életérzésnek vagy más szóval közérzésnek azt az érzést magyarázzuk, amelyben egész szervezetünknek életfolyama jelenik meg tudatunkban, még pedig fennmaradásunkra kedvező vagy kedvezetlen, megfelelő vagy fenyegető irányában és mozzanataiban. A vérkeringés, lélekzés, emésztés, izommunka, és a többi mozzanatok, amelyek a testi életet, a szervezet életét teszik és fenntartják, hogyan folynak a mi testünkben, szervezetünkben: ennek összefolyó, egységes érzése az, amit életérzésnek vagy közérzésnek szoktunk nevezni. A szervezetünkben végbemenő életfolyamatnak zavart vagy zavartalan, könnyű vagy nehéz akadálytalan vagy gátolt folyamata: ezt érezzük ebben az érzésben, nem egyes érzékeink érzékleteit, nem egyes szerveink jó vagy rossz állapotát, hanem összes szerveinknek ezt az összműködését, ennek könnyű vagy nehéz, akadályozott vagy eleven menetét.

Ennek az életérzésnek már most, — hogy különböztetni tudjunk — a legfőbb ismertető jegye, hogy képzettelen, nincsen külön, uralkodó, ezeket az érzéseket meghatározó, magyarázó képzetekhez kötve. Ez lenne tehát az életérzésnek az a magyarázata, amellyel rendszerint értelmezni szoktuk. Azonban ez a fogalom: életérzés ennél a most adott meghatározásnál tágabbnak látszik. Felvehetünk, sőt fel kell vennünk egy olyan életérzést is, amely a legszorosabb kapcsolatban van ugyan avval, amit most jellemeztünk, de mégsem egészen az, a legerősebb hatást gyakorolja rá, de

mégsem egy vele. Nem azonos már annál fogva sem, mert amint az előbbi jellemzi az, hogy nincs egy-egy szemlélethez, képzethez, gondolathoz kötve, emennek ép oly jellemző vonása a szemléletekhez, képzetekhez, gondolatokhoz való kapcsolódása. Amíg amaz tisztán a mi testünk, szervezetünk, valónk érzése, addig ez a másik inkább a külső világhoz fűz, kapcsol bennünket, a külső világ benyomásaira támadt képzeteinkhez, a külső világból merített, ezt érdeklő gondolatainkhoz fűződik, ezeket kíséri s ezeknek a kapcsolatát fejezi ki a mi valónkhoz. Röviden szólva: ez az életérzés nem a magunk életfolyamának az érzése vagy szabatosabban szólva: nemcsak ennek az érzése, hanem a körülöttünk megnyilatkozó élet érzése, a mi részünknek érzése ebben a körülöttünk, kívülünk megnyilatkozó nagy életben. Érzése annak az életnek, amely kívülünk, körülöttünk folyik; érzése annak, hogy ez egyetemes életnek mi is részesei vagyunk, sőt nemcsak részesei, hanem képviselői. Nem csupán a magunk életének érzése, hanem magunkban és magunk által az egyetemes életnek érzése, ennek az érzése minden vonatkozásában. A magunk külön, zárt, sajátos életérzésétől megkülönböztetve nevezhetnők talán *az életközösség érzésének*.

Mikor Berzsenyi *Fohászkodásában* a harmatcseppről, égi lángról, a szélvészek bús harcáról, a Zenitről és Nadirról stb. beszél, mikor övele ezekről a jelenségekről ebben az imádságban ugyanazt tételezzük fel, ezeknek ugyanazt az érzést tulajdonítjuk, mely a mi szívünket eltölti: az az érzés uralkodik bennünk, hogy mindezek a mienkkel közös, ehhez hasonló, egyetemes életet élnek, hogy ennek az életnek mi is részesei vagyunk. Vagy gondoljunk Petőfi példájára, annak a nagy hatásnak ezen az alapon való megértésére, melyet Petőfi mindnyájunkra gyakorol. Mi ebben a költészetben az a forrás, mely annyira hozzá köt, általa annyira elragad, benne annyira felemel bennünket? Az életnek az a széles köre, eleven teljessége, gazdag mozgalmassága, mely benne megnyilatkozik. Ha röviden akarnók Petőfi költészetét jellemezni, azt mondhatnók, hogy Petőfi mindenekelőtt az ifjúság köl-

tője. De mi ez az ifjúság? A legvirágzóbb élet, az életnek a legnagyobb teljessége. Mikor pedig ez a legvirágzóbb élet, az életnek e legnagyobb teljessége hat ránk Petőfi lángelméje által, mit érzünk? Részesévé tesz ennek a legvirágzóbb, legteljesebb, legelevenebb életnek s ezt a részséget érezzük, ezzel ragad el bennünket. Így azt mondhatjuk, hogy az élet-érzés fogalmát, azt a fogalmát, ahogy a pszichológiákban magyarázva van, ezt a fiziológiai életérzést az *életani pszichológiából át kell vinnünk az esztétikai pszichológiába* s ennek az átvitelnek az útja épen az, amire röviden rámutattunk.

Összefoglalva most már az eddig mondottakat, mi is egy életérzésből indulunk ki, de nem abból, mely közérzésnek is nevezhető, mely képzetekhez nem fűződő, hanem abból, mely a *körülöttünk* megnyilatkozó egyetemes életnek s a mi részségünknek az érzése ebben az egyetemes életben: az életközösség érzéséből.

Mielőtt tovább mennénk, már ezekből a fejtegetésekből is következik az esztétikai életre és a művészettanra egy pár nem érdektelen tanulság.

Az egyik a következő. A lélektan azt tanítja, hogy ugyanazon jelenségeknek ismételt szemlélete alkalmával a felkeltett, a szemléletekkel kapcsolatos érzések ereje, intenzitása folytonosan csökken. Ezzel a tanítással nem egyezik az esztétikai életben az a könnyen szereshető tapasztalat, hogy az említettük tétel a művészet alkotásai-
val, sőt a természetnek szép jelenségeivel szemben vagy egyáltalában nem áll, vagy legalább nem egyetemes érvényű. Nem mondhatjuk, hogy egy műtárgyat első látása alkalmával élvezünk legerősebben. Új meg új mozzanatok tárulnak föl előttünk, nyilatkoznak meg szemünk és lelkünk előtt, újabb szemléleteinek alkalmával, melyek a benyomás erejét esetleg folyton növelik. Nem érezzük-e ezt valamennyien úgy a *Fausttal* és *Learral*, mint a *Szeptember végénnel*, a *IX. szimfóniával*, mint a *Rákóczi-indulóval*, a *Medici-sírokkal*, mint a *Monna Lisával* szemben? Ezzel a különbséggel, mely közönséges és esztétikai szemléleteink ismétlődése alkalmával

érzésintenzitás tekintetében feltűnik, ezzel a különbséggel magyarázhatjuk, hogy az érzés melyből művészi gyönyörűségünk csirázik, egész esztétikai életünknek állandó, nem fogyatkozó eleven ereje. Csak megfelelő érintésre vár, hogy lehető intenzitásában álljon elő: míg élünk, kimeríthetetlen. Minden étellel összekötve, elevenen és elevenítve uralkodik világunkban, az új és új szemlélet alkalmával nem megfogyatkozva, hanem a maga egész erejében és intenzitásában lép elő újra meg újra.

A másik tanulság a művészi élvezetnek arra a sajátosságára vonatkozik, amelynél fogva elzár, elszigetel bennünket környezetünkől, világunktól, ennek jelenségeitől, benyomásaitól, hirtelen és észrevétlenül elszaggatja velök való kapcsolatunk szálait, egész szövedékét s maga-magának követeli és foglalja le egész érdeklődésünket, figyelmünket, lelkünket. A művészi hatásnak ez az elszigetelő ereje egyik legsajátosabb mozzanat az esztétikai életben, egyik legjellemzőbb vonása az esztétikai szemléletnek. Ennek is sokfelé kereshetjük az okát, de némi világossággal bizonyára szolgál az életérzésnek az a megnyilvánulása is, melyet életközösség érzésének nevezünk.

Ismerjük a lelki életnek azt a sajátosságát, hogyha egy képzetünk s ezzel kapcsolatos érzésünk nagyon elhatalmasodott, ez, különösen a képzettel kapcsolatos érzés egyeduralomra törekszik, azaz háttérbe szorít, sőt kizár minden mást érdeklődésünkből. Minél erősebb egy képzet és érzésuralma felettünk, annál közelebb jut ehhez az egyeduralkodáshoz. «Létezőnk mind a képzeletbe fut», mint Macbethé, ki előtt «semmi sincs, csak a mi nincs», t. i. a korona. Ezt az általános lélektani tételt alkalmazva erre a problémára, azt mondhatjuk, hogy éppen mivel a szép jelensége az említett értelemben kifejtett életérzést, tehát leghatalmasabb, állandó uralomra rendelt érzésünket ébreszti fel, ezt táplálja, ehhez szól, ennél fogva ez lesz lelki életünkön egyedül uralkodóvá, az erre való hivatkozás, a benyomásoknak, szemléleteknek erre az életérzésre való hivatkozása, ennek a felhívása zár ki minden mást lelkünkéből, ez szigetel el minden mástól. Ez az

életérzés, mikor a művészet és természet legerősebben és legmélyebben illeti, mikor új meg új, nem is sejtett forrásait nyitja meg, mikor egész valónk uralkodó elemül érezteti: ez lesz olyan abszolút erejűvé, hogy elszakít bennünket minden mástól, egyedül magának foglal le, mindenünké lesz.

Az életérzésnek ez a nagy jelentősége általán lelki világunkban, de különösen lelki világunknak azokban a megnyilatkozásaiban, amelyek a művészi élet körét illetik, szinte nem is szorul bővebb magyarázatra. A magunk életkörén kívül érezzük az élet erejét, gazdagságát, forrását, magunkban a közösséget ezzel a nagy egyetemes étellel, a kettőt élvezzük együtt, egymásban és egymás által. Ennek az érzésnek a gyönyörködtető ereje az, amit bizonyos esetekben, bizonyos feltételek mellett mi művészi gyönyörűségnek nevezünk. Megvan a magyarázó jelentősége a művészeteknek nemcsak hatásában, de eredetében és fejlődésében is. A művészetnek jóformán legrégibb emlékei a halottkultusz maradványai. Az egyiptomi ember azt hitte, hogy halottjának képszoiban való ábrázolásával földi életét hosszabbítja meg, a szobor az élet győzelmét jelenti szemében a halál fölött, halottjának valóságos életét; a *szakkarai bíró* múmiája elpusztult ugyan, de szobra egy négyezer év előtti élet közösségébe ragad bennünket. A görög és római ember szobormásaival egy-egy kedves vagy hatalmas életnek legalább emlékét törekszik fenntartani; szobrait azért faragja, hogy legalább az emlékezésben új, szemmel látható életet adjon, életet ezáltal örökítsen meg; mi érezzük annak a gyönyörű ifjúnak szíve dobogását, ki egy pillanatban, melytől minket évezredek választanak el, épen *diskusát* hajítani készül. Múzeumunk újonnan előkerült kincsei közt *Crispina* császárné csodaszép szobrának tekintetében az élet valamely rejtelve izgat, míg *Philippus Arabs*ban az élet kemény energiája szinte parancsoló szót intéz hozzánk. A keresztyén művészet mikor Isten, Krisztus, a szentek alakjait ábrázolja, mintegy a földi és a másvilági életnek kútfejével hozza lelkünket kapcsolatba; jelentésök-

ből az élet végtelensége árad lelkünkbe, melyet minden élet útján vezetnek, minden élet forrásához emelnek.

Ami ennek az érzésnek fejlődését és körét illeti, arra nézve azt mondhatjuk, hogy amint az emberi kultúra haladásával az ember testi létét illető igények jóformán napról-napra, szemmel láthatóan szaporodnak, mindig több és több dolog az, amit életünk fenntartására szükségesnek, sőt nélkülözhetetlennek tartunk: ép úgy vagyunk a lelki világgal is. A lelki élet fejlődésével az az erkölcsi kör folyton tágul, melyet mi már életünk feltételének érzünk. Minél inkább érezzük embertársaink életével való közösségünket, minél inkább érezzük ezt a közösséget a magunk élete feltételének, fenntartójának: annál gazdagabb, tágabb lesz természetesen az a kör, melynek jelenségei kapcsolatba jutnak a mi életérzésünkkel. Az elszigetelt, kezdetleges emberi életnek az igénye is kevés, de ennek az életnek a tudatában azoknak a jelenségeknek a száma is csekély, amelyeket életfenntartásával kapcsolatba hoz. A primitív ember ebből az elszigetelt, kezdetleges állapotából mikor nagyobb és nagyobb, belsőbb és belsőbb közösségbe jut, az erkölcsi jelenségeknek folyton gyarapodó sorát fogja érezni mind olyannak, melyek kapcsolatban vannak az ő fennmaradásával s ennél fogva életérzésével. Szeretet, tisztelet, hála, kötelességérzet, hazafiság, vallásosság: mindezek az által a közösség által, melynek tagjai vagyunk s amelynek részét tudjuk a mi külön életünk fennmaradásában, mindezek bizonyos fontosságra jutnak s kapcsolatba kerülnek a magunk életérzésével. Elszórt vonásaik és kifejező képeik ezt az életérzést érintik és keltik föl.

Most már azt mondhatjuk, hogy minél több hasonlóságot, rokonságot találunk abban a jelenségben, mely ránk hat, magunkhoz, a magunk valójához, viszonyaihoz, életéhez: annál közelebb érezzük magunkhoz, természetesen annál nagyobb lesz hatása a mi életérzésünk táplálására, annál erősebb a fölkellett életérzés. Ebben a tételben rejlik már magyarázata annak a lelki folyamatnak, amit mi megszemélyesítésnek, elevenítő képzettársításnak nevezünk s ami, hogy igen szoros kapcsolatban van az érzésátvitellel,

nem szükséges fejtegetnünk. Annak az ösztönös törekvésünknek, hogy életet lássunk magunk körül, még pedig olyat, mely lehetőleg hasonló a mienkhez, tehát leghathatósabban illeti életérzésünket: ennek a hajtása hajlamunk a megszemélyesítésre, elevenítésre, az úgynevezett érzésátvitelre. Arra, hogy bármely, megfelelő pontján érintett tudattartalmunkkal, képzeleteinknek és érzéseinknek szabad s útjokban sokszor alig megfigyelhető áradásával: a magunkéhoz hasonló életet lássunk, érezzünk, teremtsünk magunk körül s minthogy ez voltaképen a magunk élete, ezt a magunk életét érezzük benne. Assisi Szent Ferenc a maga érzését vitte át az egész mindenségre s az ő belső életének ebből a hatalmas kiáradásából nemcsak a theológiai gondolatoknak és erkölcsi életnek született új iránya, hanem egy új és nagy **művészet is.**

Természetes, hogy azoknak a jelenségeknek, amelyek az érzésátvitelnek ezt a megelevenítő, megszemélyesítő folyamatát lelkünkben megindítják, melyeket magunkhoz közel, életérzésünk gyarapítóul érezzünk: erre az elevenítésre alkalmasoknak kell lenniök. Bizonyos feltételeket kell bennük is találnunk, melyek nélkül e processzus kezdete, lefolyása és vége, megindulása és eredménye egyaránt elképzelhetetlen. Tisztán magával az érzésátvitellel sem a művészi alkotásnak, sem a művészi élvezetnek végső és kizáró magyarázatát nem adhatjuk, épen mert az érzésátvitel megindulásának megvannak bizonyos objektív feltételei is. Az érzésátvitel rendkívüli fontosságú a művészi alkotásban és élvezésben; de a képzetnek abban a munkájában, amely érvényesül a művészen és a műélvezőben, az érzésátvitelt magát olyan végső és kizáró magyarázatnak, amilyenek Lippsnél találjuk, nem fogadhatjuk el. Hiszen, hogy a művész a maga belső életének, a maga tudatállapotának kifejezést adjon, fantáziájával képeket alkot, ezeket a képeket a műalkotásban megvalósítja, anyagba formálja. Hogy a műélvező azt a hatást, benyomást merítse a műalkotásból, amelyet tetszésnek nevezünk, képre van szüksége, ennek a benyomására; ebből, a mi saját képzettartalmunk meg-

mozgatásából, fölelevenítéséből támad az a folyamat, mely ami lelkünkben megindul s melynek eredményét műélvezetnek nevezzük.

A képről tehát, mint a műalkotás és műélvezés nélkülözhetetlen eleméről nem szabad megfeledkeznünk. Érzéseink, a melyekről itt szó van, gondolatainkat, cselekvéseinket, legelső sorban képzeleteinket kísérik, ezekhez vannak kötve. Akármilyen benyomás, így a művészi benyomás is érzéstartalmat csak a mi tudattartalmunk képzetvilágának megmozgatásával, felelevenítésével nyerhet. Ez a megmozgatás, felelevenítés pedig, melynek valamelyes kapcsolat a föltétele, egyenesen az asszociáció folyamataira utal bennünket, mint olyanokra, melyek világosabb magyarázatát adják annak, ami a művész és műélvező lelkében történik, mint maga a puszta, föltétlen érzésátvitel. Ennek a földidézésére mégsem alkalmas és nem egyformán alkalmas minden jelenség s a szemléletnek esztétikai jelleme nemcsak magunktól, hanem épen ettől az alkalmasságtól, ennek kisebb vagy nagyobb fokától függ. Amerre a népdal bús szeretője jár, «még a fák is sirnak», a természet vele gyászol, vele könnyezik. A maga naiv módján azonnal meg is magyarázza ezt az érzésátvitelt: «gyöngye ágaikról a levelek hullnak». Tehát a levélhullás képe idézte föl benne a könyhullás képét s az asszociációnak ezen a szálán áradt át az ő fájdalma a természetre, történt meg az érzésátvitel.

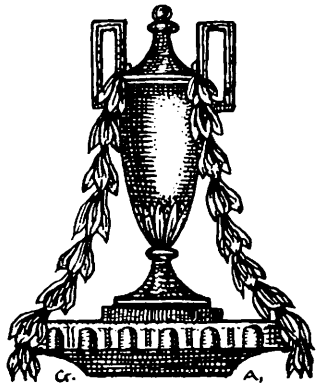
Akik az érzésátvitel közvetlensége mellett állnak, tehát a képzetekkel, képzetek felújításával, társulásával való közvetítést nem tartják a dolog lényegéhez tartozónak, a tapasztalatra hivatkoznak. Úgy okoskodnak, hogy a lélek munkájának ismerete, a művészi alkotás megfigyelése, nemkülönben a műélvezet folyamának vizsgálata, meggyőzhet bennünket arról, hogy ezekben a processzusokban nem mindig egymás mellett feltűnő, egymást felhívó, egymásra vonatkozó képzetekről van szó. Azzal érvelnek, hogy az asszociációnak világos és kétségtelen képét, társító és társuló képzeteket, ezek összefüggésének, vonatkozásának többé-kevésbé kibogozható szálait a művészi alkotás és az esztétikai szemlélet

folyamataiban igen gyakran hiába keressük, tehát nem is vehetjük föl múlhatatlanoknak.

Mindez azonban csak akkor lehetne döntő bizonyíték, ha az asszociációk valamennyi esetben egész teljességgel, világossággal, elemeik tudatos megkülönböztetésével folynának le. Ámde ez korán sincs így. Behatóbb nyomozás rávezethet még a tébolyult Lear törvénytárára, Vörösmarty *Vén cigánya* és Petőfi *Órültje* kusza, száguldó képzeteinek, e képzetekben tomboló érzésátvitelének asszociatív szálaira. A ráismerés, Höföding percepciója, szintén asszociációs folyamat, mely emlékkép fölkelése nélkül nem jöhet létre; de az azonossági társítástól megkülönböztető jegyül épen azt emeli ki, hogy az emlékezeti és a szemléleti kép a tudatban azonnal tökéletes egységül jelentkezik. Maga a köznapi tapasztalat is szolgál tanulságokkal. Egy arckép rendkívül mély benyomást gyakorol ránk, melynek akkor nem is tudjuk a közvetlen hatás idején okát adni. A benyomás e mélységét, melegségét, erejét, gyorsaságát általán nem is vagyunk képesek megmagyarázni a kép művészi elemeiből. Ennek a benyomásnak az emléke azután elkísér bennünket a szemléleten túl is, amikor a kép nincs előttünk többé. Egyszer csak eszünkbe jut, hogy az a kép nagyon hasonlít valakihez, a kit mi szerettünk. Mi történt itt? Kétségtelenül asszociáció, mikor a kép szemléletünk körébe került, de egy nem teljes végére jutott, egy nem teljesen kifejlődött asszociáció. Ahhoz, hogy egy képzet a maga egészében és határozottságában világosságra jusson a lelkünkben, bizonyos lelki tevékenységre van szükség. Ennek megvannak a maga feltételei. Ezek között a feltételek között fejlődhetik ki teljesen vagy hiányukkal maradhat csirájában. Mi történt akkor, mikor a képnek közvetlen benyomását éreztük? Egy ilyen ki nem fejlődött asszociáció kezdődött lelkünkben, de csak mintegy a vele járó hangulatot küldte előre, ez vált tudatossá, maga az emlékkép nem. De hogy ez az érzelmek egy asszociációs képhez volt kötve, az később, mikor tudatossá vált a képek hasonlósága, világossá lett. Ilyen eseteknek nem ritka előfordulása tapasztalati bizonyítékot is szolgáltat amellet, hogy minden művészi alkotás-

ban, minden művészi élvezetben képekkel lévén dolgunk, képekkel állván szemben, ilyen képekhez, megfelelő és alkalmas mozzanataikhoz van kötve mind az a lelki folyamat, mely művészi alkotást és műélvezést eredményez.

Az esztétikai szemléletnek s a benne foganó műalkotásnak és műélvezésnek bizonyára uralkodó eleme az érzésátvitel s általán az életközösség érzése. De kifejlődése asszociációs folyamatok fölvétele nélkül még nagyobb homályban maradna előttünk.



ERNST MEUMANN.

Irta RÉVÉSZ GÉZA.

Az utóbbi évek a pszichológiai tudományoknak szomorú és gyászos korszakát jelentik. Mert bár egyfelől ezen időszakban a lélektan fejlődése és kihatása páratlan módon fellendült, addig ebbe az időbe esik számos kiváló képviselőjének hirtelen halála is. A legnagyobb veszteség a modern lélektant *Hermann Ebbinghaus* hallei professzor halálával érte. A magasabb lelki jelenségek kísérleti vizsgálatánál egyedüli kiindulópontnak tekinthetjük az ő «*Über das Gedächtnis*» című dolgozatát, és az a hatalmas, klasszikusnak nevezhető módszertan, amely az emlékezés és a vele kapcsolatban álló jelenségek kutatásánál kialakult, szintén Ebbinghaus invenciójának köszönheti létét. De tudományos eredményein kívül ő volt az, aki legjobban a szívéen hordta a pszichológia exakt irányának fejlesztését és szeretettel fogadott mindenkit, aki ebben az irányban munkával és törekvéssel támogatta őt.

Kevéssel utána *William James*-t, a Harward-egyetem nagy hírű tanárát veszítettük el, kinek eredeti gondolatokban gazdag empirikus pszichológiája egy kiváltságos szellem alkotása. Hirtelen halt el *Friedrich Jodl* bécsi professzor is, ki sokkal nagyobb méltánylásra jogot tartó «*Lehrbuch der Psychologie*» című művében tárja elének nagy tudását, gondos kritikáját és pszichológiai gondolkodásának eredményeit. — Nagy vesztesége a pszichológiának *Theodor Lipps*, a müncheni egyetem tanárának halála, kinek pszichológiai és pszichológiai-esztétikai munkái, ha nem is adnak végleges eredményeket, de egy igen nagy irdalom megindulását vonták maguk után és az ő kiváló személyiségének köszönheti a müncheni filozófiai iskola megalakulását.

Váratlan veszteség volt *Alfred Binet* halála, ki a Sorbonneon

az experimentális pszichológia előadója, az «École pratique des hautes études» pszichológiai laboratóriumának igazgatója és a Németországban és Amerikában oly nagy sikereket elért alkalmazott lélektan egyik megalapítója volt. A lélektan újabb fejlődésében alig találhatunk kutatót, ki annyi eredeti gondolattal és módszerrel gazdagította volna tudományát és oly hatalmas impulzust adott volna az alkalmazott lélektan majdnem valamennyi területén, mint Alfred Binet. Sajnálatos volt Külpe egyik legjobb tanítványának, *Ernst Dürr* berni professzornak tudományos fejlődése legfontosabb korszakában történt halála is. Fiatalsága dacára széleskörű filozófiai és lélektani munkásságot fejtett ki. — Legutóbb vesztettük el a külső sikerekben ugyan kevésbé gazdag, de annál nagyobb tudományos megbecsülésben részesült gráci tudóst *Stephan Witaschek*-et, kinek nevét különösen pszichológiája és esztétikája tette ismertté, és végül *Ernst Meumann-t*, kit hazánkban nagy produktivitása és propagatív működése folytán talán leginkább ismernek a német pedagógusok közül.

Ernst Meumann 1862-ben a Rajna melletti Herdringenben született. 1891-ben, promóciója után Lipcsébe ment Wundt-hoz, hogy magát az experimentális lélektani módszerekben kiművelje. Alig néhány év múlva már a lipcsei egyetemi pszichológiai intézet első asszisztense és ugyanezen időbe esik habilitációja és első experimentális pszichológiai és pedagógiai előadásai. 1897-ben Zürichben a pszichológia és pedagógia rendkívüli tanára lesz, hol 1900-ban rendes tanszéket nyer el. 1905-ben a königsbergi egyetem Ludwig Busse megüresedett tanszékére hívja meg őt, honnan 1907-ben Münsterbe, 1909-ben Hermann Ebbinghaus halála után pedig Halleba kerül. Alig néhány hónapig működött itt, midőn a lipcsei egyetem Max Heinze tanszékét ajánlja fel neki. Nyugtalan természete azonban még nem elégelte meg a bolyongást, hanem elfogadta Hamburg városának meghívását, hogy az ú. n. Allgemeines Vorlesungswesen des Staates Hamburg keretében tartson előadásokat. (Ez a sajtósági felsőoktatási intézmény hallgatólagosan arra készült, hogy a már oly

hosszú idő óta vajudó hamburgi egyetem megalkotását előkészítse, úgy amint a frankfurti Akademie für Social- und Handelswissenschaften és a Senckenbergische Stiftung alapját képezte a legújabban létesült frankfurti egyetemnek.)

Nem az a szándékom, hogy Meumann tudományos működéséről, a pszichológiai ismeretek terjesztésében kifejtett csodálatos agilitásáról, a személyisége és művei által megindított mozgalmakról és az ő közvetlen és közvetett hatása alatt készült dolgozatokról kimerítő képet adjak. Csupán legfontosabb műveiről szeretnék néhány szóval beszámolni és ezzel Meumann helyét a mai tudományos irodalomban megjelölni.

Meumann műveinek legnagyobb része az alkalmazott lélektan körébe esik. Főleg pszichológia-pedagógiai és gyermeklélektani, azonkívül esztétikai irányban végzett eredményes kutatásokat.

Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik und ihre psychologischen Grundlagen c. munkájának 1907-ben megjelent 1. kötete a pedagógia történetében fordulópontot jelent. Nem mintha Meumann ezen könyvében egészen új elveket és módszereket nyújtana, hanem elsősorban mert ő volt az, ki az addig összegyűlt vizsgálati anyagot rendszerbe foglalta, az alapelveket és feladatokat kitűzte, az új módszereket méltatta és végül beigazolta, hogy a pedagógia és paidologia továbbfejlődése a rendszeres megfigyelés, a kísérlet és a statisztikai eljárás alkalmazásától függ.

Bizonyos elszántság kellett ahhoz, hogy az utolsó évtizedek alatt felgyülemlett anyagot kritikailag úgy feldolgozzák, hogy az tanításra és nevelésre használható elveket nyújtson. Meumannnak ez minden hibája dacára, — melyek egyrészt a feldolgozandó anyag, másrészt egy lelkes propagator természetéből folynak, — sikerült. Hogy munkájára mennyire szükség volt, azt legjobban bizonyítja, hogy könyvének 1. kiadása megjelenése után két évvel kifogyott. Pedagógiája három hatalmas kötetben 1914-ben nyert befejezést.

A mű tartalmilag oly gazdag, hogy azt röviden összefoglalni nem lehet. Az első kötet a gyermek testi és lelki fejlődésének kérdését és az egyes szellemi képességek kialakulásának törvényeit vizsgálja, a második tárgya az individuális különbségek és a képességek tana, míg az utolsó kötet didaktikai és neveléstani kérdésekkel foglalkozik. Meumann fel akarta ölelni mindazt, mit ezen a téren produkáltak, de emellett nem a legnagyobb kritikával járt el, úgy hogy az olvasónak hamis képet kell nyernie a pszichológiai pedagógia eddigi eredményeiről. Mert bármennyire jelentékeny is a tudományos munkásság ezen a területen, nem indokolja Meumann könyvének túlságos részletes és terjedelmes voltát. Mindenesetre ez az első szerencsés próbálkozás, mely a nagy irodalmat *vezető elvek* alapján feldolgozta, bevezetést nyújt a módszerekbe és ami a legfontosabb, kimutatja a modern lélektan módszereinek és eredményeinek alapvető jelentőséget a pedagógiában, végül exakt pedagógiai és gyermeklélektani vizsgálatokra serkentett és a modern pedagógiának számtalan lelkes hívet szerzett, ami a pedagógia minden irányára előnyös hatással volt.

Pedagógiai irányú munkái közül említésre méltó továbbá Eberttel együtt közölt *«Über einige Grundfragen der Psychologie der Übungsphänomene»* c. dolgozata (Archiv f. d. ges. Psychologie 4. köt.), melyben a tanulás ökonomiájának kérdését a gyakorlás szempontjából tanulmányozzák és kísérleti alapon igazolják, hogy bármely anyag memorizálása megkönnyíti egész más kvalitású anyagnak megtanulását. Azután *«Ökonomie und Technik des Gedächtnisses»* c. könyve (Leipzig 1912), melyben az emlékezés törvényszerűségének igen részletes és alapos elméleti igazolását kísérelte meg. Úgy a könyv terve, mint felépítése kitűnő, Meumann egyik legjobb alkotásának tartom.

A gyermeklélektan köréből megemlíthető *«Die Sprache des Kindes»* c. igen szép dolgozata (Abhandlungen d. Gesellsch. für deutsche Sprache in Zürich. 8. kötet), továbbá *«Die Entstehung der ersten Wortbedeutungen beim Kinde»* (Leipzig, 1908.), melyben Cl. és W. Sternnel szemben kimutatja, hogy

a beszéd fejlődésének első foka érzelmi-akaratilag jellegű és csak bizonyos és csekély számú esetben intellektuális. A gyermeki szó- és nyelvinvenció kérdésében azonban Stern álláspontját fogadja el, amennyiben a gyermek alkotó erejét a nyelvképzésben tagadja és a gyermeknyelv összes változatait és sajátosságait a gyermek pszichofizikai fejletlenségéből magyarázza.

Meumann, ki már a «*Vorlesungen*»-ben az intellektualizmus felé hajlik, az «*Intelligenz und Wille*» (Leipzig 1908) c. művében ezen irány túlzó képviselőjének mutatkozik. Theoretikus szempontok mellett Meumann könyvének praktikus célját is hangsúlyozta és minthogy következtetései a nevelés kérdését gyakran érintik, fel kell tennünk, hogy ezen munka tanítóknak és nevelőknek is szól. Igazi haszonnal e könyvet csak oly gyakorlati pedagógusok olvashatják, kiknek kellő tudományos kritikájuk van, mert Meumann itt az objektív ismeretet szubjektív felfogásától nem választotta el élesen. Meumann e műve igen sok figyelemre méltó gondolatot és megfigyelést tartalmaz és különösen hol az élet biztos talaján áll, mint például az intelligencia és karakter fejtegetésénél, fölötte érdekesnek bizonyul, de viszont több kérdésben különösen a gyakorlat és az akarat problémájánál részint tarthatatlan, részint homályos és ellentmondó tételeket állít fel. Wundt «*Über reine und angewandte Psychologie*» (Psychologische Studien, 5. kötet, 1909.) c. dolgozatában erősen polemizál Meumannal; de míg egyfelől helyes, midőn Wundt Meumannál a gyakorlás jelentőségének túlbecsülését kifogásolja («*Die Möglichkeiten der Steigerung unserer Fähigkeiten durch Übung ist eine unbegrenzte, d. h. wir können durch Übung alles erreichen*», Meumann 42. oldal), addig az emlékezés és fantázia fogalmi széjjelválasztása — még akkor is, ha Wundt-nak Psychológiájában ismertetett felfogását valljuk is — helyesnek mondható. Az akarat elméleti fejtegetésében az asszociációs akaratelmélet és Ach determinációs elmélete mellett saját felfogását igyekszik megvilágítani, melyben az érzelmek jelentőségének rovására az intellektualizmus jut legélesebben kifejezésre.

Az esztétikában is kipróbálta Meumann erejét. «*Einführung in die Aesthetik der Gegenwart*» és «*Das System der Aesthetik*» című kisebb arányú munkái közül különösen az első elég nagy népszerűsége tett szert. Az «*Einführung*»-ban az esztétika alapproblemáit és módszereit tárgyalja. Rövid történeti bevezetés után az empirikus (pszichológiai) esztétika fejlődését és eredményeit adja elő és egyúttal állást foglal a merev normatív (objektív) esztétikával szemben. Különösen mikor Jonas Cohn «*Allgemeine Aesthetik*»-jének alap gondolataival foglalkozik, igyekszik a két irányt kiegyenlíteni, de a pszichológiai szempont elsőségét emeli ki. A további fejezetekben az esztétikai izlés, a művészi alkotás pszichológiáját, a művészettudományt és művészetelméletet, s végül az esztétikai kultúrát tárgyalja, mindenütt kellően ismeretve az irodalmat. A «*System der Aesthetik*»-ben az előbbi műben felvetett esztétikai problémák megoldását és saját felfogását rendszerbe foglalva igyekszik megadni. A pszichológiai szempont hangsúlyozásával Meumann nem azt akarja kifejezésre juttatni, hogy az esztétika összes problémáinál a pszichológiai szempontot tartja egyedül célravezetőnek, sőt «*Die Grenzen der psychologischen Aesthetik*» című dolgozatában (Heinze-Festschrift 1906) kimutatja, hogy a szép és annak modifikációinak elemzésénél, de leginkább a művészi alkotás és a művész teremtő erejének vizsgálatánál a pszichológiai szempont nem elegendő. De hibába esik Meumann akkor, mikor a művészi alkotás és a művészet fejlődése vizsgálatánál döntő fontosságot tulajdonít, — valószínűleg Semper hatása alatt — a másodlagos esztétikai érzelmeknek és művészettechnikai problémáknak.

Egyes speciális, az esztétikával összefüggő munkái közül megemlíthetem azt, amelyben az experimentális esztétika módszereinek alkalmazását a gyermeklélektanban tárgyalja («*Aesthetische Versuche mit Schulkindern*,» Exper. Pädag. 3. kötet), továbbá «*Ein Programm zur psychologischen Untersuchung des Zeichnens*» («*Zeitschrift für Pädagogische Psychologie*») és «*Untersuchungen zur Psychologie und Aesthetik des Rhythmus*» (Habilitationsschrift, Leipzig, 1894) c. dolgozatait.

Pszichológiai és pedagógiai munkássága nem akadályozta meg Meumannt abban, hogy régi mestere Wundt hatása alatt ú. n. fiziológia-pszichológiai kérdésekkel is foglalkozzék. «*Zur Frage der Sensibilität der inneren Organe*» (Archiv f. d. ges. Psychologie 9. kötet) c. dolgozatában a fiziológusokkal szemben, kik a belső szervek érzékenységének vizsgálatánál negatív eredményre jutottak, — önmegfigyelések (Helmholtz, Alfr. Lehmann) és pathologikus esetek (Collier, Revault d'Allonnes) alapján ezen szervek működése által kiváltott sajátos érzetek létezésének igazolására vállalkozott. Ezen szervi érzeteket szoros összefüggésbe hozza a kellemes és kellemetlen érzéssel, az affektusok érzelmi komponenseivel, sőt a folytatólagos időfolyás észleletével, mi a James-Lange-féle érzelmi elméletet támogatja. Az «*Über Organempfindungsträume und eine merkwürdige Traumerinnerung*» (Arch. f. d. ges. Psychol. 9. kötet) c. értekezésében az ismétlődő álmok élettani alapját aszthmatikus légzés, gyorsult szív működés, motorikus innervációk és a belső szervek időleges izgalmában keresi.

Wundt hatása alatt a lipesei pszichológiai intézetben készült két régebbi dolgozata is: «*Beiträge zur Psychologie des Zeitsinnes*» (Philosophische Studien, 8. köt.) és a fentemlített ritmus-dolgozata.

Mindezen és még több itt nem említett és tanítványai által végzett dolgozatokon kívül még arra is fordította erejét, hogy két folyóirat szerkesztését vállalja. Wilhelm Wirtthel az *Archiv für die gesammte Psychologie*-t és egyedül a *Zeitschrift für experimentelle Pädagogik*-ot szerkesztette.

Meumann célja az volt, hogy a pszichológia eredményeit, alapuljanak azok akár exakt vizsgálatokon, akár elméleti meggondolásokon, az eleven étellel kapcsolatba hozza. Ezen törekvése szabott egész tudományos működésének irányt és ugyanebből táplálkozott az ő nagy, törhetetlen agitatórikus tevékenysége is, amely nevét a pedagógiai-pszichológia történetében meg fogja örökíteni.

AZ ÉSZREVEVÉS FENOMENOLOGIÁJA.

Irta VARJAS SÁNDOR.

1. ÁLTALÁNOS ELVEK.

Nyelvünkben a «fenomenologia» szó még nem nyert honossági jogot. Maga a «fenomenon» fogalma régi birtoka a filozófiának és jelentette azt a felfogást, amelyet Platon óta az idealizmus elméletei a világra vonatkozólag vallottak. A «fenomenologia» szó Hegelnél még az abszolút szellem megnyilvánulási módjainak tudományát jelentette, míg abban az értelemben, amelyben Husserl és tanítványai a modern logikában használják, ép magát az abszolút tudatot (nem szellemet) jelenti. Ez a szóhasználat épenséggel nem szerencsés. Fenomenologia: a fenomenonokról szóló tudomány. A fenomenon pedig, főleg a lelki fenomenon, amelyről szó van e tudományban, épen nem abszolút. Azonban le lehet róla hámozni azt, ami rajta tünemény és ami azontúl marad, a mag maga abszolút.

Meg kellett tartani mégis ezt a terminust jelenlegi értelemben való használata miatt olyan természetű kutatások jelzésére, amelyek ugyanazon tárgykörben mozognak, mint Husserléi, habár nagyon is eltérő kiinduláspontból, új módszerrel és lényegileg különböző eredménnyel lesz is dolgunk. A fenomenologia tehát itt sem módszert jelent, amint Husserlnél sem azt jelenti (habár gyakran használja e ki fejezést: «fenomenologiai módszer»), hanem tárgykört.

Az észrevevés fogalma középponti probléma a modern ismerettanban. Mióta Kant kiderítette, hogy «minden ismeretünk a tapasztalással» kezdődik, noha nem «származik» is egyszerűs mind a tapasztalásból, azóta az észrevevés elsőrangú fontos fogalom lett minden olyan kutatásban, amely-

nek célja a «képzetnek tárgyára való vonatkozását» megmagyarázni. Már a primitív reflexió meggyőz bennünket arról, hogy a képzet és tárgy korrelációját élesen számon kell tartani és minden igazi ismerettani elemzésnek ezt a korrelációt nem megszüntetnie (t. i. a képzetben), «egy-másra visszavezetnie» kell, hanem meg kell, ha egyáltalán lehet, magyarázni. Hiszen e magyarázat elvi lehetőségén fordul meg a filozófiának, mint szigorú tudománynak a sorsa. Enélkül a logika mindig a «formális» tudományok (aritmetika, algebra, halmazelmélet) «formáinak» tudománya maradna. Ámde ez esetben az a képtelenség állana elő, hogy sikerülne az általános mathézis óriási tételrendszerét néhány legáltalánosabb formára visszavezetni, amint ez Peano, Russel és Couturatnak sikerült, de maga a mathesis universalis és ezzel együtt a logikai formák tana is, mint nagy kérdőjel állanának előttünk. Mert egyrészt nélkülözhetetlenségük a «lét» tudományainak exakt elemzésénél nyilvánvaló, ellenben az alkalmazás jogosultsága (a «quid juris») felfejtetlen maradna.

Annak, hogy az értelem alapelveinek van-e érvényességük a «világra», a természetre és a lélekre nézve, attól függ, vannak-e közvetlenül a tárgyi individuumokra vonatkozó képzetek. Ezek nélkül még azt sem lehetne tudni, hogy az alkalmazott mathesis universalisnak van-e substrátuma, a melyre alkalmazzuk. Mert miáltal győződhetnénk meg erről, ha nem volnának olyan képzeteink, amelyek a *substratumot*, az *alkalmazás tárgyát* közvetlenül, a maguk individuális végtelenségükben adnák nekünk?

Vannak létezők, vannak individuumok. (Ezeket értünk minden létezőt, amire lehet mondani, hogy: «ez».) És ezt onnét tudjuk, mert vannak egyszersmind olyan képzeteink is, amelyekben ezek ilyeneknek megnyilvánulnak. Ezek az észrevések.

Az észrevésekhez legegyszerűbben úgy lehet hozzáférni, hogy az ú. n. belső észrevévésben (a Husserl-féle immanens észrevévésben) reflexió tárgyáivá tesszük őket. Husserl úgy a «Logische Untersuchungen», mint a «Jahrbuch

für Phänomenologie»-ban megjelent művében¹ részletesen fejtegeti azt a «lényegbeli» különbséget, amely pszichológiai és fenomenológiai megélési mód közt van. Azonban bármily hangsúlyozottan igyekszik is a kettő különbségét kiemelni, a fenomenológiára vonatkozólag csak kevés és épen nem a legfontosabb distinctiókat adja meg. Sajnos, nagyon is sokat vesződik negativumok rögzítésével: *az egész ú. n. fenomenológiai redukciós módszer, amellyel az élményeket (első sorban az észrevevést) kivetkőzteti pszichikai kötösükből és csak azt hagyja meg, ami abszolút bennük, lényegében csak azt állapítja meg, hogy az élmények «redukált, tiszta lényege (essenciája)» mi: nem. 1. Hogy nem időbeli tünemény; 2. tárgya nem a létező világ. Általában a módszer legfontosabb lépése az, hogy «zárjelbe teszi a világot», függőben hagyja a világ létét, illetőleg minden rávonatkozó itélettől tartózkodik. (Ami nem jelenti azt, hogy kétségbe vonja létezését, hanem csak azt, hogy a természetre vonatkozó itéleteket tudomásul veszi ugyan, de nem teszi magáévá, vagyis ez itéletek híjjával vannak nála az elhívésnek, Hume belief-jének: Egyszerűen nem itél erről.)*

Az eljárás, ő maga is mondja, Descartes általános methodikai kételyének kiépítése. Hogy e módszer mit ér, azt úgy kell eldönteni, mint minden egyéb módszer értékét. Meg kell nézni, miféle eredményeket ér el vele alkotója és milyen eredményekre van még a jövőben *jogos* kilátás. Husserl módszere, habár határozottan igaza van abban, hogy nem pszichológiai, mégis intuitív természetű. Redukcióiban még a formális logikai törvények alkalmazását is kirekeszti, mivel a fenomenologia «semmiféle közvetett következtetéssel nem él»,² hanem minden belátását a «közvetlen lényegszemléletből» (Wesensanschauung) meríti. Ez a felfogása legutóbbi művében jutott teljesen uralomra, aminthogy általában itt

¹ ² Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, §. 59. S. 113. Die Transzendenten des Eidetischen. Ausschaltung der reinen Logik als mathesis universalis.

mutatózó fejlődése számos pontban juttatja régebbi nézeteit radikálisabb kifejlésre.

Ennek a lényegszemléletnek azonban megvan az a hibája, amely minden szemléletnek megvan, t. i. nem csálthatatlan. A szemléletek egymással ellenmondók is lehetnek és akkor nincs kritérium, mely eldönthetné, melyiknek van érvénye, ha t. i. ragaszkodunk ahhoz, hogy csak a tiszta intuícióban *adott* élmény lehet forrása a lényegkutatásnak. Különös, de úgy van, hogy Husserl, a természettudományos módszer legélesebb elméjű bírálója mindazok közt, akik valaha tudományelméleti kritikával foglalkoztak, ugyanabba a hibába esik, amellyel a naturalizmust (a természettudományos módszert) vádolja.¹ A naturalizmus álláspontja mélyseges filozófiai okból támadt. Szemben a tekintélyi és tradicionális felfogással, a naturalisták visszatértek magához a természethez. «Ha valaminek igazságát el akarjuk dönteni, mondják, meg kell vizsgálni magukat a dolgokat, a tényeket, mert csak ezek lehetnek forrásai az igazságnak: tapasztalat a tudás anyja». A tévedés csak ott volt, hogy azt képzelték, nincsenek más fajta tárgyak, mint a természetiek, hogy nincs más fajta direkt élmény, amely adja a dolgokat a maguk abszolút mivoltában úgy, ahogy tényleg vannak, mint a létező individuumok közvetlen szemlélete: az általa ú. n. egyszerű szemlélet («schlichte Wahrnehmung»). Pedig a háromszöget, az integrált, a Bolzano-féle halmazelméleti alaptételt (a ponthalmaz sűrűségének tételét), de bármily elvont esszenciát is ép úgy lehet *szemlélni*, mint akár az asztalt, amelyen írok.

Ez a sajtószerű új idealizmus, amely az észrevevést tette meg a rendszer tengelyévé, nem vette észre, hogy bármily alapvető értéke van is minden tudományban a szemléletnek, mégis a tudományok történetének legnevezetesebb tévedéseit a szemlélet tévedései idézték elő, a dolgok direkt látásának

¹ Gyönyörűek azok a fejtegetései, amelyek a tárgyra vonatkozólag a Jahrbuchban és még részletesebben a Logosban Philosophie als strenge Wissenschaft c. értekezésében vannak.

hibái. Az észrevevéshez u. i. nemcsak a dolog szükséges, hanem az észrevevő is, és mihelyt szemlélet áll szemben szemlélettel, az igazmondás joga újra csak a tiszta formai értelemnek jut, amint azt már Platon hangoztatta. Magából Husserlból lehetne a bizonyítékok garmadáját idézni az ellentétes és bizonytalan szemléletekre.

Ezeknek a nagyon tanulságos dolgoknak a kimutatása későbbi alkalomra kell, hogy maradjon. De, hogy kell lennie hiányosságnak a módszerben, azt az is valószínűvé teszi, hogy minden nagy fáradság és odaadás mellett az alapelvek ideiglenes feldolgozásáig is alig jutott el és ez még nagyobb mértékben nyilvánul meg a tanítványok műveiben.¹

Az a mód, ahogy az ismeretelméleti főprobléma megoldását reméljük és ezennel megkíséreljük, nem ellentétes a Husserl-féle fenomenologiai módszerrel, sőt alapjában ugyanazon forrásból erednek: a Bolzano-féle objektív logikai elemző eljárásból, amelyet a *Wissenschaftslehre I—II.* kötetében használ. Ez a *Wahrheit an sich* korszakalkotó módszere oly értelemben, hogy ez volt az első, amely ily módon jött létre.² Lényege abban áll, hogy nem elégedve meg azzal, amit az intuíció ad a közvetetlen megfigyelésben, segítségül vesszük a logika alapvető igazságait. Mert ha igaz is az, hogy semmiről sem lehet tudásunk, ha róla principialiter nem lehetséges észrevevésünk, de igaz az is, hogy az észrevevésről, az észrevevés esszenciájából szigorú tudományt csak úgy csinálhatunk, *ha az észrevevés lényeges szerkezete olyan, hogy mindazt, ami következtetés és általában fogalmi összefüggés van az illető rendszerben, lehetővé teszi.* Világosabban szólva: az észrevevés szerkezetének olyannak kell lenni, hogy azok

¹ Az itt elmondottakat az olvasó ne értse olykép félre, mintha Husserlt le akarnók kicsinyíteni. De legjobban azzal róhatjuk le hálánkat az igazság e kérlelhetetlen kutatója iránt, ha az eszméiben rejlő nehézségeket kimutatjuk és megoldani próbáljuk.

² Az igazságnak tartozunk azzal, ha megmondjuk, hogy az első, a ki öntudatosan és nagy terjedelemben ezzel a módszerrel élt, maga Leibniz volt «*Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*» c. irataiban. (Übersetzt von A. Buckenau. Leipzig, Dürrscher Verlag 1906.)

az általános igazságok, amelyek érvényesek minden képzetre, itt is érvényesek legyenek és olyan differentia specificákat tegyenek lehetővé, amelyek velük nem ellenkeznek, sőt amelyek szükségképen következnek. Ugyanaz a törvény ez, mint amelyet a matematikusok «*a formalis törvények megtartásának*» neveznek. Algebrai okok kényszerítenek bennünket arra, hogy a reális számok mellé felvegyük az imagináriusakat. De a felvételnek olyannak kell lenni, hogy az új számokra a műveletek (összeadás, kivonás, szorzás, osztás, hatványozás, gyökvonás, logaritmus) ép úgy igazak legyenek, mint a régiekre. Ez az elv és a jelenleg követendő módszer egy és ugyanazon formalis főelv alá tartoznak.

I. Főkérdés.

*Vajjon valamely képzet önálló alkatrészei azonosak-e e képzet tárgya tulajdonságainak a képzeteivel?*¹

Nem ismerek a logika kérdései közt még egyet, amelynek akkora jelentősége van a képzet és a tárgy, a tudat és a világ egymásra vonatkozásának problémájára nézve. E kérdés tisztázása nélkül nem remélhető, hogy a «képzet—tárgy» korreláció valaha exakt módon tisztázható legyen.

Mit is jelent az I. propositio? Sokan, akik azon gondolkodtak, hogy egy képzet, pl. a ház képzete micsoda misztikusnak látszó kapcsolatban van a saját tárgyával: a házzal, úgy vélekedtek, hogy a tárgy képzete a tárgy tulajdonságainak képzetét magában foglalja.² Amiként u. i. a tárgy = az összes *tulajdonságokkal*, amelyek a tárgyat megilletik,

¹ Ez a címe annak a híres fejezetnek, amelyben Bolzano (Wissenschaftslehre I. 64. §, S. 269) ugyanerről a kérdéstről szól, amely rendszerének *alappillére és nézetünk szerint minden jövődő filozófiáé*, amely «tudományként fog szerepelhetni». B. még nem adott olyan általános formát e principiumnak, hogy az itt kifejtendők belőle következzenek.

² Mivel az ezután következő fejtegetésekben *minden* azon fordul meg, hogy a képzetet és tárgyat össze ne tévesszük, ezután a képzetet, — jellel jelezzük. Pl. a ház képzete = ,a ház'; ha pedig csak betűvel jelezzük, akkor görög betűkkel (α , β , γ).

akként a képze meg = a jelzett tulajdonságok képzeivel. Csakis így vághat össze képzet és tárgy. Ez a képzet «megegyezése» a tárggyal.

A «megegyezésről» előbb mondottakból világosan következik, hogy egy ilyféle megegyezés ellenmondana a képzet fogalmának. Így például e megegyezés-elmélet arra a képtelen conclusiora vezet, hogy minden képzetnek, amely létezőre vonatkozik, továbbá végtelen számú egyéb (pl. matematikai) képzetnek is végtelen sok képzetből kell összerakva lennie. Pl. a háznak bizonyára végtelen sok tulajdonsága van, úgyszintén minden létezőnek általában. Ha pedig a képzet ily értelmű megegyezést (mintegy leképelést) mutatna a tárggyához mérve, akkor ez is végtelen sok részből álló, tehát végtelen lenne. Pl. 'a ház' végtelen képzet lenne. Ez viszont egy további abszurdumhoz vezetne: ahhoz, hogy a tudat valamely képzetből csak kevés számú részt tartalmazna, a többi végtelen számú pedig nem volna tudatos. És pedig oly módon, hogy egyszerre csak néhány alkatrésze 'a háznak' töltené be tudatunkat, a többi pedig mint valami környezet, vagy félig világos, majd sötét udvarként fogná körül ezt a világos foltot. Ebben még nincs lehetetlenség, a lehetetlenség abban áll, hogy ez az «udvar» úgy viszonyuljon a világos folthoz, mint $\infty : 1$. Egy eset képzelhető, hogy e valószínűtlen feltevés bekövetkezzék. Ha az «udvar» nem mint aktuális, hanem csak mint folyton változó fogja körül a világos foltot, ha tehát csak potenciálisan van adva. Úgy képzelhetjük ezt, mintha pl. egy zsák buzaszem több csővezetéken át folyton folyna hol a zsákból ki, hol beömlenék. Csak kevés olyan szem akadna, amely egyszerre ér be és egyszerre is hagyja el a zsákot, a többi végtelen számú szem végtelen sokféle kombinációban a zsákon kívüli csövekben gördülne. Szóval *logikailag nem volna lehetetlenség, hogy egy véges erejű, szűk tudat végtelen számú képzetet foglaljon magában, ha csak a képzetek nagy részének nem kell tudatosnak lenni.* (Ha nem kell mindnek a zsákban lennie, hanem a legtöbb lehet a csövekben is.) Ezzel tehát a kérdés nincs eldöntve.


a) Észrevevő aktusokra vonatkozólag (=észrevevésekre vonatkozólag) lehetséges, hogy az alkatrészek száma végtelen. Azonban vannak olyan fogalmak, amelyeknek szigorú és bevált definíciójuk kezeskedik arról, hogy nincsenek végtelen számú részei, holott a tárgyaik végtelen sok részből állanak. Ilyen pl. a Bolzano által használt példa $\sqrt{2}$. Ez olyan szám, amelynek négyzete = 2. Ez tehát a $\sqrt{2}$ képzet. Maga a $\sqrt{2}$ azonban végtelen számú racionalis törtből tehető csak össze (irracionalis szám): $\sqrt{2} = 1 + \frac{4}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000} + \frac{2}{10000} \dots$

Ha igaz volna az az elmélet, hogy a képzet részei azonosak a tárgy (a $\sqrt{2}$) részeitől szóló képzetekkel, akkor a $\sqrt{2}$ fogalmának végtelen sok része lenne, ami ellenkezik definíciójával, amelyet a matematikusok használnak. *Megjegyzendő, hogy mint mindig, képzet és képzettárgy élesen és principialisan elkülönítendő, ez a «különségek Csímborasszója»* itt is fennforog. $\sqrt{2}$ szám és tárgya $\sqrt{2}$ képzetnek. Épúgy, mint ahogy a ház különbözik a háztól'. A ház színes, kemény, kőből van stb., a ház' mint képzet nem színes, nem kemény, nincs kőből. Épúgy $\sqrt{2}$, ha négyzetre emeljük, $(\sqrt{2})^2=2$, a $\sqrt{2}$ ' képzetet ellenben nem lehet hatványra emelni, sem másféle műveletek végzésére nem alkalmas.

2. Ellene szól a megegyezés-elméletnek pl. az ú. n. csereképzeteknek (æquivalens képzetek) léte is. (Lét ne jelentsen existenciát!) E két képzet: 1. 'Nagy Sándor nevelője', 2. 'A stageirai filozófus' csereképzetek, mindkettő kizárólag Aristotelest jelentse. De ha minden képzet a tárgya összes tulajdonságairól képzeteket foglal magában, akkor e két képzet nem különbözik egymástól, mert Aristoteles mindkét tulajdonságot bírja. Tegyük föl, hogy csak e kettőt bírná, akkor az 1. ('Nagy Sándor nevelője') nemesak ezt a tulajdonságot fejezné ki, hanem a képzet és tárgy abszolút megfelelésségének tana szerint azt is, hogy ő a stageirai filozófus. Viszont a 2. ('stageirai filozófus') kifejezné a másik tulajdonságot is, az 1-et. Vagyis nem különböznének: 1. kifejezné (1, 2)-öt, a 2. kifejezné (1, 2)-öt. Ámde nekünk evidens tudatunk van arról, hogy az 1. más értelem (bár nem más a tárgya), mint a 2.

És így még lehetne a példák számát halmozni.

A következő alapvető fontosságú értelmezés igazolódik. *A képzetnek nem kell és nem is lehet a saját tárgya összes tulajdonságainak képzetét magában foglalni.* De hát akkor mi a viszony a tárgy tulajdonságai és a tárgy képzete között? Vegyünk egy példát. Mi a négyzet? Olyan síkidom, melynek minden oldala egyenlő. E definícióban bizonyára nincs benne az, hogy a négyzet átlója úgy viszonylik az oldalához, mint $1 : \sqrt{2}$.



$$a^2 = 1^2 + 1^2, a = \sqrt{2}.$$

Ugyanis nem volt meg a definícióban ez és még számos más a négyzetre vonatkozó tétel, *azonban le lehet a definícióból* («minden oldal egyenlő») *vezetni.* A fogalom (ki-merítő) definícióján kívül még csak formális logikai (matematikai) törvényekre van szükség, hogy végtelen számú igazságot levezethessünk és így levezethessük azokat a tulajdonságokat, amelyeket a megegyezés-elmélet a képzetbe bele akar rakni. *Általában: rendkívül fontos érdeke a logikának megkülönböztetni valamely fogalom tartalmát (a benne szereplő részképzeteket) mindazoktól a fogalmaktól, amelyeket logikai formák szerint (nem a logikai formákból) le lehet belőle vezetni, de amelyek azért még sem alkatrészei az illető fogalomnak. Világos dolog u. i., hogy, ha minden fogalom az ő tárgya minden tulajdonságáról adható fogalmat, mint alkatrészeket magában foglalná, akkor következtetések nem is volnának lehetségesek, sem szükségesek.* (Ez nagy következményekkel jár az ítéletek felosztására nézve: analitikusakra és szintetikusakra.) *Ámde az kétségtelen, hogy vannak következtetések, tehát a fogalom nem vonatkozhatik a tárgy összes tulajdonságaira (= nem tartalmazhatja az összes tulajdonságok képzetét).*¹

¹ A bizonyításnak ezt a sajátos fajtát, — egy fajta visszafelé való következtetés — külön figyelembe ajánljuk, mert egyike a legmeggyőzőbb erejűeknek és az igazság evidens kritériumául tekinthető.

II. Kitérés Husserl módszerére.

Itt van a helye, hogy a fentebb elmondottak kapcsán röviden jellemezzük azt a különbséget, amely Husserl módszere és az előző levezetés módszere közt fennáll. H. a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I. kötetében (Verlag Max Niemeyer Halle 1913) nagy tanulmányt ír: «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie» címmel, amelyben módszerét részletesen előadja. Részletes ismertetéséhez egy cikk keretében nincs hely, azonban rövid lényegét mégis el kell mondani, mivel a filozófia további sorsára nézve az idevonatkozó gondolatoknak nagy hatásuk lesz, sőt az itt adandó kritika ép a hatás biztosítása céljából történik.

Husserl módszere merőben intuitív. Legfőbb módszertani elve az, hogy az általános tárgyak (a fajok, a nemek, a «tisza lényeg») képzetei nem abstrakció eredményei Lockéféle értelemben; nem a hasonló részek kiemelése és szóval való megrögzítése az elvont képzet, hanem ép olyan intuitív lehet, mint bármely egyes tárgy észrevése. Az általános tárgyak u. i. nem üres lényeg nélküli árnyak, amelyeknek teste az őket jelölő szó, hanem lényegegk (nem valóságok a tér és időbeli lét értelmében), azaz tárgyak, amelyeket rájuk irányuló külön jellegű aktusokban, az ú. n. lényegszemléletekben fogunk föl. A tárgy fogalma tehát annyiban kibővítendő, hogy «általános» dolgok is lehessenek azokká, bár természetesen ép az «általánosság» e tárgyakra vonatkozólag nem jellemző és inkább csak történelmi okokból használja a *Log. Unt.-ban*, míg a fentebb idézett műben, melyet röviden *Reine Phänomenologie*nek fogunk nevezni, már a «Wesen» szót használja.

És itt jó a döntő pontja Husserl módszerének: Mivel a lényegegk felfogása csakis külön fajta, egyedül ezekre jellemző *aktusokban* és pedig bizonyos sajátos «adæquat szemléletekben» történik, a fenomenologia módszere a tiszta intuíció, amelyben a lényegegk abszolút önadottságban adják magukat (nem megjelennek! mert ez esetben jelenségek lennének). Ez a

módszer tehát, ha tán direkte nem is zárja ki a *közvetett északvetkeztetéseket*, azonban nincs rájuk szüksége. A fenomenológiában nincsenek következtetések, legalább is az eredményekhez nem kell, sőt nem is fenomenologikus: következtetésekkel jutni, mivel a következtetésnél sokkal eredetibb, őszibb érvényű mód adódik ki az idetartozó fajok lényegéből kifolyólag. Ha u. i. minden közvetlenül észrevehető, akkor következtetni felesleges.

E módszernek van egy nagy pedagógiai és egy még nagyobb «lényegbeli» hibája. H. maga elismeri, hogy a lényegek észrevevő megragadása a tudatban nem olyképp történik, mint ahogy a naiv realismusban élő ember tárgyismerése lefolyik, ahogy a fizikus, a kémikus, a pszichológus, a matematikus, a logikus stb. tárgyát megkapja és boncolja. Ezek megmaradnak «natürliche Einstellung»-ban, nem teszik zárjelbe a világot, nem neutralisok ama létpozíciójával szemben, hogy érvényesek-e a természet törvényei, sőt hogy van-e természet egyáltalán. A fenomenologus ebből a «zárjelbe tevéséből a világnak» indul ki. Állásfoglalása: az aktusok megélésének módja «nem a természetes» módszer. Rendkívül hosszan igyekszik ebbe a «természetellenes» helyzetbe a figyelmes olvasót behozni, azonban nem egészen ment a humortól az a panaszos idézet, amelyben citálja Wundtnak rá és e módszerére vonatkozó bírálatát: «Bedauerlicherweise urteilt W. Wundt hier (t. i. a Satz vom Widerspruchra vonatkozó fejtegetésénél: Log. Unt. II. 6. §. 34. S. 583. ff.) wie über *die gesamte* Phänomenologie ganz anders. Die Forschung, die doch nicht im leisesten über die Sphäre rein anschaulicher Gegebenheiten hinausgeht, interpretiert er als «Scholastik» . . . und das Ergebniss der Analysen sei die «primitivste» «Wortwiederholung». «Evidenz ist Evidenz», «Abstraction ist Abstraction» . . . «Husserls mehr theoretisch als praktisch gerichtete Grundlegung einer neuen Logik endet bei jeder seiner Begriffsanalysen, soweit diese einen positiven Inhalt besitzen, mit der Versicherung, dass wirklich $A = A$, und dass es nichts anderes sei». (Wundt Kleine Schriften I. S. 613.)

Ez a bírálat mutatja, mily mértékben sikerül fáradozása ép a régi irányú filozófia nagymestereit az új «természetellenes» szemlélési módszerbe belevinni. Az igazság érdeke kívánja azt a megjegyzést, hogy ily rendkívül lesújtó bírálat nemcsak arra vall, hogy ez új intuícióba való beleélismód tényleg igen nehéz, hanem hogy Wundt nem fordított oly figyelmet és oly önmegtágadó, sőt a középkori önkínzáshoz hasonló lélekjelenlétet (a szó szoros értelemben véve e szót) igénylő elszántságot e «természetellenes állásba» való beleélésre, ami kell ahhoz, hogy Husserl lényegigazságait átélhesse. Képzelnék el, hogy valakit arra a barbár büntetésre ítélnének, hogy neki papír és ceruza nélkül fejből (belső szemlélődés segítségével) le kell vezetnie a másodfajú elliptikus integrált. Valóban ilyesfajta «Zumutungot» egészséges (azaz «természetes») ember nem bír el. Másrészt azonban Wundt, ahelyett, hogy óvatosan ennyit konstatált volna, el sem jutva a fenomenológiai «készlet»-hez, igazságtalan és merőben jogtalan bírálatot írt. A Husserl-követelte fenomenológiai állásbajutás nehéz, de nem elvileg lehetetlen. Épúgy, amint a fenti integrál levezetése sem — fejből.

Ennél sokkalta komolyabb nehézség a következő. Hogy Husserl azokat az eredményeket, amelyeket eddig elért, elérte, az mutatja, hogy igen is lehet az intuícióban még ily természetellenes tárgykörben is eredményeket elérni. De itt jó éppen a bökkenő. Az u. i. hogy továbbiakat nem lehet. Ennek bizonyossága az, hogy tizenöt év óta most először adott ki újabb művet, holott a Log. Unt.-ban csak a propylæumok vannak meg és legutolsó művében is a Reine Phänom.-ban és a rövidesen az előtt megjelent Logos-cikkben, a «Philosophie als strenge Wissenschaft»-ban is főképp csak a fenomenologia módszeréről ír, egy kevés kritikát ad másokról, de új elemzés vajmi kevés van bennük.

Miért? Mert a tiszta intuíció végső forrása ugyan minden igazolásnak, azonban csak a kezdete, egyszersmind vezérfonala is. Ez a következőképp értendő. Amiről kiderült, hogy így és így van, hogy S est P, ott meg kell találni ezt az igazságot végső forrásában egyedül igazolni tudó adæquat szemléletet,

vagy legalább is egy ilyen a tárgyat direkt adó szemléletre való recursionnak nem szabad principialiter lehetetlennek lenni. De megfordítva nem áll! Nem lehet minden, főleg az igen komplikált tárgyi összefüggéseket mindig pusztán észrevezés útján felfogni. Ha az észrevezésen azt értjük, amit Husserl, akkor mindenesetre úgy kellene lenni, hogy intuitive megtalálhatunk minden egyes lényegigazságot. Mert nála az észrevezés a tárgyat a maga teljességében adó (nem róla képet adó, vagy a tárgyat elképzeltető, hanem a tárgyat magát a maga abszolútságában adó) aktus. Tehát: Egy tárgy — egy szemlélet, vagy szemléletek szintétikus sora (t. i. térbeli tárgyaknál). Ahol van szemlélet, ott van tárgy, ahol van tárgy, ott van szemlélet is. (Csak rá kell bukkanni. És ez ép a fenomenologiai módszer!) Még ha igaza volna is, hogy ez az észrevezés lényege, akkor is áll az, hogy szép, ha az ember rábukkan. És ha nem bukkan rá? Akkor ne legyen fenomenologus? Ez esetben attól lehet tartani, hogy rajta kívül ezt a módszert senki sem tudná kezelni és akkor előállana az a sajátságos helyzet, hogy ő beszélne valamely sajátos mundanitását letett rendszerről, amely nem e világból való, amelyben azonban olyan nyelven folyik az előadás, hogy földi ember nem érti meg.

De nem akarunk igazságtalanok lenni a gondolkodás ilyen harcosával szemben, mint ő. Ez a legkevesebb, amit filozófiai fáradozásaiért megérdemel.

Módszere nagy eseménye a filozófiának, de mint mindennek, ennek is megvannak a maga alkalmazhatóságának határai. Az emberi ész nem nélkülözheti az észkövetkeztetéseket sehol sem, még a fenomenológiában sem, sőt ép H.-nak köszönhető, hogy idáig jutott, hogy már nem nélkülözheti. Az eredményt a következőképp lehet szabatosá tenni: *Egyetlen tudományban sem szükségesek észkövetkeztetések*¹ az — *axiomákhoz per definitionem. A fenomenológiában sem. De ezentúl ott is kellene.*

¹ E kifejezés itt határozott értelemben van használva és jelent mindenfajta igazolást ex principio rationis sufficientis.

III. Az észrevevés fenomenologiai levezetése.

Az első fejezetben bebizonyult, hogy a képzet önálló részei: a részképzetek nem azonosak e képzet tárgya részeivel a képzeteivel. Szándékosan tértem el e fontos bizonyításban Bolzanótól, aki, bár általában túlnyomó részben objektív módon (dedukciókkal) szokott bizonyítani, ép e fundamentális pontban Husserl értelmében vett fenomenologiai módon bizonyít. Egyszerűen hivatkozik a «Vorstellung an sich»-ben foglalt közvetlenül megélt értelmekre (Vorstellungssinne). (L. Wissenschaftslehre I. §. 64. S. 273 ff. d) pont.) Az I. fejezetben közölt bizonyítás pedig azon nyugodott, hogy a képzet másfajta értelmezése mellett nem lehetségesek észkövetkeztetések. Ámde ilyenek vannak. Ha u. i. a képzet saját tárgya minden tulajdonságára vonatkoznék, akkor nem volna egyetlen levezetett tulajdonsága sem e tárgynak, hanem minden közvetlenül volna adva a képzetben. Ez a rendkívül világos és csalhatatlan kritérium, amely szigorúságban nem áll hátrább a tiszta mathézis bármely bizonyításánál sem, most nagyon jó szolgálatot fog tenni nekünk az észrevevés fenomenologiai levezetésében.¹ Szándékosan mondjuk, hogy fenomenologiai levezetés, holott a fenomenológiában mindennek intuitív úton kellene történni. Nem akarunk hosszas cáfolatba bocsátkozni a fenomenologia ilyen felfogására vonatkozólag, amely csak anticipálna a leszámraztatandó eredménynek.

Csak annyit kell leszögezni, hogy e tételt kritériumnak fogjuk használni, amelyen minden innét származó igazságnak igazolódni kell, ha még oly intuitív világosság áramlik is ki belőle. Nem az intuíció leszólása vezet ez eljárásban,

¹ A képzet ilyen definíciójára, hogy t. i. a tárgy tulajdonságainak képzetei nem alkatrészei, hanem csak deriváltjai a tárgy képzetének, még egyetemi hallgató koromban Alexander Bernát tanárom egy előadása alapján jöttem rá, a melyet «Bevezetés a logikába» címen tartott. Ő a fogalom definícióját kereste és úgy határozta meg, hogy a fogalom a tárgy okadó (alapvető) tulajdonságai képzeteinek egysége (szintézise). Az én meghatározásomban annyi a változtatás, hogy nemcsak a fogalomra áll.

hanem az a meggyőződés, hogy a tudományok történetében a legtöbb tévedést nem a hibás következtetések okozták, hanem a hibás intuíciók.

Azonban a képzet definíciója módosításra szorul. Úgy állítottuk be, mintha mindenféle képzetre vonatkoznék. Tegyük föl, hogy nem mindenféle képzetre áll. E szerint volnának olyanok is, amelyeknél igenis a képzet önálló alkatrészei azonosak a tárgy alkatrészeiről való képzetekkel. Az I. fejezetben mondtuk, hogy ilyenek sincsenek kizárva, mert hisz nincs logikai ellenmondás abban, hogy valamely képzet néhány része tudatos, a többi végtelen sok rész pedig tudattalan legyen azzal a megszorítással, hogy bármikor az Én a tudatba emelheti egy-egy véges részüket. De más az, hogy ilyen képzetek felvételének nincs logikai akadálya és más, hogy vannak-e tényleg ilyenek. Vannak! Vegyünk egy tárgyat, pl. a Szent-István székesegyházat. Ha meg akarom nézni, tekintve nagy dimenzióit, csak részletekben nézhetem meg. Oda állok a frontja elé, körülhordom szemeimet a tetejétől a földig, körüljárom stb. És mindezen észrevezések közt tudom, hogy egy és ugyanazon épületről van szó. Pedig a nyert képzetek egymástól nagyon különböznek. Ha külön-külön fotográfián mutatnák meg az épület ugyanazon részeit, de más sorrendben, esetleg nem is tudnók, hogy mely épületről van szó. Itt a szemléletek tetszésszerű száma, tehát végtelenül növelhető sora vonatkozik egy egyetlen tárgyra és a mi fő, *e szemléletek ép annyi részből állhatnak* (mivel szemléletek folytonos egymásutánjáról van szó, amelyek egy bárhol szétvágható halmazt alkotnak), *mint ahány része van az épületnek: végtelen sok részből tehát.* Hogy a tényleg megszerzett szemléletszintézis anthropológiai okokból nem áll végtelen sok részből, azt tudjuk, de *nincs semmi elvi akadálya annak*, hogy egy örökké élő szem fikcióját gondoljuk, amely folytonos helyváltoztatással egy végtelen szemléletszintézist gyűjt. U. i. e kutatások nem vonatkoznak időbeli, tehát lélektani összefüggésekre: a szemlélet nem a szemlélő állapotát jelenti, hanem a tárgy részeinek képzetét. Ilyen abstrakciók szükségesek és ellenmondás nél-

küliek, sőt a pszichológiában nagyon is fölhasználhatók, amely csakis ily abstrakciók által remélheti, hogy valaha exakt tudomány lesz.

Tulajdonkép problémánk sorsa már eldőlt, *a posztulált végtelen képzet épen az észrevezés*. Hogy mennyire nem az igazság ötletszerűsége dönt valamely probléma megoldására nézve, mutatja Bolzano definíciója a szemléletről, amely szerint a szemlélet *egyszerű*, azaz egyetlen részből álló, vagyis részekből nem álló és *egyes*, azaz egy tárgyra vonatkozó *képzet*. (Wissenschaftslehre I. §. 72. S. 325.) Ez annál sajtóságosabb, mert ő már tisztán látta, hogy a képzetek részei nem azonosak a tárgyrészek képzeteivel, sőt épen azért juthatott a szemlélet ilyen felfogására, mert nem gondolta, hogy ez alól kivétel legyen. Példánkból kiderül, hogy az észrevezés (= a szemlélet első rangú faja) nem egyszerű, sőt ellenkezőleg végtelen képzet, hogy nem egyes, sőt ellenkezőleg oly fajta, amelynek a tárgya is végtelen. (De ez utóbbi nem kizárólagos tulajdonsága, mert pl. $\sqrt{2}$ is végtelen sok részű tárgy és képzete nem szemlélet.)

Ámde az eddig mondottak még sem nevezhetők bizonyításnak. Példa mindig csak illusztrálhat, de nem bizonyíthat. Vegyük elő a fenomenologiai főkritériumot (t. i. ami szerintünk az). Az észrevezés e fogalma megegyezik-e az észkövetkeztetések érvényével? Azt fogjuk látni, hogy csak az észrevezés ilyen felfogása mellett lehetséges észkövetkeztetés. Minden következtetés feltételez legalább is egy tételt: pl. S est P. Ebből már egész csomó új tétel következik (pl. per inversionem: Némely P. est S, per contrapositionem: Némely non P non est S. etc.). Minden tétel három részből áll: 1. alanyból, 2. állítmányból, 3. copulából. Valamely tétel tehát legalább két egyszerű tárgyi képzetet tartalmaz.

Problémánkra nézve az a döntő, ami következik: *hogy bármily itéletek alkossák is valamely dedukció praemissáit, az itélet alanyát csakis olyan képzet alkotja, amely nem végtelen képzet, azaz nem tartalmazza tárgya minden részének képzetét magában*, mert ha így volna, akkor sok következtetési forma egyáltalában nem lehetne érvényes. Így pl.

az összes szillogizmusok. Ezeknél első præmissa gyanánt mindig csak olyan tétel szolgálhat, ahol az alany az individuumok egy egész osztályát jelenti (ezért lehet így kifejezni: Minden M est P), az állítmány egy még tágabb osztályt. A második præmissa egy új osztályt vagy individuumot tesz bele M-be, a conclusio pedig ugyanezt belerakja P-be is. Ámde ha a P fogalmában benne volna S, akkor nem kellene előbb két præmissa (M P és S M), hogy ezt kihozzuk. Ámbár minden olyan esetben, amikor úgynevezett analitikus tételeket alkotunk, tehát pl. S est P-ből következtetünk arra, hogy: Némely P est S, még lehetséges végtelen képzetet használni állítmány (P) gyanánt. Pl. Ha azt mondjuk: A Szent-Péter templom a világ legszebb temploma. Ebből következik, hogy a világ legszebb temploma van, existál. Látni való, hogy ilyen ítéleteknek tulajdonkép semmi hasznuk sincs. De legalább formailag helyesek. (Nem említve azt a tautológiát: A világ legszebb temploma — templom, amelyet még lehetne alkotni a végtelen képzetből.) Ámde próbáljuk meg egy szillogizmusban megtenni főpræmissának, nem jó ki belőle semmi. Hisz már Aristoteles látta, hogy a szillogizmusban csak egyetemes ítéletekből, mint első præmissákból lehet konkludálni (Barbara, celarent stb.).

Mi a kapcsolat azonban észrevevés és észkövetkeztetés közt? Az észrevevés a végső jogforrása minden észműveletnek, ő az az ultima ratio, amelyre minden következtetés után, mint próbára vissza kell mennünk. *És ép ezért az észrevevés a principio nem lehet része a szillogizmus præmissájának!* Ha része volna, nem lehetne próbája. Az olyan próba, amely már benne van a műveletben, nem próba. Az összeadás próbája a kivonás, a szorzásé az osztás. Ezért az összeadás fogalmában a kivonásának nem szabad szerepelni. Ép úgy a szorzásában sem szerepel az osztás, mint alkatrész. Hisz ez természetes is, különben nem lehetnének egymás kontrollműveletei. Ép így áll a dolog az észrevevéssel is, szemben a szillogizmussal. Mert amit előbb bizonyítottunk, hogy az ú. n. végtelen képzet nem lehet része a præmissának, az áll természetesen a szemléletre is a fortiori. (U. i. minden szem-

lélet végtelen képzet, de nem minden végtelen képzet szemlélet.)

Álljon itt azok számára, akik sokra becsülik a logikai exaktságot és csak akkor találnak evidenciát, ha ezt találják meg, egy erre a célra kidolgozott kis kalkulus.

Tegyük föl, hogy M olyan képzet, amelynek végtelen sok része (részképzete) van. Jelöljük M $(a, b, c, \dots \text{in inf.})$ -vel.

Akkor:

$$\begin{array}{ll} M(a, b, c, d, e, f \dots \text{in inf.}) & (d, f) \\ S(a, b, c, d, e, f \dots \text{in inf.}) & M(a, b, c, d, e, f \dots \text{in inf.}) \\ \underline{\underline{S(a, b, c, d, e, f \dots \text{in inf.})}} & (d, f) \end{array}$$

Itt (d, f) olyan képzetet jelent, amely egyes része M -nek. a, b, c pedig jelenti a vagy b vagy c , vagy ab , vagy ac , vagy bc , vagy abc képzeteket. Általában kifejezve $S(a, b, c \dots)$ jelenti a, b, c, \dots elemek összes ismétlés nélküli kombinációt. Tegyük fel, hogy a, b, c képzetek olyanok, hogy a többi: $d, e, f \dots \text{in inf.}$ belőlük levezethető.

Akkor:

$$\begin{array}{ll} M(a, b, c) & (d, f) \\ S(a, b, c) & M(a, b, c) \\ \underline{\underline{S \ll \ll \ll}} & (d, f) \end{array}$$

Vagyis ugyanaz az eredmény jön ki. Ez rendkívül érdekes. *A végtelen képzetek semmi tekintetben nem változtattak a conclusion.* Ha két képzet teljesen egyazon funkciót tölti be a következtetésben, akkor a két képzetnek valamely határozott viszonyban kell állania. De milyenben? Azonosságban? Ez nem lehet, hisz egy véges és egy végtelen képzet nem lehet azonos egymással. Aequivalensek? Ez sem lehet, mert akkor nem volna szabad alkatrészeiknek azonosnak lenni (itt egyik képzet benne van a másikban). Itt tehát az azonosságnál kevesebb, az aequivalenciánál több van. Az ilyen képzeteket Bolzano *telített képzeteknek (überfüllte Vorstellung)* nevezte. Ezek olyan képzetek, amelyekben több alkatrész

került össze, mint amennyi a tárgy gondolásához szükséges. Pl. «Négyszög, amelynek szemben fekvő oldalai párhuzamosak és egyenlők». Itt az «és egyenlők» fogalmak feleslegesek. Mert az oldalak párhuzamosságából az egyenlőségük már következik. Ezek után könnyű megmondani, hogy mely képzetek telítettek. Azok, amelyekben azok a részek is szerepelnek, amelyek az illető fogalomból levezethetők. Ha valamely fogalomból végtelen sok képzet vezethető le, akkor a teljes telített képzet végtelen sok részből áll. De logikai funkciója semmi, a præmissákban nem szerepelhet, sőt magát a szillogizmust is feleslegessé teszi — lélektanilag, ami azonban logikailag annyit jelent, hogy a *telített képzet már feltételezi a dedukciót; hisz csak végtelen számú dedukció eredménye az, ami a végtelen telített képzetben mint részképzet szerepel.*

Végeredmény: A végtelen képzet mindig telített. Az észrevezés is az, mert hiszen az észrevezés nem más, mint az a képzet, amely a tárgyat a maga teljességében és ezt eredeti módon (azaz magát az eredeti tárgyat, nem ennek valamely képét vagy emlékét) adja. A következtetés is csak arra törekedhetik, hogy a præmissákból folyó conclusió az individuumot «szükséges és elegendő alapon», de nem eredeti módon, szemlélettel præsentálja. Az individuum u. i. minden logikai műveletnek is végső célja és értelme. És amit a következtetés végtételében mint értelem adó aktusban gondolunk, ugyanaz, mint amit a szemléletben eredeti testiségében felfogunk. A kettő egymás kontrollművelete, összeadás, kivonás.

Jogos volt tehát a fejezet címe, amely fenomenológiai levezetést ígért. Husserl álláspontján azt lehetne ez ellen vetni, hogy ez a levezetés ugyan helyes (hisz igazsága evidens), de nem fenomenológiai, épen olyan, mint amilyeneket Leibniz és Bolzano alkalmaztak: objektív logikai. A valóság az, hogy itt mindkettő szóhoz jutott. A szemléletnek azt az értelmét vettük, amelyet egyedül a fenomenológiai intuíciónál meríthetni, de nem ily módon jutottunk rá, hanem logikai úton és csak mikor már megvolt, néztünk utána,

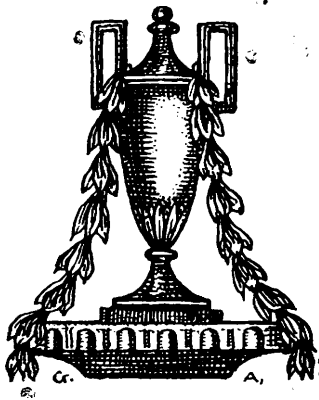
hogy a fenomenológiai megélés milyennek præsentálja. Talán feleslegesnek is fog ez a két úton való megközelítés feltűnni. Azonban meg kell gondolni, hogy a fenomenológiai megélés korántsem tud parallel együtt futni a tiszta logikai dedukcióval, kivéve a kiinduláspontokat: a primär problémákat, ép a tárgyikör roppant komplikáltsága és az intuícióban adott lényegeket futilis mivolta folytán. Lelki tünetmények nem engedik magukat kényelmesen observálni. De van még egy másik haszna is a módszerek kombinálásának. Azok, akik nem tudják megélni a fenomenológiai adottságokat, sőt ép emiatt még az efféle adottságok létében sem bíznak, olyan bizonyítékot nyernek itt, amelyet bizvást bárki megérthet, aki megszokta azt a módot, ahogy a matematika és logika dolgozik.

IV. A «belső» észrevevésről.

Hátra volna ezek után a belső észrevevés elemzése. Husserl a kettő közt lényegbe vágó különbséget lát. A külső (ú. n. transscendens) észrevevés mindig egy végtelen szintézis és ezért soha adæquat nem lehet. A belső ellenben lehet adæquat, mert a tárgy: az élmény a maga teljességében egyszerre van adva, nem kell körüljárni, több szempontból látni, — ez a tárgy természetéből folyik, hisz élmény nincs térben, felfogása nem is történhetik successive, szintétikus úton. Ép ez az állítása mutatja, mily óvatosan kell kezelni a fenomenológiát és hogy a direkt látás mily csalékony. Hogy igaz az, logikai és fenomenológiai elemzés csak egymást ellenőrizve megbízhatók. Csak annyit jegyzünk meg, hogy nincs ok arra, hogy a szemlélet alapértelmét megváltoztassuk és arra sem, hogy a belső (immanens) szemléletből a principio a successiv szintézis lehetőségét elvegyük. Egy ilyen ép ellenkezőleg principialiter kell, hogy lehetséges legyen. Csak annyi áll, hogy e téren nehezebb realizálni, ép mert az élmény mulandó, megrogzít-hetetlen. De az, hogy ez az aktus nehezebb, nem előnye, nem adæquatságának bizonyítéka, hanem épellenkezőleg. Különből miért volna oly hátra a lélektan, ha szemléletei adæquatabbak

volnának, mint a térbeli dolgokra vonatkozók? Ha szabad volna következtetni Husserl alapján, akkor a fizika kellene, hogy kezdetleges, a lélektan, hogy exakt legyen. Sajnos, nem így van.

Hogy az észrevezés definíciója bizonyos a belső tárgy természetétől megkívánt modifikációval azonos marad, ennek bizonyítását más alkalomra hagyjuk.



ÚJABB TÖRTÉNETFILOZÓFIAI KUTATÁSOK.

Irta FOGARASI BÉLA.

A legutolsó évek történetfilozófiai irodalma olyan gazdag és differenciált, a közlemények száma annyira megsaporodott, hogy egy kimerítő, mindenre kiterjedő tartalmi ismertetésről le kell mondanunk. Csak azokra a kutatásokra szorítkozunk, amelyeknek filozófiai jelentőségük van, értve ezalatt egyrészt azt, hogy nem a történetírás speciális módszerkérdéseire vonatkoznak, másrészt azt, hogy nem is a filozófiai dilettantizmus termékei. Az eképen megszorított feladat maga is két részre oszlik: a történetfilozófia kifejezése alatt ugyanis két egymástól különböző problémacsoportot szokás egybefoglalni. Jelenti ez egyrészt a történeti megismerés vizsgálatát, a történetlogikát és a filozófiai értelemben vett történetmethodológiát, másrészt a tulajdonképeni, «tartalmi» történetfilozófiát, amelynek már nem a történeti megismerés, hanem a történet értelme, célja, törvényei alkotják tárgyát. Jellemző a jelenkori filozófiára, hogy dilettáns konstrukcióktól eltekintve az érdeklődés középpontjában a legutolsó időkig nem a tartalmi, hanem a formai, ismerettani problémák állottak. A spekulatív idealizmus újjászületése helyett csak ennek az idealizmusnak mélyebb megértéséhez vezető monografiákat látunk (Mehlis, Lask és Sydow). Még a hegelianus Benedetto Croce is methodologiai formák közé szorítja történetmetafizikáját s Windelband történetfilozófiájának vázlatában, mely az *Einleitung in die Philosophie* egy fejezetét alkotja, több a kritika és a kérdőjel, mint a pozitív állítás.

Ez a magyarázata annak, hogy az irodalom központjában az utolsó években is Rickert és Dilthey történetfilozófiai munkái állottak. Rickert hatalmas munkája ¹ új átdolgozott

¹ Heinrich Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen 1896—1902. 2. kiad. 1913.

kiadásban jelent meg s a különbség az első és a második kiadás között főleg abban rejlik, hogy a polemikus fejtegetéseknek ezuttal sokkal több tér jutott, mint az első fogalmazásban. Ezzel Rickert azt is elérte, hogy gondolatainak jelentőségét sok helyen világosabban látjuk, a polemikus fejtegetések mintegy új oldalról világítják meg intencióit.

Úgy Rickert, mint Dilthey alapvető gondolatai annyira a jelenkori filozófia közkincsévé váltak, hogy ismertetésük ezen a helyen felesleges volna. Ezenkívül csak ismételnünk kellene azt, amit mások már megírtak. A két szembenálló irányzatot részletesen tárgyalja Georg Mehlis a Frischeisen-Köhler szerkesztésében megjelent kitűnő «Jahrbücher» lapjain.¹ Összefoglaló ismertetésében igyekszik az elfogulatlan szemlélő álláspontját megőrizni, de egész beállítása, szempontjai és mértékei elárulják Rickert tanítványát. Sokkal pártatlanabb, de viszont kevésbé filozófikus Otto Braun kimerítő tanulmánya.² Dilthey történetelméletének áttekinthető és hű képét adja Kornis Gyula előadása.³

Ehelyett talán hasznosabb lesz azokat az újabb munkákat megbeszélni, amelyeknek épen az a céljuk, hogy Rickert és Dilthey elméleteinek értékét, viszonyukat egymáshoz és a jelenkori gondolkozás más irányjaihoz megállapítsák. Ebből a szempontból különös figyelmet érdemelnek Kurt Sternberg és Arthur Stein dolgozatai.

Sternberg a kriticismus mértékeit alkalmazza Rickert történetlogikájára. Amilyen jogos és fontos volt, hogy Dilthey, Simmel, Windelband és Rickert rámutattak a természettudományi gondolkodást egyedüli alapnak vevő logika egyoldalúságára, olyan veszedelem fenyegeti a kriticismus következetességét, ha a megismerés egységés követelményeit

¹ Jahrbücher der Philosophie I. Berlin 1913. 270–300 l. Mehlis: *Geschichtsphilosophie*.

² «Geschichtsphilosophie.» In Aloys Meisters «Grundriss der Geschichtswissenschaft» Bd. I. 6. Leipzig 1913. Különlenyomatban is.

³ *Dilthey történetelmélete*. Különlenyomat a Történeti Szemléből. 1912.

és módszereit megbontjuk és kétféle megismerést, kétféle módszert veszünk fel, a természettudományit és a történetit. Maga az ellenvetés nem új, hiszen a determinisztikus történetelmélet alap gondolatából következik, de míg a legtöbben egyszerűen a természettudományi, vagyis a generalizáló és általános szabályokat, törvényeket kereső módszert akarják a történetre alkalmazni, Sternberg egy magasabb egységet keres, mely a generalizáló és az individualizáló módszer felett áll és amelynek kategóriáit a kriticismus egységesen állapítja meg. Azoknak a kanti kategóriáknak, amelyek a megismerés érvényessége alapul, a történeti megismerésben éppen úgy kell szerepelniök, mint a természettudományiban. Az ismeret tárgyának meghatározása a logikai funkciók feladata; s e tárgymeghatározás alapkategóriái a kvalitás, a kvantitás és a reláció. Hogy a történeti megismerés tárgyának kvalitása van s e kvalitás meghatározása az ismeret feladata, ezt senki sem fogja kétségbe vonni, aki járatos a kriticismus terminológiájában s megfelelő konkrét esetekkel tudja illusztrálni az ilyen elvont tételeket. Nagyobb megütőközést kelt az az állítás, hogy a történeti megismeréshez a kvalitás meghatározásán kívül éppen úgy hozzátartozik a kvantitás meghatározása is, mint a természettudományi ismeretben. Ezzel a tétellel Sternberg szembehelyezkedik a jelenkori idealisztikus történetlogikának legértékesebb belátásával, amely tudvalevőleg abban rejlik, hogy a történelem tárgya az egyes, a különös, a maga individualitásában. Abban természetesen igaza van, hogy a kvantitás meghatározása egyes esetekben igen fontos lehet a történetírók számára, de az ilyen esetekből nem szabad valamely tudomány alapvető módszertani szerkezetére következtetni. Meg kell azonban jegyezni, hogy Sternberg nem áll egyedül ezzel a felfogással a modern logikában. Polemikus fejtegetéseikben, Rickert elméletének és a saját álláspontjuknak összevetésében Riehl és Cassirer is hangsúlyozták, hogy a természettudományt éppen annyira nem lehet pusztán az általánosnak, mint a történeti megismerést nem lehet az individuálisnak ismeretére szorítani. Riehl szerint nem annyira a módszer-

nek ellentétéről, mint inkább a *kiinduló pont* különbségéről, Cassirer szerint a kutatás *irányának* különbségéről van szó, mely az egyik esetben az általános felől az egyes felé, a másikban az individualistól az általános felé halad.¹ A kantianus logikusok közül ehhez a kérdéshez még Hönigswald és legújabban Bauch szólottak hozzá.² Hönigswald Rickert álláspontját veszi védelmébe s kimutatja, hogy Riehl, Cassirer és mások támadásai jórészt félreértéseken alapulnak. Ugyanez a célja Bruno Bauch kitűnő tanulmányának is. Az általánosnak, a törvénynek csak úgy van értelme, ha az egyesre vonatkozik, az egyesnek, ha valamely általánoshoz kapcsolódik. A két fogalom korrelatív, és merev elkülönítésük, abszolutizálásuk nem fér össze a kriticizmus szellemével. De ezzel a megállapítással Bauch nem illuzórikussá tenni, hanem ellenkezőleg csak elmélyíteni akarja azt a különbséget, amelyet Windelband és Rickert természet- és kultúr-tudományok között vontak.

Sternberg dolgozatában a kauzalitás, a törvényszerűség, a hipotézis és az individualitás fogalmait teszi még vizsgálódásai tárgyává. Törekvése, hogy a kriticizmus álláspontjának tisztaságát mindenütt megőrizze, mindenesetre elismerésre méltó, de a Rickert elméletére vonatkozó kritikai megjegyzések ritkán találók. Hogy Windelband és Rickert történetfilozófiája és ismerettana minden jelentősége mellett alapos revízióra és főleg kiegészítésre szorul, azt a legjobban épen azok tudják, akik magukévá tették e filozófia álláspontját. De az ilyen alkotó bírálathoz sok minden szükséges, ami Sternberg dolgozatában és a hozzá hasonló munkákban hiányzik. Több jártasság a történeti tudományok módszerében, szellemében, problémáiban: ez talán a legfontosabb.

¹ Aloys Riehl, Logik und Erkenntnistheorie (A «Die Kultur der Gegenwart» sorozat *Systematische Philosophie* c. kötetében), 101 l. Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin 1910. 304 l.

² Richard Hönigswald, Zur Wissenschaftstheorie und Systematik. (Kantstudien, XVII. 40. l.) — Bruno Bauch, Über den Begriff des Naturgesetzes. (Kantstudien XVIII.)

Több megértés és elmélyedés azokban a tanításokban, amelyeket bíráló tárgyává teszünk: ez a második követelmény. Sternberg megbocsáthatatlan hibája például az, hogy kritikájában mindenütt csak Rickert «Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft» című kisebb, népszerű hangon írott munkájára hivatkozik. Nyilván nem vette magának azt a fáradságot, hogy a «Grenzen etc.» terjedelmes és subtilis fejtegetéseit végig kövesse, amelyek pedig egyedül fontosak a tudományos ismerettan szempontjából.

A másik dolgozat, melyet ugyancsak azért érdemes bővebb megbeszélés tárgyává tenni, mert érdekesen tükrözi a történetelmélet mai helyzetét, Stein monografiája.¹ Többet nyújt, mint amennyit a cím ígér; nemcsak a szellem fogalmáról van szó, hanem Dilthey egész ismerettanának és történetelméleti munkásságának képét kapjuk. Diltheyről a legutolsó években sok szép tanulmány jelent meg, de a Steiné valamennyit messze felülmúlja. Egyrészt elemzéseinek finomsága által. Nemcsak ismerteti Dilthey gondolatait, hanem megrajzolja szellemi fejlődését, feltárja a különböző törekvéseket, melyek Dilthey munkáiban egyesülnek. Másrészt ismertetésének és immanens kritikájának elvi jelentősége van s dolgozata az élményfilozófiának és a megértés tanára támaszkodó történetlogikának abszolút kritikájává szélesedik. Hogy ebben a kritikában a szerző Rickert és Lask transcendentális értékelméletét és logikáját követi, az egyesek szemében eredményeinek kevésbé általános jelleget ad, de semmit sem von le saját munkája eredetiségéből. Lehet-e a megértést a szellemi tudományok módszerévé tenni? Ezekben a tudományokban a megismerés közvetlenségét, tisztaságát, intuitív természetét hirdetni és a szisztematikus szellemi tudományokban ezeknek az intuitív jellegű belátásoknak objektiválását látni? Más szóval: a szellemet az élményből felépíteni? Ez az a kérdés, melynek eldöntésétől Dilthey filozófiájának sorsa függ. Stein a kanti vagy helyesebben a neokantiánus ismerettan alap gondolatait al-

¹ Arthur Stein, «Der Begriff des Geistes bei Dilthey.» Bern, 1913. 107 l.

kalmazza a történeti és szellemtudományi megismerésre. Mihelyt tudományos ismeretre törekszünk, vége van az élmény érintetlenségének. A «megismerő történész» tudós, a «megértő történész» művész. Az ismeret kategorialis formálás, amely nem a közvetlen valóság tükörképe, hanem érvényes tételek megállapítása akar lenni. A megértés tragédiája, hogy mihelyt megismeréssé akarjuk rögzíteni, megváltoztatjuk belső szerkezetében. Ennek az antinómiának kidolgozására fordítja Stein legfőbb gondját: a megoldást nem kísérli meg, de nem is a pozitív munkában, hanem abban a kritikában látjuk Stein dolgozatának elvi jelentőségét, amelyet a megértésen alapuló történetfelfogás, a pszichologizmusnak e legértékesebb és legfinomabb megnyilvánulása felett gyakorol. Ez a kritika nemcsak Dilthey gondolataira nézve érvényes, hanem megállapítja minden «hermeneutikai történetfilozófiának» filozófiai határait is. Érvényes tehát Spranger könyvére,¹ aki a történettudomány lélektani alapvetését kísérli meg a megértés módszere segítségével, vonatkozik Kornis tanulmányára² is, aki a történet és pszichológia viszonyát tárgyalja s szintén az interpretációt, vagyis a megértést tartja a történeti megismerés magvának. Mindakét munkában különösen figyelemre méltók a szellemi tudományok módszertani kérdéseire vonatkozó fejtegetések, amelyek azonban nem tartoznak ismertetésünk keretébe.

Windelband és Rickert transcendentális, Dilthey hermeneutikai álláspontjától egyaránt távol áll Benedetto Croce történetelmélete.

Croce történetfilozófiai dolgozataihoz eddig meglehetősen nehezen tudott az érdeklődő hozzáférni. Akadémiai értekezéseinek, folyóiratban megjelent cikkeinek gyűjteménye a nemrég megjelent német fordítás,³ mely nyilván Croce

¹ Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Berlin, 1905.

² Történet és pszichologia. Különnyomat az «Athenæum» c. folyóiratból. Budapest, 1914. 117 l.

³ Benedetto Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. Aus dem Italienischen übersetzt von Enrico Pizzo. Tübingen 1915. 269 l. Az eredeti közlemények ezek voltak: Storia, cronaca e false storie (Estr.

kívánságára, mint egységes munka áll előttünk. De az egységesítés nemcsak külső forma volt, hanem megfelelt Croce gondolatai belső természetének; minden összetartozik itt és minden egymásból folyik. A legkisebb elejtett megjegyzés is csak alapgondolatainak egy-egy új alkalmazása. Aki a német ismerettani irodalom szigorú, sokszor szőrszálhasogatásnak tetsző fogalmi meghatározásaihoz, a konkrét történet- vagy természettudományi kérdéseket csak itt-ott érintő formális levezetéseihez szokott, az talán megütközik a végtelenül szellemes, paradoxonokat kedvelő, minden ismerettani nehézségeket merészen legázoló, magabizó tárgyalás- és érvelésmódon, amely Croce írásait az olasz közönség számára olyan élvezetessé tette. «Olaszország szellemi vezére», Croce, ellensége minden eruditus és akadémikus frazeológiának, szabad világf-filozófus módjára szeret és tud is írni, úgy amint a filozófia klasszikusai írtak, amikor a filozófiát még nem «monopolizálták Németország egyetemi tanárai». Emellett Croce pompás bizonyítékait adta mélyreható és széleskörű tudásának számos régebbi monografiájában, irodalomtörténeti munkáiban, esztétikájában,¹ fontos Vico-könyvében és nem utolsó sorban a történetírás történetének abban a genialis vázlatában, amely e német fordításban mint a munka második része szerepel s eredetileg Fueter ismert könyvének hatása alatt, mintegy annak összefoglalása és kibővítése látott napvilágot.²

Croce történetelméletének középpontja hegeli gondolat,

degli Atti dell' Accademia Pontaniana. 1912.). Genesi e dissoluzione ideale della filosofia della storia (Estr. dell' Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo, 1913.). Questioni storiografiche (Estr. degli Atti dell' Accademia Pontaniana. 1913.). Intorno alla Storia della Storiografia (Critica, maggio, 1913.). A német fordítás ezeket a címeket elhagyja; az első három értekezésből alakul az első rész: *Zur Theorie*, míg a negyedik nagy tanulmány a német fordítás «második részét» alkotja: *Zur Geschichte*.

¹ Magyarul is megjelent Budapest, 1914. Az áttüzetés munkáját Kiss Ernő nagy odaadással és fordítói tehetséggel végezte.

² Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*. Oldenburg, 1911.

amint egész rendszere is voltaképen a hegelianizmusnak a modern gondolkodáshoz alkalmazott felújítása. A történet legbensőbb mivoltában a szellem története. Nem a dokumentumok, nem a krónikák őrzik meg a történetet, a pusztá filológiai vagy eruditus történet pseudotörténet (a szó rosszaló értelemben). Pseudotörténet, csak úgy, mint a poétikus, vagy a retorikai történetírás.

Ha az igazi történet a tevékeny cselekvő szellem története, ebben az is foglaltatik, hogy az *általánosnak*, az egyetemesnek története. Innen azonban nem a régiek által kedvelt egyetemes történelemhez kell jutnunk vagy a metafizikai történetfilozófiához. Az univerzális szellem partikuláris formában jelenik meg, csak ezekben ragadhatjuk is meg tehát. A történeti megismerés tárgya tehát az individualizált univerzális. A költészet történetének tárgya nem Dante vagy Shakespeare, ezek csak megjelenésformái magának a költészetnek, a szellem egy formájának. Nem Görögország, vagy Franciaország, vagy Európa történetéről, hanem a kultúra, a civilizáció, a haladás, a szabadság történetéről, universaliákról kell beszélnünk.

Ezek az universaliák a tárgyai a szellem egy másik megnyilatkozás-formájának, a filozófiának is. Tovább is kell mennünk. A különbség, melyet történet és filozófia között tesznek, illuzórikus, mert ha mindakettő a szellem egy-egy megnyilatkozási formája, akkor ki kell mondanunk a filozófia és a történet azonosságát. Ez a gondolat csak addig paradox, amíg a történetnek a krónikát, a multat tartjuk s nem a szellem aktivitását, az «örök jelent». A filozófiai jellegű történet és a történetté vált filozófia: Hegel igazi szellemében, ez Croce eszménye, amely természetesen csak a történeti gondolkodás formája és tárgya, a történet és történelem æquivocatiója útján válik lehetőséggé. (V. ö. «A kiválasztás és a kiegészítés a történeti megismerésben» c. dolgozatunkat e folyóirat 1914. évi 3—4. számában.)

Hegel csak abban hibázott, hogy az universaliákat a történet hajtóerőinek fogta fel, úgy, amint az egész metafizikai

történetfilozófia, akár determinisztikus naturalizmus, akár finalista idealizmus ennek a metafizikának a neve. Mind a két felfogásban elvész a történet valósága, a történet pozitívítása. A racionalisztikus, az intellektualisztikus, az absztrakt-individualisztikus, a pszichológiai, a pragmatikus történetírás kritikájában mutatja meg Croce tételeinek értékét. Elemzéseit itt minden korra és a történetírás minden ágára kiterjeszti. Croce írói készségének és széleskörű tudásának legszebb bizonyítéka ez a fejezet, mely a történetírás humanitása címét viseli. Itten válik világossá az is, hogy mit ért az universalizálás individualizálása alatt, amiről az előbb szoltunk. Nem arról van szó, hogy Periklest a politika kedvéért vagy Platont a filozófia avagy Sophoklest a tragédia kedvéért semmibe se vegyük, hanem arról, hogy a politikát, a filozófiát és a tragédiát mint Periklest, Platont és Sophoklest gondoljuk és képzeljük el... «az egyént, amennyiben egyetemes és az egyetemest, amennyiben egyén».¹ Ebben a felfogásban Croce a jövő történetírását látja maga előtt s idézi a mai német historikusok egyik legjelesebbjét, Meinecket, aki a történetírást filozófiai és politikai szellemmel egyaránt akarja áthatni és azt hiszi, hogy a történetírás csak akkor tudja legigazibb mivoltát kifejteni, ha nemzeti és egyszerismind universalis jellegű lesz.²

Croce gondolatvilága mintegy átmenet a methodologiai és logikai elemzésekről a tartalmi történetfilozófiára; nem szükséges ezalatt a kifejezés alatt csak a klasszikus történetfilozófiai rendszereket érteni. A modern történettudomány átvette ennek a «metafizikai történetírásnak» problémáit, részben, hogy más módszerekkel, több óvatossággal és gazdagabb tapasztalati anyag alapján kísértse meg megoldásukat, részben, hogy meggátolja új konstrukciók keletkezését épen úgy, amint a természettudományok filozófiája útját állja új természetfilozófiai rendszerek kiala-

¹ Croce, op. cit. 95 l.

² Op. cit. 268 l. Az idézett passzus Friedrich Meinecke «*Weltbürgertum und Nationalstaats*» (3. Aufl. 1915.) c. munkájának előszavában található.

kulásának. De hogy a történetfilozófiának ezért nem szabad kizárólag logikára szorítkoznia, azt maguk a logikusok állítják.

Dilthey még ellensége minden «történetfilozófiának», de Rickert már megkülönbözteti a történetlogikát a történetfilozófiától. Az utóbbinak szerinte az a feladata, hogy megállapítsa az értékeket, melyek a történeti megismerésben a kiválasztást meghatározzák. Ilyen értelemben mondhatja Rickert, hogy minden történetírás végső értelemben történetfilozófiában végződik, ettől kölcsönzi célját, értelmét. A történetfilozófiának ilyen felfogása nagyjában még mindig formális marad és nem elégíti ki tartalmi, konkrét tételekre, realitásokra irányuló érdeklődésünket. Ezért térünk vissza a német idealizmushoz, Fichte, Hegel, Schelling kimeríthetetlen gazdagságú történetfilozófiai konstrukcióihoz, amelyekből új és új ösztönzéseket merítünk. A jelenkori gondolkodók közül egyedül Windelband igyekszik metafizika-mentes és mégis tartalmi történetfilozófiát nyújtani legújabb munkájában. «Bevezetés a filozófiába» a címe, de nem annyira bevezetést, mint inkább gondolatvilágának harmónikus összefoglalását kell benne látnunk.¹ A történetfilozófiát Windelband az értékproblémák között, az etikával kapcsolatban tárgyalja; a történet tulajdonképeni mozgatóerői az egyén és a közösség között levő feszültségre vezethetők vissza. A konfliktusok, melyek ebből az állandó feszültségből származnak, az egyénre nézve fokozatos emancipálódást jelentenek. Az egyénből személyiség lesz s csak mint személyiség jön számba a történelem szempontjából. A személyiség fogalma azonban nemcsak elmélyítést, hanem más is jelent: benne jutnak kifejezésre azok a személyfeletti értékek, amelyeknek megvalósulásában rejlik a történet legbensőbb mivolta. Ezeknek az objektívalódott értékeknek összessége a hegeli «objektív szellem», a *humanitás*, az emberiség egyetemes tudata. Eképen a történetet indi-

¹ Wilhelm *Windelband*, *Einleitung in die Philosophie*. — Tübingen 1914. 332—359. 1.: Die Geschichte.

viduális és egyénfeletti tényezők szoros összefüggésének kell felfognunk. Windelband ezt az összefüggést a monadologia egyik eseteként fogja fel: a humanitás az a közös tartalom, amelyet a népek és az egyének többé-kevésbé tisztán visszatükröznek és amely viszont maga is csak a népek és az egyének életében kifejezésre jutó eszmei tartalom tisztultabb megnyilvánulása.

Ilyen meggondolások után ér el Windelband a történetfilozófia régi fejtörő kérdéséhez, a haladásproblémához. Felfogásában kanti és hegeli hatások jutnak érvényre. Ha a haladásról beszélünk, meg kell különböztetnünk egyrészt az ideális haladást, mely a humanitás eszméjének fokozatos kialakulása, a reális haladástól, másrészt ez utóbbinak keretén belül megint az értelmi haladást, az erkölcsi haladást és a hedonikus haladást. Jóllehet a tudományok fejlődése új és új igazságokkal áraszt el, a cselekvésnek ha moralitása nem is, de legalitása bizonytalansággal megszilárdult, haladásról a szó ideális értelmében még nem beszélhetünk. Ami pedig a hedonikus haladást illeti, nagyon kétséges, hogy a technika vívmányai valóban növelik-e az emberiség jóérzéseinek összességét.

Windelband fejtegetéseinek értékét nem az eredmények adják meg, amelyekben rendszerint túlsok a megszorítás, a lemondás és kevés a tényleges állítás, hanem a gyönyörű történeti beállítások, a finom kritikai észrevételek, a filozófiai gondolkodás motivumainak végső tisztázásával járó tanulságok. Történetfilozófiájának végső problémája az időtlen és személyfeletti értékek viszonya az időben lefolyó és személyes történethez. Ha általános és örök érvényű az érték, miért kell külön térben és időben megvalósulnia? Erre a kérdésre, mondja Windelband, sem az ethika, sem a metafizika nem tud válaszolni; ez az antinomia húzódik végig a vallásos tudat megoldhatatlan problémáin is.

Az ethika és történetfilozófia kapcsolatait Windelband világosan látja, de a két filozófiai diszciplína az ő tárgyalásában mégis inkább csak formailag alkot egyet. *Görland* munkájáról címe után azt hihetnénk, hogy megtaláljuk benne

ezt a várt egységet.¹ Ehelyett a marburgi logikai idealizmusnak egy rendkívül erőltetett alkalmazásával ismerkedünk meg, amelyben világtörténetről, történetről, történetfilozófiáról úgyszólván említés sem történik; a szerző az idetartozó problémákkal ugyanolyan idegenül áll szemben, mint mesterei, Cohen és Natorp. A munka kevésbé szerencsés alapgondolata egyébként az, hogy az ethika nem önmagában álló tudomány, hanem a társadalmi tudományoknak, vagy a mint Görland mondja, a közösség tudományainak közös theóriája. A jogtalanul használt címet a szerző a következő szofizmával okolja meg: «Ha a mi ethikánk a közösség tudományainak kritikája, akkor közvetve kritikája e tudományok problémakörének is. Ez azonban nem más, mint az emberiség története». (p. VIII.) Hogy a történetírásnak, mint tudománynak a priorisztikus szempontokra van szüksége és hogy ezek a szempontok és mértékegységek nem esztétikai, nem vallási, de nem is gazdasági, hanem ethikai jellegűek, azt Windelband és Rickert is tanítják, de nem elégednek meg olyan egyszerű verbális konstrukciókkal, mint amilyent Görland nyújt megoldás helyett. A történetírás objektivitásának nagy problémája végső elemzésben szintén azoknak a szempontoknak és mértékeknek objektivitására vezethető vissza, amelyek a történeti gondolkodást, a «felfogást» lehetővé teszik. Rickert alapvető munkája, a «*Die Grenzen etc.*» erre a kérdésre nézve is maradandó értékű megállapításokat foglal magában. Említésre méltók még a Windelband nyomában haladó Münch² és a hegelianus Hammacher³ elmékedései is. Mindaketten a német meta-

¹ Albert Görland, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*. Leipzig, Teubner 1914. — XII. + 404 l.

² Fritz Münch, *Erlebnis und Geltung*. Berlin, 1913. 132—152 l.: *Transzendente Geschichtsphilosophie*. A kanti eszmetan érdekes alkalmazása.

³ Emil Hammacher, *Hauptfragen der modernen Kultur*. Leipzig, 1914. — 38—84 l.: *Systematische Ableitung der Massstäbe zur Beurteilung der Kultur*. — A mélyreható gondolatokra, melyeket ez a jelentős munka tárgyal, más alkalommal még visszatérünk.

fizikai idealizmus alap gondolatait újítják fel, alkalmazzák a modern kultúra és tudomány centrális problémáira.

Míg ezek a kísérletek arról az elhatározó hatásról tanuskodnak, amellyel Kant és nagy utódai korunkra szisztematikus tekintetben voltak, addig a kutatások egy másik csoportja ugyancsak a német idealizmus tanaira irányul, de már nem azért, vagy nemcsak azért, hogy érvényes igazságokat merítsen belőlük, hanem hogy történeti vizsgálódás tárgyává tegye ezeket. Kiderült ugyanis, hogy Fichte, Hegel, Schelling történetfilozófiájáról hamis képet alkottunk magunknak, gondolataikat akárhányszor félremagyaráztuk, kész, a kortársaktól vagy igen gyakran Kuno Fischertől származó sémák szerint ítéltük meg őket, anélkül, hogy rendszereik esoterikus értelmébe behatoltunk volna. Hegel történetfilozófiáját történetírók és filozófusok egyaránt félremagyarázzák; az inadæquat és felületes értelmezések egész sorával szemben egyelőre F. Brunstäd és G. Lasson bevezető tanulmányait¹ ajánlhatjuk azoknak, akik az újabban feltörekvő mélyebb felfogást meg akarják ismerni. Mindakettő természetesen Dilthey nagyszerű könyvére² támaszkodik. A filozófia történetének örök vesztesége, hogy ez a mű, mint Diltheynek annyi más alkotása, szintén befejezetlen maradt.

Dilthey Hegel-könyve a megértést szolgálja, amely e nagy historikus számára nemcsak módszert, de valósággal etikát és világnézetet is jelentett. A cél: Hegelt történetileg megérteni s minden más csak eszköz ehhez. A filozófia klasszikusaival azonban másképen is, más célokból is foglalkozhatunk: a tisztán történeti érdeklődést összekapcsolhatjuk, össze is kell kapcsolnunk szisztematikus szempontokkal. Vannak, akiket csakis ilyen szempontok ösz-

¹ Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Herausgegeben von F. Brunstäd. Leipzig, Reclam. — «Grundlinien der Philosophie des Rechts (Philos. Bibliothek 124.) és «Phänomenologie des Geistes» (Philos. Bibliothek 114.) bevezetései.

² Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905.

tönöznek történeti kutatásokra. Ezek közé tartozik Emil Lask, akinek Fichte történetfilozófiáját tárgyaló könyvéről Windelband azt mondja, hogy alapjaiban megváltoztatta eddigi felfogásunkat Fichte egész fejlődéséről.¹

Ezzel a megállapítással azonban még nem merítettük ki Lask munkájának jelentőségét. Amint a szerző maga mondja, ez a könyv nemcsak Fichte, hanem az egész német idealizmus történetfilozófiáját tárgyalja *ismerettani szempontból*. A módszer, melyet nagy sikerrel alkalmaz, Windelband ismert problémátörténeti módszere. Könyve «adalék a logikai individualitas- és irrationalitas-probléma történetéhez». A XVIII. század és a XIX. század világnézetének különbsége, a kettő között fennálló ellentét Lask szerint legbensőbb mivoltában értékelések különbsége, az alapértékelés ellentéte. A XVIII. század absztrakt racionalizmusa tudvalevőleg csak az általánost értékelte s így a történetnek, mely lényegében «értékindividualitásokból» áll, megértését és helyes értékelését előre lehetetlenné tette. Még Kant is a XVIII. század értékelésének hatása alatt állott, bár sok tekintetben már felülemelkedett egyoldalúságán. A romantikusok és Hegel mellett talán Fichtének volt a legnagyobb szerepe abban, hogy kialakulhatott az új értékelés, mely igazságot szolgáltatott a történeti individualításoknak és elmélyítette a felvilágosodás szűkkörű atomisztikus történetfelfogását. Fichte fejlődésében Lask előtt két periodust különböztettek meg. Az első, amelynek legfőbb terméke a «Wissenschaftslehre» (1794) és amelynek szelleme abszolút racionalizmus s a másodikat, amely a tulajdonképeni történetfilozófiai konstrukciókon át a «Reden an die deutsche Nation»-hoz vezetett. Lask kimutatja, hogy Fichte gondolkodásában már 1797-ben állott be az a fordulat, melyet eddig mintegy tíz évvel későbbre tettünk. Rendkívül értékesek Lask logika-történeti kutatásai: a német idealizmusban és történet-

¹ Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen, 1902. Anast. Neudruck 1914. — VII. + 270 l. Erre támaszkodik Windelband, *Fichtes Geschichtsphilosophie*. (Internationale Monatschrift 1909.)

filozófiában nem a metafizikai elem köti le figyelmét, amelynek alapján ezt a korszakot a legtöbben megítélik és elítélik, hanem a logikai alapvetés. Könyvéről joggal mondhatja, hogy adalék nemcsak a történetlogikához, hanem a történetfilozófia logikájához is. De emellett annak is sokat nyújt, akit a történeti gondolkodás és világnézet konkrétebb formái érdekelnek s nemcsak a logikai alapvetés. Főképen az utolsó fejezet, amely a nemzet történetfilozófiai fogalmát elemzi Fichte fejlődésével kapcsolatban. Itten Lask olyan eredményekre jutott, amelyek csak jóval később, Meinecke híres munkája (*Weltbürgertum und Nationalstaat*) útján váltak a tudomány közkincsévé.

Lask módszere ellen nem egészen jogtalanul azt a kifogást emelték, hogy az ismerettani struktúrának túlságos nagy fontosságot tulajdonít, amikor azt mondja, hogy a német idealisták filozófiai értékelése «mintegy csak ismeretelméletük automatikus átvitele» egy más problémakörre. Nem ismerettan, hanem *élmény* szülte ezeket a rendszereket és a bennük kifejezésre jutó értékeléseket; a rendszerek maguk csak objektivált, racionalizált formái ennek a metafizikai, őszerejű élménynek. Az ismerettani alapvetés ehhez képest csak másodrangú kérdés. Ezt a felfogást vallja Eckart von Sydow is új könyvében.¹ Minden tartalmi történetfilozófiának fontos problémája az ideális állam szerkezete és ezért szerencsés gondolat volt épen erről az oldalról világítani meg a német történetfilozófia fejlődését. Sydow rapszodikus, de emellett az idevágó irodalmat mindenütt gondosan felhasználó, alapos fejtegetéseiben az ideális birodalom gondolatában rejlő antinomiát akarja kimutatni. Ez «a probléma dialektikája». Az ideális birodalom egyrészt a történeti fejlődés célja s mint ilyen, időbeli, másrészt abszolút és időtlen. Ha történetivé alakítjuk, akkor egyszersmind relativizáljuk és megfosztjuk abszolút jellegétől. Ha pedig megőrizzük ezt a jellegét, nem tudjuk összekapcsolni az emberiség reális, időben

¹ Der Gedanke des Ideal-Reichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. Leipzig, Meiner. 1914. — 130 l.

lefolyó történetével. Ez az antinómia tehát egyszersmind a tökéletesség és tökéletlenség antinómiája is. Miben áll a tökéletesség? Mennyiben valósítható meg? Mi a helyzete az ideális birodalomnak? Az emberiség fejlődésének kezdetén vagy végén áll-e? Ezek a kérdések foglalkoztatták Lessingtől és Herdertől Hegelig és Marxig a német gondolkodást. Sydow élvezetes és gyors tempójú előadása lebilincseli érdeklődésünket, de a munka elolvasása után nem látjuk a pozitív tanulást, amelyet meríthetnénk belőle. A nagyszámú és ügyesen megválogatott idézet könyvének valóságos anthologia-jelleget ad s emlékeztet a szerzőnek egy valóban anthologiaszerű kiadványára.¹

Történetlogikai és methodologiai elemzések, visszatérés a német idealizmushoz, a történetfilozófia történetének elmélyítése: ez az utolsó évek irodalmának mérlege. Ha nem is emlékezhetünk meg alkotó, úttörő gondolatokról, munkákról, amelyek szintézist, tartalmi történetfilozófiát nyújtanak, látunk eleven, sokfelé irányuló érdeklődést és kutatást, eredményeket, amelyek ugyan rendszerint részleteredmények és részletigazságok, de épen ezért sikerrel készítik elő és mintegy követelik azt az egészet, amelyben majd helyet foglalnak. Ez az egész azonban nem egyéb, mint a történeti ész kritikája, e fogalomnak általunk többször megvilágított értelmében.²

¹ Kritischer Kant-Kommentar, zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings, Hegels etc. Halle, 1913.

² A történeti ész kritikájáról. Új Élet. (Népművelés.) 1914. 4., 5–6. sz. és Magyar Fil. Társaság Közleményei 1914. 3–4. sz.



ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

François Picavet, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*. Paris 1913. Alcan. 414 old.

Az újkori filozófiát a gondolatnak az a nagy felszabadulása nemzette, amelyet a renaissance, a reformáció, a geocentrikus kozmografia összeomlása, új világrészek fölfedezése és a vele járó nagy gazdasági változások idéztek elő. Egészen logikus volt tehát tőle, hogy mindjárt megindultakor határozottan és öntudatosan szembe helyezkedett a középkori gondolkodással, melyet semmi sem jellemez jobban, mint a tekintély tisztelete.

Francis Bacon, az újkori filozófia egyik megindítója, az idolumoktól való szabadulásnak s a tudományok teljes újjáalkotásának, az *instauratio magna*-nak szükségességét hangoztatta. *Descartes* szerint is a böleselkedést a kételkedésen és minden eddigi vélemény elvetésén kell kezdeni, sőt nála ez a gondolat az elődök munkájának egészen megokolatlan, önhitt lenézésévé fajult, melyet már *Leibniz* is szemére lobbantott.

Az úgynevezett sötét középkornak semmibevétele soká jellemző maradt az újkor gondolkodóira, sőt még ma sem veszett ki belőlük egészen. Így a filozófiai történetírást is a középkorinál hasonlíthatatlanul jobban érdekelte az újkori és a görög filozófia, mely utóbbi még az újkori böleseletnél is sokkal jobban függetlenítette magát a vallás tekintélyétől s ebben a tekintetben is ideálja lehet a modern gondolkodásnak. Hiszen számunkra az a közvetlen, természetes, naiv elfogulatlanság, amellyel a görög ember a világot nézte s annak nagy találós kérdéseit megfejteni iparkodott, elérhetetlen. A középkor ellenben épen ebből a szempontból tekintve egészen jelentéktelen epizódnak, a helyes iránytól való eltérésnek tűnik fel: az *ancilla theologiae* voltaképen nem is igazi filozófia.

De ha a filozófiát történelmi szemmel nézzük és a kor magáraeszméléseként fogjuk fel, ha benne azt a legbensőbb,

legmélyebb jellemzést látjuk, amelyet az illető kor önmagáról alkotott, akkor a középkori filozófia története épen olyan fontossá és érdekessé válik szemünkben, mint az ó- vagy újkori. Sőt tömérdek megoldásra váró problémájával, ki nem kutatott részletével csak annál jobban csábítja a filozófia történetíróját.

Ennek a csábításnak senki annyira nem engedett, mint François Picavet. E sorokban ismertetett könyvének I. és II. fejezete a középkori filozófia történetére vonatkozó negyed-évszázadig tartó páratlan szorgalmú kutatásról számol be, melyet 1888 óta az *École pratique des hautes études* tanári, utóbb igazgatói székében és a párisi egyetem bölcsészeti fakultásán végzett tanítványainak segítségével.

Eláll az ember lélekzete, mikor ezt a beszámolót olvassa. Mennyi szorgalom, türelem, kitartás, önfeláldozás kellett ezekhez a kutatásokhoz, amelyek a középkori filozófia legkülönbözőbb kérdéseivel foglalkoznak mindig és mindenütt fáradtságos, *közvetellen, pontos szövegtanulmányok* alapján. A rengeteg anyagnak és munkának persze csak nagyon vázlatos áttekintését kapjuk az említett két fejezetben, melyek meglehetősen szétfolyó és csak külsőségekben egybefüggő beszámolót adnak a két főiskolában tartott előadásokról és az ott végzett kutatásokról.

E kutatások módszeréről a III. fejezet szól és azt vitatja, hogy a középkori filozófia történetének *általánosnak és összehasonlíthatónak* kell lennie. Úgy értsük ezt, hogy ki kell terjeszkednie a keresztény patrisztikán és skolasztikán kívül az egykorú görög és római pogány filozófusoknak, valamint a mohamedán és zsidó gondolkodóknak munkásságára is és pontosan össze kell hasonlítania nemcsak az egymásra következő, hanem az egyidejű rendszereket is. Mindezt az teszi lehetségessé, szükségessé és tanulságossá, hogy a középkori bölcsészeti rendszerekben a különbözőségek mellett vannak nagy és fontos megegyezések is.

Ilyen megegyezés, hogy a középkori filozófusok többékevésbé mind *Plotinus* alapján állanak. Ez szól még azokról is, akik Aristotelest vallják mesterüknek. Másik megegyezés a vallás tanításainak beleolvasztása a filozófiába. A keresztények, zsidók és mohamedánok ezenfelül megegyeznek abban is, hogy istentől kinyilatkoztatott vallásban hisznek, szent

könyveik vannak, monotheisták, tanítják a gondviselést, a lélek halhatatlanságát stb.

De szükség lesz az újkori filozófiával való pontos egybevetésre is. Összehasonlítás ad majd arra a kérdésre megbízható választ, tovább él-e a középkori filozófiai gondolat az új és legújabb korban, van-e a középkori filozófiának újkori története is. Picavet azt feleli, hogy Plotinos bölcelete és a belőle táplálkozó középkori filozófia nem szállt sírba a középkorral együtt, de nem púszult ki a XVII. században sem, amikor Galileivel, Francis Bacon-nal és Descartes-tal az újkori filozófia megindult. Középkori elemeket bőven találni Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Comte, Schelling bölcsészetiében, de még a legújabb filozófiai irányzatok képviselőiben is, a thomizmus pedig szinte változatlanul fennmaradt a katolikus teológiai iskolákban.

Ezzel már kifejeztük Picavet könyvének két főtételeit. Az egyik, hogy a középkori filozófiának *Plotinos* az atyamestere, a másik, hogy a középkori gondolkodás szorosan beilleszkedik a filozófia általános fejlődési folyamatába. Nem ék benne, amely kettészakítja, hanem kapocs, amely egybefogja.

Az előbbi tételre Picavet minduntalan visszatér. Mindenütt rámutat a plotinosi elemekre, kapcsolatokra. Csaknem úgy tünteti fel a dolgot, mintha a középkor senki mástól nem tanult volna filozófiát, csak Plotinostól. Ez talán mégis túlzás. Nem is szólva arról, hogy Plotinos tana már maga is kompromisszum Aristoteles és Plato tanításai között, megtűzdelve más görög iskoláknak, különösen a stoának tanításaival és keleti vallásos fogalmakkal, lehetetlen nem látni Aristotelesnek állandó hatását a középkoron végig. Hanem annyi most már kétségtelen, hogy Plotinos hatása a középkorra igen nagy volt, mondhatni minden más filozófusénál nagyobb.

Még tökéletesebben sikerült annak bizonyítása, hogy a középkori gondolat egyrészt természetes folytatása az ókori, másrészt előzménye, kiindulópontja és forrása az újkori filozófiának. Igaz, hogy néhol a folytonosság, mintha megszakadna. Szent Ágoston után egészen a IX. századig néhány nem is nagyon jelentős névnel alig jut egyéb eszünkbe, ha a középkori filozófiára gondolunk. Hasonló szakadékot találunk a Karoling renaissancétól egészen a XI. és XII. századig, Alcuintól, Sco-

tus Eriugenától egészen Anselmus, Roscellinus, Abélard fel-
léptéig.

Csakhogy ez a megszakítás csak látszólagos. Látszata pedig onnan ered, hogy a középkori filozófián mindig csak a nyugat-európai keresztény filozófiát értjük, holott ez a megszorítás egészen önkényes. A valóságban megvan a folytonosság. A görög filozófia végét Kr. u. 529-re szokás tenni, amikor Justinianus császár az akadémiát feozlatta. Pedig ezzel Bizancban nem szűnt meg a filozófia. Megmaradt egészen a latin császárság megalapításig (Kr. u. 1204.), sőt talán tovább is. A IX. századtól a XIII.-ig azután a keleti, utóbb nyugati arab és zsidó filozófia is fenntartotta a görög gondolkodás hagyományait a további fejlődés számára.

Picavet fáradságtalan a fejlődés e folytonosságának és a sokszoros kapcsolatnak kimutatásában, mely a középkori filozófiát az ó- és újkori gondolkodással egybefűzi. Szent Pál életének külső körülményeit egybevetve a leveleiből és az *Apostolok cselekedeteiből* vett adatokkal, Picavet-nak sikerül nyilvánvalóvá tennie (V. fej.), hogy szent Pál görög nevelést kapott és nem maradt érintetlenül a görög filozófia hatásától, mint azt *Renan* és *Sabatier* vitatták. Bebizonyítja (VI. fej.), hogy nemcsak a keresztény középkori filozófiának volt szoros kapcsolata a vallással. A vallásos fogalmaknak igen nagy a szerepe azoknál a görög és római pogány filozófusoknál is, akik a kereszténység első századaiban virágoztak. Sőt ugyanezt a jellemző tulajdonságot megtalálja már a keresztény idők közvetlenül megelőző görög gondolkodóknak, *Epikuro*s-nak, *Pyrrhon*-nak és követőiknek tanításában csakúgy, mint a sztoikus iskolában. Tömerdek példával igazolja azonfelül, hogy ezeknek a pogány bölcsészeknek vallásos fogalmai és erkölcsi tételei feltűnő sok megegyezést mutatnak a keresztény felfogással úgyannyira, hogy Picavet megvilágításában a keresztény filozófia kezdete alig tűnik fel egyébnek az egykorú görög-római filozófia egyik hajtásánál.

Külön fejezetben (IX.) foglalkozik a szentháromság tanával. Ennek a keresztény tanításnak megvannak előzményei *Platon*-nál, a *sztoikusok*-nál, nagyon hasonló párja *Plotinos*-nál. Különösen a szentlélekre vonatkozó tanítás egyezik meg feltűnően, helyenkint szószerint *Plotinos*-szal, *Eusebius*, *Anastasius*, *Basilius*, *Agoston*, *Cyryll*, *Chalcidius*, *Abélard* és mások műveiben.

A könyvnek egyik — már újságánál fogva is — legérdekebb fejezete (XVI.) *Averroes* és az újkori szabad gondolkodók, felvilágosultak és atheisták között állapít meg kapcsolatot. *Averroes* tanítása a *voûs* egységéről, amely az ember egyéni halhatatlanságának nem adott helyet, merev ellentétben volt az egyház felfogásával. Az a másik tétele pedig, hogy amit a vallás szempontjából igaznak kell tartanunk, az a filozófia számára nem mindig igaz, nem más, mint a kétféle igazságnak híres és az egyházra annyira veszedelmes tétele. Mivel *Averroes*nek, mint *Aristoteles* kommentatorának igen nagy volt a tekintélye és hatása a latin skolasztikára, ennél fogva már a XIII. században nemcsak *Szent Tamás*, hanem több egyházi szinodus is szükségesnek vélte kárhozatni ezeket a tételeket és *Averroes*nek más állításait is, mint pl., hogy a világ örök, vagy, hogy az ember akarata determinált. (*Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.*)

A XIII. és a rákövetkező századokban sűrűn megújulnak az efféle kárhozatások a katolikus theológusoknál és az egyházi gyűléseken. Épen belőlük tudjuk meg, hogy *Averroes*nek ezek az egyház szemében kárhozatos tételei is bele tudtak nyomulni a nyugateurópai gondolatvilágba és korán feszegetni kezdtek a keresztény skolasztikának büszke várát, amelyet *szent Tamás* nagyra termett lelke tetőzött be.

Nagyon hamar szokássá vált nemcsak ezeket a valóban *Averroes*ből vett tételeket, hanem minden az egyház tanításával ellenkező állítást is a pogány *Averroes*nek tulajdonítani. Sokan a maguk véleményét, ha az egyházéval ellenkezett, tudatosan *Averroes* tanításaként adták elő, hogy az üldözéstől megmeneküljenek. Ennek természetes következménye az volt, hogy *Averroes*t és követőit, az *averroistákat* általában az egyház megrogzított ellenségeinek tekintették. *Picavet* bennük keresi és találja meg a XVI., XVII. és XVIII. század szabadgondolkodóinak, felvilágosultjainak és atheistáinak elődjait.

Egészen új, szokatlan színezésű képet fest *Picavet* *Descartes*-ről is. Az általánosan elfogadott, szokásos vélemény szerint *Descartes* minden hagyományt elvetve, egészen új alapon, addig járatlan utakon kereste az igazságot. *Picavet* részben *Huet*, *Bossuet*, *Bouillet* és *Jourdain* nyomán bebizonyítja, hogy *Descartes* eredetisége épen nem olyan nagy mértékű, mint azt általában vélik. Nemcsak, hogy a *Cogito ergo sum* híres tétele már *Hei-*

ric d'Auxerre, Scotus Eriugena, Szent Ágoston, sőt Plotinos műveiben is megtalálható, és isten létének úgynevezett ontológiai bizonyítékát *Anselmus, Szent Ágoston és Plotinos* is használták: egyéb kérdésekben is nem egy helyt mind a tárgyalt anyag, mind a feldolgozás módja, de még a fogalmazás tekintetében is adósa Descartes a középkori filozófusoknak, legkivált *Aquinói Szt. Tamásnak*.

Hogy Descartes Picavet e megállapítása ellenére is zseniális és eredeti gondolkodó, az kétségtelen. Mindenütt, ahol felhasználta a régi gondolatot, jobbat, világosabbat, vagy legalább új veretűt csinált belőle. De az bizonyos, hogy nem lehet benne többé a *par excellence* eredeti gondolkodót, a filozófia forradalmárát látni és értékét főként ebben keresni. Filozófiai jelentősége inkább módszerében van. Ez a módszer különben szintén nem volt vadonat új, de mibenlétét csábító világossággal tudta megértetni, hasznát pedig nemcsak meggyőző érvekkel bizonyította, hanem azokkal a nagy eredményekkel és felfedezésekkel is, amelyeket módszerének alkalmazásával a természettudományokban és a matematikában ő maga ért el.

Mesének bizonyult tehát az az elterjedt vélekedés, hogy az újkor mindenben szakított a középkori filozófiával és egészen a görög gondolat ösvényére tért vissza. A tiszta, igazi *thomizmus* sem veszett ki az újkorban. Aquinói Tamásnak mindig voltak hűséges tanítványai a katolikus egyetemek és theológiai iskolák filozófusai között. Új erőre kapott a thomizmus az 1879-ben kiadott *Aeterni patris* kezdetű pápai bullával, az 1907-iki *Pascendi Dominici Gregis* kezdetűvel pedig tökéletesen győzedelmeskedett ellenfelén, a modernizmuson és a katholicizmusnak hivataltos filozófiájává vált.

Ezt a küzdelmet a könyv utolsóelőtti fejezete ismerteti, míg az utolsó fejezet *Renan*-nal szemben a IX—XIII. századok mohamedán kultúrájára hivatkozva azt vitatja, hogy a mohamedán népek civilizációjának újabb renaissanceát remélhetjük. Renan ugyanis magában a mohamedán vallásban és a koránban látja a tudománynak és művelődésnek ellenségét, amiből természetesen folyik a mohamedán népeknek kulturális elmaradottsága. Picavet nem talál a korán szövegében egyetlen egy olyan részletet, amely tiltja a tudományok művelését, sőt egy-két mondat benne a tudományok ajánlásának is értelmezhető. De abban Picavet ellenében mégis igaza lehet Renannak, hogy a koránnak,

ha nem is a betűje, de a szelleme, fanatizmusra és fatalizmusra nevelő ereje az a legfőbb akadály, melyet az újjászületendő mohamedán kultúrának le kell győznie.

Mielőtt a könyv ismertetését befejeznők, okvetlenül meg kell említenünk azokat a fejezeteit (X—XIV.), amelyek *Roger Bacon*-nal foglalkoznak. Ezekben a lángelméjű angol franciskánus életének nem egy körülményét, sőt tanításának némely részletét is új világításban mutatja be szerzőnk. Roger Bacon kétségkívül századokkal megelőzte korát. Már a XIII. században a matematikának, fizikának fontosságát, a latin, héber, chaldeus, arab és görög nyelv alapos tanulmányozásának szükségességét hangoztatja. Tudományos dolgokban a hagyomány és tekintély ellenében a szabad gondolkodás jogát követeli és a tapasztalás, sőt a kísérletezés eredményeit állítja vele szembe. Nem lepődhetünk meg, ha némelyek nem is *Francis Bacon*, hanem *Auguste Comte* mellé állítják és a pozitívizmus egy bámulatosan korai képviselőjének tekintik.

De azért egy alapvető gondolatban középkori maradt mégis Roger Bacon: Minden tudás, valamennyi tudomány csak azért ér valamit, mert a filozófiát táplálja. Az egész filozófia vizsont csakis arra való, hogy a theológiát szolgálja, a szent írás és hagyomány igazi értelmét megállapítani segítse. *Philosophia ancilla theologiae*.

Mindent egybevetve Picavet kimutatja a középkori filozófiának szoros kapcsolatát az ó- és újkori gondolkodással; megállapítja, hogy a görög filozófusok közül Plotinos hatott legmélyebben a középkorra; új oldalról, új megvilágítással mutatja be a középkori filozófiának több nagy alakját (Gerbert, Anselmus, Roger Bacon) s az újkoriak közül Descartes-ot.

Ezek a gazdag eredmények és a biztonságnak érzése, amelyet az a tudat táplál bennünk, hogy mindig az eredeti szövegek szilárd alapján járunk, gazdagon jutalmaznak a vaskos könyvnek áttanulmányozásáért és elfeledtetik, hogy az anyagot több helyt nehézkesen, fölösleges ismétlésekkel terhelt rendezetlenségben tárgyalja a nagytudományú szerző. Műve mindenesetre nélkülözhetetlen mindenkire, aki a középkori filozófiával foglalkozik, és nagy várakozást kelthet most készülő nagy munkája, *A középkori filozófia általános összehasonlító története iránt*, amely terjedelménél, a szerző nagyszabású előtanulmányai-

nál és pontos módszerénél fogva alapvető fontosságúnak ígérkezik.

Jancsovics Ferenc.

H. Maier: *Das geschichtliche Erkennen*. Göttingen. Verl. Vandenhoeck und Ruprecht. 1914.

A történetfilozófia a 19. században két irányban fejlődött. Az egyik irány a történet folyására, tényezőire s ezek jelentőségére vonatkozó spekulációk folytatásának tekinthető. Ennek az iránynak főproblémája: mennyiben függ a történet menete a fizikai, egyéni- és szociál-pszichikai tényezőktől? E kérdésre való egyoldalú felelet a milieu-elmélet, a rasszok romantikája, a túlzó individualisztikus és kollektivistikus történeti felfogás (a hősök kultusza s a tömegek mindenhatóságának elmélete), az emberi fejlődés általános menetének és irányának különféle «törvényeire» vonatkozó elméletek (melyek nagyrészt Comte után indulnak), a történeti materializmus stb. Ezzel a tartalmi történetfilozófiával szemben, mely a történetnek mintegy sajátos «filozófiai» megismerése akar lenni, egy másik irány alakul ki: a formai történetfilozófia, vagyis a történeti ismerés filozófiája, a történettudomány ismeretelmélete és logikája.

A kritícizmus ismeretelméleti vizsgálatai a matematikai s a természettudományi ismerés természetére vonatkoztak. A szellemi tudományokban (főképp a történelemben) végbemenő ismerésfolyamatra s ennek érvényére vonatkozó problémák elsősorban methodologiai vizsgálatok kapcsán vetődtek fel s csak később, a 19. század utolsó évtizedében fordul a neokantianizmus a történeti ismerés kérdése felé. A történettudományok methodologiája elsősorban a történeti tények és tényösszefüggések megállapításának módjait kezdte vizsgálni (heurisztika, kritika és interpretáció). Minthogy pedig a történész forrásai (hagyomány, emlékek, maradványok) csak fizikai jelek, melyeket neki kell az idegen szellemi életbe való analógiás behelyezkedés útján lelki tartalommal, értelemmel ellátnia, a történetfilozófia főképp ennek az ismerésfolyamatnak, a «megértésnek» vizsgálatává válik (Dilthey). A történeti tényismeréshez, mint végső elemzésben fizikai jelek interpretációjához azonban mindig hozzátapad valami szubjektivitás; ebből azután következtetéseket vontak a történeti ismerés bizonyossági fokára vonatkozóan. - A tényeknek és tényösszefüggéseknek megállapítása azonban még nem a történeti ismerés specifikus sajátága. Amig a theo-

retikus tudományok a konkrét tényanyagban az *általánost* keresik, addig a történettudomány az *egyessel, mint olyannal* foglalkozik. Az egyesekre vonatkozó tényanyagot azonban a történettudománynak is fell kell dolgoznia és ebben a feldolgozásban valamiféle szempontból történő *kiválasztó eljárásának* kell lennie. Ezzel kapcsolatban fölmerül a sarkkérdés: mit válasszon ki a tények mérhetetlen anyagából a historikus? mi a *«történetileg lényeges»*? A történetíró ezen kiválasztó eljárása magában véve a gazdag étellel teljes valóság elnémitása, a valóságtól való eltávolodás. Találhatunk-e objektív igazolást és alapot ezen eljárás számára?

A tudomány elmélete a legújabb időkig a platoni-aristotelesi *fogalomfilozófia* hatása alatt áll. Az antik felfogás az individualist a maga áttekinthetetlen sokféleségében és változatosságában tudományosan megfoghatatlannak, irracionálisnak tekintette s az általános fogalomban talált eszközt arra, hogy a sokféleség fölött úrrá legyen. Csak az általánosra vonatkozó, fogalmi tudás az igazi tudás. A történetírók azonban egészen függetlenül attól, vajjon tudomány-e vagy sem ebben az értelemben az ő mesteriségük, igyekeztek megállapítani a multnak képét. A tények kiválasztásának motivumait intuitive a gyakorlatból merítették. A francia-angol szociológiai irányzatnak azonban a kollektivistikus és természettudományi ismerésmódot egyedüli jogosnak tartó felfogása a történelemben tudatosan törvénytudományt látott, melynek feladata a tények összehasonlítása alapján a fejlődés egyetemes törvényeinek megállapítása. *Windelbandnak* és *Rickertnek* érdeme, hogy a specifikus történeti absztrakció kérdésének jelentőségét felismerték s a történetlogikai problémákat abba az irányba terelték, melyben a történettudomány sajátos feladata rejlik. Rickert a történeti individualizáló fogalomalkotást, mely a különösre, az egyesre irányul, szembeállította a természettudományi generalizáló fogalomalkotással, mely az egyetemes felé tör. Az individualizáló fogalomalkotás szerinte értékre vonatkoztató absztrahálás: a tények anyagából a történész mindig azokat a mozzanatokat ragadja ki s egyesíti történeti individuális fogalommá, melyek valamely egyetemesen érvényes értékkel vonatkozásban állanak. Ilyen értékek a kultúra-értékek (állam, jog, művészet, vallás, tudomány stb.) s a történetileg lényeges az, ami ilyen értékekre vonatkozik. Ha pedig a történeti ismerés értékre vonatkoztató absztrak-

ció, akkor legtermészetesebb tárgya nyilván az a terület, melyen akaró és cselekvő alanyok az abszolút értékek megvalósításán munkálnak, vagyis az emberi kulturái élet. Így tisztán logikai úton Rickert oda jut, hogy a történelemnek *kultúra-történelemnek* kell lennie.

A Rickert történetelméletéhez fűződő vita kimutatta, hogy Rickert a történeti *fogalmakról* való felfogásával mégis csak a régi fogalomelmélet talaján áll, melyet ostromol; továbbá, hogy az «abszolút értékek» a történeti fogalomalkotás kiválasztó szempontjainak nem elegendők és különben is a történeti ismerésbe kívülről bevitt szempontok, melyek a sajátos történeti absztrakciót nem vezethetik. Ezeknek a szempontoknak immanenseknek, magából a történeti anyagból forraszóknak kell lenniök. Rickert abszolút értékei nem történeti, hanem normatív-kritikai értelemben vett *történetfeletti* (hyperhistóriai) szempontok. Egyébként is az individualizáló ismerés természetéből nem lehet tisztán logikailag a történeti ismerés sajátos tárgyát levezetni. Szigorúan szét kell választanunk a történeti absztrakciónak és a történeti ismerés tárgya meghatározásának problémáit: más kérdés az, hogy mi a *történetileg lényeges* s más kérdés az, hogy mi a *történetinek lényege*?

E két kérdést szerencsésen különválasztja s továbbvezeti H. Maier-nek igen eredeti s a történetlogikai problémák alakulására nagy hatást ígérő felfogása, melyet termékeny szempontjai s az idevágó kérdések egész területének egységes megoldására törekvő természete miatt bővebben ismertetünk.

Mayer abból indul ki, hogy az ismerés feladata egyrészt a valóság *felfogása*, másrészt *megértése*. Az első feladat a *leírásban*, a második a *magyarázatban* megy végbe. Leírás és magyarázat azonban két különböző irányban halad: az ismerésre való törekvésünkben részint az általánosra, részint az individualisra való vonatkozás rejlik; a valóságot kétféle módon próbáljuk hatalmunkba ejteni: *fogalmilag* és *szemléletileg*. Így a tudományoknak négy csoportja keletkezik. Abból a törekvésünkben, hogy az egyes valóságon általános fogalom közvetítésével legyünk úrrá, keletkeznek a *szisztematikus-leíró tudományok* (pl. a szisztematikus növény- és állattan), melyeknek az a céljuk, hogy oly fogalomrendszereket állítsanak fel, melyeknek az egyes jelenségek aláfoglalhatók. Az a szükségletünk, hogy az egyes tényeket egyetemes törvényszerűségekből megértsük s magyarázzuk, a

törvénytudományokhoz (pl. fizika, kémia, fiziológia, pszichológia) vezetett, melyeknek feladata a valóság egyetemes törvényeinek megállapítása. Lényegesen mások azok a tudományágak, melyek az individualist mint olyant fogják fel s magyarázzák.

3, Ezek a *szemléleti-leíró tudományok*, melyek individuális jelenségösszefüggéseket a maguk szinguláris sajátosságukban fognak fel. És pedig részint a jelenlegi valóságra irányulnak (pl. az asztronómia és geográfia, mely utóbbi a földfelületet a maga egyéni különösségében tekinti); részint elmúlt jelenségsorokra, amikor a szemléleti leírás elbeszéléssé válik (pl. a föld története vagy az elbeszélő, referáló történetírás). Viszont végül a tények

4 *szemléleti magyarázatára* törekednek a *genetikus tudományok*. Ha ugyanis valamit egészen meg akarunk érteni, nem elégedhetünk meg a törvény felfedezésével, mely szerint lefolyik, hanem egyszerre mind konkrét okait, egyéni reális alapját is meg akarjuk ismerni. Ez a szemléleti magyarázó ismerés pedig nagy genetikus összefüggések rekonstrukciójában megy végbe. Ide tartozik tehát a történeti geológia, az organizmusok általános fejlődéstörténete, a kozmogónia stb. Ezekhez a genetikus diszciplínákhoz tartozik a *történettudomány* is, mely tehát szemléleti, individualizáló s nem fogalmi tudomány. Maier a problémát most már a *valóság individualizáló feldolgozásának természete*, az individualizáló ismerés vezető szempontja körül forgatja.

Az eddigi logika az általános fogalom logikája. A természetes gondolkodás azért tartja többek közt az általános fogalmat reálisan érvényesnek, mert abban a tudatban van, hogy a tényleg «adott» ennek a kategóriának alkalmazását követeli. Ezt megerősítik még azok az eredmények is, melyeket a tudomány az általános fogalom kategóriájával elért s folytonos elér. Ezen alapszik a tapasztalás rendszerezhetésébe vetett hit, melyet a pozitívizmus a természet folyásának egyformaságára vonatkozó elvben fejez ki. Ez a hit magában foglalja azt a meggyőződést, hogy a tényekben magukban, az adottban magában rejlik a valóság folytonos szisztematizálására való felszólítás, melynek azután a szisztematikus leíró és a törvénytudományok eleget tesznek. Azonban nemcsak ezek a *fogalmi*, hanem a *szemléleti* tudományok is dolgoznak egy «*általánossal*»; az ő valóságfeldolgozásuk is bizonyos értelemben «*általánosítás*». Ha a geográfusok egy vidéket, a geológusok a föld történetének egy korszakát, a historikusok egy nemzet valamely történeti korát

meg akarják rajzolni, kénytelenek az egyes mozzanatok nagy sokaságától eltekinteni. Ez is absztrakció, ez is általánosítás. Azonban az így keresett *abstractum* (általános) semmiesetre sem fogalmi általános: ez még mindig individuális. Így áll a dolog, ha az absztrakció magasabbra és magasabbra is emelkedik. A geográfus, aki áttekintőleg leírja az Alpokat, a historikus, aki rövid vázlatban tárja föl a görög filozófia történetét, mindig valami individualist, egyszer lefolyt valamit akar megrajzolni. S mindezek az individualitások nem foghatók fel általános fogalmakban (de még Rickert individuális fogalmaiban sem), hanem csak szemléletekben, melyeket Maier *képeknek* nevez. Mikor az absztrakció az egyes tényekből individuális képet emel ki, *szemléleti általánosítás* megy végbe. Ebben találja meg Maier a kulcsot problémájának megoldásához. A történeti absztrakció ilyen szemléleti általánosítás, mely képeket dolgoz ki. Az eddigi methodologia hibáinak alapja abban rejlik, hogy nem jutott rá, hogy szemléleti absztrahálás is van, vagyis absztrakt képek is vannak.

A szemléleti általános területén is, épúgy mint a fogalmakén, megvan a magasabb és alacsonyabb általánosság különbsége. Vannak egymás fölé-, alá- és mellérendelt általános képek. Vannak tehát az általános képeknek rendszerei is, épúgy mint vannak az általános fogalmaknak rendszerei. Alapjában véve minden individualizáló tudomány ilyenfajta rendszert törekszik készíteni. A szemléleti általános fokain való *felszállás* úgy megy végbe, hogy valamely egyes tárgyból, fizikai dologból vagy folyamatból, történeti eseményből vagy személyiségből indulunk ki egy átfogóbb egészhez, ettől egy még szélesebbkörű egészhez s í. t. Valójában tehát *az egésznek és a részeknek viszonya* az alapvető a szemléleti általánosítás számára. A historikus számára pl., aki a német kultúrának a 16. századtól a jelenig való történetét akarja megírni, az ő «egészének» részei természetszerűen elsősorban azok a korszakok, melyek ebben a négy században egymástól elütnek; a felosztásnak ezekbe a kereteibe azután ismét térbeli és tartalmi felosztások illeszkednek: egyrészt a különböző területeken élő népcsoportoké, másrészt a kultúra különböző oldalaié (politikai, gazdasági, vallásos, tudományos, művészeti élet). Ezek ismét más tagolási szempontból tovább részletezhetők. Általában azonban a kisebb és nagyobb successzív vagy szimultán egészek, melyekre a történelem a valóságot tagolja, végső elemzésben szűkebb vagy tágabb *hatás-*

összefüggések. A genetikus tudományoknál ezek a hatásösszefüggések a «fejlődések». Minden absztrakció-fok szemléleti általánosa azonban mindig azon individuális struktúrában rejlik, mely a részeknek az egészben való összefüggését alkotja. Ha pl. a renaissance korát áttekintőleg jellemezni akarom, akkor ennek a kornak szemléleti általánosa azon egymásmellett és egymásután föllépő vonások összességében rejlik, melyek a renaissance-ot területi kiterjedésének sokféleségében, kultúra-elemeinek különbözőségében, fejlődésfázisainak egymásrakövetkezésében is mint egy relative magában zárt tárgyi egységet jelenteti meg. Maga az absztrakció mindenütt abban áll, hogy az egyes jelenségekből vagy jelenségkomplexumokból, melyekből kiindulok, azt emelem ki, ami ezeket más jelenségekkel vagy jelenségkomplexusokkal egy *egésszé* kapcsolja össze, ami tehát a legközelebbi egész részeivé teszi őket, vagyis ami rájuk nézve ezen egész számára dinamikus jelentőségű. Ennek a fölfelé menő általánosításnak ellentéte a *specializálás*, mely ismét minden részt mint egészet tekint s így a magasabb általános képektől az alacsonyabbakhoz száll le. Az individuális összefüggések leírásában azonban mindig az egymásfölé-, alá- s mellérendelt individualitások egész szerkezetének kell érvényre jutnia, úgy hogy amaz összefüggések egész individuális struktúrája láthatóvá váljék. Ez különbözteti meg a valóság individualizáló feldolgozását a pusztá tényösszeállításoktól. A tények anyagába való belemertülés útján a fönnebbi eljárással *különböző foku általános képek* alakulnak ki. Ezek azonban egyelőre csak provizórius eredmények. Az így nyert képeket mindig újra meg újra a redukció egy nemével, mely az egyest ismét a szemléleti általános fényébe állítja, a történeti anyagra kell alkalmazni s ezzel igazolni.

Kifogásolhatónk, hogy a magasabb és alacsonyabb rendű individualitások, mint egészek meghatározása már azért sem lehet szilárd, mert az individualitáskörök (pl. történeti korszakok) elhatárolása mindig többé-kevésbé mesterséges, sőt önkényes. Ebből a szempontból különösen kellemetlenül hat az ú. n. «világtörténelemnek» ó-, közép- és új-korra való felosztása. H. Maier igen komoly kísérletet tesz ennek a kifogásnak megcáfolására. A kutatás számára ugyanis, mely anyagába belemélyed, a szimultán és szukcesszív valóság legtöbbször magától szélesebb és szűkebb *természetes* hatásösszefüggésekre tago-

lódik. Igaz, hogy ez az elhatárolás csak relatív. Az individuális valóság folytonossága sohasem enged meg *abszolút* bevágásokat. Ez kétségkívül az individualizáló ismerésnek korlátozását jelenti. Azonban hasonló korlátozásnak van alávetve a fogalmi ismerés is. Amíg ugyanis a szemléleti tudomány abban a bajban szenved, hogy általános képei a valóság kontinuitásánál fogva egymással szemben teljes határozottsággal el nem határolhatók, addig a fogalmi tudománynak egy másik nagy hiánya van, t. i., hogy nem tudja fogalmaival kimeríteni a konkrét valóság egész teljességét. Itt nyúl bele problémánkba a *continuumnak és a discretumnak* az emberi ismerés számára ki nem egyenlíthető antinomiája. Meg kell barátkoznunk azzal a gondolattal, hogy a fogalom és az individuum kategóriája emberi-véges képzetformák, melyeknek összehatásukban kell bennünket segíteniök arra, hogy ismerésünkkel a valóság fölött úrrá legyünk, — formák, melyek azonban nem adják meg számunkra annak lehetőségét, hogy a valóság megismerésében a transcendens *teljesen* adæquat módon s ellenmondás nélkül megragadhasuk. Ez azonban oly sors, melyben ismerésünk egyéb formáival osztoznak. Ahhoz azonban ragaszkodhatunk, hogy mindkét forma «objective» igazolt, már amennyire emberi ismerésmódjaink általában igazolhatók. Egy legalább bizonyos, *a szemléleti tudománynak, tehát a történelemnek elve az objektív érvényre épen olyan igényt tarthat, mint a fogalmi tudomány.*

A történettudós mindig valamely fejlődésösszefüggést igyekszik rekonstruálni. Azonban sok fejlődéssel áll szemben; mi tehát az a kötelék, mely a történeti fejlődéseknek egységet kölcsönöz, ami lehetővé teszi a történet összefüggését? Az emberiség általános biológiai-anthropológiai fejlődéstörténetében a fizikai öröklés ez az összekötő kapocs; a történeti fejlődésben pedig a *szellemi öröklés, a tradíció. A történet, azaz a történeti ismerés tárgya, a szellemi öröklés, vagyis a tradíció által közvetített fejlődések összessége.* Tartalmi szempontból annak összessége, ami a tradícióban és tradíció által továbböröklődik, azonos azzal, amit *kultúrának* nevezünk. A tradíció szelekciót végez: az emberi tevékenységek tömegéből kiemeli a «történetieket» s ezek a kultúra tényei. Ebből következik, hogy *a történet lényege szerint kultúra-történet.* Ez természetesen nincs ellentétben a politikai történettel: a politikai történet a kulturális élet egy része.

Történetinek az emberi tevékenységek közül azt kell tekin-

teni, ami a tradíciótól közvetített fejlődésekbe bizonyos mértékben valami újat vitt bele. Történeti az, ami hat; történeti azonban nemcsak akkor, ha a közvetlenül utána következő korra gyakorol hatást, hanem akkor is, ha hatását csak valamely későbbi korban fejtí ki. Minthogy a jövőbe nem láthatunk, azért sohasem állapíthatjuk meg végérvényesen, vajjon valami történetinek minősíthető-e? *A szó abszolút értelmében sohasem mondhatjuk meg továbbá, hogy mi a «történetileg lényeges».* Semmiféle egyes jelenségről, amely a kulturái étellel valamiféle vonatkozásban áll, általában nem állítható, hogy történetileg teljesen lényegtelen. Ez a mindenkori mérővesszőtől függ, melyet a történetírás alkalmaz. Hogy mennyire lehet az egyes aprólékos részletekig leszállani, eléggé mutatják a helyi történetek. Az abszolút alsó határ a történeti specializálás számára csak maga a kulturái egyes tények összessége lehet. Bár a történelmi munka gyakorlatában ilyen alsó határféle kialakult, úgy ahogy a szisztematikus-leíró természettudomány vont magának az infimæ species-ben bizonyos korlátot; de ezt a hatást határozottan megjelölni lehetetlen. Ha egy történeisztt ócsárlunk, hogy valamely esemény leírásába lényegtelen elemeket vett föl, voltaképp csak arra akarjuk figyelmeztetni, hogy azon az általánosítási fokon, melyen elbeszélése mozog, bizonyos dolgoktól absztrahálhatott volna. Aki a 18. századbéli német kulturáinak fejlődését főbb vonásaiban meg akarja írni, nem térhet ki részletesen azon különös állapotokra, melyek pl. 1750-ben Göttingenben uralkodtak; ellenben az idevágó legaprólékosabb részletek is helyenvalók és nem lényegtelenek, ha ennek a városnak történeti monografiáját írja meg.

Az ismertett gondolatmenetnek még számos értékes folyományát találjuk meg Maier munkájában a kollektivistikus történetfelfogásra, a jelennek történeti szempontból való vizsgálatára, a történeti értékítéletekre, az abszolút értékeknek, mint kozmikus céloknak a történelemhez való viszonyára s ennek kritikájára vonatkozóan. Maier munkájának értékét elsősorban abban látjuk, hogy a Rickert-féle individuális fogalom ellenmondó koncepcióját az «absztrakt kép» fogalmával cseréli fel és a történetlogika számára szerencsésen kiépíti a fogalmi és a szemléleti absztrakció fontos különbségét. Kár, hogy bővebben nem tér ki a «szemléleti magyarázat» önmagának elmentmondani látszó fogalmának elemzésére, mert hisz a szemlé-

leti általánosítás útján nyert absztrakt kép egyes mozzanatai szerintünk mégis csak fogalmi subsumptio útján érthető, ami természetesen nem zavarja meg a természeti ismerés «individualizáló» természetét, mert ez a subsumptio csak eszköz az egyszer lefolyt, szinguláris fejlődésnek, mint individualitásnak megrajzolására. Hiányzik a fejlődés és érték fogalmának tüzetesebb vizsgálata; a fejlődés fogalma már feltételezi az érték-szemponthoz. Az idevágó vizsgálat hiányában mondhatja csak a szerző: Werturteile zu fällen ist nicht Sache der Historie. Hasonlóképp kifogás emelhető a hatásnak, mint egyedüli történeti mértéknek felfogása ellen. A pszichológia nem sorozható a maga egész területével a törvénytudományok közé, mert a differenciális pszichológia pszichografikus és comparativ iránya a jelzett logikai szempontból a szemléleti-leíró és genetikus tudományok közé tartozik.

Kornis Gyula.

Oswald Külpe. *Die Ethik und der Krieg.* Leipzig, 1915. Verl. v. S. Hirzel.

Spinoza még a XVII. században kora egyik rettenetesen pusztító háborújának láttára hideg egykedvűséggel ezt írja: «Ezek a zavarok engem nem indítanak sem nevetésre, sem sírásra, hanem inkább filozofálásra és az emberi természet jobb megfigyelésére . . . Én mindenkit a maga esze szerint engedek élni s aki akar, hadd haljon meg a maga boldogságáért, ha én az igazságért élhetek.» (Briefwechsel. Philos. Biblioth. 96. köt. 139., 141. l.). A mai világháborúban résztvevő nemzeteknek alig van számottevő gondolkodójuk, akit ez a borzasztó világomlás elmékedésre ne kényszerített volna, de nem Spinozának az ő korában inkább érthető rideg közönyével, hanem a nemzeti érzés lángoló erejével, mely a nemzet élethalál harcát egyetemes, első-sorban ethikai szempontoktól igazolva, igazságosnak törekszik föltüntetni. Valamennyi harcban álló nemzet a háborúban való részvételét elsősorban erkölcsi motívumokkal indokolja: Belgium «semlegességének» erkölcstelen megsértése, a kultúra megvédése a barbárság ellen, a nemzet idegen járom alatt nyögő testvéreinek felszabadítása, fejedelemsyilkosság megbüntetése, a szövetség hűsége stb. A háború tehát elvi szempontból első-sorban ethikai problémának látszik: a háború ethikai értéke vagy értéktelensége, jogossága vagy jogtalansága, az erkölcsi értékekhez és normákhoz való viszonya oly kérdések, melyek a mai konkrét

állapotoktól elvonatkozva is a maguk elvszerűségében az ethika örök problémái. A háborúnak a kereskedelemre, közlekedésre, gazdasági viszonyokra, iparra, közéletre stb. való kihatásai korok szerint többé-kevésbé változhatnak; ezen empirikus tartalmú kérdésekkel szemben azonban az ethikának a háborúhoz való viszonya örök spekulatív kérdés marad.

- Már a háború kitörése után *Wundt* az igazságos háború erkölcsi kritériumait törekszik megállapítani s nemzete küzdelmében megvalósulva látni (*Über den wahrhaften Krieg*. 1914.); majd *M. Scheler* ethikai és metafizikai szempontból a háború szellemét fejtegeti (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. 1915.); *Külpe* pedig címül írt munkájában az ethika egy magasabb, népek és egyének fölött álló őrtornyából a háború megítélésének egyetemes és egységes alapjait iparkodik megállapítani. Bár nem a mostani háború jogosultságának kérdésével, hanem inkább a népek véres küzdelmének általános erkölcsi értékelésével foglalkozik, vizsgálatainak az ethika és a háború viszonyára vonatkozó eredményeiből könnyen levezethető a mai tapasztalatokra és bonyodalmakra való alkalmazás.

A háborúra vonatkozó egyik ethikai felfogás szerint a háború összeegyeztethetetlen az erkölcsi viselkedés formáival, épen ezért semmiféle jogosultsága nincs, már az erkölcs pusztja fogalma alapján *a priori* elvetendő. Ezt a fogalmi levezetést kiegészítik a háború tapasztalatszerű bajai: rengeteg ember legyilkolása, mely máskor csak a legnagyobb bűntettek büntetése; a testileg épen legerősebbek pusztulása; a tulajdonnak és a kultúra alkotásainak lerombolása; az ipar és kereskedelem megbénulása; az erkölcsök eltompulása, sőt elvadulása; a fizikai erők és az ökológia brutális uralma. Ez a felfogás arra hivatkozik, hogy a háború nem a természet vak és szükségképi eseménye, nem a világtörténet pusztja szerencsétlensége és véletlen következménye. A háborúk emberi elhatározásokból keletkeznek s ezért nem ugyanabban az értelemben szükségképiek, mint pl. egy vulkán kitörése vagy egy esőtlen nyár pusztító szárazsága. Ezért a békebarátok törekvései főképen azon motivumok elhárítására irányulnak, melyek háborús vállalkozásokra vezethetnek. A bizalmatlanság megszüntetése, a nemzetek jogos igényeinek egymással szemben való kielégítése s a nemzetközi jog pontosabb és szilárdabb kialakítása a háborús veszedelem orvosszere. A békebarátok főképen egy nemzetközi döntőbírószék föltétlen hatalmát tart-

ják alkalmasnak arra, hogy a nemzetek aktuális viszályának kitörését megakadályozzák. Hogy ez a gondolat nagy elterjedtsége és plauzibilis volta dacára fejlődésének milyen terméketlen stádiumában van, Külpe a földkerekség legcivilizáltabb államainak mai háborújára utal. A sok évtizedes békepropaganda után a világ legborzalmasabb háborúja tört ki. Vajjon milyen döntőbirósághoz kellett és lehetett volna appellálni? A semleges államok, melyeknek nincsen hatalmuk döntésük keresztülvitelére, erre a feladatra alkalmatlanok. De még nehezebb az az elvi kérdés, vajjon általában egy államtól hogyan követelhető meg és kényszeríthető ki az, hogy a döntőbiróság határozatának magát föltétlenül alávesse? Nemzeti és állami becsületünk megsértésének elviselhetősége vagy elviselhetetlensége fölött semmiféle döntőbiróságot nem engedhetünk ítélkezni! Ha pedig ennek tevékenységét csak jelentéktelen viszályokra korlátozzuk, a béke-mozgalom képtelen a háborúkat a világból kiiktatni. Melyik egészséges, erőteljes, feltarthatlanul fejlődő államnak írható elő, hogy egy létét és becsületét érintő ügyben engedjen? A döntőbiróság legfőbb csak a kicsinyek és gyengék számára volna valóságos segítség. A Nietzsche értelmében vett szolgalelkek húznák ebből a legnagyobb előnyt. Nem állhat azonban a kultúra és haladás érdekében, hogy nagy és hatalmas államok fejlődése mesterségesen megakadályoztassék.

Természetesen a népek ilyen legfelsőbb biróságára nem volna szükség, ha az egyes államok erejüket és képességeiket ismerve egymás jogos érdekeit kölcsönösen elismernék és támogatnák. Akkor maguktól is bekövetkeznének azok az eltolódások és gyarapodások, melyekre az egyes államok kiválóságuk mértéke szerint igényt tarthatnának. Amíg ez az ideál be nem teljesedik, amíg az emberek azok maradnak, akik: előreláthatóan mindig lesznek háborús okok és háborúk. Így azonban az ethika nem elégedhetik meg a háborús jelenségek akadémikus elítélésével. Az emberi természetnek az ideális erkölcsi viselkedéssel szemben fellépő szükségképi akadályait is — ha nem akarja kizárólagos területét az élettől idegen absztrakcióban és fikcióban látni — vizsgálatainak körébe kell vonnia. Ha a háborúk az emberiség erkölcsi fejlődésében kimutatható részt vettek és vesznek, az ethikának ezeket is, mint a haladás tényleges eszközeit kell figyelmére méltatnia. Mellőzve a hódító vagy verekedési vágyból és a világhatalom jogtalan eszméjéből keletkező háborúkat, Külpe az ethiká-

nak a szükségképi és kikerülhetetlen háborúhoz való viszonyát törekszik megállapítani.

A szükségképi háború két állam legmélyebb életérdekeinek kiegyenlíthetetlen ellentétén alapszik s egyik államtól a másikra rá van kényszerítve. *M. Scheler* fönnebb jelzett szellemes könyvében az önvédelmi háborút, mely a most minden oldalról annyira hangoztatott rákényszerítettség jegyét viseli magán, átlag nagyon kevés figyelemben részesíti. Szerinte az igazságos és szükséges háború kritériumai: egyrészt a csak háborúval eldönthető súlyos politikai helyzet, másrészt a háborúnak a nép igazi közakarata által való helyeslése. Azonban ezen két ismertetőjel alapján a szükséges háború mindkét fél részéről sokszor egyenlő értékű és igazságosságú volna. Pl. a jelen háborúban úgyszólván valamennyi kormány a népakarat egységes hatalmára támaszkodik. Nem említve Németországot és Ausztria-Magyarországot, Angliában és Franciaországban is a háború egységes népszavazaton és hangulaton alapul, sőt még Oroszország is igazi «népháborúról» beszél. Ki tudja itt eldönteni, vajjon igazi vagy meghamisított népakarral állunk-e szemben? Ugyanígy áll a dolog a másik kritériummal. A politikai ellentétet is mindkét fél oly súlyosnak minősítheti, hogy csak háborúval dönthető el. Ha a mi seregünk a helyes jog tudatában vonul a harcba, akkor a másik fél szempontjából ugyanaz a jog jogtalanságnak látszik. A politikai ellentét sem elegendő magában véve arra, hogy háborút okozzon, mint ahogyan a robbantóanyag még oly nagy exploziv ereje sem elég arra, hogy felrobbanjon. Amint ennek egy kiváltó okra van szüksége, hasonlóképp a háború is csak bizonyos feltételek mellett tör ki. Aki a csóvát meggyújtja és a másik csűrűbe dobja, azt kell — minden előző ellenségeskedő érzület dacára — az ethikai megítélés szempontjából bűnösnek tartanunk. Világos, hogy a háború kitörésekor csak az *egyik* fél lehet az önvédelem álláspontján. Megengedhető, erkölcsileg szabad, szükséges és igazságos a háború csak annak számára lehet, akit kihívtak, megfenyegettek és megtámadtak. Csakis ilyen fél mehet nyugodt lelkiismerettel, erkölcsi vidámsággal és tiszta hazaszeretettel a harcba; csakis ekkor lépnek föl azok az aktív indulatok is, melyek a legnagyobb energiát tudják kiváltani, t. i. a kötelességtudat s az ellenséggel szemben érzett szent harag. Ilyen önvédelmi harccal nem fér össze sem aggodalom, sem félelem, sem hívös higgadtság, hanem csak a szabad, vidám bátorság, a szilárd akarat és a megrendíthetetlen bizalom.

Az önvédelmi háború fogalmával együttjár bizonyos fájdalmas mellékjelenségeknek, mint természetes *szükségselekvéseknek* (pl. a francitireurökkal való legszigorúbb bánásmódnak, bizonyos magasabb kultúrájú helyek elpusztításának, a legyőzötteknél foganatosított contributióknak és requisitióknak stb.) ethikai igazsága. Wer Funken sät, wird Feuer ernten. Joggal emelik ki, hogy az a leghumánusabb háború, amely a legkiméletlenebb, mert útja a leggyorsabban visz a békéhez.

Minden háború előbb-utóbb a gyógyító békével végződik. Épen ezért a későbbi együttműködést nem szabad azzal előre megnehezíteni, hogy szenvedélyes gyűlölet lángol bennünk az ellenséges állam polgárai ellen s ezek minden munkáját lebecsüljük s meggyanúsítjuk. Külpe ethikai szempontból kifogásolja a német tudósok körében a háború elején megindult mozgalmat, hogy az ellenségessé vált államokban nyert kitüntetések visszaadják és ottani tudós címeikről lemondjanak; ezt az egyetemes emberi kultúrának még a háborúban is fenmaradó jelentősége nem engedi meg. Amint nem helyeseljük, ha a vallási vagy politikai differenciák a magánélet vonatkozásaira is hatással legyenek s a barátságot feldűlják, ugyanígy a szellemi kultúrát is olyan köteléknek kell tartanunk, melyet a háborús bonyodalmak el nem téphetnek, sőt amely a későbbi békés közeledés alapjául szolgálhat.

Kissé határozatlan Külpe nek álláspontja a *támadóháborúk* bizonyos körülmények között való ethikai jogosultságára nézve. Szerinte ugyanis fejlődési szükségképiségek egy feltörekvő állammal kardot rántathatnak, hogy azokat a történeti akadályokat eltávolítsa, melyek békés úton el nem háríthatók. Mindenesetre nagyon nehéz eldönteni, hol van az ilyen háború jogosultságának határa. A megtámadott az önvédelmi harc jogát azonnal érvényesítheti. A gazdagabb és jelentősebb kultúra szempontja, melyet esetleg a támadó képvisel, nem könnyíti meg az erkölcsi ítéletet. Az erősebb jogára való hivatkozásnak nincsen ethikai értéke; maga a siker sem elégséges kritériuma az igény erkölcsi érvényének. A támadó háború jogosságának megállapítása még akkor is nagyon kétséges, ha a szenvedélyeket már évszázadok pora takarja is. A világtörténelem menete sem tud erre nézve végső felvilágosítást adni, mert nem mindig tudja bizonyítani, hogy egy állam győzelmét és tartós fejlődését nagyobb érdeme előzte-e meg.

Egy háború ethikai megítélése szempontjából nem jelentéktelen az a körülmény, vajjon a rákényszerített háború oly népet, államot vagy kultúrát fenyeget-e, melynek védelme és fennmaradása az emberiség érdekében áll. Az emberi kultúra minden területén kifejtett sokoldalú tevékenység, a társadalmi és jogi rend életképes formáinak szervezésére való képesség, vagy ideális feladatok teljesítésére irányzott erő és kitarás azok a tulajdonságok, melyek elsősorban tesznek jelentőssé és fennmaradásra méltóvá valamely népet és államot az ethika szempontjából. A népek küzdenek egymással, hogy az őket megillető helyet foglalják el a történeti élet porondján. Amint ezt a vizsgálatot kiállják, győznek vagy pusztulnak. Ez adja meg a háború ethikai megítélésének történeti alapját. Erre a szempontra az evolúciós ethika figyelmeztetett különösen. A háború eszerint kegyetlen, de jogos kiválasztási folyamat, mert a legderekabbnak adja a győzelmet. A folytonos fegyverben-állás, az ellenséges támadásra való rendszeres előkészület ennek a kiválasztásnak alapjául szolgáló nagy nevelő eszköz. A gyakran ócsárolt és még gyakrabban meg nem értett militarizmus a legjobb intézkedés a puhaság és elernyedés, a társadalmi széttagoeltság és a világgpolgári tendenciák ellen.

Az örök békének mint erkölcsi ideálnak megvalósulását Külpe is csak egy feltétel mellett tartja lehetségesnek. S ez az emberi nem tökélesedése, a természetszerű élvezetváagnak és restségnek, irigységnek és bizalmatlanságnak, szeretetlenségnek és kiméletlenségnek, megbízhatatlanságnak és kötelességzegésnek eltávolítása, szóval a népeknek angyalseregekké való átváltozása. Ezért a pacifistáknak az ajánlható, hogy elsősorban az emberi nemnek ilyen irányú megjavítására törekedjenek. Így lehetne legegyszerűbben a háborúk okait a világból eltávolítani. Ekkor a világbéke önmagától valósulna meg. Mivel pedig belátható időn belül erre számítanunk nem lehet, megvan a jogunk arra, hogy a háborúnak értékes oldalaival és hatásaival is számoljunk. Így az ethika és a háború nem pusztán ellentétes, hanem pozitív viszonyba is lép egymással. Amint a villám a légkör félelmetes feszültségét megoldja s a szikkadt földet fölfrissíti, épenúgy az igazságos és szükségképi háború megszabadítja a túrhetetlen feszültség terhétől nyomott lelkeket s nagy lelkesítő feladatok szabad szolgálatába állítja őket; az egységes érzelem és akarat áldását önti a honfiakra, elfelejteti velük kicsinyes gondjukat-

bajukat, erősíti társadalmi érzésüket. Így a háborút Külpe az emberiség továbbfejlődésében szükségképi átmeneti fázisnak tekinti, melynek kimenetele valamely állam teljesítőképességének és egészségének mértéke. A háború eredménye egy «ethikai kauzálitásnak» engedelmeskedik, mely szerint azt aratjuk, amit vetettünk. A történeti fejlődés mélyebb értelmébe vetett hit a háborút mint a fejlődés megvalósulásának szükségképi és jogosult eszközét tekinti s a nem csupán egy hadviselő állam érdekében történő világtörténeti esemény méltóságát kölcsönzi neki.

Jóllehet Külpe az ethika és háború viszonyának *in abstracto* való tárgyalását tűzte ki céljául, világos gondolatmenetének fénye önkénytelenül is minduntalan a mai állapotokra és eseményekre vetődik. Ezen világitás mellett Külpe könyvében voltaképp a német nemzet mai harcának ethikai igazolását látjuk. Mikor ezt az igazolást világtörténeti perspektívába is próbálja állítani, elfeledkezni látszik néha az ethikai szempontnak a biológiaival szemben mindig fenntartandó autonómiájáról. Mintha nemzetének csodálatos hadi eredményein lelkesülő *μεγαλοψυχία*-ja, nemes büszkesége Nietzsche *Wille zur Macht* moráljának irányába tolt volna itt-ott a szerző álláspontját is. Semmiféle cselekedet erkölcsi értéke fölött sem lehet azonban a sikeré a döntő szó; a siker morálja a világtörténelemben sem lehet a tiszta ethikai álláspont. De empirikus-történeti szempontból sem igazolható egészen Külpeének a háború kedvező oldalait kissé egyoldalú világitásba helyező felfogása: «Er (der Krieg) ordnet die Geschieke der Staaten nach der höheren Gerechtigkeit der Weltgeschichte und verteilt die Güter der Erde nach den Kräften, sie zu erwerben und zu behüten. Seine Gunst gehört dem Tüchtigen, sein Preis wird dem Gesundesten zuteil.»
K. Gy.

Révész Géza : Zur Grundlegung der Tonpsychologie.¹

Révész könyvének alapgondolata ez: amit a lélektanban eddig hangkvalitásnak neveztek, nem *egy*, egységes tulajdonsága a hangnak, hanem két különböző tulajdonságból adódik össze: a tulajdonképeni *kvalitásból* és a *magasságból*. A tulajdonképeni kvalitás az, miben a hangsor azonos nevű hangjai, pl. az összes *c*-k, vagy az összes *f*-ek megegyeznek s amiben a különböző nevű hangok pl. a *c*-k és *f*-ek egymástól különböznek. A hangmagasság

¹ Leipzig 1913. Veit und Comp.

az, miben az azonos nevű, de különböző oktávákban foglaltatott hangok, mint c^1 , c^2 , c^3 egymástól különböznek s amiben a hangsornak egymáshoz közelfekvő hangjai pl. f^2 és $fisz^2$, egymáshoz hasonlítanak. Ezt bebizonyítja Révész egyrészt a hangézés fenomenologiai elemzésével, másrészt annak kimutatásával, hogy hangkvalitás és hangmagasság egymástól függetlenül változhatnak.

I.

A fenomenologiai bizonyíték. Ha gyorsan végigcsúsztatom az ujjam a zongora billentyűzetén, úgy tűnik fel nekem, hogy a hangsor egy és ugyanazon szellemben változott, t. i. hogy a hangok egyre magasabbak, illetőleg egyre mélyebbek lettek; e benyomás alapján hajlamos vagyok arra, hogy a hangsort *egydimenziójú* sornak fogjam fel: ez az általános felfogás. Más eredményre jutok azonban, ha valamely hangból kiindulva, sorban összehasonlítom vele a nála magasabb vagy mélyebb hangokat. Ebben az esetben azt találom ugyanis, hogy a vele szomszédos hangok a leginkább hasonlók hozzá, míg a hangsorban távolabb állók egyre kevésbé, de csak addig, míg az oktáváig nem jutok; az oktávát feltűnően hasonlóknak találom a hanghoz, melyből kiindultam. Nem zeneszerekkel végzett kísérletei Révésznek mutatják, hogy az oktávhangok eme hasonlóságának és a hangsorban fellépő periodicitásnak érzése általános és független a zenei neveléstől. Eszerint tehát *a hangsort «egyrészt úgy lehet tekinteni, mint egy egyenesvonalú érzetsort, melynek lefolyását kellőképen jellemzi az «emelkedő» elnevezés, s másrészt mint olyat, melynek lefolyását az «egy állandó irányban való változás» megjelöléssel nem lehet leírni, mert «valami periodikus van benne».* Ennek felismerése alapján Révész a hangsorban két, egymástól független tulajdonságot állapít meg. Az egyik az, mely az oktávhangokban visszatér: ez a hangézés *kvalitása*; a másik az, melyben az oktávhangok különböznek: ez a hangézés *magassága*. Az oktávhangok hasonlóságát kvalitásaik azonossága okozza. Az összes kvalitások bennfoglaltatnak egy egyetlen oktáv terjedelmében; önmagában visszatérő sort alkotnak, míg a magasságsor *egy* állandó irányban folyik le. Ezért a hangsort egy csavarvonallal lehetne ábrázolni, melynek emelkedése a hangsor magassági változását, ugyanazon pontok fölé való visszatérése pedig a kvalitások periodikus megismétlődését adná vissza.

II.

A kvalitást és a magasságot izolálni lehet. 1. *A különbségküszöb esete.* A különbségérzékenységre vonatkozó kísérleteknél gyakran előfordul, hogy magasságra nem nagyon különböző hangokat a kísérleti személyek különbözőknek ismernek ugyan fel, de nem tudják megmondani, melyik hang a magasabb.¹ Ha feltesszük, hogy a kvalitás változhatik a magasság nevezetesebb változása nélkül, illetve, hogy a kvalitások megkülönböztetésének képessége bizonyos hangrégiókban finomabb, mint a magasságok megkülönböztetéséé, ez az eset könnyen megmagyarázódik; míg ha a kvalitás és magasság minden változása párhuzamosan történék, mint ahogy általában felveszik, az érzet minden határozott változásával a magasság határozott változásának is elő kellene állania.

2. *A parakusia egy esete,* melyet Révész hosszú időn keresztül, nagy gonddal vizsgált, különösen meggyőzően mutatja a kvalitás és magasság függetlenségét. A beteg az a^2 és $gisz^3$, máskor a g^2 és $cisz^3$ közötti hangokat $gisz$ -nek hallotta. *Erről az állandó pseudo-hangról kiderült, hogy csak kvalitására nézve állandó, magasságára nézve azonban nem.* Az anomális hallású kísérleti személy u. i. a pseudo- $gisz$ -t abban az oktávban hallotta, melyben az objektív hang volt, még pedig annál nagyobb biztonsággal, minél közelebb állt az objektív hang a $gisz$ -hez; egész bizonytalan volt ítélete pl. az objektív d -re nézve, mely két különböző magasságú $gisz$ közt a középen áll. Későbbi kísérletek azt mutatták, hogy a pseudo-kvalitás sem $gisz^2$, sem $gisz^3$ nem volt, hanem, hogy a $gisz$ pseudo-kvalitás pontosan megfelelt az objektív hang magasságának, tehát az objektív d^3 -nak nem $gisz^3$ felelt meg, hanem egy $gisz$ a d^3 magasságában. Ez nyilvánvaló abból, hogy a beteg akár abszolút hallása alapján, akár a helyesen hallott hangrégióból vett hangokkal való összehasonlítás alapján az objektív hangot elég pontosan meg tudta nevezni; ezt csak a magasság megítélése útján tehette, mert kvalitást csak egyet hallott. Mivel a kvalitás és magasság ennyire elválhatik, Révész az egyes hangok jelzésének egy pon-

¹ Bizonytal ide tartozik a *tükörképhallás* esete, melyet a zenediktálás tanítása közben gyakran lehet tapasztalni. Némelyek u. i. a hangkört felismerik, míg a hangkör *irányát* következetesen elvétik.

tosabb módját ajánlja, mely mindkét tulajdonságra tekintettel van.

Ugyanez a kísérleti személy jobb fülén más kvalitásúnak hallja az objektív hangot, mint a bal fülén, azonban mindkettőt ugyanabban a magasságban hallja. A jobb és bal fülön hallott különböző hangok vegyülnek s helyettük a megfigyelő egy oly kvalitást hall, mely a két pseudohang kvalitásai között középen fekszik, ha egyforma erősek, az erősebbhez közeledik, ha különböző erősek: Mivel így a binaurális hangot tetszés szerint el lehet tolni, *lehetőséges egy folytonosan változó kvalitássort létesíteni ugyanazon magasságban*. Végül ugyancsak ez a kísérleti személy egy hangot gyorsan váltakozva két különböző kvalitással hallott, anélkül, hogy a hang magassága megváltozott volna.

3. *Hallásérzetek határozottan felismerhető magassággal és határozatlanul felismerhető kvalitással*. Ilyenek a hallható hangsor legmélyebb és legmagasabb hangjai és a zörejek; a hallásérzetek e mindkét csoportjánál állandó magasságváltozásokat határozottan felismerünk a kvalitás határozott felismerése nélkül.

III.

Révész feltevése megmagyaráz jelenségeket, melyeket nélküle nem lehet kielégítően megérteni. Ilyen eset 1. a *melódiasiketség*, melynek főtünete, hogy a beteg hallása hangokra és zörejekre nézve ép bár, de melódiákat és harmóniákat képtelen felfogni. Révész felveti és meggyőzően támogatja annak lehetőségét, hogy e tünet a hangérzet tulajdonságai egyikének, még pedig valószínűleg a *kvalitásnak* kieséséből vagy erős megzavarásából származik.

Megértjük 2. az *abszolút hallás* különféle jelentkezéseit; nevezetesen azt, hogy míg némelyek abszolút hallása az egész hang-sorra kiterjed, másoké a hangsor egy bizonyos szakaszára szorítkozik; azonkívül, hogy némely abszolút hallású ember bizonyos hangokat helyesen, más hangokat megközelítő pontossággal és még másokat egészen helytelenül ítél meg. Ezek a különbségek ugyanis onnan erednek Révész szerint, hogy a kísérleti személyek részben a *kvalitásra*, részben a *magasságra* alapítják ítéleteiket. Az abszolút hallásnak tehát két neme van: *kvalitás* és *magasság-felismerés*. A *kvalitásfelismerő* számára a hangok kifejezett individualitások; ítéletét közvetlenül, gyorsan, biztosan és he-

lyesen mondja ki, képessége veleszületett. A magasságfelismerő emlékezetében a hangok nem különböznek specifikusan; próbálgatás után, lassan, bizonytalanul, gyakran helytelenül ítél, képessége gyakorlat eredménye.

Új szempontok adódnak 3. a *hangközök* elméletére nézve. (*Hangköznek* «Intervall»-nak nevezi Révész két egymásután megszólaló hang viszonyát; két szimultán hang viszonya *összhang* «Zusammenklang, akkord»). Ha a kvalitást tekintjük a hangéret egyetlen tulajdonságának, nem jól adhatjuk magyarázatát a szűk és tág hangközök, pl. c^1-c^2 és c^1-c^3 különbségének, míg magától oldódik meg a kérdés, hogy e különbséget a *távolság* (a magasságok különbsége) határozza meg. A távolságnak a hangköz benyomásában való résztvételét bizonyítja továbbá, hogy a már említett parakusiás beteg az objektív hangközöket meglehetősen pontossággal ismerte fel, bár csak *egy* kvalitást hallott, míg *egy* magasságú, de különböző kvalitású hangok közét nem volt képes egyértelműen megítélni. (Ilyen hangok a szuccesszív binaurális hallásnál keletkeznek.) Erre vall végül, hogy néha zörejek is, tehát határozatlan kvalitású hangéretetek, hangköz hatását tehetik.

Másrészt azonban nem lehetséges, hogy a hangköz hatását *kizárólag* a távolság döntse el, mert a szűk és tág hangközök hasonlósága oly nagy, hogy összhangzattanilag ugyanaz alá a beszámítás alá esnek s mert ugyanannak a hangköznek távolsága különböző a hangsor különböző tájékain. De ha ilyen módon korlátozva van a távolság szerepe a hangközhatásban, új magyarázatát kell találnunk 1. a hangközök transponálhatóságának, 2. annak, hogy valamely hangköz és megfordítása különböznek.

Ezt a magyarázatot Révész egy új elmélettel igyekszik megadni, melyet *segmentum-elmélet*-nek (Segment-theorie) nevez. Az elvont kvalitássort (elvont, mert a valóságban mindig a magassággal kapcsolatban jelentkezik) köralakban lehet ábrázolni, mert oktávánként önmagába visszatér. Két tetszésszerinti kvalitás a kört két ívre osztja, melyek (a tritonus kivételével) egyenlőtlenek; a kvalitássornak így származó szakaszait Révész *segmentumriak* nevezi. A segmentum magában ép oly irreális, mint az elvont kvalitássor, reálissá csak a *távolság* hozzájárulásával válik; a kettő együtt határozza meg a hangköz hatását. Így valamely hangköz szűk és tág alakja kvalitásra és segmentumra ugyanaz, de távolságra különbözik; a hangköz és megfordítása kvalitásban

azonos, de más segmentum és esetleg más távolság felel meg neki; a transponálásnál a hangköz hangjainak kvalitását változtatjuk, a segmentum nagyságának változtatása nélkül.

IV.

Vajjon merőben új-e Révész alapgondolata? Már maga Révész is megemlékezik ennek a gondolatnak néhány régebbi jelentkezéséről és *Stumpf* a göttingeni kísérleti lélektani kongresszuson tartott beszámolójában ezeknek nagy mennyiségét gyűjti össze.¹ Hogy a zenében is már ősidők óta egy névvel illetik az oktávhangokat — Révész rámutat pl. a kínaiak és az indusok hangrendszerére — arra vall, hogy felismerték hasonlóságukat.

Mindezek nem vonnak le Révész érdeméből és gondolata jelentőségéből. Mert egy gondolat tudományos létét nem szabad első jelentkezésétől számítani, tekintet nélkül ennek a jelentkezésnek a formájára, hanem attól a naptól kezdve, melyen a tudomány apparátusával jelenik meg, számol minden ténnyel és lehetőséggel, beleilleszkedik a tudomány testébe. Révészével rokon gondolatok már feltűntek, való igaz, de csak mint odavetett ötletek, célzások, hipotézisek; Révész a kérdést minden oldalról kikutatja, elméletét exaktan, tények tömegével *bebizonyítja*, kimutatja alapvető voltát, megmagyaráz jelenségeket, melyeknek eddig nem lehetett kielégítően okát adni, új tényekre bukkan. Egyszóval Révésznél először *tudományos* ez a gondolat.

Révész gondolatának újszerűsége különösen következményes, mert a lelki élet alapvető jelenségeire vonatkozik; jelenségekre, melyek felé mindennapos megszokottságuk folytán kevés figyelem fordult és melyek tudományosan kimerítettnek tetszettek. Mert nyomán nemcsak hogy a hallás összes jelenségeit revízió alá kell venni, de új szempontok, nagyobb egységek lehetőségei adatnak a hallás és az egyéb érzékek lélektanának egybevetéséből is. Úgy hogy nem lehet mást, mint egy véleményt vallani *Stumpff*-al, ki *Tonpsychologie*-jában (1890, Bd II, 200. lap) így nyilatkozik: «Diese Anschauung (t. i. hogy kvalitás és magasság elválasztható) würde eine grosse Umwälzung in der Theorie der Tonempfindungen, der Empfindungen überhaupt bedeuten».²

¹ Bericht über den VI. Kongress f. exp. Psychologie, Leipzig, 1914., 309. l.

² Közvetlenül utána ezt az elméletet kivihetetlennek mondja. Most,

Révész gondolatának újszerűségét egyáltalában nem érinti, hogy egy oly felfogáshoz küzeledik, melyet a zenészek régtől fogva vallanak. A zenész számára az oktávhangok egyenértéke oly nyilvánvaló, mint a kétszerkettő; az összhangzattan, a zenei történések és kifejlődések elmélete bizonyos értelemben elvont kvalitásokkal dolgozik. Ha a tudomány erről nem vett tudomást, ez fogyatékosága volt; Révész áthidalta ezt a szakadást, tehát előre vitte a tudományt.

V.

A Révész elmélete ellen felhozott kifogások egy más csoportja a bizonyítás módján talált kivetni valót. Aggályai vannak nevezetesen *Stumpf*nak¹ amiatt, hogy Révész kísérletei egy részében nem felhangmentes hangokkal, hanem zongorahangokkal dolgozott; megütközik továbbá azon, hogy Révész egy *egyetlen*, még hozzá pathologikus esetből messze kiható következtetéseket von le.

Ami az első ellenvetést illeti: igaz, hogy zongorahangok keveset bizonyíthatnak az oktávhangok *eredeti* hasonlósága mellett, mert első felhangjuk, az oktáv erősen velük szól, de felhangmentes hangok ép oly keveset bizonyítanak, mert nem hiszem, hogy sikerülne egy annyira nem muzikális kísérleti személyt lelni, kinél a mindennapi élet folyamán ne fejlődött volna ki valamelyes asszociáció az alaphang és első felhangja között; sőt bizonyos zenetörténeti jelenségek arra vallanak, hogy ilyen asszociációk *öröklődését* is fel lehet tennünk.² (Ezeknek felvétele megmagyarázná a kvintek, illetve duodecimák tagadhatatlan, Révézstől is belátott hasonlóságát.) Ebből a szempontból Révész elmélete módosulna, anélkül, hogy alapjaiban érintetnék; így ugyanis az oktávhangok hasonlóságát és a kvalitássor periodicitását az értekeknek nem *primär*, de a (faji vagy egyéni) fejlődés folyamán *előállott* tulajdonságaiként kellene felfognunk; a *fenomenologiai* eredményeken azonban — és Révész elméletének súlypontja itt van — ez a genetikusan magyarázat nem változtat. Ugyanezt kell mon-

hogy megvalósult, nem tartotta szükségesnek, hogy ható erejére rámutasson, sőt csökkenteni iparkodik jelentőségét. (A fentebb említett kongresszusi kritikában.) Ez legalább is következetlenség.

¹ Kongressbericht.

² Kovács: Zeneesztétikai problémák, Budapest 1912.

dani Stumpf azon véleményéről, mely a zenei praxisban használatos kvalitásokat a gyakorlatban kialakult *historiai kvalitások*-nak tekinti.¹

A másik ellenvetésre vonatkozólag: *általánosságban* kétségbe lehet ugyan vonni pathologikus esetek bizonyító erejét a normális viszonyokra nézbe, de éppen a jelen esetben nem, mert Révész nem azt akarta bizonyítani, hogy a normális hallásnak érzeteiben *kvalitás és magasság éppen úgy* elválnak, mint a parakusiánál, hanem azt, hogy e két tulajdonság egyáltalán elválasztható. Ennek bizonyítására pedig egyetlen egy eset éppen annyit ér, mint ezer, különösen ha vizsgálata oly páratlan gonddal és tüzetesen ment végbe, mint az adott esetben.

Mindezt egybevetve, meg lehet állapítani, hogy Révész eredeti és bátor gondolatot mond ki; a tudomány teljes készületével világítja meg minden oldalról; exaktan és meggyőzően bizonyítja be; új lehetőségeket, alapvető következményeket teremt; kielégítően megmagyaráz eddig homályos jelenségeket; új jelenségeket fedez fel; összhangba hozza a tudományt a zenei praxissal. Vegyük még hozzá a mű formai kiválóságait: az anyag áttekinthető, gazdaságos és fejlődő elrendezését, a világos, rövid és elegáns stílust és azt kell mondanunk: egyike az újabb lélektani irodalom legjelentősebb és egyben legmegnyerőbb termékeinek.

Kovács Sándor.

Újabb Eekhart-irodalom.

Kétségtelen, hogy napjainkban igen sokat írnak és beszélnek a misztikáról, sőt eltagadhatatlan az is, hogy egy sajtószertű misztikus vallásosság észrevehetően bontogatja szárnyait, mely a spekulatív és érzelmes lelkeket egyformán magához vonza. Különösen Németországban erős ez az áramlat, mely célul tűzvéni ki az emberi életnek a vallás segítségével való mélyítését és bensősítését, e cél követésében a német nép vallásos multjának elfelejtett kincseit is felhasználja. A jeni Diederichs-cég gyors egymásutánban kiadta a régi német misztikusokat (Theologia Deutsch, Eekhart Seuse, Tauler stb.) modern fordításokban, hogy ennek a régi misztikának tartalmát, illetőleg ezt a «germán vallást» az új vallásosságra szomjúhozó lelkek megismerhessék.

A középkori német misztika legnagyobb alakja kétségkívül

¹ Stumpf, i. h. 3247.

Eckehart mester, akivel már igen terjedelmes irodalom foglalkozik, anélkül, hogy jellemképe, filozófiai-theológiai jelentősége teljes biztossággal állana előttünk. Azóta, hogy *Denifle* (1886.) *Eckehart* latin munkáira hívta fel a figyelmet és *Preger*rel szemben kimutatta, hogy a német misztika történeti előadásra még nem érett meg a biztos filológiai alap hiánya miatt, az *Eckehart*-kutatás nagyobb óvatossággal halad, amire nézve jellemző, hogy újabban nagyobb összefoglaló méltatás nem igen jelenik meg *Eckehart*ról, inkább csak rövidebb népszerű dolgozatok, filológiai értekezések, továbbá egyes hiteles munkáinak tudományos kiadásai vagy új-felnémet fordításai. A helyzet ma az, hogy *Eckehart*nak sem latin, sem német művei nincsenek tudományos kiadásokban hozzáférhetőkké téve úgy, hogy egy teljes *Eckehart*-kiadás még csak a jövő zenéje, amennyiben még rengeteg anyag vár feldolgozásra és kritikai megrostálásra. Az *Eckehart*-kutatás mai állását *«Eckehart mester élete és tanítása»* (Pozsony, 1913.) című dolgozatomban foglalván össze e helyütt csak az azóta megjelent művek rövid ismertetésére szorítkozhatom. Mindössze három, csak kisebb terjedelmű dolgozatról van szó, de ezek együttvéve jól tájékoztatnak arról a munkásságról, mely most az *Eckehart*-kutatás terén folyik.

Az első *Philipp Strauch «Meister Eckehart-probleme»* című rektori beszéde. (Halle a/S. 1912. 38. lap) *Strauch*, az *Eckehart*-filológia egyik legkiválóbb képviselője, e dolgozatában tárgyilagosan ismerteti az e téren felmerülő nebézségeket a következőképen. *Eckehart* nemcsak a theológust, de a germanistát is érdekli és ezért a mester tanának ismertetése filológiai iskolázottságot és a scholastikával való beható ismeretséget is föltételezi. Az első dolog *Eckehart* műveinek gondos szövegkritikai kiadása volna, csakhogy ép itt merül fel az akadályok egész sora. A német misztikusok hallgatói ugyanis többnyire apácakolostorok lakói voltak, ők jegyezték fel (sokszor emlékezetből) a hallott beszédeket, melyeket aztán másolás útján sokszorosítottak és terjesztettek. Ez történt *Eckehart* német prédikációival is, melyeket igen sokszor másoltak le, míg ellenben latin munkái a pápai ítélet következtében nagyrészt veszendőbe mentek. Az *Eckehart* kéziratokat három csoportba oszthatni: délnyugati német, középnémet és osztrák kéziratok; ehhez járulnak alnémet és középnémetalföldi elágazások. A váriánsok száma szinte beláthatatlan, úgy hogy itt óriási feladat vár a kutatókra. Csakhogy a nagy anyag hitelessége nem

mindenütt biztos. Sok mű Eckehart neve alatt szerepel, holott nem ő tőle származik, mások viszont névtelenek, vagy más misztikus gyűjteményébe pl. Tauleréba kerültek bele, pedig Eckehartnak tulajdonítandók. E tekintetben útbá igazíthatnak a latin munkák, Eckehartnak folyton ismétlődő alapgondolatai, a heretikusoknak nyilvánított tantételek, Eckehart német beszédeiből készített latin beszédtextusok és végül az egyes beszédek utalásai más, már elmondott beszédekre. Mindezen nehézségek dacára Strauch bízik benne, hogy lehetséges lesz az összetartozó hiteles részletek és töredékekből megfelelő építményt létre hozni. És ép oly erélyesen hangsúlyozza Eckehart eredetiségeit, amidőn: «az első német nyelvű filozófusnak és theológusnak» mondja.

M. *Pahncke* már szintén több alapos részletkutatással gazdagította az Eckehart filológiát. Legújabb tanulmányában (*Eckehart Studien. Texte und Untersuchungen. Neuhealdensleben* 1913. 41. lap.) első helyen ismerteti a berlini kir. könyvtár ms. germ. quart. 1048. sz. kéziratát, mely arról nevezetes, hogy négy új, eddigéig ismeretlen Eckehart szöveget tartalmaz, majd két (Pfeiffernél is meglévő) prédikáció terjedelmesebb szövegét közli, végül pedig a Pfeiffertől «Sprüche» néven közlött töredékeket revideálja és a nem hiteleseket kiválasztja, ugyanezt teszi Jostes kiadásával és befejezésül összeállítja a nyomtatásban megjelent Eckehart citatumokat.

A harmadik munka már nem annyira tudományos igénnyel lép fel, hanem inkább a nagyközönséghez akarja közelébb vinni a nagy német misztikust, válogatott műveinek fordításával és tájékoztató bevezetéssel. A «Sammlung Kösel»-vállalat egyik kötete ez: *Deutsche Mystiker. Band III.: Meister Eckehart. Ausgewählte und übersetzt von Dr. Josef Bernhart. Kempten u. München. 1914. lap.* A bevezetés tömören, de jól ösmerteti Eckehart tanát egy kissé Denifle-hez hajolva, vagyis túlszigorúan. Szerinte a thüringiai domonkosrendű szerzetes nem több mint Aquinói Tamás scholastikájának német kiadása, de a neoplatonikus elem korlátlan kiemelésével; pontosabban: Eckehart tana föltételezi filozófiailag a plotinosi gondolatvilág keresztyén elsajátítását; ethikailag a görög egyházatyák logos-misztikáját, helyesebben a keresztyénségnek germán módon értelmezett ethosát; szociálisan végül a késői középkor nőkérdése által van föltételezve. Eckehart misztikája nem tapasztalati, hanem gondolati misztika, közelebbről «metafizikai és történetfeletti logos-misztika». Helyesen emeli ki

az antik és Eckehart misztikája közötti különbséget, bár hozzátehetjük, hogy Eckehart némelykor ingadozni látszik. Általában a szellemi szemlélődés antik ideáljához hozzálép nála a keresztyén erkölcsen akaratindividualizmusa. A szerző rámutat az Eckehartban észlelhető hiányokra és figyelmeztet arra is, hogy Eckehart olvasójának lépten-nyomon a Kant utáni rendszerek jutnak eszébe. A bevezetést követő szöveg prédikációkat, a második hiteles tractatust, mondásokat, néhány Eckehart-legendát és végül Eckehart elítélt tantételeit közli.

Látnivaló, hogy a felsorolt művecskék közül tulajdonképen csak Pahneke viszi előbbre az Eckehart-kutatást filológiai tekintetben és épen ez a jellemző az Eckehart-kutatás mai állására, hogy a filológusé az első szó, hogy utána a filozófus és theológus döntő szóhoz juthasson. De ha majdan a filológia elhárította a sok nehéz akadályt, akkor talán Eckehart új életre fog támadni és jelentős szerepre jut a jövő metafizikai-spekulatív megtermékenyítésében. Mert abból, amit eddig hitelesen ismerünk tőle, annyi mindenesetre kitűnik, hogy ha ő nem is volt vezérszellem a filozófia terén, de tagadhatatlanul milyen szántó elme és a német filozófiai genius jellemző megtestesítője a XIV-ik század elején.

Szelényi Ödön.

P. Menzer : *Einleitung in die Philosophie.* 1913.

A filozófiai bevezetések két hibába¹ szoktak esni: vagy problémakörök szerint csoportosított filozófiatörténeti kompendiumokká, vagy az írójuk filozófiájába való bevezetéssé hajlandók átváltozni. Sőt olyanok is vannak, amelyek kisebb-nagyobb értekezések, essai-k többé-kevésbé rendezett gyűjteményei. Mindezekkel jól eső ellentétben van Menzernek, a hallei egyetem tanárának, ez a kis könyve, mert igazán a filozófiába akarja bevezetni olvasóját. Talán legjobb lenne, ha azt mondanám, hogy a filozofálásba. Az egészet a kriticismus szelleme hatja át, de nem áll meg Kant eredményeinél, hanem az ő szellemében — s ma már látjuk, hogy ez magának a filozófiának, mint az ész önigazolásának a szelleme — közeledik egy-egy problémához. Megvilágítja azokat az álláspontokat, miket az ész velük szemben elfoglal, de nem hűny szemet a megoldások nehézségei fölött sem. A könyvecske érdeme épen az, hogy nem zárja le vizsgálódásait, hanem széles horizontokra nyit

kilátást s mintegy megmutatja azokat az utakat, melyek egyegy — persze hipotétikus jellegű — megoldás felé vezetnek.

A könyv először a filozófia értelmét igyekszik megjelölni, aztán a naiv realizmus álláspontjáról kiindulva megmutatja, mily gyökeresen átalakítja a gondolkodás a valóság érzéki világképét. Vácsolja az ismeret fogalmát, kijelöli határait s rámutat a kanti filozófia központi gondolatainak fontosságára. Igen talpraesetten ír az emberi lélek metafizikai vágyairól s jellemzi a főbb megoldási lehetőségeket, hogy aztán végül a világnézet kiépítésének szükségességét és körvonalait tárja elénk. A mű végén egy morális személyiség (Persönlichkeit) filozófiájának akkordjai csendülnek föl, mintegy hivatgatoul a további, szüntelen kutatásra.

Nagy József.

E. Altkirch: *Spinoza im Porträt*. Mit 28 Tafeln. E. Diederichs, Jena, 1913.

Még a tudományos tételek megértésében is jó hasznát vehetjük néha az egyéniség ismeretének, de a metafizikusoknál meg szinte nélkülözhetetlen ez. Hiszen a metafizika forrásai az eleven érzés mélyéből fakadnak s épen oly híven tükrözik vissza alkotójuk egyéniségét, mint a művészek alkotásai. Az *Ethica* merev és élettelennek látszó leple alatt ott izzik Spinoza megnyugvást óhajtó, tépelődő lelke. De innen úgy kell a filozófust, az embert kifejteni, azért nem csoda, ha az érdeklődők olyan adalékokat keresnek, ahol könnyebben áll előttük az ember Spinozában. Nagy emberek élettörténete, egyéniségük rajza mindenkor kedves tárgya lesz a kíváncsi érdeklődésnek, mely azt hiszi, hogy a zseni titkához a külső emberen át vezet az út, vagy pedig örömmel látja a maga megnyugtatására, hogy a legnagyobb szellemek is emberek, akikkel rokonnak vallhatja magát.

Spinozáról Freundenthal szorgos keze (*Die Lebensgeschichte Spinozas*, 1899) már összehordta mindazt, amit a leggondosabb forráskutatás életére és egyéniségére vonatkozólag fölkuatathatott. Azonban az ő műve tudós munka, mely a szakember számára készült, így szélesebb körben nem terjedhetett el. Dunin-Borkovszki nagy könyve (*Der junge De Spinoza*, 1910.) pedig a filozófus ikonográfiáját is kellő figyelemben részesítette. De a dolog természetében rejló okok miatt ez sem juthatott el azok kezébe, akik Spinozában pusztán csak az ember iránt érdeklődnek. Nyenek pedig elég nagy számban vannak. Érdekes, hogy

alig van rá példa a gondolkodás történetében, hogy egy visszahúzó, tisztán elmélkedéseinek élő filozófus egyéniségéről oly különböző nézetek kerültek volna a köztudatba, mint Spinozáról. A megátalkodott és veszedelmes istentagadótól az árnyéklatok hosszú sora vezet addig az ideális képig, melyben Renan Spinoza alakjában látta megtestesülni az igazi filozófust. A kép még ma sem tiszta. Ezért jó szolgálatot tesz az igazságnak Altkirch szóban forgó könyve, mely nagy szorgalommal szedte össze mindazt, ami Spinoza lelki és testi arcképére tartozik.

A könyv két főrésze oszlik. Az első a filozófus irodalmi arcképét adja elénk, közölve azokat az irodalmi adatokat, mik az egyéniségéről, arcvonásairól, életmódjáról, szokásairól olvashatók. A második rész pedig Spinoza művészi ábrázolásaival foglalkozik. Amott jó német fordításban együtt találjuk több adat közt a Lucas-féle életrajzot, Gilles, Bayle, Kortholt, Colerus, Leibniz nyilatkozatait. Kár, hogy kimaradt Spinozának az a nagyon jellemző levele (1673. március 30.), melyben a heidelbergi tanárság följánlását köszönettel elhárítja magától.

A második főrészben Spinoza igazi, továbbá kétes és hamis képeinek történetét, leírását olvashatjuk. Itt a plasztika műveire is kitér a szerző. Végül közli mindama művek jegyzékét, melyek Spinoza-képeket, vagy ezekre vonatkozó tudósításokat tartalmaznak.

Végig tekintve a közölt képek során, nagyjából világossá válik előttünk Spinoza arca. Az ábrázolások sok tekintetben eltérők egymástól, de a beszédes, nagy szem és az erős áll valamennyin feltalálható. Wienbrack mellszobra és Bauer kőrajza mindenestre túlságosan idealizált, de azért mégis elfogadható arcképet adnak.

Külön ki kell emelnünk a könyv művészi illusztrációit. Az arcképeken túl Sintenis René két hangulatos rajzát látjuk még itt a Spinoza-házról és más olyan helyekről, amelyekkel Spinoza élete valami vonatkozásban van.

Altkirch művével az amatőr-filozófusok (mert ma már ilyenek is vannak!) és a fiziognómia hívei érdekes és szép könyvhöz jutottak.

H. Nagy József.

Festschrift für Alois Riehl, Halle a. S., Niemeyer. 1914. V+522 l. 8-r. 14 M.

Alois Riehl hetvenedik születésnapja alkalmából tanítvá-

nyai és barátai adták ki ezt a kötetet, melyben több figyelemre-méltó és két fontos tanulmányt találunk. Heinrich Scholz Rainer Maria Rilke líráját elemzi, hogy a jelenkori irodalom pantheizmusáról határozatlan és szétfolyó megállapításokat soroljon fel. A Rilke-idézetek alkotják a tanulmány legszebb részeit. Hans Lindau Saint-Cyran abbé és Richelieu viszonyától mond sok érdekeset. Saint-Cyran a Port-Royal köréhez tartozott. A szerző hajlandó Arnauld és Pascal mellé állítani. Tanulmánya egyébként csak irodalomtörténeti és dogma-történeti szempontból értékes, a filozófiához vajmi kevés köze van. Friedrich Kuntze értekezése (*Versuch über die Probleme der «Kritik der Urteilskraft» in einem System des transzendentalen Realismus*) a kötet ékessége. Nem történeti, hanem szisztematikus kérdéseket tárgyal. Hildebrand és Riehl esztétikai kutatásait a «Kritik der Urteilskraft» megfelelő problémakörével hozza kapcsolatba, Kant teleológiáját a jelenkori természetfilozófia és tudománymethodologia funkcionálisizmusához alkalmazza. Kant teleológiájának kevésbé tanulmányozott vonatkozásai kerülnek ekképen napfényre s amelyek Kuntze szerint a «transcendentalis realizmus» vagyis Riehl álláspontját igazolják. Rendkívül érdekes problémákat feszeget Johannes Eichner: *Das Problem des Gegebenen in der Kunstgeschichte*. Ez az első komoly kísérlet arra, hogy a megismerés apriorisztikus elemeit a művészettörténetben is kimutassuk és a művészettörténeti adottságra vonatkozó naiv realizmust megdöntsük. Eichner gondolataira legközelebb bővebben visszatérünk, csak a végső eredményt iktatjuk ide: «Nemcsak, hogy a történeti kép nem a közvetlenül adott, hanem épen a meghatározandó, de végtére nem is más, mint a művészettörténeti gondolkodás terméke». A történeti kép nem *adat*, hanem *feladat*, itt is csak a szpontaneitás és a receptivitás együttműködése vezet igazi megismeréshez. Gustav Theodor Richter *Spinozas Lebensgefühl* c. dolgozata nem mond semmi újat, ügyesen rajzolja meg az *Ethica* alapján Spinoza jellemét. Max Frischeisen-Köhler Hobbes-tanulmánya polémia a marburgi iskola felfogásával szemben. Natorp és Cassirer Hobbest is a logikai idealizmus előfutárává avatták, csakúgy, mint Descartes-ot és Leibnizet. Ezzel szemben Frischeisen-Köhler Hobbes gondolatvilágának erős realizmusára mutat rá és formulázásainak kialakulatlanságára, kiegyenlítetlen ellentétekre figyelmeztet. *Logik und Psychologie* a címe Heinrich Maier hosszadalmas fejtegetéseinek. Maier egyike azoknak a modern logikusoknak,

akik a «logikai abszolútizmus»-ban túlzást, erőszakot látnak. Husserl korszakalkotó kutatásainak, Rickert értékfilozófiai logikájának jelentőségét nem látja be s inkább arra törekszik, hogy belső ellentmondásokat mutasson fel e két kiváló gondolkodó munkáiban. El kell ismerni, hogy ez a törekvése részben sikerült is, de az ilyen sikerek a filozófia számára nem jelentenek igazi nyereséget. Nagyon találók azonban a gondolkodás lélektanára vonatkozó polémikus megjegyzések. Ha Maierről azt kell mondanunk, hogy nem elég mélyen hatolt be a bírálat tárgyává tett elméletekbe, még inkább áll ez Ernst *Sauerbeck* élehangú cikkére, (*Über die Bedeutung der reaktionären Bewegung in der formalen Geschichtsphilosophie*), mely a neokantianus történetlogikát szeretné a romantika kinövéséeként kezelni. Ehhez azonban több tudás, több filozófiai elmélyedés, úgy a támadott, mint a védett álláspontoknak alaposabb ismerete volna szükséges, mint amennyit a szerző elárul. Cikke nem igen illik a magas színvonalú értekezésekhez, melyek között helyet foglal. Az utolsó tanulmány Eduard *Spranger* tollából származik: *Lebensformen*. *Spranger* *Dilthey* tanítványa s az «életformák» elmélete is *Dilthey* individuális lélektanának problémakörébe tartozik. A hat életforma: az elméleti ember, a gazdasági ember, a társas ember, a hatalomra törő ember (*Machtmensch*), a fantázia embere (*Phantasiemensch*) és a vallásos ember. Ezek a tiszta típusok, ezekhez járulnak a kevert típusok. Logikai szempontból meg kell állapítanunk, hogy úgy ez a felosztás, mint a felosztás alapjául szolgáló típuslélektan nem állja meg az ismerettani kritikát. *Dilthey* filozófiájának sokat emlegetett «Achilles-sarka», az ismerettani alap ingatag volta itt is erősen érezhető. Nem is tiszta elmélet, hanem a sok szép és finom típus-elemzés adják meg *Spranger* kísérletének értékét.

Még csak azt, hogy *Spranger*, *Scholz* és *Eichner* tanulmányai különlenyomatban is megjelentek, ugyancsak *Niemeyer* kiadásában.

f. b.

Wilhelm Dilthey : *Ethica*. (Aus den Tagebüchern Wilhelm Diltheys, 1854—1864). Berlin, Litteraturarchiv-Gesellschaft. 1915. 61 l. 8-r.

Szerencsés gondolat volt a Litteraturarchiv-Gesellschaft vezetőségétől, hogy tagjai számára ezeket a páratlan értékű feljegyzéseket kiadatta. Hogy mit gondolt, mit érzett az iskola-

padból kikerülő fiatal Dilthey, milyen olvasmányok és tanulmányok közepette jutott először hivatása tudatára, milyen fontosságot tulajdonított minden egyes ítéletének, ezt és sok mást, ami Dilthey munkáinak megértését elősegíti, csak ezekből a rövid naplójegyzetekből tudhatjuk meg. Szubjektív érzéseknek kevés hely jut még itten is, az önkritika, a hivatás nagysága felett való elmélkedés aránylag ritka. Valami csodálatos objektivizmus vonul végig ezeken a lapokon: leszámolás mindennel, ami nagy művének, az új, történeti-világnézeti alapon fölépülő tiszta ész kritikájának kidolgozásában gátolja — ez a fiatal Dilthey naplója. Egy-egy rövid kikezdés, egy fél oldal jut olyan gondolatoknak, amelyek későbbi munkáiban mint alapvető tézisek szerepelnek. Plotinos és a keresztény világnézet genezise az «Einleitung in die Geisteswissenschaft»-hoz vezet, a Schleiermacher-feljegyzések már néhol vázlatokká szélesednek. Pompásak a történelmi módszer értéke, értelme körül forgó gondolatok, még szebbek azok a kritikai megjegyzések, melyek egy-egy olvasmány szellemi mérlegét állapítják meg. «Wer wird uns Lessing auslegen?» — kérdezi egy helyen, hogy majd egyszer, évek hosszú sora mulva ő maga elégítse ki ifjúkori vágyát. «Man beurteilt Hegel sehr wunderbarlich» — jegyzi meg máshol s ez az igazságtalanság nem hagyja nyugodni évtizedeken át, amíg végre is belefog nagy Hegel-életrajzában megírásába. Mindent összevéve: nem a «nagyközönség», még csak nem is a «művelt olvasó» kezébe való könyv; nem közönséges tapintatra vall a kiadók részéről, hogy összesen 100 példányban jelentették meg. De akik ismerik Diltheyt és a filozófia legnagyobb történetírójának fejlődéséből tanulni tudnak, azok számára a legszebb ajándék. f. b.

Benedetto Croce. *Esztétika. Elmélet és történet.* A negyedik át-
nézett kiadás után fordította dr. Kiss Ernő. Budapest. Rényi
Károly. 1914. 8-r. XV, 494 l. Ára 15 K.

A filozófusról is bizonyosan igaz, hogy barátjáról lehet megismerni. Benedetto Croce (1866—) gondolkodói egyéniségének tehát nagyon hű tükre az a könyv, melyben mintegy Hegellel társalog s az abszolút idealizmus mesterének eleven eszméit s elavult tételeit fejtegeti.¹ Aki e munkát avval a reménnyel veszi kezébe, hogy a panlogizmus rendszerének áttekin-

¹ Lebendiges und Totes aus Hegels Philosophie. Heidelberg. 1906.

tését megkönnyíti számára, csalatkozni fog, mert a Hegel-magya-
rázó Croce olyan zeneszerzőre emlékeztet, aki a legmerészebb
témáról még merészebb variációkat kísérel meg. Crocet azon-
ban nem lehet egyszerűen hegelianusnak nevezni, ő a mai kor
fia s a mi világunk adott neki bölcselkedésre ösztönzést.¹ Az
olasz gondolkodás gazdag hagyományaihoz ugyan sokban hű
marad, de kétségtelen, hogy filozófiájának főgyökere a né-
met romantika televényébe nyúlik vissza. Hegel világot átfogó
szisztémája mint formai eszmény lebeg előtte. Érzünk nála is vala-
mit abból a kettősségből, mely Hegelre oly jellemző: éles meg-
figyelések kissé szubjektív dialektikájának látszatából kábító
lassúsággal bukkannak elő, olykor csak egy pillanatra, mint
keleten a szerály sűrű ablak-rostélya mögött megvillanó szemek.
Mégvan Croceban a tudós egyetemessége: teljes rendszert épített
ki, a *Filosofia dello Spirito*-t, melynek alapvetése az előttünk
fekvő *Eszétika*, de második és harmadik része: a *Logika* s az
Ethika is elkészült már. Az irodalomtörténetírás különös érdek-
lődéssel fordulhat Croce rendszere felé, hiszen e filozófus
az irodalmi kritikának ma is buzgó művelője s jórészt filo-
lógiai és történeti tanulmányokkal kezdte pályáját.

Eszétikájának első része elmélet (1—153. l.), második része
pedig a széptudományi gondolkodás története (157—474. l.).
Amazt dogmatikus résznek is mondhatjuk, Croce ismerteti benne
világsszemléletének főelveit. Tanításai kihívhatják s ki is hívják
a kritikát, de bölcséleti tünődésének lendülete meglepő. Kissé
tájékozatlanok vagyunk, mikor valami egyetemesről beszél,
mely se nem fogalmi, se nem absztrakt természetű, valami szel-
lemről, amely nincs egyes személyhez kötve. És mégis vér kering
ebben a rendszerben, a tanítások átszűrődnek az író személyi-
ségén s az egyéni állásfoglalás biztossága szentesíti őket. Croce
szélsőségesen kiélezi az igazi spekulatív fogalom s az empirikus
tudományok alkotta *pseudo-fogalmak* ellentétét. A természet-
tudomány a konkrét valóságot fikciókkal helyettesíti, fogal-
mai nyers, bár praktikus eszközök a valóságban való eligazo-
dásra. Croce szerint a mathézis, a tiszta s az alkalmazott ter-

¹ Egy francia bíráló írja Croce gyakorlati filozófiájáról: «Si nous
n'avons pas affaire d'un hégélien de doctrine, nous sommes certainement
en présence d'un hégélien de méthode et aussi de langage. J'ai peur que
ce langage ne trouble le lecteur». L'année philosophique. 1912. 239. 1.

mészettudomány független igazságértékeket nem produkál. A valóság adaequat kifejezésének csak egy diszciplinát ismer el s ez a történelem, mert a szellem világának egészét átfogja. Croce még azt sem ismeri el, amit Hegel, hogy a természettudomány a filozófiához vezető lépcsőfok. Elszakítja a filozófia és a matematikai természettudomány összefüggését, hiszen a filozófus a valóság intuícióját keresi s nem töltheti meg agyát a fizikus és a matematikus absztrakcióival. A természettudományoknak is van történetük s annyiban kapcsolatosak a filozófiával.¹

Így rövid mondatokba szorítva mereveknek tetszenek ezek a tanítások, de azért olyan igazságot mondanak ki, mely önértékessé teheti a szellemi tudományoknak munkásait, a filológust és a történetírót. Ha ezek exakt oldalról jövő kicsinylésekkel szemben a maguk tevékenységének létjogát igazolni akarják, ha bizonyosságot akarnak szerezni, hogy az általuk művelt ismeretkörnek is van önálló méltósága, hogy a természettudomány módszereivel az emberi szellem soha fel nem mérhető — akkor köszönettel lépnek arra az ösvényre, melyet Croce gondolkodói energiája hálátlan talajra taszított.

Az esztétika tudományának alapvetői a Leibniz-Wolf iskola szellemében az esztétikai érzéket valami alacsonyrendű, homályos megismerésnek (facultas, gnoseologia inferior) minősítik. Croce ellenkezőleg a logika, a tiszta elmélet fölé helyezi s a megismerés magasabb szervének tartja. Kant rendszerén is azt kifogásolja, hogy nem a transcendentalis széptan a kapuja. Az esztétikát az ábrázoló (kifejező, képzelő) tevékenység tudományának határozza meg. Az intuitív megismerés merőben más, mint a logikai. Amaz mindig kifejezéssel kapcsolatos s az egyessel, különössel foglalkozik, emez fogalmakat teremt s az általánosra irányul. A művészi intuíció a kifejező megismerés számtalan egyéb fajtájától csak *mennyiségileg* tér el. Mivel a pszichologizmus a szellem egyetemes kifejező munkájával összekeveri a szűkebben esztétikai kifejezést, jó csomó álesztétikai fogalom került a széptanba s Croce ilyeneknek tartja a fenségest, komikust stb. s ezért nem is fejtegeti őket.

A művészség, mint gyönyör és fájdalom forrása, egyszersmind

¹ V. ö. Cassirer: Erkenntnistheorie und Grundfragen der Logik. Jahrbücher der Philosophie. I. 1913. 33. l.

gyakorlati tény. Így kerül sor egy rövid kitekintésre Croce erkölcs-tani nézetei felé, ide kapcsolódik az esztétikai érzelmek tárgyalása, az intuíció külső megjelenítésének, a művészetek technikájának és felosztásának fejtegetése. A műalkotás keletkezésének feltételeit ismerve a képzetet közösségbe jut a múlt alkotásaival. Hogyan dolgozzák fel a múltat a tudományok? Általános történet-logikai problémák keretében (a művészet eredete, a haladás kritériuma) főképp az irodalom és művészettörténet módszertanának van szentelve egy egész fejezet (XVI.). Megvédi Croce az irodalomtörténeti kismunkát. «Csak az ostobák vetik meg, vagy nevetik ki azt, aki visszaállít egy eredeti szöveget, aki nyomozza a szók jelentését, aki kutatja a föltételeket, melyek között a művész élt...» A történeti kritika nélkül visszaidézhetetlenül elveszett volna az emberiségre nézve a legtöbb művészi alkotásban való gyönyörűség. «Ha pedig valaki azokra a kutatásokra akar célozni, melyek nem látszanak érdekeseeknek és semmi célt sem szolgálnak, meg kell jegyeznünk, hogy a történetkutatónak gyakran nem dicsőséges, de hasznos szolgálatot kell végeznie... Mint ahogy a könyvtárban is állványokra rakják és megcédulázzák azokat a könyveket is, melyeket senki sem kér olvasni, de egy más alkalommal kérhetik őket». Az irodalomtörténet *egy vagy több műalkotásról szóló kifejező műalkotás* (134. l.). Különbséget kell tennünk a tudós, az élvező és a történész között. Az utóbbi nemcsak ismeretekkel és izléssel rendelkezik, mint az előző kettő, hanem az átélés és az előadás kiválóságával is.

Könyvünk általános részének utolsó fejezete a nyelvtudomány és az esztétika főkérdéseinek azonosságáról szól. A grammatika nyelvtanítási, instrumentális becséről nem lehet vitázni, de a századokon át meggyökeresedett nyelvtani elemzés mégis csak logikai vágányra siklatta a nyelvtények szemléletét. Pedig a nyelv a kifejező megismerés szerve s szabályosságai nem természeti törvények, hanem az izlés és megegyezés szülöttei. A szavak elszigetelt boncolgatása feledtette a filológia művelőivel hosszú ideig, hogy ők olyan alagút munkásai, melynek másik tárnájában a széptan bölcselői dolgoznak s egy napon találkozni fognak egymással.

A német esztétikákról véve példát, főleg a lélektani és pozitív irány újabb alkotásairól, valami délies elevenség érzik Croce általános fejtegetésein. Spekulatív keretben azonban értékes

megjegyzésekkel érinti egy-egy rövid szakasza a művészettel összefüggő kérdések egész enciklopédiáját (pl. művészet és erkölcs, a rût széptana, l'art pour l'art, természeti szép, művészi nevelés stb.).

A művészetek történetéről szólva hangsúlyozza Croce, hogy a történeti anyag feldolgozása mindig bizonyos szempontok érvényesítésével történik. Ezt a követelményt teljesíti a kötet második, nagyobb fele, melyben az esztétika széles horizontú történetét találjuk. Nincs minden részletről szó benne, de meszszebbre ellátunk, mint az esztétika történetének sok krónikásánál. Halljuk az író bátor, férfias hangját, ítéleteit, merész megjegyzéseit s ezek sokszor úgy hangzanak, mintha panoptikumban vezetne körül, ahol sok félszeg és avult figura látható. Nem éri be idegen gondolatok puszta tolmácsolásával, hanem az általa becstelt értékekhez méri őket. A nyelvbölcseletet is tárgyalásának körébe vonja a szofistáktól Wundtig. Az ókori széptan, mely e tudományak mintegy præhistoriája, Croce számára tanulságos tévedések példatára. A hedonisták a művészetben csak szórakoztató hetærát, a moralisták pedig komoly ábrázatú oktatót láttak. Plato és Aristoteles méltatása mellett szép hely jut a miszticizmusra hajló Plotinosnak. Az eszmék történetét, a művészettről való vélekedések kibontakozását követjük. A középkor részint megtagadta a művészetet a vallás érdekében, részint tetszetős hamisságnak — *gaia scienza* — tartotta. Az inkább csak művelődéstörténeti és pedagógiai érdekű renaissance-poetika naivitással gubbaszt az utánzás, a tanító célzat és a műfaji szabályosság kérdései felett. A XVII. század hozza a mai esztétikai tudat főfogalmait, aminők *izlés, tehetség, képzelet, érzés*. Kiknél tűnnek fel ezek s hogyan gyökeredznek meg? — mindezt különös figyelemmel kutatja Croce. A cartesianizmus matematikai szellemet visz az érzelmi és a művészi világ szemléletébe (Boileau iskolája) s ez ellen harcoltak a XVIII. században francia, olasz és német földön. Baumgartenről azt olvassuk, hogy becses felismeréseit az ódsiság kérgébe szorítja. Ő csak előfutára egy megalapításra váró tudománynak, de nincs benne forradalmiság. Az esztétika felfedezésének dicsósége Viconak jut. Ez a termékeny gondolkodó visszahatást képvisel a cartesianizmus ellen s ő már nem az észhez méri a költői világot. A költészetet minden nemzet közös, első nyelvének tartja. Tagadhatatlan azonban, hogy Croce Vico érdemeit bizonyos

nemzeti önérzettel részletezi s Herderrel túlröviden végez honfitársa mellett. Baumgarten tanítványai között megemlíti *Szerdahelyit*. A XVIII. század kisebb széptani íróit s a romantika nagy német rendszerezőit bámulatos közvetlenséggel ismerteti. Schleiermacher esztétikáját azért helyezi kiváltságos magasságba, mert ő Croce elméletével összehangzóan — a művészi tény, mint emberi produktivitást, fogta fel. A XIX. század esztétikáját az egész európai gondolkodást felölelve frissen tárgyalja s a formalisták és a tartalmi esztétika harcától lépésről-lépésre eljutunk Taineig, Bergsonig, Lozzaig, K. Langeig stb. Jut elismerés Steinthalnak, mivel a nyelvi tevékenységet elválasztotta a logikától. Lezárja a munkát a retorika és a poétika története s néhány részletkérdés elméletének áttekintése.

A fordítás igen érdemes vállalkozás, bár minden részletében nem mondható sikerültnek. A nehézségeket ismerjük: a fordító a magyarban nem dolgozhatik megállapodott terminológiával s évszázadokon át formálódott gondolatokat nehéz így egyszeriben áttelepíteni. Főlöszleg e szavak: logika, esztétika, szép, nagy kezdőbetűvel való kiemelése. Sok példa akad nehézkes szófűzésre¹ s a mondatszerkezetben is nem egyszer idegenszerűségeket érzünk.² Félreértést azonban csak egyet találtunk, amidőn Schelling egyik munkájának címét, mely Giordano Brunóról szól, az olasz *bruno* szóra érti és *Sötét*-nek fordítja (293 l.).

Sas Andor.

Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart. Herausgegeben in Gemeinschaft mit zahlreichen Fachgenossen von *Max Frischeisen-Köhler*. Zweiter Jahrgang. Berlin, 1914.

A Jahrbücher első évfolyama a különböző bölcséleti tudományok évről-évre megjelenő fontosabb termékeinek kritikai ismertetését tűzte ki céljául. Jelen második kötetben a szerkesztő már határozottabban formulázza programját. Eszerint az összes filozófiai diszciplínák három csoportba osztva három egymás-

¹ Főleg fejezetcímekben, pl.: A tartalom s abban az alak jelentése. A rút elméletének a művészetben és legyőzésének bírálat. A szép elemi alakjai elméletének bírálat.

² Pl. «A bölcsélet minden okot elvesz a vallás létezésére nézve, mivel helyettesíti azt». 66 l.

után következő évfolyamban kerülnek tárgyalásra úgy, hogy minden egyes kötet a maga csoportjának hároméves fejlődéséről fog beszámolni; viszont az Évkönyvek egy-egy háromkötetes ciklusa áttekintést fog nyújtani a filozófia egész területéről. Az 1913-ban megjelent első évfolyam főleg a tudományok elméleti alapjairól és módszereiről szóló irodalmat ismertette, a második kötet a gyakorlati filozófia különböző ágainak van szentelve, a harmadik pedig főleg a metafizikának és vallásfilozófiának lesz szánva. Reméljük, hogy a filozófia történetének irodalma sem fog hiányozni.

Ha a jelenlegi, második kötetet vagy annak névmutatóját csak futólagosan is áttekintjük, egy dolog azonnal fel fog tűnni, az t. i., hogy az egyes cikkek majdnem kizárólag a német irodalomra vannak tekintettel. Szinte helyesebbnek látszanék a címnek ilyforma kibővítése: *Jahrbücher der deutschen Philosophie*. Mindössze Guyau és Bergson kerülnek az idegenek közül részletesebb megbeszélésre. Magyar nevet egyet találunk, a Somló Bódogét, kinek a *«Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik»*-ben megjelent *«Wertproblem»*¹ című tanulmányáról történik említés.

A *Jahrbücher* első kötetei, minthogy a tárgyalt munkákat a történeti fejlődés folyamába törekszenek beállítani, természetesen nem szorítkozhatnak s nem is szorítkoznak a filozófiai írók legfrisebb termelésére, hanem a jelen alkotásainak megértetése végett gyakran az utolsó évtizedek kissé távolabb eső termékeiben keresnek kapcsoló és támasz-pontokat.

A második évfolyam hat cikket tartalmaz; valamennyinek tárgya, mint már említettük, a gyakorlati filozófia köréből való.

Oskar Kraus *«Die Grundlagen der Werttheorie»* címen az értékproblémának újabb megoldási módjairól nyújt kritikai áttekintést. Bár anyagát kellőleg csoportosítja s külön pontokban szól az önértékekről, az érték relativitásának és objektivitásának tanáról, Windelband és Rickert irányáról, az érték fajairól, az értékelméletnek az etikához és gazdaságtanhoz való viszonyáról, mégis a különböző vélemények túlságos halmozása, a részben ellentétes, részben rokon, sőt néha alig elkülö-

¹ Magyarul: Az érték problémája, Budapest, 1911.

níthető fogalmak és meghatározások sűrű idézése előadását kissé szaggatottá és kevésbé áttekinthetővé teszik. Nem annyira egyes munkákról szól, mint inkább különböző művek különböző részeiből kiszakított nézeteket állít egybe. Legbehatóbban Brentanóval foglalkozik, kinek «Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis» című művét korunk legjelentékenyebb értékelméleti alkotásának tartja.

Otto Braun az akarat szabadságának kérdéséről szóló újabb irodalmat ismerteti objektív kritikával («Die Freiheit des Willens»). Nagyon helyesen hangsúlyozza cikke bevezetésében, hogy az egyes gondolkodóknak az akarat szabadságával szemben elfoglalt álláspontját inkább az illetők általános világnézete, mint egyes érvek határozzák meg s így a megoldás módja legtöbbször mélyen az egyéniségben gyökerezik; a logikai reflexió már csak segédeszköz a szellemi életszükségletekből fakadó meggyőződés igazolására. Azután áttér az akarat jelenségeinek tárgyalására s itt különösen kiemeli N. Ach munkásságát, kinek először sikerült akaratú aktust mesterségesen létesíteni s kísérleti vizsgálatnak alávetni. Szorosan csatlakozik Ach azon megállapításához, hogy az akarat sajátos, eredeti, önálló lelki funkció, amelyen nyugszik végső elemzésben egyéni létünk önállósága. Külön fejezetekben foglalkozik azután a deterministákkal és indeterministákkal s végül azon írókkal, kik a két felfogás ellentéteinek kiküszöbölésére, illetőleg kiegyenlítésére törekszenek (Lipps, H. Gomperz, Rehmke, Eucken, Bergson, Joël). A szemle végső eredménye, hogy a mechanizmus és determinizmus a tegnap tana; a szellemi személyiség mind élénkebb érzésével egy új szabadságelmélet uralma kezdődik. E tan nem azonosítandó az indeterminizmussal, mert ennek a determinizmussal való szembeállítására a probléma helytelen felfogásán alapul. A szabadság definiálhatatlan, azonos az akarattal, csak az átélésnek hozzáférhető, de ezáltal biztossága mindenkéül fölött áll. Meglátszik e végső következtetéseken, hogy az író az új idealisztikus irány egyik képviselője.

A következő cikkben *Max Scheler* az ethika újabb irányait és problémáit tárgyalja («Ethik»). Kezdi a filozófiai ethika terén fölmerült törekvésekkel, ahogy azok Kant, Fichte, Hegel követőinél, továbbá Wundt, Lipps és Störing idevonatkozó műveiben található. Majd áttér az érték fogalmára alapított ethikai irányokra s azokra a kísérletekre, melyek az erkölcsi ér-

tékelést, az ethikai törvényeket az egyetemes élettörvények származékaiként igyekeznek bemutatni (Fouillée, Guyau, Nietzsche, Driesch, Bergson); végül pedig a lélektannal, jogbölcsélettel, erkölcsgenealógiával, metafizikával és ismerettannal összefüggő ethikai határkérdések irodalmán vezet végig bennünket. Részletesebben fejtegeti saját, materiális tartalmú abszolút ethika alkotására irányuló törekvését s nemcsak ismertet és kritizál, hanem új problémákat is tűz ki.

Othmar Spann («Soziologie») a szociológia azon kérdésének irodalmával foglalkozik, mi módon kell a társadalmat mint egységes egészet gondolni, miféle alapelv szerint függ az egész össze. A kérdésre általában kétféle feleletet adhatunk: vagy mechanizmus-félének tartjuk a társadalmat, melyben minden egyes rész önálló létező (individualizmus), vagy organizmus-félének, melyben a részek csak viszonylag önállóak (univerzalizmus, kollektivizmus). A cikkirő a társadalmi lét e két felfogásán kívül egy harmadikat is fölvesz, de csak feltételes értelemben, t. i. a magányosság (remeték, világtól elvonultak) állapotára vonatkozót. E felosztás szempontjából tekinti már most át nemcsak az újabb szociológiai irodalmat (R. Redslob: Die Staatstheorien der franz. Nationalversammlung, 1912. W. Hasbach: Die moderne Demokratie, 1912. A. Menzel: Naturrecht und Soziologie, 1912. Ferd. Tönnies: Gemeinschaft u. Gesellschaft, 1912. Chatterson-Hill: Individuum u. Staat, 1913. E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen, 1912. F. Kern: Humana Civilitas, 1913. [Dante Divina commediáját, mint társadalomtant tárgyalja.] R. v. Pöhlmann: Gesch. der soz. Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 1912. stb.), hanem fejtegetései keretébe vonja néhány, új kiadásban vagy fordításban megjelent, régi klasszikus mű tartalmát is (Meister Eckeharts Schriften u. Predigten, übers. v. Hermann Büttner, I., II. Bd. Sechzig Upanishads des Veda, übers. v. P. Deussen, 1905. Kungfutse (Confucius): Gespräche, verd. u. erl. v. R. Wilhelm (Pfarrer in Tsingtau) 1910.

Befejezésül néhány, a nemzet fogalmáról a német szociológusok 1912.-i gyűlésén elhangzott, nyilatkozatot közöl s hangsúlyozza a társadalomtudomány minél mélyebbre ható filozófiai megalapozásának szükségességét.

Rudolf Lehmann cikke («Pädagogik») a pedagógiai irodalomról szól, sorba véve az elméleti pedagógia (Natorp, Kestner,

Budde, Rein, Königswald, Dilthey, Vowinkel), a neveléstörténeti (Stein, Wilmann, Paulsen, Heubaum, Barth, Walther), az általános (Paulsen, Münch, Jerusalem, Matthias, Lehmann) és részleges jellegű gyakorlati pedagógiai műveket (Ellen Key, Gurlitt, Schulz, Kerschensteiner, Sieber, Förster, Dewey, Lange, Weber, Linde). Az elméleti pedagógiára vonatkozó ismertetés kiindul s egyszersmind középpontja Natorp szociális pedagógiája, melyet az író a Herbart-féle individualisztikus, a modern ethika és lélektan szempontjából súlyosabb kifogások alá eső nevelési rendszerrel szemben támadt szükségszerű visszahatásnak tart. Különösen kiemeli Natorp elméletének egységességét, minden részletében való szoros összefüggését, viszont nem hallgatja el azt a hibáját sem, hogy tisztán normatív természete miatt nem számol a valósággal. Szükségesnek tartja a normatív spekulációnak a tények kutatásával s a történeti szemponttal való kiegészítését s az erre irányuló törekvést méltányolja Vowinkel munkáiban.

Az utolsó cikket *August Mester* írta a következő címmel: «Die Bedeutung der Psychologie für Pädagogik, Medizin, Jurisprudenz und Nationalökonomie.»

A lélektani kutatás eredményei újabban mind több tudományos területen nyerne gyakorlati alkalmazást, de sehol oly nagy mértékben természetesen, mint a pedagógiában. A nevelést érdeklő lélektani vizsgálódások közül az utolsó 30 évben különösen a gyermekpszichológiaiak mutatnak nagy haladást s a legnagyobb érdem e körben tán Clara és William Sternt illeti, kik az alapos monografiák egész sorával gazdagították a gyermeklélektani irodalmat. Ide tartoznak még Shinn, Ziehen és Binet részletkutatásai is és Gaupp, Groos, Bühler összefoglaló munkái. A XX. század eleje óta a ped. pszichológia a kísérlet mind nagyobb mérvű alkalmazása által valóságos kísérleti pedagógiává fejlődött, mely különösen a gyermek általános testi és lelki fejlődésének s egyes képességeinek (figyelem, emlékezet, képzelet, beszéd stb.) vizsgálata terén mutat fel szép eredményeket (Lay, Offner, Stern, Meumann).

Az orvostudományok közül a pszichiatria szempontjából bír a lélektan legnagyobb jelentőséggel. A pszichológia ez irányú értékesítésére törekvesnek üklönösen Kraepelin, Ziehen, Sommer, Külpe. A freudizmus sok termékeny gondolata ellenére is súlyos kifogások alá esik a nemi élet jelentőségének kritikátlán túl-

zása s a szimptomák magyarázatában követett fantasztikus és önkényes eljárásai miatt.

A jogtudomány területén különösen a büntetőjog szorul rá a lélektan támogatására (Sommer: Kriminalpsychologie und strafrechtliche Psychopathologie, Gross: Kriminalpsychologie). A tanuvallomások pszichológiájának (Stern) s a tényállásdiagnosztikának (Wertheimer, Klein, Jung, Lippman) már egész irodalma van. A szándékosság vagy gondatlanság megállapításához is nélkülözhetetlen a lélektani ismeret, valamint a bűnfajok megkülönböztetésénél s általában a bűn fogalmával összefüggő összes elvi kérdéseknél is jó szolgálatot tesz. Közélről érinti a büntetőjogot a bíró lélektana s az akarat szabadságának problémája is s ezzel kapcsolatban a motivumok és a személyiség lélektani elemzése és méltatása. Mind e kérdések az utolsó években gazdag irodalmat hoztak létre, melyről cikkünk híven beszámol.

A nemzetgazdaságtant különösen az érték fogalma fűzi össze a pszichológiával (Meinong, Ehrenfels, Kreibig, Meyer, Böhm-Bauwerk, Liefmann, Häring), de a gazdasági javak termelése is szolgáltat tárgyakat a lélektani vizsgálatnak (Bücher: Arbeit und Rhythmus, Weber: Zur Psychophysik der industriellen Arbeit). Amerikában a nemzetgazdaságtanra alkalmazott lélektan eredményeit már a gyakorlatban is gyümölcsöztetik (Taylor: The Principles of Scientific Management). Az alapgondolat, az ipari munkának és a bérrendszernek lélektani szempontok szerint való alakítása, mindenesetre termékeny (Münsterberg: Psychologie und Wirtschaftsleben).

A kötet anyagbeli gazdagságát mutatja, hogy mintegy 400 íróról s körülbelül ugyanannyi munkáról történik benne említés. A kötet végén a cikkek szerint beosztott kimerítő könyvkatalógus s utána névmutatót találunk, ami a könyv tartalmában való tájékozódást nagyon megkönnyíti. Ha még a kiadó (majd annak idején) nagyobb gondot fordítatna a Németországon kívüli irodalomra, akkor a Jahrbücher a legalaposabb és leghasználhatóbb fozófnai tájékoztatók egyikévé nőhetné ki magát.

Vida Sándor.

ÖNISMERTETÉS.

Posch Jenő: *Lelki jelenségeink és természetük*, — egy realista lélektan tervezete. I. rész. 1—705. l. II. rész: 711—1150. l. Budapest, 1915. Pfeifer Ferdinánd-féle könyvkereskedés (Zeidler testvérek) kiadása. IV., Kossuth Lajos-utca 7. A két rész ára fűzve 20 kor.; vászonkötésben 24 kor.

Ha az író nem akarja elismételni mindazt, amit a munkája célzatáról, szerkezetéről és keletkezésének történetéről az olvasó tájékoztatására az Előszó-ban máris elmondott, akkor az ilyen «Selbstanzeige» számára nem marad hátra más tárgy, mint a munkának egy rövid kivonata.

Ezt megelőzőleg arra kívánám figyelmeztetni az érdeklődőket, hogy a címnek ez a szava: lélektan «tervezet» (s nem egyszerűen: lélektan) épenséggel nem pusztán szerénykedő megjelölés, hanem szóról-szóra értendő kifejezés. Ez a könyv t. i. nem igazi pszichológia, hanem olyasmi, amit a maga munkáján Spencer ezekkel a szavakkal jelölt meg: «*Principles of Psychology*» s amit mások viszont a «Prolegomena zu einer...» szóval fejeztek ki. Más szóval, ez a munka olyan elvi kérdéseket akar tisztázni, amelyeknek megállapítására szükség van, még minekelőtte valaki a lelki jelenségek részletes, ezeknek egész körére kiterjeszkedő kutatásába merülhetne. Bennünket itt legelső sorban az az elvi kérdés foglalkoztatott, vajjon lehetséges-e a számos modern gondolkodótól, mint Fouillée, Stricker, James, Münsterbergtől pártolt motorikus principiumot (vagyis azt, hogy belső tapasztalásunknak összes jelenségei mozdulat-természetűek, azaz megkezdett avagy elvégzett egyéni megmozdulások, holott képzeinket és érzelmeinket a hagyományos pszichológia szenzorikus természetűeknek tartja) lehetséges-e, mondom, e principiumot a pszichológián végig alkalmazni s el lehet-e hártani azokat az akadályokat, amik egy ilyen elvnek első tekintetre és látszólag útját állják.

Ebből a feladat-kitűzésből kitűnik először is (amit már az Előszó-ban is kifejeztem), hogy be kellett járnunk a pszichológia egész területét az ilyen akadályoknak felkutatása végett s így akarva nem akarva egy olyan munka keletkezett a kezünk alatt,

amely eltagadhatatlanul hasonlít, de csakis hasonlít azokhoz a kompendiumokhoz, melyek a teljes pszichológia tárgyalását vallják céljukul. Másodszer pedig kiténik ugyancsak a mi célkitűzésünkéből, hogy munkánknak az u. n. filozofáló pszichológiák számát kellett szaporítania, vagyis teljesen eltérnie attól a típustól, melyet a modern olvasóközönség a fiziológiai avagy kísérletező pszichológiák neve alatt számos, géprajzokkal és egyéb ábrákkal ékes könyvekből ismer. A mi pszichológiánk nem kísérletezik és nem kísérletekről számol be. Nem azért, mintha helyteleníteni akarná a kísérletnek a pszichológiába való bevitelét, ezt a mai napság annyira népszerű iránygondolatot, hanem mivel egészen más feladatokat tűzött ki magának, mint amilyeneket, legalább ez idő szerint, kísérletekkel meg lehetne oldani.

Könyvünk I. része a legfőbb gondolkodási folyamatokat kutatja át s itt elsősorban azt a jelenséget ragadja meg, melyet emlékeken tünődő, elmerengő gondolkozásnak lehet nevezni. Ez az állapot látszik t. i. a legvégzetesebbnek motorikus elvünk számára s ezért egész igyekezetünk arra fordult, hogy helytelennek és pótolhatónak mutassuk ki a szenzorikus pszichológiának azt a leírását, mely szerint ilyenkor «képek» (képzetek) vonulnak végig a fejünkön. Első fejezetünknek (melynek túlnyomó részét már az Alexander-Emlékkönyvből ismerheti az olvasó) iránygondolatául az a Taine-féle elv szolgál, mely szerint minden emlék-kép voltaképp a hallucinációk osztályfogalma alá tartozik. Ez az elv minálunk azt a formát öltötte, hogy a kép semmi egyéb, mint képzelés, a képzelés ténye, tehát nem valami finom, agyunk sejtjeiben valahogy lerakódott kvalitás, amilyenek a szenzorikus pszichológia tartja, hanem merőben csak az egyénnek viselkedése, póza. Az «A tárgyra gondolok, emlékszem, A-nak képe lebeg a fejemben» közkeletű leírás minálunk ezt a formát ölti: «úgy tesztek, azaz úgy vagyok innerválva, olyan magatartást tanusítok, mintha most A tárgyat látnám».

A képzelésnek ez a fejtegetése természetszerűleg a képzelés feltétele, t. i. a szemlélésnek ténye felé terelte vizsgálódásunkat. Motorikus buzgalmunk itt könnyen elragadhatott volna arra az állításra, hogy a tárgyának szemlélése közben sem történik mibennünk egyéb, mint hogy lefolynak azok a tagozó mozdulataink, melyekkel a látványt körülölelni s hozzá alkalmazkodni iparkodunk s hogy épen csak e mozdulatok összességét (ezekről egy későbbi fejezetünk, a «Szemlélet» című emlékszik meg) nevezik

a tárgy felfogásának. E közeleső túlzástól az érzetkvalitásoknak az a leírása tartott vissza bennünket, amelyet róluk a mai természettudomány ad s melynek értelmében mi az *érzés tényét*, mint a mozdulatok mellett kétségtelenül meglévő másik sajátosságunkat, idegrendszerünk egy oly működésének tüntettük fel, mely az érzetkvalitásokat *létrehozza*, vagyis a ráható külső világi rezgéseket olyan minőségű objektív tényekké, eseményekké alakítja át, amilyenekül mi az érzeteinket ismerjük. Érezni nem annyi, mint meglévő adatokat egyszerűen beszíni magába, hanem annyi, mint idegrendszerünk segítségével hang, szag, szín stb. alakúvá *átalakítani* a ránk ható rezgést. Ez s ugyancsak ebből folyólag az a másik, Mach-nál is feltalálható tétel, hogy érzeteink nem pusztá «szubjektív, lelki jelenségek», hanem emberi (idegrendszeri) erővel módosított reális világtények — ez a végeredménye az érzet minőségéről szóló fejtegetésünknek.

Az érzetfokokról szóló fejtegetésben egy újabban Bergson-tól felkarolt tanításhoz csatlakoztunk, mely az érzetfoknak misztikus «második érzet-méret» mivoltát igyekszik el-tüntetni.

A legközelebb eső tény, mellyel egy az érzés tényét az említett módosítással elismerő, de minden más tekintetben tisztán motorikus pszichológiának meg kellett birkóznia, az volt, hogy a maga emléket az egyén a megfelelő adat (tárgy) felismerésére használja fel. Kellett tehát a felismerés (azonosítás, «ez az»-nak elismerés) tényéről egy olyan leírást adnunk, amely helyettesíti azt a régit, mely szerint minden felismeréskor elménk az adatot a régi képzet adta keretbe próbálja beleilleszteni s ez illegetés sikeréhez képest mondja ki avagy tagadja meg az «ez az»-t. Az azonosítás a mi szemünkben az összehasonlításnak főcíme alá tartozik. Ezt a spiritualista pszichológiának látszólag kiváltképen kedvező jelenséget mi azzal próbáltuk beleilleszteni motorikus pszichológiánkba, hogy egyszerűen az *összetévesztés* tényére redukáltuk, kimondván, *A-t és B-t* hasonlóknak találni annyi, mint abban a veszélyben forogni, hogy *B-nek* jelenlétekor úgy *viselkedjünk*, mintha *A* volna előttünk. Ez elvből folyólag az azonosítás *A'* és *A''* között a mi szemünkben nem más, mint egy *A''-nek* szemeláltára bennünk meginduló fél-hallucináció, azaz úgy tevés, mintha *A'* előtt állanánk.

Az azonosítás, vagyis az összehasonlításnak az az esete, mely egy jelen adat (*A''*) és ennek mult, tehát csak képzelt kiadása

(A') között folyik le, természetszerűen tovább vitte gondolkozásunkat arra a kérdésre, hogyan történik emlékeknek (A') a felmerülése bennünk — s ezzel ott állottunk a képzettársulás törvénye előtt. Tehát újabb kérdés: mi a képzettársulás, hogyan folyik le, mit tartsunk róla, ha már nincs képzet, hanem csak magatartások, pózok vannak? A «képzettársulás» című fejezetünk bőségesen kiterjeszkedik ez érdekes lelki vonásnak mindenféle csínja-binjára s arra az eredményre jut, hogy amit képzettársulásnak neveznek, nem egyéb, mint bizonyos mozdulatoknak (a konstatálóknak) társulása, vagyis az a jelenség, hogy a közvetlenül egymásután belépett konstatáló magatartások közül ha az első (A'' -nek fellépése folytán) ismétlődik, az a hozzágyakorolt másik magatartást (A' -re vagy B -re vonatkozót) óhatatlanul magával rántja. Azt az elvünket veszélyeztető s a spiritualista pszichológiának kedvező látszatot, mely a képzettársulás tényéhez annak ismeretes «négy törvénye» (Aristoteles) következtében hozzátapad, e törvények számának az egységig (= minden társulás szomszédos) való visszavitelével igyekeztünk eloszlatni.

A képzettársulás, mivel a «maguktól» beálló ötleteinkről szól, nálunk a «könnnyű» innervációk, magatartások közé van sorozva. De már itt is találkoztunk (nevezetesen az ú. n. közvetett társulásoknál) olyan tünetekkel, melyek egy másik, a «nehéz» innervációnak közreműködésére vallottak. S ezzel oda jutottunk, hogy a figyelem tényéről is kell beszélnünk. A figyelem kérdésénél mindenekelőtt annak cselekvés- (és nem tulajdonság-) természetére mutattunk rá, sőt kimondottuk, hogy egyenesen a legkonkrétebb izomműködésekhez hasonlít, amennyiben nem egyéb, mint érzékelő szerveink izmainak olyatén rögzítése, amelyet valamely felmerült szemléletnek avagy ötletnek pontosabb szemlélése megkíván. A figyelem hatásáról szólva számos balítéletet, hogy t. i. világosabbakká teszi gondolatainkat, erősebbé érzeteinket, igyekeztünk eloszlatni. Annál a pontnál azonban, hogy vajjon képes-e a figyelem arra, hogy valamely nélküle eszünkbe nem jutó emlékünket eszünkbe idézze s hogy miképpen képes erre, kénytelenek voltunk bevallani a *non liquet*-et s ezt függő kérdésnek hagyni. A figyelem kérdését azután az angol asszociációs és a Wundt-féle apperceptiós pszichológia összehasonlításával, valamint az ú. n. (képzet-) összeolvasztó működés magyarázatával fejeztük be.

A figyelem, mint «nehéz» innerváció egy másik fajta nehéz innervációra vitte át vizsgálódásunkat, t. i. az emlékeink sorozatát önkénytelenül is, meg szándékosan is megváltoztató fantáziára. Az önkénytelen fantáziával kapcsolatosan az illúzió, hallucináció és az álomkép jelenségeivel is foglalkoztunk, ez utóbbit a zsibbadt test mellett is tovább folyó gondolkodás, tehát konstatáló innerváció működésének tüntetvén fel. A hallucináció címe alatt visszavetettük azt a nézetet, mely képzeleteinknek érzetekké átalakulását látja benne s a hallucinációt inkább Dühring módjára a szervezet parciális alvásából, szóval álomszerű tünetnek próbáltuk kimagyarázni. Az alkotó (szándékos) fantáziánál erősen kihangsúlyoztuk a fantázia «teremtő» erejéről s nevezetesen a «lángész»-ről szóló nézetnek téves voltát, egyszersmind kimutatván azt is, mennyi rokonság van a fantázia és a következtető gondolkodás között.

Egy visszapillantó fejezetben arra mutattunk rá, hogy az idáig tárgyalt lelki működéseket, valamint általán valamennyit, nem szabad egymástól élesen elhatárolt tüneteknek tekinteni, hanem lelkületünket az a sajátság jellemzi, hogy bármely pillanatban a lelki állapotok *mindegyike* együttesen uralkodik rajtunk, kisebb-nagyobb mértékben. Ugyanitt szólamlík meg az egész könyvnek ama körülbelül legfontosabb gondolata, hogy minden pszichológiának lelki életünk látszólag szövevényes, sokrétű mivoltának lehető egyszerűsítésére kell s eredményesen lehet is törekednie, t. i. annak kimutatására, hogy ama számos, különbözőnek tetsző lelki működés mind megegyezik egy közös típusban, abban a Spencer-félében, hogy örökké csak hatásokra (érzetekre) való visszahatások, azaz mozdulatok történnek bennünk. Ugyanitt kifejtettük azt is, hogy az ú. n. belső tapasztalásban, melyet a Wundt-féle pszichológia mint «közvetlen tapasztalás»-t szinte a csalhatatlanság privilégiumával ruházott fel, mennyi félreértés lappang, olyan félreértések, miket tisztán a lelki jelentésű szók keletkezésének helytelen értelmezése okozott (mintha t. i. megannyi, önmagunkon észrevett külön-külön állapot nevei volnának).

A főbb gondolati működéseknek e tárgyalása után visszaterhettünk legelső tárgyunknak, a képzetnek tüzetesebb fejtegetésére a motorikus pszichológia szellemében. Itt mindenekelett egyenkint igyekeztünk megcáfolni mindama nézeteket, melyekbe a szenzorikus álláspont a «képek» természetét illetőleg kapaszkod-

hatik. Azután következett álláspontunknak végleges megformulázása és mindenféle félreértések ellen való biztosítása. Mind ezt betetőzi egy második «Visszapillantás», mely a szenzorikus gondolkozásmód (kép-elmélet) keletkezésének pszichológiai okai-
val foglalkozik.

«Az értelmi működés elvontabb alakulatai» című részben a nyelvhez kötött, nyelvfelkészítő gondolkozásnak természetét kutatjuk több fejezetben, vagyis azokat a főbb kérdéseket, melyeket az ú. n. nyelv-pszichológiában szokás felvetni. Ilyen az ítéletek természetéről, illetőleg a különféle mondatok keletkezéséről szóló kérdés, az elvont értelmű szók, a beszéd és olvasmány megértésének menetéről, továbbá és legfőképpen a lelki jelentésű szók eredeti értelmének a maiba való átmeneteléről szóló kérdések. Egy összefoglaló fejezetünk azt igyekszik kimutatni, hogy a nyelvies gondolkozás terén sem merülnek fel olyan jelenségek, melyek a motorikus pszichológia kerékvágásának elhagyására kényszerítenének bennünket és a spiritualisztikusnak kedveznének.

«A gondolkozás törvényei»-nek címe alatt az u. n. apriorikus igazságokról beszéltünk, igyekeztünk az ezekben rejlő miszticizmust eloszlatni s azután a logika törvényeit vettük boncoló kés alá, ismét arra törekedvén, hogy ezeknek számát leszállítsuk — egyetlen egyre, az ellenmondására. A logikai «légséges ok törvénye» tovább vitt bennünket a kausalitás törvényének fejtegetésére, melynek kapcsán a Hume-Kant-féle vitában foglaltunk állást, még pedig Hume mellett. E résznek utolsó fejezete «Lelki életünk alanya»-ról szól s az én-képzet, öntudat és lélek körüli félreértéseket deríti ki.

Könyvünk II. része az érzelem és akarat jelenségein kezd. Az érzelem nekünk szintén nem egyéb, mint egyéni magatartás, viselkedésmód s ennek kapcsán bőségesen kifejtjük a James-Lange-féle elmélettel egyező és vele ellenkező nézeteinket, valamint az érzelmeknek bizonyos közös tulajdonságait. Minthogy könyvünk kerete nem tűrte meg, hogy csak a főbb érzelmekkel is tüzetesen foglalkozzunk, tehát részben e hiánynak némi pótlásául, részben pedig, mert az érzelmi pszichológiánk számára értékes tanulságokat mégis csak valamely érzelmenek beható vizsgálatától remélhettünk, kiválasztottunk a sok közül két érzelmet, t. i. a komikumot (nevetést) és a sírást s ezek bővebb tárgyalásának is szántunk egy fejezetet.

A komikumról szóló fejtegetés két részre oszlik, melyeknek elsejében megkísérlettük a komikumnak egy az eddigieknél szabatosabb definícióját megadni, a második részben viszont definíciónkat beható bíráló alá vetettük, melyből az a meggyőződésünk alakult ki, hogy a mi definíciónk szintén nem elégséges. Egyszermind kimutattuk az okát is annak, hogy a komikumnak igazi, kielégítő meghatározása mért nem lehetséges. Ez érzelmi monografiából azután levontunk különféle becses tanulságokat, melyeket további érzélem-elméletünkben sikerült is értékesítenünk.

Ezután az érzelmi taglejtéseket tárgyalva, arra a megállapodásra jutottunk, hogy a taglejtéseknek ép úgy, miként a nyelv szavainak meg lehet és meg is kell keresni az etymon-ját vagyis a taglejtéseknél azt az eredeti konkrét munkacélt, melyre irányultak. Példaképpen a sok közül a magyarázó taglejtést választottuk ki. Ugyanitt szóba kerül a Darwin-féle öröklés-elmélet is, nevezetesen ennek úgy a taglejtésekre, mint az öröklött tehetségekre vonatkozó része. Ezzel szemben mi a *milieu*-nek nevelő erejére hivatkozunk.

Az érzelmeknek a gondolathoz való viszonyáról szólván, kiemeltük, hogy a mi érzelmi definíciónk alapján megegyezik azzal, melyet a képzelés, gondolkozás tényéről adtunk. Itt merül fel aztán az a kissé paradox nézetünk, hogy a «gondolkozás»- és «érzelem» című kategóriák közül az érzélem a főbbik, ami azt jelenti, hogy összes gondolataink is voltaképp nem egyebek, mint megnyilatkozó érzelmek. Ha «a gondolkozás objektív világtényeket konstatál s így különbözik a tisztán szubjektív lefolyású és jelentőségű érzélemtől!» — mi arra vetjük a hangsúlyt, hogy ez a ténykonstatálás nem egyéb, mint bizonyos, az egyénben meginduló s nevezetesen az érdeklődés érzelmétől megindított viselkedés a tényekkel szemben, még pedig olyan viselkedés, mely a tényeket leíró szókban nyelvi alakot öltvén, meghódolt bizonyos emberközi törvénynek, az indulathangokat szókkal felváltó konvenciónak. A kifejezett gondolat tehát nem egyéb, mint szabályozott viselkedés s ezzel ugyanolyan jelenségnek mutatkozik be, mint bármelyik más szabályozott érzelmi megnyilatkozás.

Az érzelmeknek az érzetekhez való viszonyáról szólván (e fejezet egy következővel egybefoglalva mutatványul megjelent az Athenæumban, 1914. évf.) elsősorban az ú. n. érzettónusok kérdése ragadta meg figyelmünket s itt a többi között az a kér-

dés, vajjon vannak-e atonikus érzeteink is. Eredményünk az, hogy minden mai atonikus érzetünk eredetileg tonikus, azaz mozgató hatású volt. Áttérvén a jónak, szépnek és kellemesnek tárgyalására, megállapítjuk a jónak is amolyan inobjektív voltát, mint amilyennek többnyire csak a szépet és kellemeset szokták elfogadni. Itt bőséges szó esik Nietzsche-nek az erkölcsi jóról szóló nézetéről. A szépnél arra vetjük a hangsúlyt, hogy a szépségbe mindenkor a kellemesség is belejátszik, legalább is mint az illető szemlélő működésnek kellemessége. A kellemesnél bemutatjuk azt az elméletet, mely a kellemest az organizmus fennmaradására hasznossal azonosítja, de tartózkodtunk ez elmélethez való hozzájárulásunktól, inkább abban nyugodván meg, hogy egyelőre nem tudjuk, mi az oka annak, hogy szervezetünket bizonyos anyagok másoknál nagyobb innervációba (hol vonzó, hol ellőkő mozdulatokba) hozzák.

A fájdalom fejtegetésére azért volt szükség, mert sajátos középhelyet foglal el érzet és érzelem között, minek bizonyosságául a tapintó érzetekkel való összefüggésére mutattunk rá.

Az elvont tárgyú érzelmeknek vizsgálatával a spiritualista pszichológiának azt a tételét akartuk megcáfolni, hogy tisztán szellemi, elvont természetű jelenségek is kelhetnek az emberben érzelmet («a lélek hat a testre»). Mi itt több ilyen érzelmen tekintettünk végig, egyebek között az erkölcsin is s arra az eredményre jutottunk, hogy mindezeknek elvont természete körül erős félreértések lappanganak.

Az érzelmek felosztásáról szóló fejezetünk nem annyira a felosztást magát veszi célba, mint inkább azokat a főbb elveket boncolgatja, melyeknek alapján ezt a felosztást egyes írók megkísérelték.

«Az érzelem mint szülő-ok» címe alatt voltaképp az akaratot magyarázgatjuk, mely szerintünk a haragból származik s így az érzelmek közé tartozik. Itt kimutatjuk a célmegvalósításokban rejlő illúziót, azt nevezetesen, mennyi része van a véletlennek (külső tényezők közreműködésének) az általunk állítólag elért eredményben. Nagy vonásokban megrajzoljuk a célszerű cselekvény fejlődését, szó esik az ösztönről, a mozdulásra gondolásnak mozgató hatásáról stb. Az akarat természetéről vallott nézetünk megszabja az álláspontunkat az akarat szabadság és determinizmus közti vitában is, melynek tárgyalásánál az utóbbi vagyis a determinista nézetnek mindenféle úton-módon való

gyámoltására s az akaratszabadságot látszólag támogató ethikai elveknek teljes boncolatára törekedtünk.

Egy a mozdulatok fajairól szóló rövid fejezet azt igyekszik kimutatni, hogy az impulzusnak fokozódása a mozdulatnak természetét változtatja meg, amennyiben egy eredetileg «akarati» mozdulatot reflex-szerűvé alakíthat át.

A három lelki működésről (gondolat, érzelem, akarat) mindezek tanulságaképen azt hozza ki az illető fejezetünk, hogy azokat az egy érzelem-kategóriával lehet helyettesíteni, az érzelmet magát viszont, mint tudjuk, pusztá egyéni viselkedésnek tekintvén. Evvel kikaptuk a teljes motorikus formulát, mely szerint az embernek egész lelki élete minden ízében egységes és nem más, mint helyzetektől kiváltott és saját multjától feltételezett *viselkedés*.

A «realizmus világnézete» cím alatt körvonalozzuk azt az álláspontunkat, melyből ezt az egész munkát megírtuk, s kifejtik egyszersmind, mért nem materializmusnak nevezzük e világnézetet. Itt szóba kerül a pszicho-fizikai parallelizmus elve is, melytől mi visszahúzódnunk, helyébe inkább a «félreértett metaforák elvét» iktatván, mert ahhoz a nézethez ragaszkodunk, hogy a *psychicum* nem valami külön melléksorozat a fiziológiai eseménysor mellett, hanem a fiziológiai sorozat félreértéséből keletkezett emberi toldalék.

A munkában véges-végig minden nevezetesebb pontnál megtalálja az olvasó néhány főbb, úgy a mienkkel rokon, mint nézetünkkel ellenkező írónak eredeti források alapján való ismeretetését is.



FOLYÓIRAT-SZEMLE.*

Logikai és ismerettani dolgozatok.

Über die Unabhängigkeit der Gegenstände vom Denken. E. Mally
Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 155. H. 1.

T tárgyra vonatkozó G gondolat nem tartalmazza azon G_1 gondolatot, hogy G T -re vonatkozik. Viszont azon G_2 gondolat sincs G -ben, hogy G T -re nem vonatkozik. A tárgyat mindig valamely lelki folyamat állítja elő, de e folyamat értelmében semmi sincs abból, hogy az illető tárgy azon folyamattal valamiféle vonatkozásban áll. Ebből vezeti le M. azon tételt, hogy a tárgy — legáltalánosabb értelmében véve e fogalmat — «lényege szerint» független azon gondolattól, amelyben elgondoljuk. Ez volna a magánvaló tárgy egyik értelmezése. Erre vezeti vissza M. a tétel igazságának függetlenségét a tétel elgondolásától, miután minden tétel valamely tényre vonatkozik, amely pedig a fenti értelemben magánvaló. Ezen értelmezésből következik az is, hogy az érzéki észrevételben adott határozmányok is (pl. színek) magánvalók és mindamellett megismerhetők. G aktusnak T tárgyra vonatkozása csak egy G -től különböző aktus felsőbbrendű tárgya lehet. Nem állíthatunk tehát M. szerint semmit «minden tárgyról», mert ezen állításom is e «minden tárgy» körébe tartozik, ámde semmiféle állítás sem vonatkozatható önmagára, csupán a tőle független tárgyra. A tárgyelmélet azonban csupa ily általános tételt tartalmaz; ilyen pl. azon tétel is, amelyből kiindultunk. Ezen antinómia feloldását Whitehead és Russel kísérik meg (*Principia mathematica*. Cambridge, 1910). E szerint a tárgyak egymásra következő logikai «rendbe» illeszthetők. Minden tétel a tárgyaknak csupán bizonyos rendjére vonatkozik; maguk e tételek oly tárgyak, amelyekre ismét felsőbb rendű tételek vonatkoznak. Ily módon tetszésszerinti általánosságú ismeretekre tehetünk szert. Vannak tételek, amelyek n -ed rendű tárgyra érvényesek, ahol n értéke tetszésszerinti lehet.

* A Folyóirat-szemlét tárgyak, nem folyóiratok szerint szerkesztjük. Teljességre nem törekedhetünk, főleg most nem, mikor a folyóiratok rendetlenül jelennek meg és még rendetlenebbül érkeznek. Sz.

Die logischen Mängel der Machschen Antimetaphysik. Viktor Stern, Wien. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. u. Soz. XXXVIII. J. III. H.

Stern figyelemreméltó tanulmányban bírálja a Mach-féle pozitívizmus tanait. Ezek szerint létező tárgyak csupán az érzetkomplexumok, melyeknek semmiféle magánvaló tárgy meg nem felel. Az oksági összefüggést M. a funkció viszonyával helyettesíti. Analógia útján kiterjesztjük szerinte a funkció viszonyát oly esetekre is, amelyekben az oksági viszonyoknak csak egyik tagja adott a tapasztalatban, a másik tag létére következtetünk. Pl. ily módon következtetünk reflexmozgásokból más egyén pszichikai állapotainak létére. Mach szerint ily állásponton megszűnnek a metafizikának a magánvaló tárgy létezéséből eredő megoldhatatlan rejtélyei. Ezzel szemben Stern kimutatja, hogy az okság viszonyának Mach-féle értelmezése nem kielégítő; másrésről pedig ezen az antimetafizikus állásponton is visszatérnek a metafizika problémái, csak kissé megváltozott alakban. A funkció matematikai viszonya, pl. x^3 függvénynek x -től való függése, egész más természetű, mint β okozatnak α októl való függése. Erre mutat-azon szükségképiség is, amellyel folyton α és β közé iktatható új elemeket keresünk egész addig, míg a teljes tér és időbeli folytonosságot meg nem találtuk. Amaz analitikus, ez szintetikus viszony. Az analógia útján való következtetés helyességének felvételével elkerüli ugyan Mach a solipsizmust, de más ellentmondásba keveredik. Ha csak érzetkomplexumok a létező tárgyak és az oksági összefüggés csupán β érzetkomplexumnak α -val együtt való változását írja le, akkor nincs értelme a kausalitás analógia útján való alkalmazásának. Mert ha *csak* β az adott érzetkomplexum, azaz csupán β létezik, akkor mi értelme van annak, hogy a nem is létező α oka β -nak? Ha pedig α -t oly esetben is létezőnek kell felvennünk, amelyben lehetetlen, hogy valaha is élményem legyen, akkor α magánvaló tárgy és vele visszatérnek az eltűntnek vélt összes metafizikai problémák. Hozzájárul ehhez, hogy pozitívista állásponton is érthetetlen, hogy mért kapcsolódik a lelki jelenség létezése épen bizonyos, magasabb rendű idegfolyamatok létezéséhez? Azzal, hogy az idegfolyamatot is lelki jelenségnek mondjuk, még nem oldottuk meg a közöttük fennforgó sajátos összefüggés rejtélyét. Hasonló nehézségre talál a pusztán primär kvalitásokkal bíró tárgy (atomok rezgése) kérdése Mach rendszerében. A tapasztalat kényszerít

bennünket ennek felvételére, ezek tehát szintén analógia útján talált észrevevési lehetőségek volnának, holott tényleg sohasem lehet észrevétel a sekundär kvalitások nélküli tárgy.

Über Kausalität. Prof. Leman, Strassburg. Archiv f. syst. Philosophie. XX. Bd. H. 4.

L. a hipotézis fizikai jelentőségével foglalkozik. Cáfolja azon nézetet, amely szerint a hipotézisnek csupán a *gondolkodás ökonomiája* szempontjából van szerepe, amennyiben segítségével a legegyszerűbb módon írunk le bonyolult ténykomplexumot. Épen így nem áll, hogy a hipotéziseknek csupán azon *heuristikus* jelentősége van, hogy segítségükkel új tényekre bukkanjunk. Nem áll az sem, hogy a hipotézis mint szemléletes *«kép»* csak a *használhatóság* és nem az igazság kritériuma alá esik. Szerinte a h. közvetlenül meg nem figyelhető folyamatok lényegére vonatkozó sejtés, amely egyúttal nagyszámú összetartozó jelenség közös alapját felfedi. Mint ilyen *igazolható* is, illetőleg kiegészítésre szorul. L. rámutat azon fontos tudományos tényre, hogy számos hipotézist a tudomány haladása annyira igazol, hogy elveszti e jellegét és *ténnyé* válik. Torricellinek a légnyomásról, Galileinek a tehetetlenségről szóló feltevései ma biztos ismereteknek tekinthetők. Kopernikus törvényein alapuló asztronómiai rendszerünkről sem állítható joggal, hogy az a Ptolemaeus-féle rendszernél csupán kényelmesebb összefoglalás. A fény elektromágneses elmélete szemléleti alapon is bizonyítható (álló fényhullámok szemléltetése, Hertz-féle hullámok stb.), habár az étherre, mint a fény közegére vonatkozó feltevés kiegészítésre szorul. Mindezek alapján kimondja L., hogy az okságnak nem lehet csupán azon *praktikus* szerepet tulajdonítani, hogy a tapasztalatban együtt feltűnő változásokat összeköti, hanem épen a köztük meglévő kapcsolat természetére vet világot, bár e kapcsolatot sok esetben csupán hipotézis létesíti.

Die vier Möglichkeiten. Dr. B. Lemcke. Archiv für systemat. Philosophie. XX. Bd. H. 4.

L. Schopenhauernek az elegendő okról tárgyaló tételei nyomán haladva négyféle lehetőséget különböztet meg: 1. «a hatás előidézésének lehetőségét», mely az ok egy része; 2. «a megismerés lehetőségét», mely az ismeret alaprésze; 3. «a lét lehetőségét», mely a létalap része; 4. «az akarat lehetőségét», mely a motivum

része. A hatásképesség az oknak csupán egy része. A teljes ok, mely minden esetben csak változás lehet, két részből áll: a *causa efficiens* és a *causa occasionalis*ből. Az előbbi a hatásképesség, az utóbbi az alkalmi ok. Pl. az óra rúgójának felhúzásával bizonyos hatás előidézésének lehetősége adott, de a hatás tényleges bekövetkezéséhez még más okok is szükségesek, pl. az inga megindítása. Az utóbbi az alkalmi ok. Részletesen foglalkozik L. az erő fogalmával, melyet a hatás előidézésének lehetőségére vél visszavezethetni. E lehetőség a hatás tényleges bekövetkezését előidéző *causa occasionalis*-szal együtt az ok. Az erő eszerint nem volna egyéb, mint valamely változás azon tulajdonsága, hogy bizonyos még be nem következett változást előidézhet. Hobbes nézetéhez csatlakozik, amely szerint a változás a már bekövetkezett hatásra nézve *ok*, a majd bekövetkező hatás szempontjából *erő*. Ezen elméletnek — nézetünk szerint — egyik nagy hibája, hogy a hatás fogalma már feltételezi az okságét. Az erő fogalomanalízisének tehát az okságén kellene alapulnia és nem fordítva.

Die Philosophie der Fiktion. Dr. A. Coralnik. Archiv für syst. Philosophie. XX. Bd. H. 2.

Vaihinger nyomán fejtegeti a fikció ismeretelméleti jelentőségét. A tudomány alapfogalmai eszerint csak feltételezések, hasonlatok, közelítések, amelyek csupán a gondolkodás fogásai; hogy a valóság ismeretét megközelítse velük. Tér, idő, okság stb. eszerint tudatosan hamis feltételezések, amelyek azonban bizonyos ideál felé: az elérhetetlen igazság felé segítenek. Bizonyos, hogy vannak a tudományban ily szerepű fikciók; elég az elektronelméletre, az étherelméletre utalni itt. Kérdéses azonban, hogy a felsorolt alapfogalmak ide tartoznak-e? Hibás általánosítás úgy Vaihinger, mint Coralnik részéről, ha azt állítják, hogy: «épile tudatosan hamis feltevésen nyugszik az egész matematikai felsőbb analízis, melynek kiindulópontja a végtelen kicsiny fogalma». A görbének az érintő felé való végtelen közeledéséről szóló tétel egész más természetű közeledésről tárgyal, mint pl. a kinetikai hőelmélet konstrukcióinak közeledése a valósághoz. Általában a matematika logikailag szükségkép alkalmazható a valóságra; a valóságról való ismereteink változásától függetlenek, míg ez éppen nem áll a természettudomány hipotéziseire. Ha már a valóságra való alkalmazásban is ily nagy különbség van

mathézis és elméleti természettudomány között, nem várhatunk megegyezést ezek között a valóságtól eltekintve sem. A végtelen kicsiny fogalma még nem tisztázott ugyan, de semmikép se mondható «önkéntes, hamis fogalomnak, mellyel azért operálunk, mivel hasznosnak bizonyult».

Philosophischer Realismus. Dr. Bernhard v. Ludwig. Archiv für systematische Philosophie. XX. Bd. H. 3. 1914.

Ludwig idealizmus alatt azt a tant érti, amely szerint a tapasztalat semmi egyéb, mint a tudat összefüggő élményeinek rendszere. A realizmus ezzel szemben a tudattól független, térben és időben kiterjedt anyagi világ létét állítja. A realizmus az elfogulatlan szemléletre hivatkozik, amelyben a tárgyak megjelennek; az idealizmus nem tagadja, hogy a szemlélet mindig a tőle különböző tárgy észrevétele, de a tárgynak a lelki folyamattól való elkülönítését is lelki folyamatnak tartja, amely akarattunktól független, anélkül azonban, hogy e gondolat igaz volna. Álmunkban is tárgyakat szemlélünk, anélkül, hogy e tárgyaknak léteznök kellene. A realizmus szerint az idealizmus a tárgy létének tagadásával nem különböztetheti meg az észrevételt a pusztá elképzeléstől. Az idealizmus ezzel szemben joggal utal arra, hogy teljesen érthetetlen, hogy hogyan jönne létre tudatunkban a tárgy képe a magánvaló tárgynak a megismerő egyénre irányuló fizikai és kémiai hatásából. A lélektani folyamat és a benne megismert tárgy egymástól elkülönített létezése az idealizmus szerint semmiképen sem bizonyítható. Ludwig utal egy magánvaló anyagi világ térbeliségének feltevéséből eredő antinomiára is. A térbeli világ végességének és végtelenségének tana egyaránt ellentmondásra vezet. A realizmus szerint az idealista a képzetek «regressus in infinitum»-ának hibájába esik. Ha ugyanis valamely «*T*» tárgy csak a rávonatkozó lelki folyamatban, «*x*» szemléletben vehető észre, akkor «*x*» szemlélet a tudat részére csak mint «*y*» szemlélet tárgya válhat, ámde az utóbbi viszont «*x*» szemléletet tételeznél fel és így tovább, azaz egyáltalán nem jöhet létre ily módon szemlélet. Ludwig ezzel szemben az idealizmus álláspontját védi. «*x*» szemlélet ugyanis lehet a «tudat része», anélkül, hogy tudatos volna, azaz reflexió nélküli *élmény* lehet.

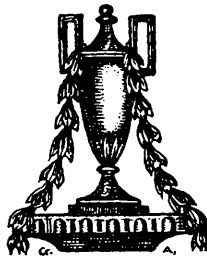
Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität. Hugo Bergmann (Prag). Logos. Bd. V. 1914. H. I.

Bergmann cikkében a kauzalitás sokszor fejtegetett problémáját veszi vizsgálat alá. Marty nyomán megkülönböztet *imperceptív* aktusokat, amelyekből lényegileg véve absztrakció útján alakulnak ki fogalmak, így alakulnak ki többek között érzéki fogalmak; ezektől különválasztja a *reflektív* aktusokat, amelyek az előbbieken alapulnak. A két aktus kapcsolatában alakulnak ki az ideális fogalmak. A nem-lét fogalmát pl. a tagadó ítéleésben és ezen ítéleésre irányuló reflexióban nyerjük, amely reflexió az ítélet tartalmát: a tárgy nem-létezését állítja elénk. Az ítélet tartalma maga persze nem pszichikai aktus, csupán a reflexió. A kauzalitás viszonya nem vezethető vissza B. szerint az akarat aktusára, mert tartalmuk teljesen különböző. A kauzális kapcsolat kontinuális folyamat, melyben az egységek szükségképi egymásután viszonyában állanak. Ilyet pedig sem a külső, sem a belső szemlélet nem mutat. A, b, c tárgyak x, y, z tárgyak okai, ha a, b, c nem létezhetik a rá következő x, y, z tárgyak léte nélkül és fordítva x, y, z tárgyak nem létezhetnek az őket megelőző a, b, c tárgyak léte nélkül. Ez B. szerint a kauzalitás meghatározása, melyet megfordítható, egyértelmű viszonyoknak mond. Különböző okok csak részlegesen azonos okozatokat idézhetnek elő, a változások teljes oka és ezek teljes okozata közti viszony megfordíthatóan egyértelmű, azaz a, b, c -nek csak x, y, z felel meg mint okozat és x, y, z -nek oka csupán a, b, c lehet. A tapasztalati tudományok egyes kauzális törvényei épen azért nem feltétlen bizonyosak, mert valamely változás minden részletének felderítése a tudományos kutatásnak csupán *ideálja*. A kauzális viszony nem szemlélhető, csupán az egymásra következés szabályossága, amelyet valamely *hipotézis* segítségével magyarázunk és így kapjuk a szükségképi egymásután fogalmát. Az általános kauzális törvényekből egyes esetekre következtethetünk. De szellemi tudományok és természettudomány között nem az a különbség, hogy az előbbiek tárgyai nem ismétlődő egyes esetek, míg a természet egyes változásai ismétlődnek. Cézár megöletése ép úgy nem ismétlődő történeti esemény, mint az azon napon lefolyt meteorológiai változás a maga teljes egészében. Mindkét változásnak vannak individuális részei, de a történelem értékelő szempontjából az utóbbiak a fontosak.

Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie. Von Bruno Bauch. Logos. Bd. V. H. 2.

Platon műveinek, főleg a Theaitetos tanainak a modern relativizmus- és pragmatizmushoz való viszonyát tárgyalja. A szofisztika platon kritikája szinte a mai relativizmus éles, mély értelmű bírálatának mondható; mint ilyen, a világirodalom egyik legnagyobb értékű alkotása. A platói eszmetan foglalata, hogy az emberi szervezettől függetlenül az érzékletek változóin kívül kell változatlan eszméknek lenniök, mert ezen eszmék nélkül az érzékletekről sem mondhatnánk semmit. Minden rájuk irányuló kijelentés már feltételezi az azonosság, különbözőség, egység, tömeg, lét eszméjét. A tudomány eredményei adják az ismeretelmélet kiindulópontját, épúgy, mint az érzékletek az egyes tudományok időbeli kiindulópontjait. Objektív kiindulópontok az eszmék. A tudomány objektív alapjait kell kiderítenie ez ismeretelméletnek, eléri pedig ezt az eszmékre való visszavezetés útján. Ha Protagorasnak igaza volna — mondja Platon — hogy az individuális ember minden dolog mértéke, akkor Protagoras saját állítása sem igaz, ha valakinek hamisnak tűnik fel. Platon eszmetana ma is él minden tényleges tudományban.

Dr. Polgár Gyula.



BIBLIOGRAFIA.

Szerkeszti : ENYVVÁRI JENŐ.

1915 január—május.

1. A filozófia története.

(Általában. — Egyes korok és bölcselek. — Filozófiai mozgalmak.)

Bertrand, Louis. Saint Augustin; tr. by Vincent O'Sullivan. New-York, Appleton (396 l.) § 3.

Böhme, Gerhard. Die Abhängigkeit der Raumauffassungen Kants in der ersten Phase der vorkritischen Periode von seiner Auffassung des Newtonischen Attractionsgesetzes. Diss. Leipzig, Barth. (50 l.)

Burkamp, Wilh. Die Entwicklung des Substanzbegriffs bei Ostwald. Diss. Leipzig, Reinicke. (118 l.)

Endres, Jos. Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Münster, Aschendorff (VII, 152 l.) (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters.) M 5.

Fracassini, Umb. L'escatologia cristiana e le sue fonti. Perugia, tip. Bartelli e C. (69 l.) (Estr. Logos.)

Halévy, Daniel. The life of Frederick Nietzsche; tr. by J. M. Hone; with introd. by T. M. Kettle. New ed. New-York, Macmillan (368 l.) § 1:25.

Henning, Hans. Ernst Mach als Philosoph, Physiker u. Psycholog. Leipzig, J. A. Barth (XVIII, 185 l.) M 5.

Horváth József. Bölcsezettörténet. 1. k. Az 6-kori philosophia története. Pápa, Kis biz. (XI, 816 l.) (Reform. egyházi könyvtár 10.) K 12.

Jahrbuch, 4. —, der Schopenhauer-Gesellschaft. Kiel, Schopenhauer-Gesellschaft (XXIV, 239 l.) M 10.

Losacco, Michele. Schelling. Palermo, Sandron (458 l.) (I grandi pensatori) L 6:50.

Nicholson, Reynold Alleyne. Mystics of Islam. New-York, Macmillan (6, 178 l.) 12° § 1.

Schneider, Art. Die abendländische Spekulation des 12. Jahrh. in ihrem Verhältnis zur Aristotelischen u. jüdisch-arabischen Philosophie. Eine Untersuchung über die historischen Voraussetzungen des Eindringens des Aristotelismus in die christl. Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorf (VIII, 76 l.) (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters.) M 2:60.

Schulemann, Günth. Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Münster, Aschendorff (XVIII, 116) (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters.) M 4·25.

Thilby, Frank. A history of philosophy. Bell. 10 s 6 d.

Thormeyer, Paul. Die grossen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume. Leipzig, B. G. Teubner (IV, 105 l.) (Aus Natur u. Geisteswelt, 481) M 1·25.

Townsend, Harvey Gates. The principle of individuality in the philosophy of Thomas Hill Green. New-York, Longmans (7, 91 l.) (Cornell studies in philosophy) 75 c.

Ueberweg, Erdr. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Tl. 2. Die mittlere oder die patrist. u. scholast. Zeit. 10. vollständig neu bearb. u. stark. verm. Aufl. Hrsg. v. Matthias Baumgartner. Berlin, Mittler und Sohn (XVII, 658, 266 l.) M 15.

Vernay, Jos. Essai sur le pédagogie de Leibniz. Heidelberg, Winter (111 l.) (Beiträge z. Philos. 6.) M 2·80.

Webb, C. J. C. A history of philosophy. London, Williams & N. (256 l.) 12° (Home univ. lib.) 1 s.

Wilm, E. C. Henri Bergson, a study in radical romanticism. New York, Eaton-Ives-Sturgis-Walton Co. § 1·25.

2. Filozófiai rendszerek. Világnézet.

Donat, Jos. Summa philosophiae christianiae. I. Logica. Ed. II et III emendata. II. Critica. Ed. II et III emendata. Innsbruck, F. Rauch (VIII, 152; VIII, 205 l.) M 3·75.

Hoppe, Edm. Glauben u. Wissen. Antwort auf Weltanschauungsfragen. Gütersloh, Bertelsmann (V, 378 l.) M 5.

Motas, Stef. Persönlicher Idealismus gegen absoluten Idealismus in der englischen Philosophie der Gegenwart. Diss. Berlin, H. Lonys. (92 l.)

Riley, Woodbridge. American thought; from puritanism to pragmatism. New-York, Holt (7, 373 l.) § 1·50.

Staudinger, Frz. Realidealismus u. Freimaurerei. Frankfurt a. M., Machlau & Waldschmidt (51 l.) M 1·20.

Wörner, Paul. Der Idealismus und das Ding an sich bei Schopenhauer und den Indern. Diss. Erlangen. (178 l.)

3. Logika és ismeretelmélet.

Albert, Fritz. Das Verhältnis Spencers zu Hume in der Erkenntnistheorie. Diss. Leipzig (83 l.)

Baldwin, Ja. Mark. Genetic theory of reality; being the outcome of genetic logic as issuing in the aesthetic theory of reality called pancalism; with an extended glossary of terms. New York, Putnam (17, 335 l.) § 2.

Berling, Vier Hauptpunkte zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Gütersloh, Bertelsmann (38 l.) M 0·80.

Donat, Jos. 1. 2.

Erdmann Benno. Kritik der Problemlage in Kants transscendentaler Deduction der Kategorien. Berlin, G. Reimer (190—219 l.) (Aus Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss.) M 1.

Gans, M. E. Zur Psychologie der Begriffsmetaphysik. Wien, Braumüller (75 l.) M 2.

Gentile, Giov. L'esperienza pura e la realtà storica: prolusione al corso di filosofia teoretica, tenuta nella r. università di Pisa. Firenze, libr. della Voce (39 l.) L 1·50.

Gerhards, Karl. Machs Erkenntnistheorie und der Realismus. Stuttgart. W. Spemann (III, 139—296 l.) (Münchener Studien z. Psychol. 3.) M 4.

Grobelski, Kasimir. Das Problem der Existenz der Sinnesqualitäten in der modernen Philosophie. Diss. Leipzig (58 l.)

Kowalewsky, Michael. Über die Antinomienlehre als Begründung des transscendentalen Idealismus. Diss. Göttingen (61 l.)

Liebmann, Otto. Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre. (1884.) Anastatischer Neudruck. Mit e. Begleitwort v. Bruno Bauch. Strassburg, K. J. Trübner (VII, 113 l.) M 2.

Pfeil, Christian F. Der Einfluss Lotzes auf die logische Bewegung der Gegenwart, dargestellt am Begriff der «Geltung» und am Begriff der Wahrheit und des Apriori. Diss. Erlangen (79 l.)

Sidgwick, Alfz. Elementary logic. New York, Putnam (244 l.) 90 c.

Silberstein Ludwig. The theory of relativity. New York, Macmillan (8, 295 l.) § 2·50.

Stern, Vikt. Die logischen Mängel der Machschen Antimetaphysik u. die realistische Ergänzung seines Positivismus. Leipzig, O. R. Reisland (48 l.) (Aus Vierteljahr. f. wiss. Philos. u. Sociol.) M 1.

4. Ethika.

Gockler Lajos. Herbart erkölestana. Bpest, Lampel (22 l.) (A «Népművelés»-böl.) K 0·50.

Häberlin, Paul. Über das Gewissen. Basel, Kober (77 l.) M 1·50.

Israël, Gerh. Die Tugendlehre Bonaventuras. Diss. Berlin, Ebering (77 l.) M 2·50.

Laguna, Theodore de Leo de. Introduction to the science of ethics. New York, Macmillan (12, 414 l.) § 1·75.

Lohmeyer, Ernst. Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury. Diss. Erlangen (74 l.)

Moore, V. A historical introduction to ethics; with an introd. by Jos. Shahan. New York, Am. Book Co. (12, 164 l.) 80 c.

Rashdall, Hastings. Is conscience an emotion?; three lectures on recent ethical theories. Boston, Houghton Mifflin c. (10, 199 l.) 12° \$ 1.

5. Esztétika.

Baer, Hans. Betrachtung über Metaphysik und Kunst. Strassburg, K. J. Trübner (98 l.) M 2.

Bergmann, Ernst. Geschichte der Ästhetik und Kunstphilosophie. Leipzig, Veit & Co. (40 l.) M 1·20.

Bernstein, Xenja. Die Kunst nach Wilh. Wundt. Diss. Erlangen. (107 l.)

Faggi, Ad. Franc. Bacone e il suo concetto della poesia. Venezia, tip. C. Ferrari (14 l.).

Gabetti, Giuseppe. Augusto Platen e la bellezza come ideale morale. Genova, Formiggini (168 l.) L 2.

Hausenstein, Wilh. Vom Künstler u. seiner Seele. 4 Vorträge. Heidelberg, R. Weissbach (94 l.) M 2·50.

Jánosi Béla. Az æsthetika története Magyarországon. Bpest, Franklin (55 l.) (Kl. Knight, Az æsth. története c. műból.).

Roetschi, Rob. Der æsthetische Wert des Komischen und das Wesen der Humors. Eine psychol. Skizze. Bern, A. Francke (116 l.) (Neue Berner Abhdlgn z. Philos. 4.) M 2·40.

Schnyder, Otto. Grundzüge einer Philosophie der Musik. Frauenfeld, Huber & Co. (X, 150 l.) M 2·80.

Vischer, Frdr. Thdr. Kritische Gänge. Hrsg. v. Rob. Vischer. 2. verm. Aufl. 2 Bde. Leipzig, Verlag der weissen Bücher (XXI, 543; XXIV, 546 l.) M 11·50.

6. Pszichológia és pszichofizika.

Brandell, Geo. Das Interesse der Schulkinder an den Unterrichtsfächern. Übers. v. W. Stern. Leipzig, J. A. Barth (IV, 168) (Beiheft 10. z. Ztschr. f. angewandte Psychol.) M 5·60.

Braunshausen, N. Einführung in die experimentelle Psychologie. Leipzig, B. G. Teubner (IV, 111) (Aus Natur u. Geisteswelt, 484.) M 1·25.

Contributi psicologici del laboratorio di psicol. sperimentale della r. università di Roma. Vol. II. (1912—913.) Orvieto, tip. Marsili (353 l.).

Hall, Stanley. Wilh. Wundt, der Begründer der modernen Psychologie. Übers. u. m. Anmerkgn versehen v. Raym. Schmidt. Leipzig, F. Meiner (XVII, 178 l.) M 3·50.

Hammer, Albert. Untersuchung der Hemmung einer vorbereiteten Willenshandlung. Diss. Leipzig, Engelmann (50 l.).

Hartmann, Fritz. Wille und Willensbildung. Eine kritische Darstellung der Theorien von Herbert bis zur Gegenwart. Diss. Halle. (81 l.)

Heine, Rosa. Über Wiedererkennen und rückwirkende Hemmung. Diss. Leipzig, Barth (76 l.)

Herbart, Joh. Frdr. Lehrbuch z. Psychologie. 7 Aufl. der 3. Aufl. Hrsg. v. G. Hartenstein, 5. Abdr. Leipzig, L. Voss (VIII, 187 l.) M 2'60.

Klenner, O. History of psychology. Scribner § 2.

Lehmann, Alfz. Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. 2. völlig umgearb. Aufl. Leipzig, O. R. Reisland (VIII, 421 l.) M 11.

Martin, Lillien J. Ein experimenteller Beitrag zur Erforschung des Unterbewussten. Leipzig, J. A. Barth (VI, 164 l.) M 5.

Perrin, Fleming Allen May. An experimental and introspective study of the human learning process in the maze. Princeton, N. Y., Psychol. Rev. (97 l.) § 1.

Phalén, Adf. Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen. Leipzig. O. Harrassowitz (VII, 617 l.) M 14.

Posch Jenő. Lelki jelenségeink és természetük. Egy realista lélektan tervezete. 1—2. rész. Bpest, Pfeifer (1150 l.) K 20.

Schulz, Bernh. Das Bewusstseinsproblem vom psychologischen, positivistischen, erkenntnistheoretisch-logischen, metaphysischen u. biologischen Standpunkt. Wiesbaden, J. F. Bergmann (V, 86 l.) M 3'60.

Suter, Jul. Zur Theorie der Aufmerksamkeit. Zürich, Gebr. Leemann & Co. (116 l.) M 2'50.

Tabachetti, Giov. Mario: La svolgimento della simpatia nella dottrina psicologica di Herbert Spencer. Genova: tip. E. Palagi (31 l.) 16°.

Wundt, Wilh. Grundriss der Psychologie. 12. Aufl. Leipzig, A. Kröner (XVI, 414 l.) M 7.

Ziehen, Theod. Die Grundlagen der Psychologie. 1. Buch: Erkenntnistheoretische Grundlegung d. Psychol. — 2. Buch: Prinzipielle Grundlegung d. Psychol. Leipzig, B. G. Teubner (VI, 260; VI, 304 l.) M 8'80.

7. Nép- és valláslélektan.

Czakó Ambró. A vallás lélektana. Bpest, Pfeifer biz. (293 l.) K 5.

Herzog, Karl. Ontologie der religiösen Erfahrung. Spekulativer Beitrag zur Metaphysik der Religionspsychologie. Diss. Erlangen (279 l.).

Wundt, Wilh. Völkerpsychologie. Bd. VI. Mythos u. Religion. 2. Neubearb. Aufl. Tl. 3. Leipzig, A. Kröner (XII, 564 l.) M 12.

8. Vallásbölcsélet. Theozofia.

Besant, Annie. Einführung in die Yoga. Übers. v. J. Cordes u. Frdr. Feehrhaw. Leipzig, Grieben (IV, 126 l.) M 2.

Besant, Annie. Die Meister. 3 Vorträge. Übers. v. J. L. Guttman. Leipzig, Grieben (VII, 66 l.) M 1.

Bund, Hugo. Die Naturwissenschaft als Stützpunkt des religiösen Glaubens. Mit e. Vorw. zur Kant-Frage. Berlin, C. Hause (231 l.) M 4.

Figus, Joh. Das Evangelium der Göttlichkeit der höheren Menschennatur. Leipzig, M. Altmann (VII, 116 l.) M 1'80.

Leadbeater, C. W. Ein Textbuch der Theosophie. Übers. v. E. Pieper. Leipzig, Grieben (III, 138 l.) M 1'80.

Szelényi Ödön. Böhm Károly és a vallásfilozófia. Bpest, Kókai (24 l.) K 0'60.

Takács Menyhért. Az evangelium bölcelete. Vallásfilozófiai tanulmány. Bpest, Szt. István társ. (62 l.) K 1.

9. A háború filozófiája.

(Háborús kultúrfilozófia, -nép- és -tömegpszichológia.)

Alexander Bernát. A háború filozófiájáról. Bpest, Könyvkereskedő r. t. (22 l.) K 0'10.

Beöthy Zsolt. Háború és kultúra. Bpest, Könyvkereskedő r. t. (12 l.) K 0'10.

Cohen, Herm.: Über das Eigentümliche des deutschen Geistes. Berlin, Reuther & Reichard (45 l.) (Philos. Votr. veröff. v. d. Kantgesellschaft.) M 0'80.

Delius, Rud. v. Deutschlands geistige Weltmachtstellung. Stuttgart, Die Lese (90 l.) M 1'50.

Foschini, Ant. Un filosofo della guerra: Diego Ruiz. Bologna, Il Fuoco (19 l.) Cent 50.

Frischeisen-Köhler, Max. Das Problem des ewigen Friedens. Betrachtungen üb. das Wesen u. die Bedeutung des Krieges. Berlin, Mittler & Sohn (48 l.) M 1.

Gentile, Giov. La filosofia della guerra. Palermo, Ergon (31 l.) L 1.

Giesswein Sándor. A háború és a társadalomtudomány. Bpest, Szt. István társ. biz. (61 l.) K 1.

Heyde, Ludw. Der Krieg u. der Individualismus. Jena, G. Fischer (24 l.) M 0'75.

Horneffer Ernst. Der Krieg und die deutsche Seele. Rede. München, E. Reinhardt (46 l.) M 1.

König, Karl. Vom Sinn des Krieges. Die entscheid. Gesichtspunkte f. e. fruchtbare Stellungnahme zum Kriege. Stuttgart, Die Lese (8 l.) M 0'25.

Külpe, Oswald. Die Ethik und der Krieg. Leipzig, Hirzel (44 l.) M 0'80.

Méhely Lajos. A háború biológiája. Bpest, Könyvkereskedő r. t. (26 l.) K 0'10.

Muirhead, J. H. German philosophy and the war. New York, Oxford univ. (26 l.) 5 c.

Müller, Johs. Reden üb. den Krieg. 1. Der Krieg als Schicksal u. Erlebnis. München: C. H. Beck. (47 l.) M 0·50.

Nádlér Róbert. A világháború okai theosophiai szempontból. Bpest, Pfeifer biz. (20 l.) (Theos. füzetek, 5.) K 0·50.

Nietzsche-Worte. Weggenossen in grosser Zeit. Ausgewählt u. eingel. v. Herm. Itschner. Leipzig, Kröner (126 l.) M 1·20.

Prohászka Ottokár. A háború lelke. Bpest, Élet (206 l.) K 4.

Reincke-Bloch, Herm. Fichte u. der deutsche Geist v. 1914. Rede. Rostock, H. Warkentien (31 l.) M 0·40.

Roethe Gust. Von deutscher Art u. Kultur. (Erweiterter u. ergänzter Vortr.) Berlin, Weidmann (56 l.) M 0·80.

Ruland, Ludw. Krieg u. Moral. Vortr. Paderborn, F. Schöningh (23 l.) M 0·50.

Scheler, Max. Der Genius des Krieges u. der deutsche Krieg. Leipzig, Verl. d. weissen Bücher (XIII, 445 l.) M 5.

Scholz, Heinr. Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens. Gotha, Perthes (VI, 29. l.) M 0·50.

Schultze, Ernst. Englische Denkträgheit. Eine völkerpsychologische Studie. München, Reinhardt (39 l.) M 0·50.

Seeberg, Reinhold. Krieg u. Kulturfortschritt. Berlin, Heymann (39 l.) M 0·50.

Smend, Rud. Krieg u. Kultur. Tübingen, Kloeres (20 l.) M 0·50.

Steffen, F. Krieg u. Kultur. Sozialpsychol. Dokumente u. Beobachtungen vom Weltkrieg 1914. Jena, Diederichs (VII, 205. l.) M 4.

Szirbik Antal. A háború metafizikája. Bpest, Szerző (24 l.) K 0·60.

Troeltsch, Ernst. Das Wesen des Deutschen. Rede. Heidelberg, C. Winter (32 l.) M 0·40.

Turnowsky Sándor. Három tanulmány a háborúról. 1. A háború philosophiája. 2. A háborús idők tömeglélektana. 3. A háború és a jövő állama. Bpest, Franklin (52 l.) K 1.

Wilke, Fritz. Ist der Krieg sittlich berechtigt? Leipzig, Dieterich (135 l.) M 1·50.

Wunderle, Geo. Das Seelenleben unter dem Einfluss des Krieges. Eine psychol. Skizze. Eichstädt, Ph. Bröner M 0·60.

Wundt, Wilh. Die Nationen u. ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg. Leipzig, Kröner (VII, 146 l.) M 3.

EGYESÜLETI ÉLET.

MEDVECZKY FRIGYES EMLÉKEZETE.¹

Irta KORNIS GYULA.

Aki Társaságunk üléseit az utóbbi években látogatta, nem kerülhette el figyelmét annak a nemes szokásnak kifejlődése, hogy az elnöki székből, valahányszor a tudománynak valamely kimagasló külföldi vagy hazai munkása elhunyt, a tudományos kultúra egy-egy ilyen súlyosabb vesztesége alkalmával sohasem maradt el a kegyeletnek gyászos és az érdemek elismerésének őszinte szava. Alig foglalja el Medveczky Frigyes Társaságunk elnöki székét, szélesebb kultúrtörténeti háttérű emlékbeszédben bucsuztatja el tőlünk tudományos életünk egyik főbüszkeségét, Társaságunk tiszteleti tagját, Than Károlyt; majd irodalmi életünk egyik legmozgékonyabb és leghatásosabb ösztönzőjét gyászolja, kinek kritikai elméje a magasabb szellemi élet kialakulásának éltető elvét is szinte Herakleitos módjára a küzdelemben látta, Gyulai Pált; nemsokára egyik ülésünkön William James-nek, ki az elméleti gondolkodás aspirációit bensőbb kapcsolatba törekedett hozni az emberi tevékenységnek az érzelem és akarat mélységeiből fakadó motívumai-
val, rójja le a kegyelet adóját; fájó szívvel emlékezik meg Emmer Kornélnak, Társaságunk volt nagyérdemű elnökének, majd Katona Lajosnak elhunytáról, kinél egész irodalmunkban senki sem volt hivatottabb, hogy a néplélektan egyes problémáiba bevilágítson; sőt Társaságunkban való utolsó elnöki szereplése is a kegyelet jegyében folyt le, mikor a matematika és a természettudományok filozófiájának nagyhatású vezéregyéniségét, Henri Poincaré-t gyászolta.

¹ Felolvastatott a *Magyar Filozófiai Társaság* 1915. márc. 7-ikén tartott közgyűlésén.



MEDVEZKY FRIGYES.

S íme a sors arra kényszerített bennünket, hogy most fájó szívvel őt gyászolja Társaságunk, mely neki köszönheti sikeres újrászervezését és örvendetes felvirágozását. A Magyar Filozófiai Társaság azonban nemcsak feledhetetlen s rendkívül buzgó elnökét siratja benne, hanem egyszersmind az éles analitikus elméjű tudóst, kultúránk nemzetközi nagyműveltségű egyéniségét, a finom, tiszta lelkű, kényes lelkiismeretű embert, a magyar közoktatásügynek, különösen az akadémikus pedagógiának iránytszabó és szervező tényezőjét is. Épen ezért, midőn most emlékét fölújítjuk, nem szorítkozunk pusztán azon érdemek jellemzésére, melyek által örökre beírta Társaságunk évkönyveibe nevét, hanem kiterjeszkedünk tudományos fejlődésének, elméleti törekvéseinek és munkásságának megrajzolására is.¹

I.

Valamely gondolkodó fejlődésének első fázisát, sőt gyakran későbbi irányát is, természetszerűen azon gondolatáramlatok határozzák meg, melyek önmagára való eszmélése idején általában uralkodnak. Mikor Medvezky a múlt század hetvenes éveinek közepén filozófiai tanulmányokkal kezd foglalkozni, a filozófia már kezd felocsudni a hegelianizmusra visszahatásként jelentkező materializmusból, másrészt ekkor már szünőben van a Schopenhauer-láz is. Új filozófiai rendszerek nincsenek kialakulóban, a filozófia a maga multjába mélyed, mintegy onnan akar meríteni erőt az önállóságát fenyegető pozitivizmussal szemben. Nagy historikusai támadnak, E. Zeller és K. Fischer, kik Kantra irányítják vissza a figyelmet, ami annál könnyebb volt, mert a nemrég diadalmas schopenhaueri filozófiának

¹ Medvezky Frigyes 1856 július 31-én született, Budán; középiskolai tanulmányait a bécsi Theresianumban, felsőbb tanulmányait pedig több külföldi egyetemen végezte. 1879-ben a budapesti tudományegyetem magántanára, 1882. ny. rk., 1886. ny. r. tanára lett. A M. Tud. Akadémia 1887-ben levelező, 1912-ben rendes tagjává választotta.

egyik, idealisztikus oldala a legerősebben épen Kantra támaszkodott. Két hatalmas gondolatirány kezd ebben az időben uralkodni: az egyik a *neokriticizmus*, a másik az *evolúció elmélete*. 1862-ben hangzott el E. Zeller híres heidelbergi székfoglalója, melyben érkezettnek jelzi az időpontot, amikor a német filozófiának oda kell visszatérnie, ahonnan száz évvel ezelőtt kiindult. Három évvel később — mint ismeretes — e gondolatnak Liebmann találja meg hatásos jelszavát: zurück zu Kant!; majd Lange a materializmus történetében megadja a neokantianus mozgalomnak ragyogó történelmi igazolását. S ezzel ismét egy félszázadra Kant geniusza szabja meg a filozófiai gondolkodás alapirányát. A másik irányzat, mely a múlt század hetvenes éveiben uralomra jut, Darwin és H. Spencer evolucionizmusa. A húsz éves Medveczky, aki aránylag rendkívül fiatalon ébredt hivatásának tudatára, mindkét gondolatáramlatnak sodrába került. Amíg azonban a fejlődéselmélet filozófiai vonatkozásai viszonylag csekély ideig kötötték le fogékony szellemét, Kant műveinek beható tanulmányozása mind ismeretelméleti, mind etikai felfogására végleges befolyással volt.

Első, szorosabb értelemben vett filozófiai szakmunkálata a fejlődéselmélet történetének körében mozog: *Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie*. (Beiträge zur Geschichte der Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert von Friedrich von Bärenbach. Berlin. Verl. v. Th. Grieben. 1877.) Ebben az értekezésben, mely némi föltűnést is keltett,¹ a fiatal szerző azt akarja bebizonyítani, hogy a praemissák, melyekből a modern fejlődéselmélet képviselői következtetéseiket levonták, a XVIII. század egyes jelentékeny gondolkodói (Kant, Laplace, Lamarck, Goethe, Geoffroy) előtt már ismeretesek voltak. Ezek közül

¹ Wundt a szellemi tudományok logikájában (Logik.³ Bd. III. S. 447.) még most is idézi. V. ö. In Sachen Herder's und Darwin's. Von Fr. v. Bärenbach. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. Halle. 1878. Bd. 73. S. 191—197.

azonban Darwinhoz senki sem áll közelebb, mint *J. G. von Herder*, ki az új természetfilozófia legjelentősebb tételeit sokszor majdnem szóról-szóra mint valami proféta előre megállapította az *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* c. művében, melynek Medveczky nem kisebb jelentőséget tulajdonít a kor tudományos élete terén, mint *J. J. Rousseau Contrat social*-jának Európa politikai formálása szempontjából. Herder Ideen-jében minden, ami a fejlődéselmélet lényegébe tartozik, a létért való küzdelemtől, a természetes kiválasztás gondolatától egész az ős-sejtig, világosabb kifejezést nyer, mint a Darwint megelőző idők bármely idevágó munkájában. Medveczky az evolucionizmusnak Herdertől való anticipálását részletes szövegösszehasonlításokkal lépésről-lépésre igazolja. Ez a kis munka nemcsak a fejlődéselmélet története számára szolgál értékes adalékokat, hanem a német irodalom, sőt az általános kultúrtörténet számára is; érdeme, hogy rámutatott Herder filozófiájának ama szűkkörű felfogására, mely Herderben csak az antikantianus ismeréstheoretikust, a pantheista teológust, a humanitas eszméjét mindenek fölé állító történetfilozófust látta, de nem vette benne észre a fejlődéselmélet alapgondolatait anticipáló természetbölcselet. Másfelől azonban feltűnő hiánya e fiatal munkának, hogy evolúciós természetfilozófiai problémákkal kapcsolatban csak Darwinra támaszkodik, s *H. Spencer* nevét meg sem említi, holott épen, ami az evolucionizmus általános természetfilozófiai vonatkozásait illeti, *H. Spencer* nemesak időbeli fellépés,¹ hanem tárgyi szempontból is Darwint több tekintetben megelőzi. *Spencer* helyett viszont a szerző Darwin nevével szinte elválhatatlan kapcsolatban mindig Häckelt említi (*Darwin und Häckel . . . diese zwei grössten Reforma-*

¹ *H. Spencer: The Development Hypothesis 1852 (Leader); Progress, its Law and Cause* c. műve, mely a fejlődéselmélet filozófiai programját először körvonalazta, 1857-ben jelent meg, míg Darwinnak az evolúció gondolatát rengeteg zoológiai tényanyaggal támogató főműve 1859-ben jelent meg.

toren der Naturwissenschaft . . . 7. l.) nemcsak a szaktudós érdemeit megillető tisztelettel, hanem szinte a természettudományi világfelfogást egészen átreformáló zseninek kijáró csodálattal.¹ Igaz, hogy akkor még Häckel jobbára szaktudományának keretén belül maradt s még nem operált a psychom, psychoplasma, plastidula stb. jól hangzó, de teljesen önkényesen konstruált fogalmaival; akkor még nem tartott minden «világrejtvényt» oly könnyű szerrel megoldhatónak; akkor még nem hangozhatott el róla Chwolsonnak és Paulsennek megsemmisítő kritikája.² Medveczkynek Kant ismeretkritikáján nevelődött szelleme a legtávolabb állott a későbbi Häckel minden komolyabb ismeretelméleti alap nélkül szükölködő, hylosoizmusnak nevezett durva materializmusától. Csak azért tértünk ki e pontra, hogy egy adalékkal világítsuk meg azt az érdekes és a tudományok történetében gyakori jelenséget, hogy valamely gondolkodó elméleti munkájának beese a fejlődés folyamán mint értékelődik át teljesen a tudományos köztudatban.

Ugyancsak 1877-ben Medveczky egy nagyobb történeti és kritikai tanulmányban³ a *nő természetrajzával* foglalkozik. A nő modern szociális kérdését ugyanis csak úgy tartja megoldhatónak, ha előbb természetrajzával tisztába jövünk. A nőkérdés mint szociológiai probléma csak a természettudományok szilárd alapján oldható meg (XIII. lap). Részletesen ismerteti egyrészt Schopenhauernek a nők természetéről megrajzolt lekicsinylő felfogását, másrészt Michelet-nek a nőt idealizáló apothéozisát, majd a fejlődélmélet képviselői-

¹ V. ö. Fr. Bärenbach: In Sachen Herder's und Darwin's. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 73. 1878. S. 196.

² Chwolson: Hegel, Häckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. 1906. Paulsen: Philosophia militans. 1908. S. 142—211. (E. Häckel als Philosoph.)

³ *Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes*. Historisch und kritisch dargestellt von Fr. v. Bärenbach. Jena. Verl. v. H. Dufft. 1877. S. XIV. + 128.

nek, főképp Darwinnak, Häckelnek s Huxleynek nézeteit a nőknek a létért való küzdelemben kifejlődött s a férfiakétól eltérő nemi sajátosságaira és jellemére vonatkozólag. A mű címe alapján első pillanatra gynaikologiai tanulmányra gondolunk, holott a munka csupa pszichológiai reflexiókból áll, melyeknek átlag kevés természettudományi vonatkozását tárja föl a szerző. Ebben a pszichológiai (s nem természetrajzi) tanulmányban a nőkérdésre nézve csak néhány történeti és kritikai adalékot találunk, saját álláspontot *erre* a problémára nézve egy huszonegyéves ifjútól természetesen nem is várhatunk. Ki kell azonban emelnünk éber erkölcsi érzékre valló éles kritikáját a korabeli durva új-pesszimizmusnak, nihilizmusnak és modern cinizmusnak a nőkérdésben elfoglalt álláspontja ellen.

A fejlődésemeléttel s a Kant műveivel való tüzetes foglalkozás eredménye Medveczkynek a következő évben (1878) megjelent munkája,¹ melyet nem kisebb embernek, mint Ch. Darwinnak ajánl a fiatal szerző. Ha figyelembe vesszük annak a korszaknak túlnyomóan mechanisztikus természetfilozófiai szellemét, melynek egyik legtekintélyesebb és ékesenszóló képviselője Du Bois-Reymond volt,² méltányolnunk kell azt a bátorságot, mellyel Medveczky az uralkodó felfogással szembeszállott.

E bátorság egyébként Kant mindinkább növekedő kultuszából táplálkozott. Medveczky épen Kantra hivatkozva minősíti dogmatizmusnak a korában — különösen a materializmus³ hatása alatt — általában uralkodó telephobiát.

¹ *Gedanken über die Teleologie in der Natur*. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften von Fr. v. Bärenbach (Medveczky de Medvecze). Berlin. Verl. v. Th. Grieben. 1878. 8 + 48 l.

² *Du Bois-Reymond*: Darwin versus Galiani. Berlin. 1876. V. ö. *Medveczkynek* a berlini porosz akadémiában elhangzott ezen beszéddel szemben a *Kosmos* c. folyóiratban (Zeitschr. f. einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwicklungslehre, in Verbindung mit Ch. Darwin und E. Häckel. I. Jhrg. 1—6 Heft. 1877. Leipzig) közölt cikkét.

³ «Der Materialismus, der sich als System und in der Theorie immer mehr als dogmatisch, von transcendenten Principien ausgehend, unsinn-

Oly fontosnak látja a teleologia problémáját a természet-filozófiára nézve, mint a tér és idő kérdését az ismeret-elméletre vonatkozóan. Kant a *Kritik der Urtheilskraft* második részében (*Kritik der teleologischen Urtheilskraft*) a problémát szubjektív oldalról oldotta meg, amennyiben kimutatta, hogy a teleologia mint heuristikus elv és kritikai maxima gondolkodásunk természetében gyökerezik s értelmünk tevékenységére nézve immanens. Medveczky most már a természettudományi alapon továbbfejlődött kritikai filozófia feladatát abban látja, hogy a problémát objektív oldaláról is vizsgálja, az objektív elvet a szubjektív szükségképi kiegészítésének mutassa ki, azaz, hogy van egy objektív, a jelenségkomplexusokra nézve immanens, természeti teleologia is, mely a transcendens célkitűzések nélkül is megállhat, sőt azokat kizárja, mert ez a célszerűség magában a jelenségkomplexusok törvényszerű hatásmódjában, belső fejlődési törvényében immanens. Medveczky arra az eredményre jut, hogy a modern természettudományi kutatások, főképp Darwin korszakalkotó tudományos munkássága, következményeikben a kanti kriticismus szubjektív előfeltételeit objektív adatokkal egészítik ki s hogy csak ennek a kriticismusnak formáiban és kategóriáiban válnak a természettudományok korszakalkotó kutatásai filozófiai egésszé. Medveczky a theologiai-anthropocentrikus és transcendens célszerűség helyébe a dolgoknak azt a teleológiáját óhajtja Kant nyomán helyezni, mely egész ismerésfolyamatunkat kíséri nem egyénileg szubjektív, hanem általánosan emberileg szubjektív, vagyis anthropológiai álláspontunkról objektív, gondolkodásunkban törvényszerű s szükségképi, másfelől a jelenségkomplexusokban magukban mint ismerésünk tárgyaiban bennrejlő, tehát a természetben is törvényszerű és szükség-

lich und unlogisch erweist; also unkritisch und vom Standpunkte des philosophischen Criticismus und der exacten Forschung geradezu unwissenschaftlich und unphilosophisch genannt werden muss, bekämpft folgerichtig die teleologische Auffassung als ein Grundprinzip der kritischen Philosophie. S. VI.

képi. Ezen az alapon ki akarja Medveczky mutatni, hogy jogtalanul tüntetik fel Darwin tanát antiteleologikus természetűnek (mint pl. Du Bois Reymond), sőt épen a teleologia állítólagos megsemmisítője, Darwin vezet a helyes célfogalom ismeretéhez. Az, hogy a szervezetben minden egy egészbe szövődik, ez a belső törvényszerűség mutatja a fejlődés objektív célszerűségét. Az erők constitutionalizmusa, az öfenntartás, a részek egységes egészzé való csoportosulása, az alkalmazkodás, átöröklés mind a fejlődéstudományból levonható objektív bizonyíték a materialisztikus dogmatikusok azon eljárása ellen, hogy az ilyen szavakat, mint teleologia, célszerűség, célratörékvés indexre helyezték.

Ez a kisebb terjedelmű, sokszorosan ismétlésbe eső értekezés az előszó szerint nem óhajtotta a teleologia alapvető kérdését általában megoldani. Nem is oldotta meg. Mindenesetre azonban a neokantianus mozgalomnak nem értéktelen kísérlete arra nézve, hogyan kell azon ismeretelméleti problémák megoldásához az utat keresni, melyeket a fejlődéstudomány magában rejteget. Az azóta letűnt négy évtized természetfilozófiai törekvéseinek története azt mutatja, hogy a tiszta mechanisztikus felfogás a természet végtelenül gazdag fejlődésvilágával szemben mit sem kezdhet. Az aristotelesi entelechia-elmélet modern kiadásai mint neovitalisztikus tanok a mindegyre általánosabbá váló teleologiai felfogás kifejezései. Medveczky tehát már akkor helyesen követelte az organizált anyagról szóló kanti felfogáshoz való visszatérést, mely szerint organikus a természetben az, amiben minden cél és eszköz is egyszersmind.¹ Az organikus anyag szemlélete Kant szerint az embert szükségképpen az egész természetnek, mint a célok szabálya szerint való rendszernek eszméjére vezeti. Így közeledik a még kritikaelőtti korszakában mechanisztikus felfogású Kant (Gesch.

¹ A cél egyébként Kant szerint «die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist». Kr. d. Urtheilskraft. Hrg. v. Kirchmann. S. 250. S. 66.

und Theorie d. Himmels. 1755) a Kritik der Urtheilskraftban Leibniz s ezáltal Aristoteles felfogásához. Medveczkynek nagy kritikai és a későbbi fejlődés irányvonalát jól megállapító képessége nyilatkozott meg abban, hogy Kanthoz ragaszkodva szembezállott az uralkodó gondolatáramlattal.

Ezután nem foglalkozik többé természetfilozófiai problémákkal, hanem egyrészt tisztán ismeretelméleti, másrészt pedig erkölcsi-társadalmi kérdésekkel. Számos kisebb ismeretelméleti értekezése jelent meg a hetvenes évek végén német tudományos folyóiratokban.¹ Ezek egy részét 1879-ben *Prolegomena zu einer anthropologischen Philosophie* (Grundlegung der kritischen Philosophie. Erster Theil. Leipzig. S. XL. + 386.) címen átdolgozva és tetemesen kiegészítve adta ki. Ebből magyarázható, hogy a munkát egyes fejezeteit nem kapcsolja össze belső egység s közös alapgondolat, hanem csak laza összefüggésben következnek egymás után. Az egész mű felett Kant szelleme lebeg. Kiindulva a filozófiának egyoldalú neokantianus felfogásából, mely szerint a filozófia «die Wissenschaft des Wissens», megrajzolja az ismerés problémájának az újkori filozófiában való fejlődését s Kantot, mint Descartes művének nagy folytatóját jellemzi. Külön fejezetekben foglalkozik a tér és az idő, a tünemény és a Ding an sich, a subjectum és objectum, az okság s az ismerés határainak problémáival. Fejtegetéseit Kantnak s a hetvenes évek német filozófiai irodalmának (Avenarius, Cohen, Düring, K. Fischer, Harms, Lange, Liebmann, Schaarschmid, Vaihinger, Zeller, Zöllner) gondos kritikái s meglepően széles körben folytatott tanulmányozása,

¹ Így a *Wissenschaftliche Monatsblätter*-ben (Sein und Schein. 1877. Das Erkenntnisproblem. 1878.); a *Zeitschrift f. Philosophie und philosophische Kritik*-ben (Das Ding an sich als kritischer Grenzbegriff; Ein Beitrag zur kritischen Erkenntnistheorie); a *Gegenwart*-ban (Die Philosophie seit Kant. 1878.); a *Philosophische Monatshefte*-ben (Das anthropologische Grundproblem der Philosophie. 1880. magyarul: A bölcsészet anthropológiai alapja a *Magyar Szemlében*. 1881. I. köt. 92.)

fejlett problemaérzék, a kriticizmus szellemébe való behatolás és kiváló elemző képesség jellemzi. Kantnak hatása nyilvánul meg már munkájának sajátos címében is: «anthropológiai» filozófia. Ezzel a kriticizmus álláspontjára akar utalni, mely szerint minden tapasztalás emberi tapasztalás, minden ismeret emberi ismeret s az emberi természet törvényein alapul: ezért a filozófia a transcendens és kozmológiai spekulációkkal szemben csak anthropológiai filozófia lehet.

A Kant főművének évszázados jubileuma alkalmából tartott egyetemi Kant-ünnepélyen a *Kritik der reinen Vernunft* jelentőségét és hatását főképp arra vezeti vissza, hogy ebben a műben nem egy tudomány szak különös problémái, nem csupán bizonyos tisztán filozófiai elvek, hanem az összes tudományok alapföltételei és alapelvei a vizsgálat tárgyai, szóval hogy fölkarolja az összes tudományok életkérdését és közös ügyeit.¹ Kant belátta, hogy a filozófiának csak azon esetre van helye a tudományok körében, ha olyan tudományos tárgyat mutathatunk ki, mely kizárólagosan a filozófiát illeti, melyet más tudományok alaposan nem tárgyalnak. Minden speciális tudomány előre fölteszi az ismeretet mint tényt s az ismerés alapföltételeit. Kant ezáltal kimutatta a filozófia tudományos jellegét és megmentette önállóságát. A kriticizmus általános tudományos jelentőségét Medveczky nem annyira pozitív tételeiben, mint főleg módszerében látja, melyet Kant kritikai vagy transcendentalis módszernek nevez. Valamint Bacon és Descartes, akként Kant is a methodologiai kérdések tisztázása által akarta a tudományos gondolkodást reformálni.

A neokantianus mozgalom eleinte Kantban egyoldalúan csak az ismerés kritikáját látta s rendszerének jelentőségét csak ismeretelméletére volt hajlandó korlátozni. Pedig Kant épen másik két művével mutatta meg, hogy a filozófiát nem korlátozza csupán az ismerés vizsgálatára,

¹ *Kant főművének történeti jelentősége és hatása.* Budapesti Szemle. 1882. 345. l.

hanem az ész igényei mellett a kedély szükségleteivel is számol. Így válik rendszere egyetemes és egész világnézetté. Bár Medveczky szintén hajlandó elméletben Kant jelentőségét az ismeréskritikára szorítani, azonban tudományos munkásságában egyáltalán nem osztozik a neokantianus mozgalom megindulásának egyoldalúságában, mert kezdetől fogva munkásságára épen Kant etikai műveinek van legnagyobb hatása.

Medveczky további tudományos irodalmi működésében ismeretelméleti kérdésekkel külön nem foglalkozik azon a néhány kritikai megjegyzésen kívül, melyet Wundt Logikájának I. kötete megjelenése alkalmából tesz.¹ Elismerő bírálatában Wundtnak szemére hányja, hogy összetéveszti a pszichológiai kérdést az ismeretelméletivel s nem veszi tekintetbe, hogy Kant soha sem tagadta az idő- és térképzetek pszichológiai fejlődését s hogy épen a kriticismus álláspontján szorosan el kell választani a pszichológiai fejlődés kérdését az emberi értelem szervezetének és alaptörvényeinek transcendentális vizsgálatától. A tér és idő képzetének pszichológiai fejlődése nem ellenkezik azon tétellel, hogy a tér és idő, mint olyanok, belső szemléleti formák, az ember értelmi szervezetének a valóság fölfogását közvetítő funkciói.

Még egy kisebb terjedelmű ismeretelméleti reflexióra találunk Medveczkynek a H. Poincaré-ről tartott emlékbeszédében.² Ezt az utolsó tudományos munkáját itt azért emeljük ki, mert élete alkonyán is a Kant szelleméhez, a kritikai idealizmushoz való ragaszkodás és lelkesedés nyilvánul meg benne. Nem titkolhatja örömét, hogy a szó általánosabb értelmében az ismeretelméleti idealizmus képviselőjének minősítheti azt a gondolkozót, aki a matematikai mennyiséget és a tér képzetét «kereteknek» nevezi, melyeket mintegy rákényszerítünk a természetre és melyekbe mi magunk illesztjük bele a tapasztalás anyagát. Idealistának

¹ *A tudományos logika haladásáról.* Budapesti Szemle. XXVI. kötet. 306. l.

² *H. Poincaré.* M. Filoz. Társ. Közl. 1912. 278. l.

nevezi Poincarét, mert ezeket a kereteket olyanoknak minősíti, mint amelyeket *mi* konstruálunk s melyek így voltaképpen a *mi* sajátos természetünk elemeinek vagy termékeinek is minősíthetők. Medveczky, mint a kritikai idealizmus képviselője a megelegedés örömeivel konstatálja, hogy bizonyára nem hasonlíthatjuk össze a naiv realizmus, a tiszta empirizmus és a pozitivizmus híveivel azt a gondolkodót, aki ezek felfogását naiv dogmatizmusnak minősíti, aki minden alkalommal azt a meggyőződését hangoztatja, hogy a tudomány sohasem ismerheti meg a dolgok abszolút lényegét, hanem csak a létezők közt fennálló viszonylatok megállapításához vezethet, olyképen, hogy a tudománytól megállapítható «objektív valóságon» mindig e viszonylatokat kell érteni. Azonban szerintünk, ha vannak is Poincarének a kriticizmus ismeretelméleti alapjaira emlékeztető gondolatai, mégis az axiómáknak tisztán konvención nyugvó, az eszmék harcában legkényelmesebb, legegyszerűbb gondolatokként való felfogása a transcendentális idealizmus alapgondolatával szöges ellentétben álló pragmatizmushoz való közeledést mutat s így szó férhet Medveczkynek ahhoz a megállapításához, mely Poincarét a kritikai idealizmus képviselőjének minősíti.

II.

Medveczky tudományos munkásságának javarésze az *ethikai* és *társadalomelméleti problémák* területére esik.¹

¹ *Unsere Zeit*-ben: Der Kampf um die sittliche Weltordnung. 1878. Die Socialwissenschaften in der Gegenwart. 1879. Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung. 1889. Die Ethik Herbert Spencers. 1882. *Zeitschr. f. die ges. Staatswissenschaften*-ban: Das Problem des Völkerrechts gemäss der Ethik und der Rechtsphilosophie Kants. 1881. Ugyanez magyarul, mint akadémiai értekezés: A nemzetközi jog elmélete Kant philosophiája szerint. 1881. A *Budapesti Szemlében*: Adalékok a tulajdonjog történetéhez és elméletéhez. 1882. XXIX. köt. 395–418. l. A *Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik*-ben: Gedanken über Ziele und Wege der Ethik. 1886. Társadalmi elméletek és eszmények. Kritikai adalékok a társadalmi eszmék fejlődéstörténetéhez. Budapest. 1887. A normativ

Ilyenirányú munkássága elsősorban történeti és kritikai természetű. Amennyiben problémákat rendszeresen tárgyal, amint az ismeretelméletben, akként az ethika terén is az alapfelfogást tekintve Kant eszmekörében mozog. Hogy mennyire az ethikai kérdések állottak kezdettől fogva Medveczky tudományos érdeklődésének középpontjában, arra nézve jellemző, hogy már legelső irodalmi megnyilatkozása, egy novellasorozat is (Vom Baume der Erkenntniss. Novellen von Fr. v. Bärenbach. Wien. 1876. 172 + 120 lap) voltaképp egy ethikai alapgondolatnak szépirodalmi illusztrációja. Ezt az alapgondolatot a húsz éves ifjúnál szinte meglepő művészi koncepcióval megszerkesztett novellagyűjteménynek szimbolikus bevezető jelenete fejezi ki. A sziklaszakadék szélén álló ifjúnak megjelenik az emberiség ösatyja s halálos szándékától visszarántja. Föllebbenti előtte az emberi élet titkának fátyolát: «az élet küzdelem s az ember a természet harcosa, ki küzd az elemek ellen s küzd *önmaga* ellen. Az embernek önmaga ellen való küzdelme az élet egész titka. Az ember a teremtett világ egyik tagja, mint annyi sok más s alá van vetve a természeti szükségképességnek. De vannak pillanatok, melyekben fölveszi a küzdelmet érzéki természete, önnönmaga ellen. Ez a *szabadság* küzdelme a természet *kényszere* ellen . . . Ez a *kötelességnek*, az ember erkölcsi méltóságának küzdelme saját boldogsága ellen. Ez az ember lelkében megnyilvánuló minden nagynak forrása . . . Akik ezt a harcot a szabadságért állhatatosan végigharcolják, azok a nemes és szent emberek; ellenben akik csüggedten lemondanak a harcról, elvesznek . . . Az erkölcsi szabadság győzelme az élet titkának egyedüli méltó megoldása.» E szavakra az ifjúnak szeméről leesik a hályog s az aggastyán képe eltűnik a ködben. Az ifjú megfogadja az aggastyán szavát s az élet fájdalmas és harcos képeiben tárja föl ember-társainak mindazt, amit megtudott az *ismerés fájáról*. (Vom

elvek jelentősége az ethikában (székfoglaló). 1889. Tanulmányok Pascal-ról. 1910. A római stoicismus társadalmi elméletei. Adatok a társadalmi és jogbölcseleti eszmék történetéhez (székfoglaló). 1913.

Baume der Erkenntniss. S. VIII—X.). Az ifju erkölcstanító szerepét a novellagyűjtemény szerzője veszi át. Úgyszólván valamennyi elbeszélésben egy pesszimista, világfájdalmas, folyton tépelődő, az élet problémáinak súlyát szokatlanul korán az elviselhetetlenségig nyögő szerelmes és boldogtalan ifjú áll előttünk, ki vagy megőrül vagy önkényt veti el magától az életet. A bonyodalmak legtöbbször az arisztokratikus származás romantikus motivumából indulnak ki s hercegek, grófok és márkik kissé mesterkéltszalónéletében folynak le. Az élet értékéről filozófáló párbeszédeket álmódzó szentimentalizmus, a gyöngéd érzelmek sokszor meglepően finom rajza s mindig nemes erkölcsi tendencia jellemzik, egészen méltóan ahhoz a fenkölt ethikai eszmei kerethez, melybe ezeket az elbeszéléseket a bevezető szimbolikus jelenet állította. Valamely egyéniség ismerete kulcsul szolgál műveinek megértéséhez; de épen olyan mértékben munkáinak megismerése kulcsot ad kezünkbe egyéniségének megértéséhez. Ennek a novellakötetnek nemes ethikai alap gondolata és szelleme legmeggyőzőbben tárja elénk, hogy mily érett komolysággal fogta fel a húszéves «Dichter-philosoph» az életet. Azt a kanti felfogást, hogy az erkölcsi élet a kötelességnek, szabadságnak s az emberi méltóságnak a természet kényszere ellen való küzdelme, Medveczkynél nemcsak pusztán theoretikus vélekedésnek tekinthetjük, hanem egész gyakorlati életére és jellemére nézve is szimptomatikus természetűnek minősíthetjük.

Kant ethikája, mint ismeretes, azon az alap gondolaton nyugszik, hogy az erkölcsi törvények tartozást (Sollen), kötelezettséget fejeznek ki, az emberi törekvéseknek irányokat szabnak, szóval nem konstatálnak valamit, hanem szabályoznak, normatív természetűek. Az ethika ezen normatív vagy imperatív természetét a későbbi gondolkodók, mint Schopenhauer, Schleiermacher, Herbart, elvetik s az ethikában is a történelmi stílust, az elbeszélő alakot tartják jogosultnak, jóllehet a kötelesség fogalmát, mely a normatív jelleget eo ipso magában hordja, nem küszöbölik ki. A pozitivizmus empirisztikus programmja szintén kedvezett az

ethika antinormatív felfogásának. Medveczky ebben a kérdésben is alapjában véve hív marad Kant szelleméhez. Egy nagyobb methodologiai tanulmányban (A normatív elvek jelentősége az etikában Akad. székfoglaló, 1889.) szélesebb történeti vizsgálat keretében síkra száll az ethika normatív természete mellett. Wundtra támaszkodva az etikát a logikával hasonlítja össze s az etikát épen az *eredeti* normatív tudománynak tekinti. Rámutat arra, hogy az erkölcsi helyeslés vagy rosszalás alkalmával már implicite valami mértéket, célt, normát, követelményt fogadunk el, melyhez mérve tartunk valamit erkölcsileg helyesnek vagy helytelennek. A morál eszerint mindig lényegileg bizonyos normák rendszere, a normák pedig eszményekre utalnak. Azok, akik szerint a tudományos vizsgálat tárgyát csak tények alkotják, mikor az eszmények ellen küzdenek, nem veszik észre, hogy voltaképen ők is e küzdelmet más eszmények nevében folytatják.

Azonban bármilyen jól látta Medveczky az etikának normatív természetét, nem vonta le az etikára, mint tiszta értéktudományra vonatkozóan a végső következtetéseket. Ugyanis amellett, hogy az etikát a helyes cselekvés elveiről való tudománynak tartja, elhagyva a kanti ethika talaját, Wundttal az ethika körébe tartozónak véli a morálpszichológiai s erkölestörténeti vizsgálatokat is, melyek pedig épen nem normatív, hanem descriptív jellegűek. Ugyanaz a pszichologizmus nyilvánul meg itt is, mint Wundt logikájában, mely a gondolkodás pszichológiai vizsgálatát is a logika körébe utalja.

Figyelemreméltók Medveczkynek az esztétika és ethika autonómiájára vonatkozó gondolatai.¹ A görög felfogással szemben, amely az esztétikai és ethikai ítéles szempontjait összevegyíti (*καλοκαγαθία*) s amelynek még a XIX. században is akadtak kiváló képviselői (Schleiermacher), Med-

¹ *Néhány észrevétel az esztétika és ethika autonómiájáról.* M. Filoz. Társaság Közlem. 1909. 30. sk. lpk. Megjelent még a Beöthy Zsolt *Emlékkönyvében* is.

veczky elsőrendű methodikai fontosságú feladatnak tekintette az esztétika és ethika autonómiájának egymással szemben való következetes fenntartását, mert a tetszés és erkölcsi helyeslés, a nemtetszés és erkölcsi rosszalás az értékelésnek lényegileg különböző és merőben sajátos fajai. E tekintetben arra a tényre utal, hogy az esztétikai szemlélet álláspontján az is igazi és határozott tetszést kelthet, ami az ethikai megítélés álláspontján mint adiaphoron szerepel vagy egyenesen a leghatározottabb rosszalás tárgya. Az akarat energiája, a jellemerő, a bátorság pl. egymagában esztétikai értékelés, illetve tetszés tárgya lehet még a gonosz jellemnek a legnagyobb erkölcsi rosszalást provokáló ténykedéseiben is, míg másfelől az erkölcsi jó, az erkölcsi helyeslés tárgya igen gyakran nem ölt tetszetős alakot, igen gyakran egyáltalán nem lesz az esztétikai értékelés tárgyává.

Medveczkynek az ethika s a társadalomelmélet körében kifejtett egyéb tudományos munkássága tisztán *történeti* vizsgálat.

Még pályája elején fölhívja a figyelmet arra a szoros kapcsolatra, mely Kant ethikája és jogfilozófiája között fennáll.¹ Kant az államjogot a jog általános ethikai fundamentumára alapítja. Ebből a szempontból különösen kiváló érdekű Kantnak a nemzetközi jogra vonatkozó elmélete. Helyesen emeli ki Medveczky Kantnak abbeli érdemét, hogy míg a pozitívizmus képviselői szerint a nemzetközi jogban túlnyomó a filozófia, pedig a tényleges nemzetközi jognak kizárólagosan a kongresszusok határozatainak, a megerősített szerződéseken kell alapulnia, addig Kant rámutatott arra, hogy mindenütt, ahol a népek viszonyának javítása, az emberi kultúrafejlődés haladása, az emberiség ideális javai, jog és szabadság forognak szóban; ahol nem a meglévő (tényleges) természeti rend megismerése, hanem az erkölcsi-társadalmi rend létesítése a feladatunk: ott nem

¹ *A nemzetközi jog elmélete Kant philosophiája szerint.* 1881. Értekez. a társadalmi tudományok köréből. Kiadja a M. T. Akadémia. VII. köt. 1. sz.

nélkülözhetjük a posztulátumokat és a normatív törvényeket (eszményeket), melyek mindnyájunk törekvéseinek szilárd mintamértéket nyújtanak. A jogfilozófiának épen a tényleges jogot irányozni hivatott elvek kifejtése és megállapítása a feladata. A helyes jog megvalósítandó ideál, melyre nézve közömbös, vajjon történetileg milyen tényleges jog alakult ki. Más a tételes jog tényleges lényege s más a helyes jog eszménye; az előbbi ténykérdés, az utóbbi értékkérdés. Ebből a szempontból Kant szerint a nemzetközi alkotmány szabálya is nem egyes tapasztalati esetek alapján, hanem a gyakorlati ész ideálja által a priori van meghatározva. Medveczky kellő csoportosításban ismerteti Kantnak a háború és béke jogára, az örökbékére, a filozófusoknak e békét előidézni hivatott munkájára vonatkozó reflexióit.

A fejlődésemlelemből s a kriticismus gondolatvilágából kiindul Medveczky a nyolevanes évektől kezdve mindinkább az ethikai, társadalomelméleti és jogbölcészeti eszmék *historikusává* vált. Úgy látszik, ezeknek az eszméknek fejlődéstörténete azért érdekelte őt, mert ezek nem csupán az elméleti gondolkodás vívmányai, hanem egyszersmind az emberiség életének mozgató erői is, melyek a társadalmi viszonyok és intézmények alakulására félreismerhetetlen befolyást gyakorolnak. Korának forrongó társadalmi kérdései és mozgalmi, a szociális törvényhozásnak Németországban akkor történő megindulása, Bismarcknak és a német szociáldemokratáknak küzdelme is ebbe az irányba terelték érdeklődését s őt nem csupán a társadalmi intézmények alakulásának, hanem a társadalmi eszmék fejlődésének tanulmányozására is ösztönözték. Ezen eszmék elméleti megoldása hozza ugyanis a filozófiát közelebbi kapcsolatba a gyakorlati étellel, a társas élet törekvéseivel és küzdelmeivel. Medveczkyt az a gondolat vezette, hogy «az ilyenmő vizsgálatok segítségével saját korának törekvéseit szerves kapcsolatba hozhatja az előbbi korszakok küzdelmeivel és szellemi munkájával és a jelen vezéreszméit megértheti történeti feltételeikből».

Még a társadalomelméletek történetére vonatkozó tanul-

mányai előtt azonban korának társadalomtudományi iskoláit és rendszereit ismerteti *Die Socialwissenschaften* c. nagyobb munkájában.¹ A társadalmi kérdés megoldási törekvéseit, melyeket a különböző politikai pártok programjában találhatók, a tudomány objektív foruma elé utalja. Meg van győződve, hogy a társadalomtudományok a gyakorlati szociálpolitikának épen oly szolgálatot tehetnek, mint ahogy a természettudományok a technika fejlesztésével kultúráviszonyaink teljes átalakítására vezettek. Medveczky egész munkája az elméleti tudomány és a gyakorlati törekvések összefüggésének vizsgálata. A társadalomtudományok gyakorlati föladatának tekinti a haladás útjának megmutatását, a meglévő társadalmi bajoknak, a jogtudat s a fennálló jogrend különbségeinek föl kutatását és bírálatát, azon szempontok kitűzését, melyekből a bajok gyógyítása s a társadalmi reformtörekvések kiindulhatnak s végül oly normatív elvek és követelmények megállapítását, melyeknek indokolása egy tudományos szociális ethika tárgya. Sorban ismerteti és tüzetesen bírálja a hetvenes évek végén megjelent szociológiai, szociálpolitikai, nemzetgazdasági s kriminalstatisztikai munkákat (Bamberger, Schmoller, Marx, Lassalle, Engels, Scheel, Schäffle, H. Spencer, Lilienfeld, Laveleye, A. Wagner, Samter, L. Brentano). Korábbi fejlődésméleti tanulmányainak hatása nyilvánul meg abban, hogy alapvető fontosságot tulajdonít H. Spencer azon felfogásának, hogy a társadalomtudományokat természettudományi módszerrel, elsősorban *more biológico* kell művelni. Medveczky ezen munkájának nem csekély érdeme, hogy kellően kidomborítja a társadalmi kérdésnek gazdasági vonatkozásai mellett ethikai szempontjait s már akkor erősen hangsúlyozza a szociális ethika és pedagógia jelentőségét és normatív feladatait, amikor a

¹ *Die Socialwissenschaften. Zur Orientierung in den socialwissenschaftlichen Schulen und Systemen der Gegenwart. Kritisch und gemein-
fasslich dargestellt von Fr. v. Bärenbach. Leipzig. Verl. v. O. Wigand
1882. S. XIV + 304.*

pozitíviztikus szellem hatása alatt a társadalmi probléma elvileg is nagyrészt tényvizsgálatban merült ki.¹

A társadalomelméletek történetére vonatkozó tanulmányainak eredménye a *Társadalmi elméletek és eszmények* c. kötete, mely, mint alcíme is mutatja (Kritikai adalékok a társadalmi eszmék fejlődéstörténetéhez, 1887.), nem öleli fel szerves egymásutánban a társadalmi eszmék fejlődéstörténetének egész anyagát, hanem csak a fejlődés fontosabb mozzanatait világítja meg. Innen magyarázhatók azok a többször megállapítható nagy hézagok, melyek a fejlődés egyes jobban megvilágított pontjai között a műben feltűnnek. A mű első része Platon és Aristoteles társadalomfilozófiai gondolatait ismerteti s lehetőleg kapcsolatba hozza az ilyenirányú modern eszmékkal és törekvésekkel (kommunizmus, női emancipáció, a munkásosztályok helyzete, birtokviszonyok és keresetmódok, tulajdonjogi problémák, malthusianizmus, agrárius elvek, a polgári középosztály kérdése). A második rész a társadalmi problémáknak a legnevezetesebb utopisták (Morus, Campanella, Cabet) műveiben való kialakulását és megoldását tárgyalja. A harmadik részben a társadalmi szerződés elméletének főképviselőivel (Grotius, Hobbes) s az újkor két vezéreszméjének, a szabadság és egyenlőség eszméinek előharcosaival (Spinoza, Locke, Rousseau) foglalkozik. A munka történeti és kritikai fejtegetései lelkiismeretes forrástanulmányokon és a legújabb irodalom figyelembevételén alapulnak. E munka tudományos irodalmunknak első ilyen irányú úttörő terméke. Azonban bár címe (adalékok) a kitűzött feladat határaitra utal, mégis a fejlődés folytonosságának kimutatása hiányában a mű töredékes mozaikszerű benyomást tesz az olvasóra.

E munka természetszerű kiegészítésének tekinthetjük a negyedszázad mulva megjelent akadémiai rendes tagsági székfoglalót, Medveczky legutolsó munkáját: *A római stoicizmus társadalmi elméletei*-t (Adatok a társadalmi és

¹ V. ö. Kornis Gyula: Medveczky Frigyes pedagógiai törekvései. *Magyar Paedagogia*. 1915. 242—244.

jogbölcseleti eszmék történetéhez, 1913.). Ebben néhány, a római sztoicizmus körében kialakult társadalmi-ethikai eszmét mutat be, melyek a kultúrnépek gondolkozását a keresztény világnézet eszméi iránt fogékonyá tették. Amíg a hagyományos görög-római életfelfogásnak a politizmus vagy civizmus a főjellembonása, mely az állampolgári életet és működést teszi az erkölcsi érdeklődés középpontjába, addig a sztoikusok gondolatvilágában az általános emberiség eszméje, a humanizmus és a kozmopolitizmus visz hasonló szerepet. Senecánál, Epiktetosnál s Marcus Aureliusnál, kiket a szerző bővebben elemez, a humánus szellem tiltakozik a rabszolgaság intézményének ama természetjogi dedukciója ellen, mellyel Aristoteles a hagyományos társadalom-politikai felfogást elméletileg igazolni törekedett. E gondolkodók szerint egyébként a külső szolgaság csak adiaphoron a lélek első, tökéletes, elidegeníthetetlen és megsemmisíthetetlen a zi szabadságával szemben. Viszont Aristoteles egy másik, a szociabilitásra vonatkozó gondolatának épen a római sztoikusok vonták le legszélsőbb erkölcsi következményeit: az, ami racionális, szükségszerűleg egyszersmind szociábilis, amiből következik az emberek egyenlőségének s az általános emberszeretetnek követelménye. Medveczky a római sztoicizmus s a keresztény eszmék rokonságát elemelve, hajlandó ezek között legalább hipotézisként a szellemi endosmosis egy sajátos fajtát, az eszmék bizonyos subconsciens hatását föltenni.

Medveczky történeti vizsgálatainak legérettebb gyümölcse *Pascal-tanulmányai*.¹ E tanulmányokban tüzetes vizsgálat tárgyává teszi azokat a gondolatáramokat (szkepticizmus, pesszimizmus és miszticizmus), melyek Pascal gondolatainak fejlődésében főszerepet játszottak. Pascal szorosabb értelemben vett filozófiáját mutatja be, és pedig főképen a *Pensées* alapján. Ez a filozófia a maga egészében nem zárt rendszer s így nem is szorítható bele az osztályozó filozófia-

¹ *Tanulmányok Pascalról*. Budapest, 1910. Értekezések a bölcseleti tudományok köréből. Kiadja a M. T. Akadémia. III. köt. 7. sz.

történetíróktól megállapított hivatalos «iskolák» vagy «csoportok» egyikébe sem. Pascalnak sajátos fejlődésű, jórészt teljesen ki nem dolgozott, aforisztikus gondolatokat foszforeszkáló elméje számos ellentétes gondolatáramot egyesített magában. Medveczky finom pszichológiai elemzéssel, melyhez megvolt az ő érzékeny, gazdag s bonyolult szerkezetű lelkében a beleéléshez szükséges megfelelő introspektív alap, mutatja be e komplex szellem fejlődését, mely az emberi észet hol a mindenség fölé helyezi, hol a semminél is kevesebbre becüli; mely képtelen arra, hogy ne kívánja az igazságot és boldogságot, de egyszersem képtelennek érzi magát a biztos tudásra és állandó öröme; melyen hol a kételkedés zaklatása háborog, hol a hit csöndes fensége honol. Medveczky nagy sikerrel végrehajtott törekvése volt annak megállapítása, vajjon Pascal a szkepticizmus és pesszimizmus melyik árnyalatának képviselője s vajjon mik az ő szkepticizmusának és pesszimizmusának mástól megkülönböztető jellemző vonásai?

E célból Pascal *szkepticizmusát* összehasonlítja a szofistákéval, kik az ész legfőbb igényeiről minden mélyebb bánkodás nélkül, majdnem víg hangulatban mondanak le, továbbá a pyrrhonizmusával s Montaigne-ével s megállapítja, hogy Pascal legnagyobb erőfeszítése ellenére sem tudta magát a pyrrhonista szkeptikus szellem szuggesztív hatása alól kivonni. Montaigne-től főképp a kétely pszichológiai következményeire s erkölcsi hatására nézve különbözik; megdöbben azon az egykedvűségen, mellyel Montaigne a legmagasztosabb emberi ideálok becsének teljes devalvációját hirdeti. A jansenista eszmekörnek is nagy szerepe volt abban, hogy Pascal szkeptikussá vált az emberi ész legmagasabb elméleti igényei iránt. Sokat küzd s kinlódik, nagy lelki szenvedései a *tragikai szkepticizmus* képviselőjévé avatják.

E Pascal-tanulmányoknak különös eredeti értéket főképp Pascal *pesszimizmusának* vizsgálata kölcsönöz. Medveczky új nyomokon halad, mikor Pascal pesszimizmusának árnyalatait vizsgálja s midőn beállítja a pesszimizmus történeti

hátterébe s egyszersmind a későbbi fejlődés perspektívájába (Leopardi, Schopenhauer). Ez a fejezet értékes példája a filozófiatörténet újabb összehasonlító irányának. Pascalban a pesszimizmus három főárnyalatát elemzi különösebben: 1. az *emocionális pesszimizmust*, mely az emberi élet gyönyöreinek és fájdalmainak «mérlegét» állítja föl s ennek alapján azon lesújtó eredményre jut, hogy nem érdemes ezt az életet átélni, mert merőben lehetetlen menekülni a szenvedésektől és csalódásoktól; 2. az *ethikai pesszimizmust*, mely szerint az ember teljességgel képtelen a maga erejéből az erkölcsi tökéletesség magaslatát megközelíteni, sőt mindig a gonosz felé hajlik; 3. az *ismeretelméleti vagy logikai pesszimizmust*, vagyis azon vígasztalan tant, hogy az emberi elme merőben képtelen az igazság, a bizonyosság, az objektív tudás eszményeit megvalósítani, melyeket pedig önmaga alkotott magának s melyek megvalósításán évezredek óta fáradozik.

A negyedik tanulmány Pascal lelki fejlődésének utolsó állomásával, a *miszticizmussal* foglalkozik. Ebben a szerző nem «klinikai» tanulmány tárgyát látja, e sajátos fejlődési végpontot nem «patológiai» alapon magyarázza, hanem azokat a szálakat igyekszik fölfejteti, melyek találkozása Pascal miszticizmusának normális pszichológiai megértését szolgálják. A pesszimizmus következményeként az elméleti meggyőződésnek nihilizmusa, vagyis ismeretelméleti nihilizmus és az ethikai nihilizmus, mint az összes értékek «átértékelése» szokott jelentkezni; esetleg mint a világkerülésre és aszketikus igénytelenségre hajló quietizmus, mely az apathiában ismeri fel a bölcsességnek végső eredményét; ritkábban mint heroizmus, mely a sikertelen küzdelemből mindig bátorságot merít új küzdelemre. A pesszimizmus tragikus bonyodalmából Pascal Medveczky szerint ezektől eltérő kibontakozást talál. A nihilizmust ugyanis elkerülte, mert a szkeptikus gondolkodás legerősebb elméleti motívumai az ő elméjében sohasem jutottak teljes és tartós uralomra. Szerinte egyetlen útja a megoldásnak az élő *hit*, melynek gyökerei az ember lelki világának titokzatos, nemtudatos, *érzelmi* mélységeibe terjednek át. Az örök kérdések

nem az ész, hanem a szív tárgyai. *Les principes se sentent.* Az ész logikai munkája semmikép sem létesíthet szilárd alapot a vallásos meggyőződés, a hit számára, ezt csak a lelki életnek irracionális, érzelmi tényezői biztosítják. A vallásos hit az emberi ész logikai törvényhozásával és jogszolgáltatásával szemben az exterritorialitás jogát élvez. Medveczky finoman jellemzi Pascal vallápszichológiájának voluntaristikus jellemét, egyszersmind kimutatja, hogy e pszichológia legmélyebb és legvégsőbb alapja az érzelem. Az érzelmek közül pedig voltakép a szeretet az erkölcsi élet magasztos pszichológiai misztériuma.

Ezeket a Pascal-tanulmányokat sok szubtilis lelki elemzésük, a Pensées-k kellő történeti háttérbe állítása s későbbi hatásainak gondos, nagy irodalmi ismereteken alapuló fölfejtése újabb filozófiai irodalmunk egyik legbecesebb termékévé avatja.

*

Fichte szerint az, hogy «milyen filozófiát választ az ember, attól függ, hogy milyen az ember». Medveczkyt már lelki természete, mintegy *tournure d'esprit*-je a kriticizmus táborába állította. Elsősorban élesen disztinváló, mindent elemekre szedő, szinte túlságosan óvatos analitikus elme volt. Minden föltételt és mozzanatot figyelembe venni törekvő kritikái óvatossága alig engedte meg neki, hogy gondolatait legalább relative véglegesen megformulázzott, pozitív állításokban fejezze ki. A pozitív kijelentés ritkán maradt magára nála, legtöbbször nyomon követte a fogalmi korlátozás, a távolabb álló mozzanatok is tekintetbe vevő negatív körülbástyázás. Sohasem elégedett meg provizórius meghatározásokkal, még didaktikai célra sem, hanem mindjárt minden oldalról ki akarta meríteni a fogalom valamely részletét. A részletek teljességére való törekvés, a specializmus, az ő tudós jellemének egyik fővonása. Ebből a vonásból fakad munkásságának szorosabb fejlődési összefüggést nem mutató, a szintétikus és egységesítő összefoglalástól távol álló természete. A túlságosan óvatos kritikus szellem, mely-

ben nem sok a konstruktív fantázia, az öntudatlan szkepticizmus határán áll: mikor a kialakult gondolatot megformálni törekszik, már erőszakot lát benne. Az ilyen szellem, szinte *esprit d'escalier*, fél a fogalmak nagyobb szisztematizálásától: minden fogalmi architektonika erőszak előtte; erős belső kritikája nem engedi, hogy valamit rendszerbe foglaljon. (Systematisch, also unwahr.) Innen van, hogy Medveczkynek úgyszólván minden munkája az adalékok, adatok, Beitrag, Beiträge, eszmék, prolegomena, reflexiók stb. alcímet viselik a rendszerre való különösebb törekvés nélkül.

Így Medveczky általános világképének körvonalait ezekből az adalékokból csak sejteni lehet, az adalékok interpolációit azonban a sír röge takarja. W. James szerint kétféle filozófáló temperamentum van: *tender minded* (gyengéd) és *tough minded* (kemény). Az előbbi finoman elemez, részletekbe mélyed, idealisztikus irányú, mindig csak a nehézségeket látja, a világot végtelenül bonyolultnak érzi; az utóbbi mintegy kalapáccsal dolgozik, durva kategóriákkal él, mindent könnyű szerrel egyszerűsíthetőnek gondol. Medveczkyt filozófáló hajlama az első típusba sorolja. Minthogy nem volt konstruktív szellem, erősebben önkénytelenül a történeti studiumokhoz vonzódott. Hogy mily bensőséggel tudta beleélni magát egyes gondolkodóknak lelki világába, fényes Pascal-tanulmányainak elemzése során már rámutattunk.

Medveczkynek másik főjellemvonása, hogy a tudósok tiszta *theoretikus* típusához tartozott. Bár tudományos munkásságának köre elsősorban a gyakorlati filozófia, t. i. az ethika, társadalom- és jogfilozófia volt, a szó szorosabb értelmében a gyakorlati iránt kevésbé volt érzéke. Valóban ráillik az a jellemzés, amellyel Platon rajzolja meg a filozófust: «az ilyen (t. i. aki a filozófiával foglalkozik) semmit sem tud arról, ami hozzá közel, épen a szemei előtt van... de hogy mi valójában az ember és hogy az ilyen természetű lénynek mit illik egyébként cselekedni vagy szenvedni, mint másoknak, azt igenis fürkészi és nem ismer

fáradtságot a kikutatásában».¹ Mint igazi theoretikus természet a józan ész naturalistáival szemben valódi methodikus szellem volt, mindenhez módszeresen fogott, sőt néha talán a pusztá methodikai feltételek vizsgálatának előcsarnokában is maradt.

Félő gonddal őrködött a filozófia tiszta elméleti szakszerűsége fölött. Már fiatal korában éles szavakkal kel ki a csevegő filozófusok (Causerie-Philosophen), a kompendiumírók s a filozófia commis voyageur-jei ellen.² Medvezky valóban csak az esoterikus filozofálásra szorítkozott. Innen van, hogy az egyetemen is a szeminárium válogatott hallgatósága előtt volt igazán didaktikai elemében. A szemináriumban való tudományos együttélést és együttműködést, az itt megnyilvánuló benső elméleti érintkezést tartotta az egyetemi oktatás legnemesebb s leglényegesebb feladatának.³ Tipikusan elméleti természetéből folyt továbbá, hogy mindig tisztán egyetemi ember maradt, ki távol a közélet *πολυπραγμοσύνη*-jétől csupán az egyetem és tudomány eszméjének élt s az akadémikus pedagógia érdekében izgatott és fáradozott. Szép eredménye ezirányú munkásságának a Felsőoktatásügyi Egyesület megalapítása és szervezése.

Meg csak egy fontos, egész lelkét átfogó sajátságát emelem ki: *egyetemes kultúregyéniség* volt. Úgyszólván az összes tudományágakban való nagy olvasottsága és jártassága a szellemi integráció igen magas fokára emelte; hazánk egyik legműveltebb embere volt. Bár fiatal korában az akkor nekilendülő német szellemi imperializmus erősebb hatását mutatja, később a francia, angol és olasz kultúrának is élesszemű vizsgálója és asszimilálója. A modern tudományos

¹ Platon: Theaitet. 174 B. τῷ γὰρ ὄντι τὸν τοιοῦτον ὁ μὲν πλησίον καὶ ὁ γέλτων λέληθεν . . . τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῆ τοιαύτη φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος.

² Herder als Vorgänger Darwin's. 1877. S. 8., 12.

³ A szemináriumok feladata az egyetemen. 1884. 5. l. V. ö. Kornis Gyula: Medvezky Frigyes pedagógiai törekvései. M. Pædagogia, 1915. 246—247. l.

és szépirodalmi kultúra ismerete Medveczky komplex szellemében hatalmas történeti ismeretanyaggal párosult, melyről főképp az antik gondolkodásra vonatkozó vizsgálatai tesznek bizonyosságot. Nem azoknak a polihistoroknak fajtájából való volt, kiknek tudása Kant szerint ciklopszzerű, t. i. egyik szemük hiányzik — a filozófia átfogó és egységesítő szeme.

III.

Medveczky életének huszadik és harmincadik éve között rendkívül terjedelmes és sokoldalú irodalmi tevékenységet fejtett ki, mintha csak abból az elvből indult volna ki, hogy a korán elért siker különös felelősséggel jár. Azután teljes két évtizeden keresztül egyáltalán nem találkozunk tudományos munkásságának irodalmi nyomaival. A Magyar Filozófiai Társaság 1907. okt. 27-én elnökévé választotta. Csak ismételt megfontolás és tárgyalás után, tehát épen nem minden habozás és aggodalom nélkül¹ tett eleget Társaságunk kérelmének, hogy az elnökséget vállalja. Ettől az időtől fogva teljes szívvel-lélekkel Társaságunké lett s tudományos életünknek úgyszólván legmozgékonyabb ösztönző tényezőjévé vált. Fáradságot nem ismerő buzgalommal szervezte újra és virágoztatta fel mind anyagi, mind szellemi szempontból Társaságunkat; nemes ambíciója volt, hogy úgyszólván minden nevesebb tudósunkat bevonja a Társaság munkásságának körébe; tagjaink számát főképp az akadémikus élet köréből toborzott, Társaságunknak előkelő tudományos nivót kölesönző tudósokkal gyarapította, folyóiratunk tudományos színvonalát rendkívül emelte. A már régóta hallgató tudós egyszerre csodálatos lendületet nyer, elnöki megnyitóival tudományos munkásságunknak irányt törekszik szabni, nem is sejtett organizáló képessége mind nagyobb sikereket ér el, irodalmi munkásságának évtizedekkel ezelőtt a nyilvánosság számára elejtett fonalát újra fölveszi, a M. Tud. Akadémiában, a Felső Oktatásügyi

¹ V. ö. első elnöki beszédét. M. Filoz. Társ. Közleményei, 1907. 245. l.

Egyesületben s Társaságunkban sűrű egymásutánban tartja eszmékben gazdag, mindig a tudományos szakszerűség keretében maradó értékes felolvasásait. Miúgyesre figyelemreméltó körülmény, hogy egyfelől Medveczky életének utolsó szakában tapasztalt sokoldalú és intenzív munkásság és lendület megindulásának ideje, másfelől a M. Filozófiai Társaság elnökévé való választásának ideje egybeesik.

Társaságunknak rendeltetését úgy fogta fel, hogy *kettős* tekintetben van hivatva a filozófiai gondolatmunkát és a filozófiai érdeklődés terjedését előmozdítani. Egyrészt ugyanis törekvésünknek arra kell irányulnia, hogy kifejezésre juttassa a filozófiai munkásságnak a tudományos vizsgálódás különböző területeivel, mind a szellemi élet tudományaival, mind a természettudományokkal való szerves kapcsolatát, másrészt pedig nem szabad elfeledkeznünk a hagyományos értelemben vett filozófiának, vagyis az általános világnézet elméleti kialakításának feladatairól sem. Medveczky a hivatásszerű filozófiai specialistákon kívül Társaságunk körébe vonva a szellemi és a természettudományok legelőkelőbb képviselőit, szerencsésen megtalálta azt az utat, mely Társaságunk további fennállását és fejlődését biztosította. Meggyőződése szerint a filozófiai társaságok életében bizonyos tekintetben szükségszerűleg a *filozófia* viszontagságteljes elete is tükröződik. Hiszen a filozófia története talán minden más szellemi munkakör történeténél nagyobb mértékben mutatja a nagy és folytonos fluktuáció képét, az emelkedés és a süllyedés, az ár és az apály rohamos változásait. A mi filozófiai társaságunk kis hajóját is, melynek az a szerencséje volt, hogy kiváló tudósaink tekintélyes csoportja tengerészeinek sorába állott, bizonyára még igen sok fluktuáció fenyegeti. Boldogult elnökünkben megvolt a biztos remény tudata, hogy ezen tudós társak segítségével, kik a Társaság vitorláit kezelik, tovább is szerencsésen előre fog haladni.¹

¹ L. *Néhány reflexió a filozófiáról és a filozófiai társaságok életéről.* Elnöki Beszéd. A M. Filoz. Társ. Közl. 1911. 81. sk. lk. V. ö. többi elnöki beszédeit a M. Filoz. Társ. Közl. 1907. 245 l., 1908. 1–7. l., 1909. 65–80.

Tartalmas elnöki beszédei nemcsak Társaságunk életére vonatkozó reflexiókat tartalmaztak, hanem általános érdekű, főképp a modern kultúra ethikai tényezőire vonatkozó elmélkedéseket is.¹ Így sajnálattal állapítja meg, hogy egészben véve anyagi, technikai és értelmi szükségletek és érdekek az uralkodó erők, melyek a modern kultúrnépek szellemi életét áthatják és irányítják, míg másfelől háttérbe szorulnak a lelki világnak nagy eszményi szükségletei és érdekei. Az irodalomban és az életben egyaránt lépten-nyomon találkozunk az ethikai szubjektivizmus, relativizmus, sőt nihilizmus oly merész megnyilatkozásaival, melyek szinte a görög szofisztikus gondolatvilág bomlási folyamatára, erkölcsi decadence-ára emlékeztetnek. Rámutat arra a nagy és végzetes szerepre, mely Nietzsche kápráztató dialektikájú romboló genie-jének jutott s megállapítja, hogy a «souverain» egyéniségnek az *Übermensch* eszményéhez fűződő életbölcse-sége nem a szó igaz értelmében új morál alapját létesíti, hanem minden tulajdonképeni morált megszüntet. Az összes erkölcsi értékek híres átértékelése végső eredményében minden tulajdonképeni ethikai érték devalvációjához vezet. Ismételten hangsúlyozta, hogy az, aminek szükségét mindinkább érezzük; az, aminek a pusztta vágya és reménye is a pesszimizmusnak teljes uralomra jutását bennünk megakadályozza, az egy új renaissance, de nem irodalmi, nem filológiai vagy művészeti, hanem *ethikai renaissance*. Reméljük, hogy a népeknek ezt a borzalmas bűntevését, mely napjainkban az egész földkerekséget lángba borítja, a világ nagy bűnbánati ideje, elnökünktől sürgetett erkölcsi újjászületése fogja követni, mint egyetlen lehető kárpótlás és elégtétel azért, hogy a humanizmus, kultúra, jog és becsület eszményeit a nemzetek oly gyalázatosan sárba tiporták.

Utolsó közgyűlésünkön, melyet boldogult elnökünk vezetett, a *jogtudománynak* a filozófiával való kapcsolatával foglalkozott.² Megállapítja, hogy amint annak idején egy

¹ *Filozófiai szükségleteink és az ethikai renaissance*. M. Filoz. Társ. Közl. 1910. 77—98. lk.

² *Jogtudomány és jogbölcselet*. M. Filoz. Társ. Közlem. 1912. 49—61. l.

Schelling és egy Hegel sajátos történetbölcselete, akkép a legújabb időben Comte és Spencer tanaihoz fűződő *szociológiai* elmékedések nyujtottak a jogbölcseletnek sajátos szempontokat és irányelveket. Ámde a jogbölcselet problémáinak a szociológiai módszerek és spekuláció varázskörébe való bevonása nem sokat lendített a jogtudományban kialakult fogalmak és elvek elemzésének ügyén. E felfogás szerint ugyanis az összehasonlító jogtörténeti vizsgálódás és kivált a primitív népek jogfejlődését megvilágító ethnografiai jurisprudentia tanulságaiban foglaltatik a jogbölcselet alfája és ómegája, holott a pszichológiai és történelmi elmékedések egymagukban távolról sem oldhatják meg a szóbanforgó kérdéseket. A jogi fogalmak ugyanis a célok országába tartoznak, elsősorban érték- s nem tényfogalmak. Hogy milyennek kell lennie a helyes jognak, azt nem történeti s pszichológiai elemzésnek, hanem sajátos értékelméleti vizsgálatnak kell kiderítenie. Társaságunknak az a célja lebegett Medveczky előtt ezekben a fejtegetéseiben is, hogy az egyes szaktudományok művelőit, ebben az esetben a jogtudományok képviselőit, a tudományterületükből szükségképen kiemelkedő filozófiai problémákkal való foglalkozásra serkentse.

Végigpillantva Medveczky Frigyesnek sokoldalú elméleti törekvésein s gyakorlati munkásságán, úgy tetszik, mintha ezek az antik filozófus eszményében gyökereztek volna: *θεωρητικός τῶν ὄντων καὶ πρακτικός τῶν δεόντων.*



EGYESÜLETI ÜGYEK.

Közgyűlés.

A Magyar Filozófiai Társaság 1915. március 7-én tartotta meg Concha Győző vál. tag elnöklete alatt a Természet-tudományi Társulat üléstermében tisztújítással kapcsolatos rendes évi közgyűlését a tagok nagy számának részvételével.

A lelépő tisztikar és választmány tagjai közül jelen voltak: Berzeviczy Albert v. b. t. t., a M. T. Akadémia elnöke, Illosvay Lajos államtitkár, Fináczy Ernő ud. tan., egyetemi tanár, Kövesligethy Radó egyetemi tanár, Kornis Gyula titkár, Jász Géza pénztáros, Fraunhoffer Lajos és Friedrich Jenő számvizsg. biz. tagok, Gorka Sándor, a számvizsg. biz. elnöke, Lenhossék Mihály egyetemi rektor, Posch Jenő főgimn. tanár, Székely György egyetemi m. tanár, Szitnyai Elek főgimn. tanár.

A tagok sorában voltak: Beöthy Zsolt miniszt. tan., egyetemi tanár, Alexander Bernát egyetemi tanár, Enyvvári Jenő főv. könyvtáros, Gaál Jenő főrendiházi tag, műegyetemi tanár, Gopcsa László min. tanácsos, Imre Sándor egyet. m. tanár, Nagy József főgimn. tanár, Polgár Gyula középisk. tanár, Révész Géza egyet. m. tanár, Suták József egyetemi tanár, Szemere Samu főgimn. tanár, Vida Sándor főgimn. tanár, Zlinszky István országgy. képviselő és mások.

Concha Győző megnyitván a közgyűlést jelenti, hogy Bokor József alelnök betegsége miatt nem vezetheti a gyűlést. Majd *Kornis Gyula* a Társaság volt elnökéről, *Medveczky Frigyes*ről, mondott emlékbeszédet, azután előterjesztette titkári jelentését a Társaság 1913. és 1914. évi munkásságáról. A közgyűlés mind a titkári, mind a Gorka Sándor által előterjesztett számvizsgáló bizottsági jelentést tudomásul vette s a lelépő tisztikarnak a felmentést megadta.

Ezután *Concha Győző* elnök előterjesztette a választmányinak az új tisztikarra és választmányra vonatkozó jelölő javasla-

tát, melyet a közgyűlés egyhangúan elfogadott. E határozat értelmében az új tisztikar a következő:

Elnök: dr. Alexander Bernát egyetemi tanár.

Alelnökök: dr. Kövesligethy Radó és dr. Pauler Ákos egyetemi tanárok.

Főtitkár: dr. Kornis Gyula egyetemi tanár.

Titkár: dr. Vida Sándor főgimn. tanár.

Pénztáros: Jász Géza, a M. Földhitelintézet főtisztviselője.

A számvizsgáló bizottság elnöke: dr. Gorka Sándor egyetemi m. tanár, tagjai: Fraunhoffer Lajos, a meteorológiai intézet aligazgatója és dr. Friedrich Jenő író.

Miután a közgyűlés *dr. Alexander Bernátot* egyhangú lelkesedéssel elnökké választotta, az új elnök a következő beszéddel köszönte meg a választást:

«Megindultan, hálás köszönettel fogadom a kitüntetést, melyben engem e választással részesítettek. Nem kívántam e tisztséget, és hogy nem jártam utána, Önök tudják legjobban. De miután megtiszteltek velem, nem utasíthatom vissza. Hiszem ugyanis, hogy nem díszelnöknek választottak, hanem azért, mert bizonyos munkásságot várnak tőlem, ilyet pedig vállalni kötelességemnek tartom. Úgy tekintem magamat, mint katonát, kinek oda kell menni, ahová küldik. Az az órállás pedig, ahová Önök küldenek engem, nem olyan alárendelt jelentőségű, mint némelyek gondolják. A magyar kultúrának nagy szüksége van a magyar filozófiára, a magyar filozófiának pedig, mely bizony még gyöngye palánta, a Magyar Filozófiai Társaságra, hogy azt ápolja és gondozza. Hogy mennyit tudok majd tenni az ügy érdekében, nem tudhatom, de akaratomon és buzgóságon nem fog múlni. Ha pedig arra gondolok, hogy mily kitűnő munkatársakat találok itt e körben, akkor bizalommal tekintek a jövőbe. A mostani súlyos idők nem rettentenek vissza, azokat nem tekintem alkalmatlanoknak a mi társaságunkra nézve. Sok a gond, az igaz, de nagyobb a komolyság és az egyetértés is a közönség körében. Még egyszer nagyon köszönöm kitüntető bizalmukat és kérem, hogy támogassanak engem és legyenek továbbra is bizalommal hozzám, amint én is a legteljesebb bizalommal lépek az Önök körébe.»

A közgyűlés azután húsz választmányi tagot választott.

Concha Győző a volt választmány nevében indítványozza, hogy dr. Bokor József eddigi alelnököt, ki e tisztségéről beteges-

kedése miatt lemondott, a Társaság alapítása és felvirágoztatása körül szerzett érdemeiért az egyesület tiszteletbeli tagjává válassza.

A közgyűlés az indítványhoz egyhangúan hozzájárul.
Ezzel az elnök az ülést bezárja.

Titkári jelentés.

Az 1913. és 1914. évben tartott felolvasó üléseinknek a következő tárgyaik voltak: *Magyary Géza*: Emmer Kornél emlékezete; *Katona Lajos* posthumus munkája: A néprajzi tudomány fejlődése a modern gondolkodás történetében; *Moravcsik Ernő Emül*: A pszichés műveletekhez csatlakozó fizikai tünetenyekről; *Pauler Ákos*: A modern logika irányai (főtitkári jelentés); *Lechner Károly*: Impressziók és revelációk; *Zemplén Győző*: A tér és az idő fogalma a relativitás elvének megvilágításában; *Kornis Gyula*: Az analogiás beleélés szerepe a történeti ismerésben; *Nagy József*: A bergsonizmus filozófiai jelentősége.

Folyóiratunknak 1913-diki évfolyamában 11 nagyobb tanulmány s 12 szakmunka ismertetése jelent meg; az 1914-diki évfolyamban pedig 9 értekezés és 11 könyvismertetés.

1914 márc. 21-én Társaságunkat súlyos veszteség érte, midőn a halál feledhetetlen alelnökünket, *Udránszky Lászlót* könyörtelenül elragadta körünkből. Medveczky Frigyes hosszú betegeskedése alatt buzgón és teljes odaadással helyettesítette Társaságunk elnöki ügyeinek intézésében. A sors azonban néhány hónappal még előbb szólította el őt munkaerejének teljességében. Áldott legyen emléke!

Ezúttal is hálás köszönetünket fejezzük ki a M. Kir. Természettudományi Társulatnak ama nagy előzékenységeért, melyel üléstermékét egyesületünknek az 1913. és 1914. évben is rendelkezésére bocsátotta.

Kornis Gyula.

A Magyar Filozófiai Társaság számvizsgáló bizottságának jelentése,

melyet a Magyar Filozófiai Társaság 13-ik *rendes* közgyűlése elé az 1915. március hó 1-én tartott számvizsgálat eredményéről előterjesztett.

Tisztelt Közgyűlés! Van szerencsénk tisztelettel jelenteni, hogy a Magyar Filozófiai Társaságnak az 1914. évre vonatkozó pénztári kimutatását és vagyonmérlegét a Társulat könyveivel tételenként összehasonlítván, azt minden pontjában helyesnek találtuk.

A zárszámadásokban kitüntetett 5248 K 16 f, azaz, ötezerkettőszáznegyvennyolc Kor. 16 fill. pénztári maradványt részint a M. Ált. Hitelbank betétjeként (5135 K), részint készpénzben (113 K 16 fill.) hiánytalanul megtaláltuk.

Az elénk terjesztett kimutatás alapján eddig be nem folyt tagjárulékokból álló 132 K *hátralékösszeget* állapítottunk meg.

Végül pedig az elmondottak alapján indítványozzuk, hogy a t. Közgyűlés az előterjesztett 1914. évi zárószámadásokat helybenhagyni szíveskedjék és kérjük, hogy a pénztáros, a választmány részére, valamint részünkre is a felmentvényt megadni méltóztassék.

A számvizsgáló bizottság nevében

Fraunhoffer Lajos

Dr. Gorka Sándor

Dr. Friedrich Jenő.

a számvizsg. biz. elnöke.

Választmányi ülések.

Társulatunk választmánya a f. é. március hó 7-én és 24-én dr. Alexander Bernát elnöklete alatt tartott ülésén (az Alapszab. 14. §-a alapján) 13 választmányi taggal egészítette ki magát.

A márc. 24-iki ülésen a választmány beható tárgyalás alá vette a Társaság folyóiratának ügyét s az elnök indítványára s többeknek hozzájárulása után elhatározta, hogy a folyóiratot, melynek szerkesztésével az elnököt bizza meg, nagyobb, füzetenként lehetőleg 8—10 ívnyi terjedelemben fogja kiadni, gazdag és változatos tartalommal s bőséges tudományos és folyóirat-szemlével. Elhatározta továbbá, hogy a tagok számának emelése végett nagyobb arányú propagandát indít s felszólít mindenkit, a ki a magyar filozófiai kultúra ügyét szívéen viseli, a belépésre és a taggyűjtésre.

Az elnökséget a választmány megbízta, hogy folytassa Medveczky Frigyes, volt elnökünk, síremlékére a gyűjtést és gondoskodjék annak idején a síremlék elkészítéséről.

Az ülés végén az elnök üdvözölte Posch Jenőt nagy pszichológiai munkája (Lelki jelenségeink és természetük) I. kötetének megjelenése alkalmából.

Az április 15-iki és 24-iki választmányi ülések a Magyar Tudományos Akadémia azon nagylelkű elhatározásával és ajánlatával foglalkoztak, hogy az Akadémia II. osztályának Athenæum című filozófiai és államtudományi folyóiratát, mint az Akadémia kiadványát, megszünteti, annak szerkesztését és kiadását, most már mint tisztán filozófiai folyóiratét, Társaságunkra bizza s Társaságunknak engedi át azt az évi 5000 koronát, melyet az Athenæum kiadására fordított. Az Akadémia e nagyarányú erkölcsi és anyagi támogatása fejében nem kíván egyebet, mint hogy a folyóirat régi címét új folyamában is megtartsuk s a szerkesztő választása az Akadémia hozzájárulásával történjék. Társaságunk választmány a M. T. Akadémia e rendkívül megtisztelő ajánlatát, mely egyesületünk tudományos életének és hatásának az eddiginél sokkal hatalmasabb arányú fejlődésére nyújt kilátást, a legnagyobb lelkesedéssel fogadta s elnökünknek, valamint dr. Concha Győző választmányi tagunknak, kiknek fő részük volt e nagyjelentőségű támogatás megszerzésében, jegyzőkönyvi köszönetet szavazott. A választmány az Akadémia II. osztályának s Társaságunknak elnöksége által közösen hozott összes megállapodásokat helybenhagyta s ennek eredménye, hogy folyóiratunk jelenlegi kettős számát már új köntőseben s jelentékenyen megnövekedett terjedelemben nyújthatjuk tagjainknak.

Végül a választmány a szerkesztő-bizottságba beválasztotta a szerkesztő mellé Concha Győző és Révész Géza vál.-tagokat és Vida Sándor titkárt.

A Magyar Filozófiai Társaság választmányi tagjai:

- Dr. Ányos István, földbirtokos.
- Dr. Balogh Jenő, v. b. t. t., igazságügyminiszter.
- Dr. Bartók György, egyetemi m.-tanár.
- Dr. Bárány Gerő, min. titkár.
- Dr. Beöthy Zsolt, főrend, egyet. tanár.
- Dr. Berzeviczy Albert, v. b. t. t., a M. T. Akadémia elnöke.
- Dr. Concha Győző, udv. tan., egyetemi tanár.
- Dr. Entz Géza, udv. tan., egyetemi tanár.
- Dr. Fináczy Ernő, udv. tan., egyetemi tanár.
- Dr. Giesswein Sándor, p. prelátus, országgy. képviselő.
- Dr. Gombócz Zoltán, egyetemi tanár.
- Dr. Hegedüs István, egyetemi tanár.
- Dr. Hornyánszky Gyula, egyetemi tanár.
- Dr. Ilosvay Lajos, udv. tan., államtitkár.
- Dr. Imre Sándor, egyetemi m.-tanár.
- Dr. Jankovich Béla, v. b. t. t., vall. és közokt. miniszter.
- Dr. Kiss János, p. prelátus, egyetemi tanár.
- Dr. Lenhossék Mihály, udv. tan., egyetemi rektor.
- Dr. Magyary Géza, egyetemi tanár.

Dr. Moravcsik E. Emil, udv. tan., egyetemi tanár.
 Dr. Nagy József, főgimn. tanár.
 Dr. Nagy László, tanítóképző int. igazgató.
 Posch Jenő, főgimn. tanár.
 Dr. Ranschburg Pál, egyetemi m.-tanár, ideggyógyorvos.
 Dr. Révész Géza, egyetemi m.-tanár.
 Dr. Schneller István, egyet. tanár.
 Dr. Suták József, egyet. tanár.
 Dr. Szelényi Ödön, theol. akad. tanár.
 Dr. Székely György, egyetemi m.-tanár.
 Dr. Székely István, p. prel., udv. tan., egyet. tanár.
 Dr. Szily Kálmán, min. tan., a M. T. Akadémia főkönyvtárosa.
 Szitnyai Elek, főgimn. tanár.
 Dr. Tankó Béla, egyetemi tanár.
 Dr. Weszely Ödön, főigazgató, egyet. m.-tanár.
 Dr. Zemplén Győző, műegy. tanár.

Tiszteleti tagok:

Berzeviczy Albert, v. b. t. t., a M. T. Akadémia elnöke (1911),
 Bokor József, c. egyetemi rk. tanár (1915),
 br. Eötvös Lóránd, v. b. t. t., egyetemi tanár (1908),
 Plósz Sándor, v. b. t. t., egyetemi tanár (1911),
 Prohászka Ottokár, székesfehérvári püspök (1911).

Elhunyt tiszteleti tagok:

Than Károly, főrendiházi tag, egyetemi tanár († 1908),
 Emmer Kornél, ny. kúriai bíró, volt elnök († 1910),
 br. Korányi Frigyes, a főrendiház tagja, egyetemi tanár († 1913).

Alapítók és adományozók:

Emmer Kornél, volt elnök (alapító †),
 Hampel Anta (alapító),
 Medveczky Frigye, volt elnök (†),
 gr. Festetics Pál, v. b. t. t.,
 Pauler Ákos, a elnök,
 gr. Mailáth József, v. b. t. t.,
 gr. Zichy Nep. János,
 Ruszt József,
 Ormódy Vilmos főrendiházi tag (alapító).

Új tagok:

Baross Gyula felsőbb leányisk. igazgató, Baumgartner Alajos főgimn. tanár, dr. Csiba Ferenc főgimn. hittanár, Farkas Sándor orsz. tanítóképző-intézeti szakfelügyelő, dr. Förster Aurél egyet. m.-tanár, Hegedüs István egyet. tanár, dr. Schuschny Henrik orvos, dr. Szilasi Vilmos főgimn. tanár, dr. Vértes József igazgató, Quint József tanítóképző-intézeti tanár, Wágner János kir. szakfelügyelő, dr. Kérészy Zoltán egyet. tanár, dr. Vutkovich Sándor egyet. m.-tanár, dr. Hornyánszky Aladár theol. akad. tanár, dr. Balassa József főgimn. tanár, Jancsovcics Ferenc főrealisk. igazgató, Lechnitzky Gyula, az Orsz. Tanszermúzeum elnökhelyettese, dr. Sebestyén Károly, a Színműv. Akad. tanára, dr. Rózsa Dezső tanár, Pál Gyula tanár, dr. Varjas Sándor tanár, Vargha Ferenc kúriai tanácselnök, Csá-kányi Marx János tanárjelölt, dr. Lipták János tanár, dr. Révai József egy. m. tanár, dr. Hronyecz György tanár, dr. Révész Géza egy. m. tanár, dr. Veress Jenő theol. akad. m. tanár, dr. Mester János tanulmányi felügyelő, dr. Hermann Imre orvos.

Új előfizetők:

I. ker. áll. főgimn. tanári könyvt., Pozsonyi ev. theol. Akad. könyvt.

Medveczky Frigyes síremlékére adakoztak:

	Korona
Balogh Jenő	50.—
Berzeviczy Albert	100.—
Fraknói Vilmos (Berzeviczy Albert gyűjtőfvén)	10.—
Heinrich Gusztáv « « «	10.—
Jónás Károly « « «	5.—
Concha Győző « « «	25.—
Plósz Sándor « « «	25.—
Dr. Giesswein Sándor « « «	20.—
Dr. Pauer Imre « « «	20.—
Fejérpataky László « « «	10.—
Dr. Entz Géza « « «	10.—
Kürschák József « « «	20.—
Eötvös Lóránd br. « « «	20.—
Hosvay Lajos « « «	20.—
Gr. Festetich Pál	20.—
Gr. Festetich Gizella	100.—
Dr. Goposa László	20.—
Lichtenegger Győző	6.—
Lederer Ábrahám	3.—
Széky István	5.—

Dr. Wagner Lajos	4.-
Dr. Walter Gyula.....	20.-
Dr. Antal Géza	6.-
Dr. Bokor József	10.-
Bölcsészeti Kar (Tudományegy. bölcs. karának ívén)	100.-
Beöthy Zsolt " " " "	20.-
Petz Gedeon " " " "	40.-
Alexander Bernát " " " "	20.-
Pasteiner Gyula " " " "	10.-
Kövesligethy Radó " " " "	10.-
Fináczy Ernő " " " "	20.-
Marczali Henrik " " " "	10.-
Mahler Ede " " " "	10.-
Goldzieher Ignác " " " "	10.-
Winkler Lajos " " " "	10.-
Fröhlich Izidor " " " "	10.-
Haraszi Gyula " " " "	10.-
Buchböck Gusztáv " " " "	10.-
Műegyetem tanácsa (Műegyetem ívén)	120.-
Rados Gusztáv	10.-
Kovács S. Aladár	10.-
Schulek Géza	10.-
Winkler Lajos	40.-
Magócsi Dietz Sándor (Tudományegy. bölcs. karának ívén)	10.-
Szinnyei József " " " "	10.-
Fejér Lipót " " " "	10.-
Asbóth Oszkár " " " "	10.-
Yolland Arthur " " " "	10.-
Angyal Dávid " " " "	10.-
Schmidt József " " " "	10.-
Riedl Frigyes " " " "	10.-
Áldásy Antal " " " "	10.-
Szelényi Ödön " " " "	5.-
Jász Géza " " " "	4.-
Rác Lajos dr. " " " "	10.-
Hittudományi kar " " " "	50.-
Jog- és államtudományi kar " " " "	50.-
Orvostudományi kar " " " "	50.-
Lenhossek Mihály " " " "	50.-

A szerkesztő bizottság tagjai:
Concha Győző, Révész Géza, Vida Sándor.

Kéziratok az elnök címére (dr. Alexander Bernát, egyetemi tanár, Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.), a folyóirat kiadását és szétküldését illető felszólalások a titkárhoz (dr. Vida Sándor, Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.), tagsági és előfizetési díjak a pénztáros címére (Jász Géza, V., Bálvány-u. 7., Magyar Földhitelintézet) küldendők.

Figyelmeztetés az Athenæum régi előfizetőinek

Minthogy az Athenæum az 1915. évtől kezdődőleg a Magyar Filozófiai Társaság folyóiratává lett s így előfizetési ára 6 koronára csökkent, ennél fogva az Athenæum régi előfizetőitől az 1915. évre már beküldött előfizetési díjak fölöslegét a következő (1916.) évre az illetőknek javára írjuk. Hasonló elszámolás alá esnek azoknak előfizetési díjai is, kik a Magyar Filozófiai Társaságnak is tagjai voltak. Ez intézkedések természetesen magánosokra és intézetekre egyaránt vonatkoznak.

Jelen füzetünkhöz taggyűjtőívet mellékelünk.

Kérjük igen t. taglársainkat, legyenek szívesek annak felhasználásával új tagokat toborozni társaságunkba s az aláírt íveket titkári hivatalunkhoz beküldeni.

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papírokban is fizethető.)
7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3-3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest I., Attila-utca 8.)
8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járultak a társaság költségeinek fedezéséhez.

Ára 5 korona.



A TÁRGY FILOZÓFIÁJA MINT A FILOZÓFIA ELSŐ FELADATA.

Irta : HAZAY OLIVÉR.

1. A filozófia feladatainak problémájához kívánunk e sorokban új adalékokat nyújtani, ahhoz a kérdéshez, amelyről már annyit írtak és amelyre nézve mégsem tudtak soha egyöntetű, szabatos feleletben megegyezni. Ebből azonban korántsem szabad a kérdés meddőségére következtetni, inkább bonyolódott, nehezen kezelhető alkatára. De megkülönböztetve az eféle elmélgedések nem is végső eredményükben hordozzák igazi értéküket, hanem inkább a fejtegetésük közben felkutatott pozíciókban s így a most következő rövid tanulmányunk sem lesz hiábavaló, feltéve, hogy új szempontokat tudunk benne érvényre juttatni.

A mi fejtegetésünk már azért sem lehet régebbi ily irányú tanulmányok pusztá ismételtetése, mert más irányban vizsgálja tárgyát, mint e tanulmányok legtöbbször, úgyszólván más dimenzióban igyekszik metszetet alkotni a filozófián keresztül. Émezek ugyanis, amennyiben egyáltalában a filozófia általános jellemzésén túl akarnak menni, a részletekig, rendszeren a filozófia tárgyainak *körén* szoktak tájékozód-

dást keresni, a filozófia feladatainak sokféleségén. Ezzel szemben mi fölfelé, a filozófiai munka *fokozatai* szerint akarjuk őt célja felé elkísérni s ebben az irányban egészen más természetű, inkább metodikai eredményeket várhatunk, a régi eredményeknek nem ismétlését, inkább kiegészítését.

I.

2. Az ión bölcselek óta nagyot fordult a világ s a filozófia, amely e világ megértésére törekedett mindenkor, módszereiben, problémáiban szintén nem maradhatott egy helyben állva; legfőbb céljától azonban, vagyis épen attól, hogy a világ megértésének megteremtse alapját, ha múltó csüggedési korszakokat nem számítunk, sohasem tért el. S ettől a céljától nem is lehet, nem is szabad eltérnie, akármennyit változzék is a világ képe, akármennyi új és új felfedezéssel lepjenek is meg bennünket az egyes tudományok.

A tudományok haladása mitsem változtathat a filozófia *feladatán*. Nem mintha e haladásról tudomást sem kellene vennie; ellenkezőleg: az igazi tudományos, tehát nem dogmatikus bölcsélet kötelességének ismeri el, hogy ismeretvilágunk minden új tényezőjét önmaga is tekintetbe vegye, hogy tudásunk fejlődésével lépést tartva önmaga is fejlődjék. Épen kitűzött feladatából, a világ megértéséből következik, hogy e «világ» minden újonnan felfedezett zugát bele kell illesztenie körébe s hogy, amennyiben a régi tudás alapján megalkotott keretek szűkeknek bizonyulnának, az új világképhez engedelmes tanulmánygyással alkalmazkodjék.

E szavaknak olyan a hangzása, mintha a filozófia arra szorítkoznék, hogy a tudományok eredményeit regisztrálja s legfeljebb még némi egyeztetést végezzen rajtuk, hogy ilyformán jobban összeillő képpé kapcsolhassa őket össze. Valóban akadt az idők folyamán oly felfogás is, mely mindössze ezt a magában véve nem épen értéktelen, de ilyen formában még semmiképen sem filozófiai munkát akarta rábizni. A hirtelen fejlődésnek indult természettudományok kívánták ezt valamikor leginkább, elkábulva saját csőstül zuhogó

eredményeiktől s nem értve meg, hogy rohamos fejlődésük csupán a régi filozófiai alapokon volt lehetséges. Ma már maga a természettudomány sem helyeselné, ha a filozófia a régen kivánt öngyilkosságot elkövetné. Minden tudomány tudatában van már annak, hogy ismeretelméleti megalapozásra szüksége van, e megalapozáshoz azonban sem érkezése, sem módszere nincsen. Ilyformán segítőtársul megkívánja és elismeri a filozófiát is.

Ez azonban, bár ezt az ismeretelméleti alapozást, már a tudományok adta világkép helyes értelmezése kedvéért is, önmaga is elismeri kötelességének s így szívesen nyújt segítséget a tudományok speciális munkásságához, mégsem láthatja soha igazi célját e felebaráti szolgálatban. A tudományoknak bizonyára egyéb segítség is elkelne; vajjon ezekre is a filozófia legyen készen? Nem, a filozófia csak azért adja meg ismeretelméleti, módszertani s más ily irányú támogatását, mert mindezek a vizsgáldások a *saját* célját is szolgálják, ez pedig ma is a *világ megértésének, értelmezésének* megalapozása.

3. De mit jelent ma ez a feladat?

Valamikor, amikor a világ képe csupa feldolgozatlan, nyers és naiv tapasztalati tényből állott, ezeknek az összefüggéstelen adatoknak egységesítő értelmezésére kellett törekednie s a még meg nem levő tudományok helyét is betöltenie. Majd a fejlődő tudományok mindég újabb és újabb részeket hasítottak ki területéből s a filozófia szinte arra szorult már, hogy csupán a tudományokban még helyet nem találó körzeteket feldolgozza, tehát úgyszólván a tudományok hézagait kitöltse. Leginkább az érzelmeken alapuló lelki szükségletek, a vallásos, morális, metafizikai problémák, voltak azok, amelyeket a józan tudomány érintetlenül hagyott. Ezek léphettek előtérbe s amennyiben a tudomány ezekre gyakran aféle sajnálkozó lenézéssel tekintett alá, tudomány és filozófia között még ellentét is fejlődhetett. A tudományellenes romantikus filozófia ma is él még, mint ennek az irányznak az örököse, ez a filozófia ma is a tudományok nélkül, sőt a tudomány ellenére akar útján haladni.

Egy a tudományokkal szemben álló filozófiára azonban bátran rámondhatjuk, hogy sem feladatát, sem saját módszerét, amelyre már neve is kötelezi, meg nem érti. Mert a filozófia maga is tudomány, módszere is kell, hogy tudományos legyen; s ami a filozófia nevére igényt tart, az költői ábrándokkal, ha még oly szépek is, be nem érheti. Azzal pedig, hogy a többi tudományról nem akar tudni sem, azzal megtagadja az emberi szellem egyik leghatalmasabb s legragyogóbb alkotását. Már pedig, akárhogyan fejezze is ki a filozófia a maga eszményét, ez az eszmény lényegében mindég voltaképen az emberi szellem világra irányulhat csak.

A világ, amelynek megértésére a filozófia törekszik, csupán a *szellem* világa lehet. Ha van is a szellemen kívül álló terület, oda is csak a szellem szemüvegén keresztül láthat. Természetes, hogy a szellem itt nem jelenthet pszichológiai fogalmat, nem a «lélek» köréhez tartozik, hanem az emberi gondolkodás objektív, idealisztikus, *tárgyi* oldalát jelöli. Ily értelemben véve (s ez az értelem a továbbiakban még világosabb lesz), a fizikailag létező világ is, akár abban a formájában, ahogyan napról-napra látjuk, akár úgy, ahogyan a természettudományok mutatják be, szintén a szellem alkotása. Az objektív tudományok egyes mezői mind egy-egy szűkebb vagy tágabb területe a szellem világának. De nemcsak a tudományok tételei tartoznak e világba. A hit, az erkölcs, szokások, művészetek, társadalmi és gazdasági alakulatok, az értékelések s maga a filozófia is: ez az egész tarka s rendezetlen sor, mely még nem is tarthat igényt teljességre, megannyi oszlopát sorolja fel a szellem hatalmas épületének. Minden, aminek csak van értelme, ami csak valamit jelent is, a szellem világának egyik eleme, s a filozófia, amikor a szellem világán akar áttekinteni, ezzel valójában az egész világ rendezésén munkálkodik.

Ez az a kapocs, amely a legellentétebbet is összefűzi. Hogy gondolhatna a mechanika, hogy gondolhatna a kémia arra, hogy ethikai problémákat megoldjon? Nem gondolhat rá, nem is törődhetik velük s arról a helyről, ahonnan a maga tárgyait nézi, nem is láthat utat ezen kérdések meg-

közelítésére. De ha följebb hatolunk, oda, ahonnan tágasabb a kilátás, akkor meglátjuk, hogy a kémia és mechanika rendszeresítései s az ethika értékelései egyaránt a szellem alkotásai s akkor rábukkanunk arra a kérdésre is, amely ezeknek az annyira ellentétes tárgyaknak közös alapjait tudakolja. Ez az a magaslat, ahonnan a filozófia nézi a világot, csak erről az igen magas oromról láthatjuk, hogy *egyetlen* világról van szó, ha egyelőre nem is sikerül még minden elválasztó hegyháton általlátni. A kérdés feltárult, de hogy a feleletet megadhassuk, hogy a teljes, egységes összefüggésen áttekinthessünk, ahhoz még magasabbra kell feltörekednünk. Ez még csak az a pont, hol a filozófia *kezdődik*, itt látjuk meg, hogy az egész világnak egységesnek *kell* lennie, az egységes alap tökéletes megértése azonban a filozófia távoli végcélja, amelyet egész teljességében sohasem fog elérni.

4. Mindazt azonban, amit itt kifejtettünk, való értelmében kell felfognunk. Mert önkénynt kínálkozik az a látszólag természetes és helyes következtetés, hogy a filozófia feladata mindezek alapján a szellem kifürkészése. Ez a tétel azonban igen könnyen hamis vágányra vezethet. Már az elébb utaltunk arra a félreértésre, amely a felületes gondolkodást könnyen törbe csálhatja s amely szerint a szellem szón az egyes egyén valóságos gondolkodását kellene értenünk. Ebből az következne, hogy a filozófiát pszichológiával kell helyettesítenünk vagy legalább a pszichológiai ismeretekre felépítenünk.

De, ha így volna is, akkor sem lehetne szó a hagyományos értelemben vett pszichológiáról, mert ez már maga is az emberi tudásnak egyik rendszeresítése, maga már a szellem alkotta világ egyik kimetszett része, még pedig eléggé szűk és specializált része, amely ennél fogva semmiképen sem mondható alkalmasnak a többi rész hordozására.

Ezen még a szélső szolipszizmus sem segítene. Ameddig ugyanis a szolipszista megmarad a «közvetlen tudatjelenségeknek», addig még egyáltalában nem lehet szó világgépről, hanem legfeljebb összefüggéstelen, pillanatnyi, homályos benyomásokról; amikor pedig e tudatjelenségeket már rendezí,

akkor el is veszítik különleges helyzetüket, egyrangúvá válnak a világ többi részével s most már többé ők sem tudatjelenségek, gondolatok, hanem a gondolkodás *tárgyai*, mint minden egyéb. Még akkor is, ha a szolipszizmusnak igaza volna, ha egyedül volnék a világon, illetőleg, ha az egész világ csupán az *én* világom volna, még akkor is megmaradna a filozófiai kérdés teljes jogosultsága: hogy ez az én világom, az én gondolkodásom tárgyai vajjon milyen szempontok szerint rendezkednek el egységes, szervezett világgá. Mert akkor is tudnám, hogy nem tőlem függ, vajjon az én világom ily módon rendezkedjék-e el vagy másképen. Akkor is a gondolkodásom *tárgyai* jelen gondolkodásomtól függetlenül alkotnának *objektív* rendet.

S ha a szolipszizmus paradoxonjait félre hagyjuk, akkor a helyzet lényegében nem változik ugyan, de még szembe-tűnőbbé válik, hogy a sok különféle emberi lény pillanatnyi gondolata mitsem változtat a világ rendjén, hogy mind e gondolatok *tárgyai* objektív rendbe sorakoznak. Az emberi szellem világa, az emberi gondolkodás tárgyainak világa, nem egyes emberek gondolatainak produktuma, sőt ha szigorúan vesszük: még az sem szükséges, hogy e tárgyakat valaki valaha tényleg elgondolta legyen. Ezek a tárgyak, függetlenül minden valóságos gondolattól, már *magukban* is bizonyos viszonylatokban állanak, fennállanak közöttük bizonyos vonatkozások mint *igaz* vonatkozások s az emberi gondolkodás minden lelkes igyekezete legfeljebb arra törekedhetik, hogy ezeket az igaz vonatkozásokat *felismerje*.

A filozófia tárgyát alkotó szellem világa tehát nemcsak, hogy önmaga nem pszichikai természetű, hanem még csak nem is szerepel mint a pszichikai jelenségek tárgya. Ez már azért is lehetetlen, mert hiszen, mint említettük, a pszichikai jelenségek köre maga is egyik része a megértésre, értelmezésre váró világnak. Azonkívül tehát, hogy ez a felfogás a pszichologizmus útvesztőibe vezetne bennünket, a világ csonka is maradna mellette. Ha ezt el akarjuk kerülni, a tárgyak korrelatumaként csak e világon kívül álló tudatot választhatunk, olyat, amely tehát önmaga nem tarthat igényt, hogy tárgygyá

válják, vagyis egy tisztán logikai természetű tudatot, egy «Bewusstsein überhaupt»-ot.

Nem akarjuk e logikai tudat fogalmát itt újból, ki tudja hányadszor, levezetni, nem akarunk azzal időt veszteni, hogy metafizikai félremagyarázásoktól megvédjük vagy pedig hogy annak a látszólagos antinómiának a feloldását megadjuk, amely abban áll, hogy a logikai tudat, mely definíció szerint tárgy nem lehet, mégis helyet foglal a filozófiai tárgyak sorában. Mindez e bevezető cikkben bizvást elmaradhat, mert a logikai tudatnak csak a filozófiai munka későbbi fokain juthat lényegesebb szerepe. Fontosabb az, hogy e logikai tudat korrelatumait, a *tárgyakat*, megóvjuk minden félreértéstől. E tárgyak alkotják a filozófia feladatainak egész területét, e tárgyakról láttuk már eddig is, hogy bennük találja meg a filozófia első anyagát, velük tehát már itt a kiindulásnál kell tisztába jutnunk. S ámbár az ilyen első adottságoknál igazi definíció úgysem lehetséges, mégsem szabad megelégednünk azokkal a körülírásokkal, amelyekkel már eddig a tárgyak körét kijelöltük, hanem még igyekeznünk kell, hogy a «tárgy» fogalmának lényegét, voltaképeni értelmét is valamennyire tisztázzuk. A tárgy igazi, mód-szeres értelmezését természetesen csupán maga az e sorokban követelt «tárgy filozófiája» adhatja meg, a következőkben mindössze épen e követelés megértése kedvéért annak tisztázására törekszünk, hogy mily filozófiai alakulatokra kell gondolnunk, amikor a tárgy megvizsgálását tűzzük ki feladatunkul.

5. Természetes, hogy a «tárgy» szó nem vonatkozik itt a köznyelv «tárgyaira», a «reális dolgokra», még akkor sem, ha a naiv felfogáson kellőképpen változtatunk s eme «dolgok» pszichológiai szempontok szerint körülhatárolt önállóságától eltekintünk. Ez a tárgykör, a fizikailag létező tárgy köre, csak egyik nagy csoportját öleli fel a mi tárgyainknak.

Az azonban kétségtelen, hogy ez a csoport különös figyelmet érdemel. Mert világos, hogy benne nem minden alap nélküli, önkényes csoportosítással van dolgunk, hanem egy önmagában zárt, *törvényszerű rendszerrel*. Ha a létezés tényezőit az egye-

temes tárgyrendszeren belül közönséges tulajdonságoknak tekinthetjük is, úgy mint bármely más tárgytényezőt, itt, a *létező* tárgyak rendszerében, ez alaptényezők minden más tényező logikai fölrendeltjei: a létezés itt nem *tulajdonság*, hanem a tulajdonságok összefüggéseinek *törvényszerűsége*.

Ilyenformán a létező tárgyak birodalma a mi tárgyaink körének egyik része, de egyszersmind több is ily résznel, mert maga is *rendszer* s mint ilyen az egyetemes tárgyrendszernek egyik alárendelt rendszere. Ily rendszer azonban számtalan más is van. A fizikai létezés nem *conditio sine qua non*-ja a mi tárgyainknak, a fizikailag létező tárgyakon kívül még számtalan más tárgy is beletartozik a mi egyetemes tárgyrendszerünkbe. Ez egyéb tárgyak más alárendelt rendszerekbe sorakoznak, ezeknek maguknak is lehetnek s vannak is további alárendeltjei. Sőt e különféle rendszerek nem is sorakoznak csupán ily békésen egymás fölött és egymás mellett, hanem gyakran keresztezik is egymást, némelykor az egyik a másikat akár el is nyeli, anélkül azonban, hogy ezzel magába olvasztaná. Így a tárgyak egyetemes rendszere nem csupán valamennyi tárgy rendszere, hanem egyszersmind a valamennyi részleges rendszernek fölrendelt, valamennyi speciális rendszeresítést feloldó rendszer.

Ezzel a megismeréssel pedig, még mielőtt voltaképeni kiinduló pontunkat tisztáztuk volna, máris rábukkantunk egyik nagy és nehéz feladatunkra: t. i. az egyetemes tárgyrendszernek alárendelt, speciális rendszereknek egymáshoz való viszonyának tanulmányozására, vagyis a *rendszeresítés problémájára*. Az ennek a problémának a tulajdonképeni kérdése, hogy vajjon hogyan állhat *ugyanaz* a tárgy többféle rendszerben, jobban mondva: hogyan lehet *ugyanaz* a tárgy mégis már magában véve többféle tárgy. Mert amikor például az ember a természettudományok rendszerében szerepel s egyszersmind az ethikai alanyok körét is alkotja, akkor voltaképen kétféle tárgyról van szó. Igaz ugyan, hogy én *egy* ember vagyok csak, de azért a természettudomány rám vonatkozó megállapításai engem mint ethikai alanyt mégsem érintenek s így egy ember vagyok ugyan, de két tárgy. Még

világosabban látjuk ezt a gazdasági javak birodalmánál. Ez a fizikai világ körében egyenesen bennfoglaltatik, de azért a fizika rendszere mégsem fölrendeltje a nemzetgazdaságnak, sőt emezt még csak meg sem segítheti feladatában.

Így tehát a fizikai világ nem csupán azért bizonyul szűknek, mert vannak fizikailag nem létező tárgyak is, hanem már azért is, mert még a fizikailag létező tárgyakat is csupán egészenspeciálisirányú rendszeresítésben nézi. A mi egyetemes tárgykörünknek azonban nemcsak minden lehető tárgyat kell magába foglalnia, hanem helyet kell adnia minden rendszeresítésnek is,¹ vagyis a legáltalánosabb, minden más rendszernek fölrendelt rendszert kell alkotnia.

Ez okból az sem lesz megengedhető, hogy tárgyainkat az «ideális tárgyakkal» azonosítsuk, legalább nem az ideális tárgy szokásos értelmezése szerint. Egyik-másik olvasónk ugyan úgy magyarázhatná eddigi fejtegetéseinket, mintha voltaképen csak fogalmakkal volna dőlünk, mintha például a fizikai tárgynak is inkább csak fogalmi, ideális megfelelője volna a mi tárgyunk. Azonban már magában ebben az utolsó mondatunkban, abban, hogy a fizikai tárgy fogalmát elválasztjuk a valóságos fizikai tárgytól, oly elhatárolást végeztünk, amely ellenkezik a mi egyetemes tárgyrendszerünk feltételeivel. A különféle fogalmak, például a ház, a fa, a kavics fogalmai maguk is rendszert alkotnak, logikai rendszert meghatározott belső összefüggésekkel, de ezek az összefüggések semmiképen sem azonosak a létező tárgyak között főnnálló viszonylatokkal. A fogalmak csoportosítása tehát magában véve is egyike a tárgyak szisztematizálásainak, de még mindég nem a keresett legáltalánosabb. Ezen azzal sem segítünk, ha a fogalmak körébe belevonjuk az «individuális fogalmakat» is, még pedig akár legszélsőbb értelmükben, teszem azt időbelileg is individuálva, ilyenformán: «ez a tollszár, amint most a kezemben van». Ezen a módon ugyan kellő értelmezéssel belefoglalhatjuk

¹ A tárgy szó helyes értelmezése mellett ez a két feltétel ugyanazt jelenti.

a «valóságos» tollszárat is, de ép a szisztematizálás vizsgálata mutatja azután, hogy ennek a valóságos tollszárnak más jelentősége van, mint e valóságos tollszár fogalmának.

Ameddig még külön fogalomról szólhatok, külön ideális tárgyról, amellyel szemben áll a *nem ideális* tárgy, addig még elhatárolás, részleges rendszerezítés áll fenn. Csak ha az ideális tárgyat oly tágas értelemben akarom érteni, hogy minden tárgyat magában foglal, hogy a reális tárgyak szféráját is mint egyik alárendelt rendszerét felöleli, csak akkor nevezhetem a mi tárgyainkat ideális tárgyoknak. Ez esetben az «ideális» szó csupán arra volna való, hogy az *idealizmusra* mint filozófiai felfogásra rámutasson. Minthogy azonban ekkor egyéb mint ideális tárgy nem is lehetséges, ennél fogva a jelző abundanssá válik s így jobban tesszük, ha félreértések elkerülése végett inkább elhagyjuk.

6. Ha tehát a tárgyainkat ideális tárgyoknak tekintjük, ez csupán annak hangsúlyozása, hogy minden tárgynak tudatra van szüksége korrelatumként, hogy minden tárgy tudattárgy. A tárgynak egységesnek kell lennie, hogy tárgy lehessen, egység azonban tudat nélkül nem lehetséges. Ily értelemben véve a reális tárgy is ideális tárgy.

Tudjuk már, hogy a tudat, melyről itt szó van, nem a pszichológiai, egyéni tudat. A tárgynak semmi szüksége sincs arra, hogy valaki valóságban elgondolja. De még az is felesleges, hogy egy lehetséges, potenciális egyéni tudatot vegyünk számításba. Ez az eléggé elterjedt módszer véleményem szerint egészen eltorzítja az igazi logikai pozíciót. Amint a körnek nincs szüksége egy esetleges, potenciális táblára, melyre felrajzolhatnók, de még egy potenciális fizikai térre sem, hanem csupán *általában* térre, tehát csak logikai értelemben véve, úgy a tárgyoknak sincs szükségük erre vagy amarra a tudatra, még potentialiter sem, hanem igenis szükségük van *általában tudatra* («Bewusstseins überhaupt»), logikai tudatra.

Ez a tudat sem nem metafizikai alakulat, sem pedig pszichológiai, még általánosított pszichológiai tudat sem, hanem tisztán logikai, formális tudat. Nincsen ennél fogva

alávetve az egyéni tudat korlátainak sem. Tartalmán belül oly tárgyak s tárgyalakulatok is szerepelnek, amelyeket ember soha el sem fog képzelhetni. Oly absztrakciók, amelyek pszichológiailag el nem gondolhatók, oly messzeható, bonyolódott rendszerkapcsolatok, amelyek erőnket messze túlhaladják, itt egy sorban állanak a mi iskolai logikánk közismert fogalmaival. Hiszen a tárgyaink is ép oly kevésbé pszichológiai alakulatok, mint amennyire nem metafizikai alakulatok. A minden időközön felül álló, absztrakt, ideális vonatkozások rendszere: ez a mi tárgyrendszerünk, ez az a világ, amelynek megértésére a filozófiának törekednie kell.

Az időközön felül álló tárgyak eme világát azonban a filozófia természetesen csak annyiban vonhatja bűvárokodásai körébe, amennyiben az emberi gondolkodás már felismerte. Az emberi kultúra haladása folyamán mindinkább nagyobboodik az a szelvény, amelyet az emberiség a maga számára már ki tudott küzdeni. Így a filozófia a maga korának ismereteitől függ, de valójában a minden kortól független, minden idők ismeretei mögött, fölött lebegő absztrakt tárgyvilágra irányul minden igyekezete.

A filozófia tehát, amikor az ő korának ismereteit vizsgálja, csak ezen ismeretek absztrakt tárgyait tekinti s így nem érdekli sem a pszichológiai, de még a logikai forma sem, amelyekben a tárgyak a kor gondolkodásában tényleg megjelennek. Mindezek a formák legfeljebb újra csak *mint tárgyak* tartoznak a filozófiai vizsgálatok körébe. A számképzetek például csak mint külön pszichológiai tárgyak érdeklík, anélkül, hogy a számképzetek tulajdonságai a szám tulajdonságait is érintenék. Még az a logikai formázás is, amely a tárgyak gyakorlati megjelenését szolgálja, kívül esik első, absztrakt szempontunk látókörén. Az ítélet s fogalom különbsége itt nem szerepel még. A mi absztrakt tárgyunk még ép annyira fogalom, mint amennyire ítélet; ez a kétféleség csak a tárgy megjelenését érinti a logikai gyakorlatban, a mi absztrakt fokunkon azonban a tárgynak még nem volt módjában, hogy illetéknépen kettéváljon.

7. Ilyen legmagasabb absztrakcióig kell tehát elhatolnunk,

ily módon kell a tárgy fogalmát értelmeznünk, akkor azután minden elválasztás, minden szűkebb határ elmarad mélyen alattunk, akkor a tárgyak összessége valóban magában foglalja az egész «világot». Akkor tiszta és félre nem érthető az a mi kiindulásunk, hogy az egész világ a «szellem» világa, hogy a világ a *tárgyak* összessége. Ezzel pedig a filozófia útja is már ki van tűzve.

Amikor a filozófia ráeszmélt arra, hogy minden, amit ismer, sőt minden, amit legmerészebb álmaiban is ismerni remélhet: *tárgy*, akkor természetes, hogy a világ megértése is csak a tárgy megértéséből indulhat ki. Minden más szempont részleges, minden más szempont tehát valamiképen egyoldalú, csak ha a tárgyakat *mint tárgyakat* nézi, akkor juthat olyan principiumokra, amelyekben az egész világ felépül. S ez valójában az egyetlen szempont, amelyet a mi világismeretünk tökéletlensége s változékonysága nem tesz illuzorikussá. Mert akármennyire tökéletesedjék tudásunk, akármennyire változzék is világképünk, a világ mindég csak a tárgyak világa marad s az, ami a tárgynak nélkülözhetetlen, épen *hogy* tárgy lehessen, az nélkülözhetetlen alapja lesz minden kor világának.

Ezért aztán ahhoz a megjegyzésünkhöz, amelyet ez elmélkedés elején tettünk, hogy t. i. a filozófiának nem *lehet* és nem *szabad* attól a feladatától eltérnie, hogy a világ megértésének alapját keresse, hozzátehetjük most, hogy *nincs is oka rá*. Mert, bár a többi tudományhoz hasonlóan célját természetesen nem érheti el egész tökéletességében, a kitűzött feladat mégis világos és nyilvánvaló: minthogy minden, aminek csak helye van a világban, a gondolkodás tárgya, a filozófia első feladata ennek a közös alapnak, a *tárgynak* megvilágítása és megértése. Ez kínálkozik természetszerű kiindulópontnak, ez az első nagy feladata.

Ez az első, de természetesen nem az egész. A világnak mint egységes, értelmes *egésznek* megértése ezen a fokon aligha remélhető. Ez utóbbit csak a filozófiai rendszer magasabb fokán kísérelhetjük meg, bárha ott is csak igen tökéletlen, hézagos formáját fogjuk megközelíthetni. De ennek a felsőbbrendű munkásságnak a világ közös alapjainak teoretikus

vizsgálatán kell alapulnia s azért a filozófiai rendszer első, alapvető része: *a tárgy filozófiája*.

A tárgy filozófiája mutathatja csak meg az utat ama felsőbbrendű, világigazgató elvekhez, amelyek a filozófia birodalmának koronáját alkotják. Ezekhez komoly munkával kell legalulról felküzködnünk. Ez az egyetlen eljárás, mely a kritikai módszernek megfelel. Hiába mutatnánk rá már elejétől fogva valamilyen alakulatra, amelyből az egész világrend deduktív uton levezethető; akármilyen szellemes volna is ez a dedukciónk, akármily meggyőzőeknek látszanának az alaptételek, amelyekből kiindulnánk: az eljárás dogmatikus marad, ha nem épül fel a tényeken. Ezeket kell boncolgatnunk, ezeket kell értelmeznünk, így jutunk csupán tudományos filozófiai megismeréséhez. Az oly filozófia, mely «gazságait» valami felsőbb kinyilatkoztatásból nyeri, lehet mély és igaz, szükség esetén még filozófiának is nevezhető, de *tudományos* módszerrel még önmaga sem dicsekedhetik. Mindenesetre lemond arról, hogy útjait ellenőrizhessük, ennél fogva arról is lemond, hogy meggyőzzön; legjobb esetben tetszetőséggel megnyerhet. A kritikai filozófia ezzel szemben *tudományos* megismerésre törekszik s azért a *tényleges*, mindnyájunk előtt egyaránt ismeretes világnak keresi értelmezését és rendszerét.

E követelésünknel azonban újra számba kell vennünk azokat a nehézségeket, amelyeket már e cikk elején említettünk. Mert hiszen éppen ez a mindenki előtt ismeretes világ az, amely az idők folyamán folyton változik. Valóban az anyag, amely a tárgy filozófiájának alapul szolgál, folyvást bővül s tökéletesbedik s így azután a tárgy filozófiájának eredményei is koronként változnak s tökéletesbednek. Az előbb ugyan azt mondtuk, hogy a tárgy lényeges alapjai minden kor világa számára ugyanazok, de ez alapok megismerésére minden kornak más-más a felkészültsége. Ezért a tárgy filozófiája sohasem ér feladatának végére, hanem (amint ezt cikkünk elején az egész filozófiára nézve, általában követeltük), a kultúra fejlődésével lépést tartva folyvást haladnia kell célja felé.

II.

8. Az első részben a tárgy filozófiáját tűztük ki mint a filozófia első feladatát. Ezt az általános jellegű követelésünket azonban még közelebbről meg kell világítanunk, az ilymódon elinduló filozófiának néhány vázlatos vonással ki kell jelöl-nünk további útját is.

Kétféle problémát találtunk bevezető fejtegetéseinkben s e kétféle probléma tényleg már magából a logikai helyzet-ből is következik. Meg kell először értenünk a tárgyat, *mint* tárgyat, meg kell értenünk, hogy a különféle tárgyak eltérő momentumai mellett mi az, ami mindegyikben közös, ami a tárgyat épen tárggyá teszi, bele kell tehát merülnünk először is a tárgy voltaképeni *alkatába*, strukturájába. Másrészt azonban tudjuk, hogy ezek a tárgyak nem állanak magukban, elkülönítve, hogy szabályos összefüggésekben állanak s ez összefüggés módja, a *rendszeresítés*, a tárgy filozófiájának második problémája.

Ezek szerint a filozófia útja egyértelmű, egyenes vonal-ban haladna: kiindul az egyes tárgy alkatából, hogy innen a tárgycsoport, a rendszer alkatához nyomuljon elő, míg végre a legfelső, egyetemes rendszerben a világ alkatának megértését érné el.

Ez az egyenes út azonban a valóságban nem járható. Már az elindulásnál kitűnik, hogy nem *egy* kiindulópont kínálkozik, hanem több s valamennyi egyaránt jogot tart rá, hogy tekintetbe vegyünk. Kitűnik, hogy nem egyféle tárgy szolgál a filozófiának anyagul; bármennyire mosódjának is el a tárgycsoportok határai a filozófia magasabb szempontjából nézve, még innen is látunk határozottan elkülönített tárgyterületeket, a melyeknek áthidalása talán a filozófia magasabb fokán sikerülhet, de amelyek itt a kezdetnél egymással mereven szemben állanak s egymásra vissza nem vezethetők. Mindenesetre nekünk, kik minden dogmatiz-mussal szemben, ép a tárgy tényleges természetéből való ki-indulást követeltük, nekünk legkevésbé van jogunk a tár-gyak lényegbeli különféleségének semmibevételére.

Ez a különféleség az első lépéseknél mintegy empirikus úton tűnik szembe, később magából a tárgyakat vizsgálataból nyeri igazolását.

A tárgy filozófiája gyanutlanul indul ki a tényleges tárgyakból, amint azokat készen találja. A mindennapi élet gondolkodása, de a kultúra magasabb alkotásai is: a hit, erkölcs, jog, stb. s tán legelső sorban a tudományok adják meg őket, még pedig nem izoláltan, hanem minden vonatkozásukkal együtt, egymással határozott s a tudományok módszereivel megállapított módon összefüggve. Mindebbe a filozófiának sem joga, sem kedve beleavatkozni, a tudományok módszereivel felfedezett tárgyrelációkon változtatni nem akarhat. A tudományok eredményeit elismeri, de mint a *szellem alkotásait* ismeri el őket. S ezzel tett szert azután egy minden speciális határon fölül álló szempontra, itt kezdődik, mint tudjuk, az ő birodalma, melyre viszont a speciális tudomány nem vágyik s amelyen különben sincs hatalma.

Azonban, amikor a filozófia ilyenformán mindent egységesen, mint a szellem alkotását, akar tekinteni, tehát mint *tárgyat*, akkor kitűnik, hogy a szellem több, *lényegükben eltérő* módon tekintheti a maga tárgyait, hogy több eltérő tárgyterületet alkot, amelyeket, legalább e kezdő fokon, közös alapelve visszavezetni nem bírunk. Mindjárt az első lépésnél, a tárgy alkatának vizsgálásánál kiviláglik, hogy többféle alkat van, amelyeket külön-külön kell megvizsgálunk. Nem szerencsés ötlet eredménye, hogy ezt észreveszszük; a tárgy strukturájának első kifejtésénél kitűnik, hogy eredményei nem illenek minden tárgyra s ebből jutunk rá az eltérő tárgyak alkatának megvizsgálására.

A különféle tárgyterületek, amelyekről most szólottunk, a filozófia előtt rég ismeretesek; amire itt rámutattunk, az nem volt egyéb mint a logikai vagy alkalmasabb szóval: teoretikus, az ethikai s az esztétikai tárgyak különfélesége. Hogy e három tárgyterület kimeríti-e a szellem alakulatait, vagy kell-e egy negyedik, vallásos tárgyterületet is fölvennünk, esetleg nem lehetséges-e még más tárgykör is, amelyre most nem is gondolunk: ennek eldöntése még nem történ-

hetik meg ezen a fokon. Az előttünk ismert többféleség e pillanatban még csupán *ténykérdés* s a további filozófiai munka kötelessége e felosztás igazolása avagy helyesbítése. Mint már említettük: *ideálképen* az egész világ egységességét kell feltennünk, de a meddig ezt az ideálunkat el nem értük, a mostani helyzettel kell számolnunk. Ezért a világ strukturális formáit keresve tekintetbe kell vennünk a strukturák különféleségét is, tisztába kell jutnunk a *teoretikus*, az *ethikai* s az *esztétikai tárgy strukturájával* egyaránt, esetleg még egy negyedik vagy ötödik fajta tárgy alkatával is, ha ennek önálló jelentősége netalán munkaközben kitűnnék.

Minden egyes tárgyterületen külön-külön kell kitűzött módszerünk szerint eljárunk. Ki kell indulnunk a tényleges teoretikus, ethikai, esztétikai tárgyból s ki kell fejtenünk az illető tárgy strukturáját, majd ennek alapján az illető tárgyterület magasabb formáinak értelmezését is. Maga ez a strukturatanulmány fogja csak megadni a tárgyterület lényeges alapelvét, úgyhogy az eleinte empirikusan fölvetett tárgyterület filozófiai egységessége, egylényegűsége is csak magából a strukturatanulmányból fogja igazolását meríteni. Ilyenformán a tárgyalkat boncolása korántsem mondható pusztán terméketlen, szörszálhasogató kedvtelésnek, amely minden érdekessége mellett a végső eredményeket nem érintené, hanem épenséggel föltétele minden további filozófiai munkásságnak. Nélküle nem ismerhetem azt az *alapformát*, amely az illető tárgyterületen uralkodik s amelyben a tárgyterületen való minden haladásnak végbe kell mennie. Maga a kész tárgy ugyanis az alapformán kívül szükségképen még oly elemeket is tartalmaz, amelyek az illető tárgyterület principiumához voltaképen idegenek, ámbár magának a tárgynak létrejöttéhez mulhatatlanul szükségesek. Ameddig e kétféle (vagy talán többféle) lényegcsoportot el nem választottuk, addig a tárgyat egységes természetűnek fogjuk gondolni s így azután tegyük fel például: a logikai lényegét fel sem fogjuk ismerhetni. Természetes, hogy az az épület, amelyet ily bizonytalan alapra építenénk, maga sem lehetne szilárd és megbízható.

Lehetetlen a logikai legfőbb formát, a rendszert, megérteni, az egyes rendszerek egymásközötti magasabb összefüggéseit, magasabb rendszerbe való beleilleszkedésüket helyesen értelmezni, ameddig fel nem ismertük, hogy a tulajdonképeni logikai forma a reláció s ameddig nem értettük meg ezenfelül, hogy ez a tiszta logikai értelemben vett reláció nem állhat meg mindenkori tagjainál, hanem folyvást tovább halad új, további tagokhoz, mert a logikai principium épen a folytonos tovahaladásban rejlik. Ugyanígy lehetetlen ethikai téren pl. a jellem vagy egyéniség alakulatának helyes értelmezése, ameddig nem végeztünk hasonló munkát ethikai téren is. Amikor tehát így valamennyi tárgyterület struktúráját elemezzük, akkor ezzel felfedjük mindazokat a *formális alapelveket*, amelyeknek segítségével a szellem világa felépül.

9. Könnyű azonban belátnunk, hogy e különböző struktúratanulmány *sorrendje* semmiképen sem közömbös. Valamennyi tárgykör rászorúl a teoretikus tárgyra is s így a többi tárgykör vizsgálata előtt tisztába kell jutnunk a teoretikus alkattal. Ne feledjük el, hogy a teoretikus tárgyak nem azonosak a fizikailag létező világ tárgyaival; s ezzel a megszorítással azután világos, hogy pl. ethikailag értékes akarat, szándék vagy épenséggel cselekvés csak kész teoretikus tárgyak materiájában lehetséges.¹ Szintúgy az esztétikai formálás anyaga is csak a teoretikus tárgyak világából kerülhet ki. Legfeljebb a hitre nézve akadhatna tán valaki, aki az ilyen, minden tüzetesebb vizsgálódást megelőző megállapításban kételkednék. De épen ezen vizsgálódás első lépéseiben már rá kell bukkannunk a teoretikus világra. A legszélsőbb miszticizmus is, ha több akar lenni révületnél, a maga szupramundális világának felépítéséhez teoretikus tárgyra szorúl. Így tehát mindezek a tárgyak (a Meinong-féle tárgyelmelet «superius»-ainak módjára) a teoretikus tárgyakon építhetők csak fel.

¹ Ezzel szemben az absztrakt logika, mint ahogyan ezt a részletes kidolgozás mutatja, nem szorúl az ethikára. Csak mikor absztrakt álláspontjának elhagyásával a *megismerés* kérdésében az emberre, az emberi akaratra vonatkoztat már, akkor esetleg az ethika is szóhoz juthat.

A teoretikus alkat prioritására nézve azonban még ennél is lényegesebb az a megfontolás, hogy a nem teoretikus természetű tárgyterületek tárgyainak is magukban véve *értelmes* alakulatoknak kell lenniök. Az ethikai tárgy maga is logikai egészet alkot, logikailag önállóan képes megállani, a többi tárggyal való összefüggései logikailag érthetőek s elrendezhetőek, meg kell hát felelnie a tárgy logikai követelményeinek is. Az ethikai tárgy így maga is egyszersmind teoretikus alakulat, csak hogy természetesen végső kialakulásának módját nem az igazság, általában véve nem logikai szempontok vezérlik, hanem ethikai célok. Hogy ennek mi az igazi értelme, azt csak a maga helyén, az ethikai tárgy taglalásánál mutathatók ki, e pillanatban elég, ha általában belátjuk, hogy az ethikai s szintűgy az esztétikai tárgy teoretikus alapokon is nyugszik.

Már magában az, hogy a filozófia s vele együtt az ethika is tudomány, tehát teoretikus céljai vannak, már az is szükségessé teszi a teoretikus tárgy ismeretét. Amikor az ethikai tárgyakat megalkotjuk, ezzel tudományos alakulatokra törekszünk, tehát a tudományos tárgy minden föltételének eleget kell tenniök. Ezt azonban nem mint ethikai tárgyak teszük, hanem mint az ethika tudományának teoretikus tárgyai. Ennélfogva, ha az igazi ethikai lényegig akarunk elhatolni, e teoretikus jelentőségű momentumoktól el kell vonatkoztatnunk s e végből természetesen előbb a teoretikus tárggyal kell tisztába jutnunk. Így például az ethika rendszerének felállítása semmiképen sem bizonyítja még, hogy az ethikai tárgyak ethikai lényegükben is rendszert tudnak alkotni; a rendszer itt csupán az ethikai momentumok teoretikus elrendezésére vonatkozik.

Ilyenformán tehát a strukturatanulmányok között első helyen a teoretikus tárgy vizsgálata áll, vele kell a tárgy filozófiájának munkáját megkezdenie. A teoretikus tárgy struktúrájába, majd innen kiindulva a teoretikus tárgyak elrendezésének kérdésébe kell először behatolnia, mielőtt a többi tárgyterület teoretikus feldolgozásához hozzáfoghatna.

Ennek az első lépésnek elvégzésére vállalkoztam egy kissé nagyobb terjedelmű tanulmányomban, mely a németországi Kant-Gesellschaft kiadásában nemrég jelent meg «Die Struktur des logischen Gegenstandes» címmel.¹ Ebben a teoretikus tárgy alkatába igyekeztem behatolni s a felépítésében résztvevő elemeket egymástól különválasztani. Kitűnt ekkor, hogy a teoretikus tárgy, bármily eltérő legyen is tartalma avagy logikai rangja, a reláció alakulatán épül fel. De nem a mindennapi naiv gondolkodásunkból ismeretes relációkban van az igazi logikai lényeg, hanem egy *tisztán formális relációban*, amely magában véve voltaképpen nem is ismer szilárd, határozott relátumokat, nem is ismer megállást. A tiszta logikai alapprincípiumot a logikai *tovahaladásban* találtuk, amely egyedül teszi lehetővé a gondolkodás előrehaladását is. Az ennek alapjául szolgáló absztrakt forma a régi görög filozófiából ismert *ὄν* és *μη ὄν* viszonyára emlékeztetett leginkább.

A teoretikus tárgy azonban e soha meg nem álló tovahaladásban nem alakulhatna meg; szüksége van a logikai alapelvvel szembenálló *alogikus* elemre is, amely a megállást képviseli. Ebben rejlik a gondolkodás kiindulópontja, valamint a megismerés további feladata, ebben kell keresnünk a szubstancia momentumát is.

Az itt felmerülő mozzanatok oly bonyolódott módon fonódnak egybe, hogy e helyen még felületes bemutatásukról sem lehet szó. E tekintetben az érdeklődőket az említett német nyelvű tanulmányomra kell utalnom. Az ott található részletesebb vizsgálatok alapján lehet csak megítélni, hogy eredményeinknek mi a jelentőségük a további logikai munkára nézve. Természetes, hogy a logikai lényeknek a mozgásban, haladásban való felismerése többek között nagyfontosságú a tudományos fogalom értelmezésére is, úgyhogy a mi kutatásaink kritikai igazolását adják annak az átalakító munkának, amelyet az újabb kor tudományai, közöttük leghatározottabban a modern természettudomány, a régi

¹ Berlin, 1915. Reuther u. Reichard.

merev fogalmon máris végeztek. Az ítélet tana is értékes irányítást nyerhet e felfogásból, legfontosabbnak bizonyul azonban a *rendszer* szempontjából. A rendszernek van leginkább szüksége a relációk «folyékonyságára», ezáltal keletkeznek csak igazán a rendszernek alapul szolgáló sorok s a sorok sorai. Ilyenformán az alap-struktúra már természet-szerűleg megadta irányítását a teoretikus területen végzendő második feladatunkra nézve is: a *rendszeresítés* kérdésére nézve.

Erre vonatkozólag azonban nem abban rejlik az igazi probléma, hogy a rendszer maga hogyan alakul, hanem sokkal inkább abban, hogy hogyan lehetséges a rendszernek *sokfélesége*, hogy a sok különféle rendszer hogyan fér meg egymás mellett s hogy lényegük és szempontjaik minden eltérősége mellett hogyan vonatkoznak mégis ugyanarra a világra, vagyis hogyan sorakoznak egyetlen egyetemes rendszerbe. Mert hiszen e különböző rendszerek nem valami játékos önkény teremtményei, amelyeket valamely fortély segítségével ugyancsak önkényesen egybekapcsolhatnánk. Ez a világ, amelyet együtt alkotnak, a *való* világ, a benne uralkodó összefüggések kényünk-kedvüinktől függetlenek; s a filozófiának, amely a világ megértését tűzte ki céljául, épen eme legfelsőbb összefüggések okaiban, a sokféleségben rejlő *egységes* alapelvekben kell további feladatait fellelnie.

10. E tekintetben is a tárgy struktúrája mutatta meg a helyes utat. A logikai struktúra boncolásánál ugyanis arra bukkantunk rá, hogy a tárgy nem áll ugyan egyébből az említett logikus és alogikus elemeknél, de hogy az az *alapelv*, amelynek értelmében az egyes esetben épen ezek vagy amazok a meghatározott elemek tárggyá egyesülnek, az *értékben* keresendő. És pedig nem talán csupán a legfőbb teoretikus értékben, az igazság értékében: a különböző természetű tárgyak igen különböző rendű és rangú értékeknek köszönik megalakulásukat.

A teoretikus tárgy struktúrája s a teoretikus értékek között egészen benső s lényegen alapuló összefüggés mutatkozott, úgyhogy még logikai prioritásuk kérdése is csak

igen nehezen dönthető el. Struktúra és érték oly szoros korrelativitásban vannak, hogy a tárgyterület ugyanúgy jellemezhető a strukturából kiindulva, mint a vezető értékből. Ilyenformán a tárgyterületek problémája magasabb fokon az értékterületek problémájára vezet, a tárgyak kapcsolatának kérdése az értékek kapcsolatára, a teoretikus, etikai s esztétikai területek áthidalhatatlansága pedig arra, hogy a bennük uralkodó értékek szintén nem vezethetők vissza egymásra. Ezzel a tárgy filozófiája felfedte a filozófia második feladatát: az *érték filozófiáját*. Ez a tárgyaknál magasabbrendű, a tárgyakon és összefüggéseiken uralkodó alapelveknek: az értékeknek taglalását tűzi ki céljául.

A filozófiának ez a része már nem igazán teoretikus természetű. Mert ami még az elméleti alapozásból hátra van, azt nem akarjuk az értékfilozófiára bízni, hanem még a tárgy filozófiájára, ennek harmadik feladataképen. Ide tartoznék az értékeknek mint külön természetű tárgyaknak vizsgálata, specifikus tárgyi tulajdonságaiknak megállapítása, annak megvizsgálása, hogy az értéknek mi a szerepe a tárgyban s hogy ennél fogva mi az elméleti jelentősége a szellem birodalmában. Mindezt még a tárgy filozófiájától várhatjuk el, mindez még nem igazi értékfilozófia, legfeljebb az értékfilozófia logikai, elméleti előkészítése. Ilyképen a tárgy filozófiájának két főproblémájához, a struktúra s a rendszerezés elméletéhez, harmadiknak az *értékelmélet* problémája kerül.

11. Csak ezután kerülhet rá a sor a filozófiai rendszer második nagy emeletére: az érték filozófiájára. Itt éri el csak a filozófia legigazibb, legnemesebb feladatát. A szellem nagy világát mint az értékek világát ismeri meg, az értékben látja a szellem alapprincipiumát s az értékek egymáshoz való viszonyában, összefüggésében keresi a világ értelmét. Ha az értékfilozófia nagyobb nehézségekkel küzd is, hogy a maga tárgyát megfoghassa, ha legtöbb problémájánál nem is áll rendelkezésére oly exakt módszer, mint a tárgy filozófiájának az ő problémáinál, azért mégis benne kell a filozófiai törekvés csúcsát és gerincét látnunk s *filozófiai*

*rendszer*ről csak ott lehet szó, ahol az értékek filozófiája sem hiányzik. Egyedül ő benne nyújthat a filozófia *világfelfogást*, e szó nemesebb és komoly értelmében, amely többet akar jelenteni homályos és felületesen nagyhangú frázisoknál.

Az értékfilozófia sem jár el dogmatikusan, hiszen az értékeket, amelyeknek rendezésén, megértésén fáradozik, a *valóságos* tárgyak vizsgálatából nyeri. A tárgy filozófiája bukkan rá az értékekre, amikor az egyes tárgyak kritikai taglalását végzi, a tárgy filozófiájától kapja az értékfilozófia a maga anyagát. Az értékfilozófia így a valóságos tárgyak értékeit, a kultúra tárgyaiban immanens módon elismert értékeket vizsgálja csak, megállapítja egymástól való függésük rendjét s kifejti, hogy melyek azok az egymástól független, legfőbb értékek, amelyek már magukban igényt tartottak az elismerésre, amelyek abszolút módon érvényesek.

Így az értékfilozófia csupán a tárgy filozófiájának vállain emelkedhetik, emez meg az értékfilozófiára szorúl kiegészítésképen. Minden egyes tárgyterületen, amelynek vizsgálatára a tárgy filozófiája vállalkozik, legyen az most bármily részleges, bármily alárendelt, rákerül a sor az érték filozófiájára is. A tárgyterületen uralkodó értékeket neki kell igazolnia, neki kell őket a magasabb értékekre visszavezetnie, míg végre a többé igazolásra nem szoruló önértékekben megnyughatnak. A tárgyfilozófia szolgál alapúl, kiindulásúl az értékfilozófiának, emez viszont igazolását, jelentőségét adja meg a tárgyfilozófia eredményeinek.

Sőt ez a kölcsönhatás még sokkal jelentősebb, mint ahogyan ez első tekintetre látszanék, mert a filozófia eme két főrésze még saját problémakörük helyesebb felismerésében is egymásra szorúl. A tárgy filozófiája szabja meg, mint tudjuk, az értékfilozófia anyagát, de a megvizsgálandó tárgyterületeket viszont az értékfilozófia határozza meg. A tárgy ugyanis, mint ahogy azt kifejtettük, az érték hatalmánál fogva alakul meg, az érték szabja meg a tárgy jellegét, vele függ össze a tárgy strukturája is s így az érték határozza meg a tárgyterület határait is. Az értékfilozófia lesz tehát az, amely megállapítja, hogy mely tárgyak *nem* tartozhatnak már az

illető értékek birodalmába, melyek nem hozhatók többé összefüggésbe a kérdéses főértékkel, úgyhogy számukra új és önálló tárgyterületet kell felvennünk.¹ Ez az új tárgyterület azonban új feladatot jelent a tárgy filozófiája számára, ennek elvégzésével pedig ismét az értékfilozófia problémaköre bővül s tökéletesbedik. Ezáltal esetleg már elért régi eredményei is helyesbítésre szorúlhatnak, aminek viszont megint a tárgy filozófiája láthatja hasznát. Így a kétféle filozófiai munka egymást kölcsönösen előbbre viszi az egy közös cél: a világ lehetőleg tökéletes megértésének elérése felé. Azért is a tárgy és érték filozófiája csupán két főrésze, két fő problémaköre, az *egy* filozófiának.

III.

12. Az a mód, ahogyan mi az eddigi elmékedések folyamán a filozófia útjait néztük, a filozófiai kutatás feladatainak, problémáinak felismerésére vezetett, de nem ismertethette meg velünk a filozófiai tudományok sorát. Így is vártuk ezt elejétől fogva, hiszen a mi munkánk a filozófia problémáinak lényegére irányult, a különféle diszciplínák megállapítása pedig a filozófiai problémák külső felsorolása lett volna. Ennek is, amannak is megvan azonban a maga jelentősége. Mind a két eljárás a maga módján felöleli a filozófia egész feladatkörét; hogy egy előbbi szavunkra emlékeztessünk: mindegyik ugyanazon a tárgyon alkot más irányban metszetet. Természetes, hogy ennek a két metszetnek egyeznie kell, hogy egymásnak meg kell felelniök. S ezért most befejezéseképpen össze kell még hasonlítani a mi fejtegetéseink eredményét a filozófia ágainak hagyományos áttekintésével, mintegy eljárásunk igazolásaképpen meg kell vizsgálnunk, vajjon valamennyi elfogadott filozófiai tudomány helyet talál-e a filozófiai kutatásnak abban a menetében,

¹ Az érték és tárgyterület egymással való összefüggését, az értéknek a tárgyterületben való «orthonom» fundáltságát legközelebb lesz alkalom vázolni.

amelyet mi kitűztünk. Mert hiszen nekünk nem az volt a célunk, hogy a meglevő filozófiát megdöntsük, hanem épen az, hogy az ő útját szabatosabban s határozottabban meg-rajzoljuk. Ezért most munkánk végeztével felmerül az a kérdés, vajjon ez az út valóban megfelel-e valamennyi filozófiai tudománynak, vajjon a mi kereteink között valóban helyet találnak-e főképen a szűkebb értelemben vett, tulajdonképeni filozófiai diszciplínák, úgymint: a logika és (tisz-
tán objektív) ismeretelmélet, az ethika, esztétika, metafizika vallásfilozófia, értékelmélet (axiológia), valamint a pszichológia, beleértve az ismeretpszichológiai problémakört is.

Pszichológián azonban itt nem a közönséges értelemben vett lélektant kell érteni, az asszociációs vagy pszichofizikai, esetleg introspektív, illetőleg kísérleti alapon állót; szóval nem azt, amely a mi ismeretvilágunknak megint csak *egy* körülhatárolt területét igyekszik rendezni, rendszerbe foglalni. Akár helyeseljük azt a nézetet, amely az ilyen lélektant a természettudományok sorában kívánja elhelyezni, akár nem: annyi bizonyos, hogy ebben is csak oly speciális tudománnyal van dolgunk, mint akár a mechanikában vagy a fiziológiában vagy pedig a matematikában. Vajjon a tanulmányozott világszelvény rendezése közben sejtekkel dolgozom-e vagy pedig képzetekkel, az a lényegen nem változtat; módszer tekintetében még inkább a matematika áll közelebb a filozófiához. Igaz ugyan, hogy a lélektan munkájában erősen befolyásoltatja magát filozófiai szempontoktól, de ugyanígy áll ez a természettudomány elméleti alapozásánál is, sőt még a gyakorlatibb vonatkozású nemzetgazdaságtan sem állhat meg értékelméleti vizsgálódások nélkül.

Az a pszichológia, amelynek jogát a filozófia határsorompóin belül elismerjük, nem a világnak egyik kiragadott részét tárgyalja mint önálló tudomány, hanem maga is az egész világot nézi, mint általában a filozófia; csak hogy nem tárgyi, objektív szemmel, mint a filozófia többi ága, hanem épen mint a *szubjektív* (ami azonban semmikép sem jelent egyénit) szellem megnyilvánulását. Minthogy azt akarja

megmutatni, hogy az objektív világ hogyan jelenik meg a szubjektív szellemenben, ennél fogva voltaképen valamennyi többi tudomány visszája. Natorp, Dilthey, Lipps pszichológiái, Husserl fenomenológiája ez irányban igyekeznek utat törni, Meinong tárgyelmélete is némely tekintetben, ámbár az ő iskolájának kutatásait gyakran objektív, logikai szempontok is vezérlik.

Azzal azonban, ha az ily értelemben vett pszichológiát vagy, ha a kétértelműséget kerülni óhajtjuk: a fenomenológiát mint a többi tudomány visszáját határoztuk meg, már világossá vált, hogy az ő helye miatt a filozófiai munkán belül nem kell aggódnunk. Mert ilyenformán egyáltalában nem illeti meg *egy* hely, hanem jelen lehet mindenütt, hogy a filozófia tárgyait a maga külön szempontjából vizsgálja.

13. Ami azután a többi felsorolt diszciplinát illeti, azok a történelmileg kialakult munkakörökkel egykönnyen beilleszkednek a mi kereteinkbe. Mindegyiknek megvan a maga tárgyköre, melynek tárgyait elsősorban a tárgy filozófiájának módszerei szerint kell megvizsgálnia; s e tárgyak alakulása mindenütt az illető vezető érték hatalma folytán történik, ezért azután mindegyik filozófiai ág magasabb fokon beletorkollik az érték filozófiájának medrébe.

A logika, a szó legtágabb értelmében, jobb szóval: a teoretikus filozófia valamennyi teoretikus tárgy vizsgálatát vállalja; ilyenformán valamennyi tudomány tételei s eljárásai, de szintűgy a nem tudományos természetű teoretikus tárgyak is beletartoznak vizsgálódásai körébe. Értékfilozófiai fokon elsősorban az igaz legmagasabb, abszolút értékével foglalkozik, de meg kell vizsgálnia azokat az alacsonyabb rangú értékeket is, amelyek az igaznak valamilyen módon származékai, függvényei s amelyek az egyes *részleges* rendszerek tárgyainak adják meg logikai létjogukat.

Ennek alapján a teoretikus filozófia különféle ágazatai alkalmasak arra, hogy az egyes tudományok ismeretelméleti megalapozását elősegítsék, amint ezek ezt tőle mindég el is várták. A most folyó nagy történetlogikai vita például a történettudomány tárgyainak *tárgyfilozófiai* boncolásából

ered, míg közvetve azoktól az értékektől függ, amelyeket a történelemnek a maga kutatásai által meg kell valósítania s amelyek a történeletfilozófia másik ágát foglalkoztatják.

A szűkebb értelemben vett filozófiai speciáltudományok is hasonló módon helyezkednek el. Így az ontológia a létezés különleges értékén épül fel s határolódik el a más természetű tárgyakkal foglalkozó tudományoktól. Még az előbb elkülönített értékelmélet is voltaképpen csak az értékek tárgyfilozófiája, vezető értéke pedig maguknak az értékeknek sajátos teoretikus jelentősége a világ, illetve a filozófia tárgyain belül. Épen ezen filozófiai fontossága miatt foglalkoztunk az értékelmélettel annak idején kissé bővebben, azonban természetesen anélkül, hogy a tárgy és érték filozófiájának határaiból kirekesztettük volna.

Már most a teoretikus térről letérve az ethika feladatává tesszük a jó értékének megtestesítésére alkalmas tárgyak vizsgálatát, azután meg magának a jó értékének, valamint a vele rokon vagy többé-kevésbbé ellentétes értékek tárgyalását. Ugyanúgy áll az esztétikai a szép értékcsoportjával. Azáltal, hogy ezeknek is a tárgy filozófiájából kell kiindulniok, itt is a kritikai módszer az egyetlen lehetséges. Az első feladat az ethikai s esztétikai elbírálásra alkalmas tárgy vizsgálata, még pedig tekintet nélkül arra, vajjon ez az elbírálás pozitív vagy negatív eredményre vezetne-e. Csak a struktúra vizsgálatából tűnhetik ki azután, hogy például az akarat bírálható-e el vagy a cselekvés eredménye, hogy az önkénytelenül elvégzett tett is értékes lehet-e vagy csak a saját kívánságaink legyőzésén alapuló, szóval csak a tárgy filozófiájából meríthetünk alapot az értékfilozófiára.

Hogy a vallásfilozófiának külön mellérendelt értékterület jusson-e vagy pedig az előbbi három terület közös csúcsát lássuk-e benne, az vita tárgya. Eddigi értékfilozófiai tanulmányaim az utóbbi nézet pártjára állítottak, anélkül azonban, hogy egy negyedik értékterület lehetőségét elvben tagadnám. A vallásfilozófia körébe tartozónak vélem épen az értékek érték-voltának, érvényességüknek problémáját is, levezetésüket a «praktikus ész»-ből, amelyet ez esetben nem volna

szabad etikai értelemben vennünk. Ilyformán a legfőbb metafizikai kérdések is ide tartoznának, amennyiben ugyanis ezeket az ontológia s a hozzá hasonló teoretikus tudományok még ki nem sajátították.

14. Úgy látjuk, hogy a filozófia valójában egész extenzívításában beleilleszkedik a tárgy és érték filozófiájába. Legfeljebb egy feladat volna még, amelynek megoldását szintén gyakran követelik a filozófiától s amelynek a mi módszereink nem tudnak eleget tenni; ezt a feladatot azonban nem is vállaljuk a filozófia számára s mint teljesen jogtalant vissza is utasítjuk. Azt kívánják ugyanis gyakran az etikától, hogy határozza meg, melyik cselekedet jó, vajjon, ha most munka helyett a pamlagra heveredem, erkölcsileg helyesen cselekszem-e; azt követelték az esztétikától, hogy állapítsa meg egyértelműen vajjon például Strauss Richard Till Eulenspiegel-je szép-e vagy sem. Ámbár itt is tárgyak értékeiről van szó, mégis elismerjük, hogy sem a tárgy, sem az érték filozófiája nem tud e kérdésekre feleletet adni, az értékeknek az *egyes* tárgyra való alkalmazását nem várhatjuk tőlük.

De nem is értjük, hogy miért kívánják ezt épen az etikától s esztétikától. Soha senkisé nem kérdezte a logikától, vajjon igaz-e az, hogy mellényén a gombok páros számban vannak, az esztétikát s etikát azonban, amelyről pedig még művelői maguk is elismerik, hogy eredményei határozottság és szabotosság dolgában mögötte maradnak a teoretikus ismereteknek, ilyen kérdésekkel is merik zaklatni.

Az efajta kérdések megoldására képtelenek vagyunk, de nem is vállaljuk ezt a feladatot. E visszautasító magatartásunkat azonban természetesen, épen filozófiánk követelményei szerint, módszeresen kell igazolnunk. Az etikai és esztétikai tárgy filozófiája fogja kimutatni, hogy e kérdések már magukban véve helytelenek, mert e tárgyak strukturája kizárja a «tartalmi» ethika s esztétika lehetőségét.

15. Ezzel már most befejezhetjük ez általános, prolegomena célzatú fejtegetéseinket, minden további szó már a tényleges kidolgozást illeti. Ezután már tervezgetés, ígéretés helyett

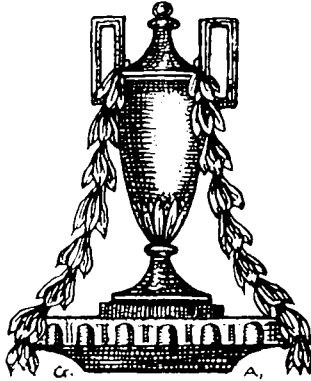
a tárgyak komoly metodikai vizsgálata a mi feladatunk. Természetesen nem mi vagyunk az elsők, akik e munkához hozzáfogunk s így az út első megtörésével sem nekünk kell fáradozunk. Nem mi találtuk ki a tárgy filozófiáját. Amióta csak logikai elmélkedések folynak, mindég a tárgy filozófiája számára is vetettek fel eredményeket; sőt a speciális tudományok is a dolog természete szerint tárgyfilozófiai vizsgálódásokat végeztek a maguk kisebb körén belül. De azért mégis még Kant után is oly nehezen tört magának utat az a természetes meggyőződés, hogy a tárgy mindennek az alapja, hogy magukból a tárgyakból kell tehát kiindulni. Még az ő munkássága után, az ő követőinek táborában sem szövegezte meg senki teljes határozottsággal, hogy az egész filozófiát a tárgy szükségszerű feltételeinek, a tárgy strukturájának ismeretére kell felépítenünk.¹

Aminthogy minden tudománynak ki kell indulnia a maga tárgyainak nélkülözhetetlen alapjából, úgy a filozófiának, amely *valamennyi* tárgyra terjeszkedik ki, e tárgyak közös alapjaira kell visszamennie, mindarra, ami a tárgyat tárgygyá teszi. Ezt kívántuk hangsúlyozni, ezt a követelést akartuk egész kényszerítő súlyában megérteni. Minthogy pedig a legfőbb értékterületek tárgyai, vezető értékeik lényegbeli eltérésének megfelelően, maguk is lényegileg különböznek, ennél fogva valamennyi ily legfőbb rangú értékterület tárgyait külön-külön kell tanulmányoznunk.

Innen kell azután tovább indulnunk, itt, a tárgy filozófiájában lehet csak az alapot megszerezni az értékek

¹ Az ú. n. tárgyelmélet, mely a tárgy vizsgálatának szükségességét hirdeti, szintén nem ilyen célzattal követeli ezt. Ebben már a tárgy kevésbé általános, kevésbé objektív értelmezése is gátolja, valamint egész problémakörének beállítása amellyel inkább a tudományok hézagait akarja betölteni (v. ö. Meinong: *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Leipzig, 1907.), mintsem minden tudomány és filozófia alapjait feltájni. A tárgyelmélet, mint már említettük, nagyrészt a fenomenológia csapásain halad s az objektív világ megértését inkább csak melleleg viszi előre, amit egyébként minden más tudomány szintén megtesz.

tanulmányozására. Ez a tanulmányozás, mint tudjuk, új szempontokat fog felvetni a tárgy filozófiája számára s ez új szempontok tekintetbevétele új kérdéseket támaszt az értékek birodalmára nézve. Így a munka nem érhet véget. Ámde ez a megismerés korántsem a szkeptikus lemondás kifejezője, hanem ellenkezőleg a munka termékenységének biztosítéka, mert megmutatja utunk végtelenségét. Már pedig ennek az útnak végtelennek kell lennie, mert a cél, a filozófia tökéletessége is végtelen messzeségben van.



AZ «IGAZI» SOKRATES.

Írta: HORNYÁNSZKY GYULA.

(Második befejező közlemény.)

Minden kor a maga gondolkozásán keresztül látja és értékeli az elmúlt idők filozófiáit. Nemcsak a hibák forrását jelenti e szubjektív megkötöttség; sok tekintetben a helyes felfogás és érdem szerint való értékelés is e kényszerűsége sarkallik. Amit az intellektualistának gondolkozási készsége még az esetben sem lát, ha történeti hagyatékként jelentkezik, azt majd észre veszi egy későbbi kor, mely hozzászózott lelki életünket a maga összetettségében megvizsgálni. Metafizikától kissé idegen hajlamaink nem szívesen tekintik a platonai ideákat lényzerű dolgoknak; de kriticizmusunk előtt csak annál élesebb (tán túlon túl éles) vonalakban domborodik ki a kevésbé elkülönült platonai gondolatoknak ismeretelméleti értelme és jelentősége.

A görög felvilágosodás magyarázatánál (a szofisztikával együtt Sokrates is oda tartozik) korunk *voluntarizmus*a jut mind határozottabb szerephez. Protagorast már régebben lefoglalták a pragmatisták magoknak (l. Schiller, *Humanism*, 1903. és *Plato or Protagoras*, 1907.); most meg Maier iparkodik Sokratest lehetőleg minden elmélet, fogalmi tudás és általánosítás nélkül megérteni. Előre bocsánat a meggyanusításért; de mintha itt, e szélsőséges nézet kifejtésénél Maiert, a historikust, Maier, a szisztematikus bölcész, kalauzólná. Mert az «emocionális gondolkozás» és az «absztrakt képek» teoretikusának mégis csak lesz valami köze a minden teóriától távol álló Sokrates képéhez (l. szerzőnknek: *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908. és *Das geschichtliche Erkennen*, 1914. c. műveit).

Mindenekelőtt állapítsuk meg itt is, hogy a «modernizálás» sok tekintetben helyes értelmezés. A régebbi filozófia-történeti kézikönyvek számára oly önként kínálkozó felfogás, a mely egy-két elméleti tétel alá fogta össze a görög újraébredés nagy mestereit, bizonyosan szűkösen adott számot törekvéseik egészéről és lényegéről. Mert elsősorban nem elméleti megismerés ösztökölte Sokratest, ép oly kevéssé, mint a szofistákat; fellépésük, tanításuk mindenek fölött gyakorlati célokat követett akár a hatalmi érvényesülés, akár az erkölcsi javítás szolgálatában. A korbeli retorikai iskolák színes képét homályosítja el az, ki Protagorasnál vagy Gorgiasnál csak egy-egy szkeptikus nyilatkozatra gondol; a sokratesi nevelésnek egész hatalmas hátterét téveszti szem elől, ki az emberfűrkészés kaeszkaringós útjaiban és módjaiban csupán az aristotelesi logikának (az *ἐπαγωγή*-nek és *ὁρισμός*-nak) exemplifikációját látja. A körülményekhez idomuló, azok szerint váltakozó *magatartás* az eleve kitűzött gyakorlati cél érdekében: ez a szofisztikának is, a sokratizmusnak is lényege. Bármennyire nagy is legyen a kísértés, hogy történeti összegezéseknél a gondolkozók főbb irányelveire és tételszerű tanításaira helyezzük minden körülmény között a súlyt: Sokrates — csak épúgy mint a szofisták — magában és tanítványaiiban egyaránt a gondolkozással adott cselekvési habitust tekintette, nem tantételeket tekintett a filozofálás feladatának. Ez az érem egyik, kétségkívül mellső oldala, melynek kedvéért azonban nem szabad a hátulsó lapról sem megfeledkeznünk.

Minden elvszerű magatartás már önként általánosításra, fogalmi megrögzítésre és így végső eredményben elméletre törekszik. A görög felvilágosodás megértésének meg ép egyik alapfeltétele, hogy önkéntelen racionalizmusát, merész általánosító kedvét, dogmatikus tételekben való tetszelgését jellemző vonásának ismerjük fel. A gondolkozás egy új birodalmát fedezte fel, magát az embert, s az újszerű vállalkozásnak egész életkedvével szedte a maga megfigyeléseit elméleti koszorúba. Nem jó szolgálatot tesz a történeti megértésnek az, aki a görög felvilágosodás e teoretizáló hajlandóságát

mindenáron el akarja sikkasztani; aki Gorgiasnak mély értelmű szépsziszében — mint Heinrich Gomperz és Maier — csak stílusgyakorlatot, illetőleg paródiát lát; aki Protagorasnak szubjektíven kiélezett homo-mensura tételét lapos, nem sokat mondó általánosságában veszi (Theodor Gomperz), vagy — miként most Maier — csupán a retorikai gyakorlat számára kieszelt irányelvnek tekinti; aki értelmében lefokozni vagy mentegetni törekszik azon kétségtelenül sokratesi, mert egész dialektikáján végigvonuló elméleti nézetet, hogy az erény a tudással egyet jelent. Hisz itt a fontos, a lényeges ép a hamis általánosítás; az, amit minden köznapiasan gondolkozó könnyű úton helyesbíthetett volna, amit majd utóbb az elmélet is helyesbíteni fog, de ami Sokratest «filozófussá» teszi, figyelmét az általános, a fogalmi tudás felé fordítja, Platont és Aristotelest teremti meg

És azért Maiernek mégis igaza van: minden immanens értelmezésnek nem a dialektikában, hanem az *ethikában* kell a sokratizmus súlypontját keresni. Busse helytelenül gondolja, hogy Sokratest elméleti aggályok, a természetbölcselet csődje kergette erkölcsi problémáihoz (Sokrates, 1914. 134. l.); a mily természetes az út az erkölcs-reformatori hivatástól a dialektikához, époly kevéssé értenők meg a fordított útirányt. Az 5. századbéli Athén társas viszonyaiból közvetlen erővel előbukkanó Sokratest a maga elé tűzött cél fogja elsősorban magyarázni és nem azok az eszközök, melyeket a cél elérésére jóknak, elégségeseknek tartott. Aki az egész kor szellemi jellegére irányítja figyelmét és nem kizárólag Sokrates személyére, azt tán mindenek előtt a sokratesi racionalizmus, az erkölcs-tudás gondolata fogja megragadni és ebben keresi majd a tanítás velejét; valamikor, a felvilágosodás tudományának szentelt könyvemben magam is mint a görög racionalizmus atyamesterét mutattam be Sokratest. De ez — szívesen megengedem — külsőleges szempont; magánál Sokratesnél az erkölcsi cél és követelmény a fő: ebben Maiernek igaza van, s ennek erélyes hangsúlyozását tekintem könyve legfőbb érdemének, melyért túlzásait is könnyen megbocsátjuk, irányzatos igyekezetét:

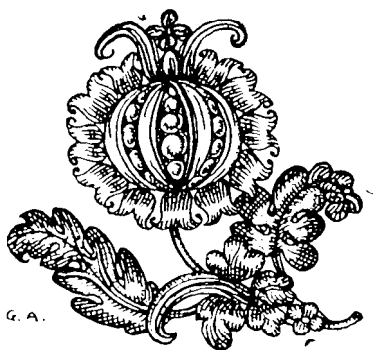
Sokratestól minden elméletit, elvontat, általánosat távol-tartani.

Tehát Sokrates elsősorban az erkölcsi *autonómia* hirdetője. Legvilágosabban tán az Apológia egyik helye fejezi ki a következő szavakban (28 B): *ἐχέϊνο μόνον σκοπεῖν, ὅταν πρᾶττη* (t. i. *ὁ ἀνὴρ*), *πότερα δίκαια ἢ ἄδικα πρᾶττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ*. E centrális nézőpontból mintha egyszerre világosság derengene az egész sokratesi élet- és világtárgyára. Megértjük vak bizodalomát, hogy kell útnak-módnak lennie, mely közelebbi tartalommal tölti ki a magában még üres követelményt, hogy a jónak csupán a jót, a rosszat semmi áron nem szabad cselekednie; e bizodalom vezetett az általános fogalmak felfedezéséhez. Természetesnek fogjuk találni, hogy evvel a legszemélyesebb etikájával, mely mindenkiből jó embert akart formálni, külön-külön az egyesekhez fordult (a sokratesi dialektika); csak valamennyiök megváltozása vezethetne a közösség, az egész társadalom teljes újjászületésére. Nem fogunk csodálkozni, hogy ideális magaslatra emelt erkölcsi követelményénél Sokrates egyszerűs mind a köznapi igényekkel és törekvésekkel is számolt: arról akarta meggyőzni embertársait, hogy az emberi természetből kitörölhetetlen boldogulási és haszonkereső vágyat magokban a jócselekedetekben elégíthetik ki (a sokratesi eudaimonizmus és utilitarizmus). A hol meg a zűrzavaros élet esélyei mintha rácsáfoltak volna e felfogásra, ott egész életbölesészetének derűs optimizmusával segített magán: az istenibe, a *δαιμόνιον*-ba vetett hitével, amely mindenkiről gondoskodik s előbb-utóbb mindent jóra fordít; mint ahogy a legjobban és legcélszerűbben teremtetete meg és rendezte be a világot s alakította az emberi természetet is olyanná, hogy «senki szándékkal az erkölcsi rosszat nem keresi.» Következménye és korollárium a mindez az erkölcsi autonómiáról vallott gondolatának, melyet nemcsak hogy elsőnek hirdetett a világtörténetben, de melynek megvalósíthatóságában is hitt és az ahhoz szükséges eszközöket is felmutatta. És ép Sokratesnek adatott meg a sors különös kegyelméből, hogy hite mellett martirhalálával tehetett tanuvallomást.

Szokássá lett (Maier is megteszi), hogy Sokrates halálához szélesvonalú kortörténeti magyarázatokat és ezek alapján az ítéletet mentető vagy megbélyegző nézeteket fűznek. Azt hiszem, hogy az esemény megértését a legjobban akkor segítjük elő, ha a görög népbíróság intézménye mellé a mai esküdtszékeinket állítjuk összehasonlítás céljából. Garofalo, Tarde, Ferri lélektani fejtegetései, Görres ügyes tanulmánya (Der Wahrspruch der Geschworenen und seine psychologischen Grundlagen, 1903) vagy a mi Jogállamunkban összegyűjtött kritikák (IX. évf. 1910. Vélemények az esküdtbíróaságról, 211. és 284. l.) fognak itt legjobban útbaigazítani, mert rámutatnak azon lelki rúgókra, a melyek a bíráskodó tömeget ítéletük meghozásánál vezetik. Hiúság, a hatalom öntudata, az érzelmek és retorikai készség iránti fogékonyság a bírái előtt álló Sokrates elé is bizonyos követelményekkel lépett, s ő ezeknek teljesítését — tessék az Apologia bevezetését elolvasni — kereken elutasította magától. Ő, aki egész életét az emberi lélek vizsgálatának és kormányzásának szentelte, tudatosan tolta félre a *tömeagléllek* ismeretét. Személyes tragikumától eltekintve, mintha élete nagy művének gyakorlati érvényesülését is ép e pontnál látnók hézagosnak. Nem kétséges, hogy Sokrates mint társadalmi reformátor lépett fel, az egész állami és magánélet újjáalakításának végső gondolatával. De midőn a cél elérését az erkölcsi autonómia merev uralmától tette függővé, annyira individualisztikus alapra helyezkedett, hogy a közügyektől és intézményektől, az egész nyilvános, állami élettől való elidegenedésnek szükségkép be kellett következnie. E fejlődést már Sokrates maga is dokumentálja, de még jobban és világosabban teszik a tanításának nyomába lépő sokratesi iskolák.

Maier Sokrates-képe bizonyára nem az igazi Sokrates. Maier voluntarizmusa helyesen látta a leglényegesebb vonásokat; de ezek egyoldalú kidomborításával szemeink elől teljesen elvonta az elméleti Sokratest. Jelentős vállalkozása mindazonáltal nem annyit jelent, hogy a századik arckép-kísérlet után a százegyedik van kezeink között. Egy újabb

fényképezési technika szerint különböző, de egyazon körbe tartozó személyek képeinek egymásra vetítése által a legszébb harmóniában kapjuk meg a közös vonásokat, az ideális valóságot. Talán majd egykor az egymásra vetített Sokrates-arcképek is a közmegegyezésre igaznak vehető Sokratest fogják élénk állítani, s ebben a végső eredményben Maier munkájának is kiváló része lesz.



A NYELVFILOZÓFIA MAI ÁLLÁSA ÉS JÖVŐ FELADATAI.

Irta : Dr. RUBINYI MÓZES.

I.

Elmult immár száz esztendeje annak, hogy *Humboldt* Vilmos, kinek munkássága a modern nyelvfilozófia kezdetét is jelenti, midőn e tudomány fogalmát akarta meghatározni, ezt írta: «Es bedurfte der Zeit und mannigfaltiger Zurüstungen, ehe nur der Begriff dieser Wissenschaft vollständig aufgefasst werden konnte»...¹

És 1911-ben, midőn a német filológusok és tanferfiak 51. gyűlésén dr. *Max Frischeisen-Köhler* berlini egyetemi tanár nyelvfilozófiai előadást tartott, rendkívül alapos munkáját e szavakkal vezette be: «Die Sprachphilosophie teilt mit anderen philosophischen Disziplinen wie die Natur- oder die Rechtsphilosophie das Schicksal, dass über ihren Gegenstand, ihre Aufgaben und die Methoden ihrer Lösung keine Klarheit und Einstimmigkeit herrscht.»

Tehát, íme, elmult száz esztendő, egy évszázad, melynek folyamán új tudományok születtek, régiek letűntek, mely ragyogó elméket adott az emberiségnek s a tudományoknak s van egy tudomány, mely még a tárgyi meghatározottság primitív színvonaláig sem birt eljutni. Egy tudomány, mely néha való létének elemi kritériumait sem tudja felmutatni, néha meg a tudományok sorában a legtiszteltebb hely illeti meg; mely néha már a komolyan nem vevés szomorú vizei felé evez, néha pedig az összes szociális jelenségek egysége-sítő tudományának formájában tűnik fel: bizonynyal már e romantikusnak mondható sorsánál fogva is megérdemli,

¹ *Techmer*: Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft. I. Bd. I. Hft. Bevezetés.

hogyan elkészítsük *mai* számadását s ami ettől a munkától elválaszthatatlan, kísérletet tegyünk a jövő útjainak kijelölésére.

De e munka elvégzéséhez szükséges, hogy legalább vázlatosan áttekintsük azokat a filozófiai törekvéseket, amelyek nyelvi kapcsolatuknál fogva, mozaikszerűen bár, de hozzájárultak e sajátos filozófiai irány kialakulásához. Nemcsak azért, mert nálunk oly kevés szó esett e kérdésekről s ami esett, oly észrevétlen maradt, hanem a jelen megértésének és helyes értékelésének szempontjából is szükséges a mult vázlatos áttekintése. Már az áttekintésből ki fog világlni ez irány sorsának egyik nem előnyös megnyilvánulása: hogy ez eszmék nem mentek át a *szerves fejlődés*, az egymásból folyó, egymással kapcsolatos történelem rostáján, hanem mintegy időőről időre újra kezdődtek, a mult nagy küzdelmei kárba veszttek, nagy gondolkodók ragyogó műveit évtizedekig, sőt évszázadokig dicsőítették, de rájuk nem építettek.

Ime már *Plato*, ki *Kratylos*ával a nyelvfilozófia világirodalmi megalapítójának tekinthető (az előtte nyilatkozó görög filozófusok ilyen kapcsolatú axiómái alig emelhetők teljességre valamelyes rekonstrukció által s a Védák egy pár ilyen helyének összeállítására sem sokat használna európai szempontból), már Plátó egy meglehetősen szűk és gyakorlati téma, a nyelvhelyesség ügye körül csoportosítja gondolatait. Hermogenes szerint a nevezetek helyességének megítélése tisztán konvenció dolga. *Kratylos* ellenben azon a nézeten van, hogy a dolgok a természettől kapták neveiket. *Steinthal* volt az, aki bebizonyította, hogy a *φύσει-θέσει*-féle jelszó nem Plátótól ment át a világirodalomba, hanem az alexandriai iskola kapta fel a kérdésnek e formáját, mely a *Kratylos*ban még így van: mitől vannak a dolgok nevei: *νόμῳ* vannak-e, avagy *φύσει*? «In der alexandrinischen Zeit tritt der Terminus *θέσει* auf; wann und wo zuerst, weiss ich nicht. Den Übergang von *νόμῳ* zu *θέσει* bildete doch wohl Aristoteles!»¹ Tehát maga a nyelv eredetének kérdése is,

¹ *Steinthal*: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik. (313. l.).

mely pedig a primitív nyelvfilozófia kedvenc problémája, csak érintve van Plátónál. Plátónak minden gondolata, a csak érintett hang-szimbólika mellett, a nyelvhelyesség körül forog. Hermogenes is voltaképpen a nyelvhelyesség ügyében szólaltatja meg Sokratest. S ugyancsak szerinte csak egy nyelvbeli helyesség létezik, az, amely közmegegyezés által jött létre.

Viszont *Aristoteles*, poétikájának híres huszadik fejezetében, egy tudománytörténeti szempontból végtelenül fontos, de mégis csak részlet-munkát végez el akkor, midőn megalkotja a *στοιχεῖον* (betű, hang), *συλλαβή* (szótag), *σύνδεσμος* (kötőszó), *ἔνομα* (névszó), *ῥῆμα* (ige), *ἄρθρον* (névelő), *πτῶσις* (ragozás) stb. terminusait, illetve kategóriáit. De kifejti már az analógiát is, azt a fogalmat, amely a *sztoikusok* elméldéseinek adja meg szűk határait. Ezek körében vetődik fel először a kérdés eredeti formájában: vajjon mi uralkodik a nyelv életében: az analógia vagy az anomália. Háromszáz esztendeig ez az egyetlen probléma volt minden nyelvfilozófiai munka legmagasabb feladata! Görögök és rómaiak az egyes szavak és jelentésük közti kapcsolat lehetőségének vagy lehetetlenségének, állításának (*ἀναλογία*) vagy tagadásának (*ἀνωμαλία*) helyeslésével vélték a legfontosabb nyelvfilozófiai munkát elvégezni.

A kereszténység fellépte a nyelvről való gondolkodás fejlődésére is hatással volt. A vallásos élet miszticizmusa egy másik, az ellenkező végletbe, a metafizikai spekuláció végletébe sodorja a nyelvfilozófiát. Később még hosszú ideig uralkodnak a *Port-Royal* grammaire générale-jai. Sok ilyen általános nyelvtan keletkezik. A középkori, nyelvről való gondolkodás tetőpontját *Duns Scotus*: *Grammatica speculativa*-ja jelezi. Az általános nyelvtan gondolata még legújabbban is fölmerült: az oly érdemes Georg von der Gabelentz, élte alkonyán, utolsó kéziratában vetette papírra azt a tervét, hogy előre megállapított típus-kérdésekkel kellene fölvenni a föld összes nyelveit s így megalkotni «eine wahrhaft allgemeine Grammatik, ganz philosophisch und doch ganz induktiv».

S. *Locke* is, nemcsak századában, a XVII. században, hanem egész a XIX. századig, tehát a nyelvbölcsezet újjáalakulásának századáig, páratlanul áll a nyelvre vonatkozó mély elmékedéseivel, ő is jóformán csak a jelentéstan szempontjából alapvető. Ime tehát az összesítő filozófiai törekvés megint a részlet-kutatás szűk körére zsugorodik össze. Szerinte minden tudat-elem érzéki eredetű lévén, *An essay concerning human understanding* című munkájának 3. részében kifejti, hogy a nyelv szavai már kezdettől fogva igen tökéletlenül feleltek meg céljaiknak, mert az érzékleteket össze kellett foglalni s nagyobb, hasonló elemekből álló csoportoknak összefoglaló neveket kellett adni. Kiindul hát a szavak jelentéséből, végig megy az általános kifejezéseken, az egyszerű ideák s a komplikált modulusok és relációk szavain, a szubstanciák nevein, a partikulákon, az absztrakt és a konkrét kifejezéseken, s mindezeket csak azért tárgyalta, hogy velük a szavak, a nyelv tökéletlenségét bizonygassa. Minden szó, mely ma akár a legabsztraktabb is, valaha okvetlenül érzékleti jelenséget fejezett ki.

Kant fellépte fordulatot jelent a nyelvfilozófia fejlődésében is. Már *Benfey* történelmi munkájában és *Pott* a *Humboldt*-ról írott nagy tanulmányában rámutatott *Kant* nyelvfilozófiai hatására. E hatás végleges rajzolója, *Streitberg* Vilmos, említi, hogy *Kant* hatása alatt újra fölélednek az általános nyelvtanok. *M. F. Bernhardt* szerint: «Die Sprachwissenschaft oder Sprachlehre, philosophische Grammatik, ist die Wissenschaft von der unbedingten Form der Sprache.» Ugyancsak kantianus alapon állnak *J. S. Vater*, de különösen a híres lipcei *Gottfried Hermann*.

Különben már *Hebbel* utalt arra, hogy *Kant* filozófiáját a nyelv tényei is igazolni fogják. De *Hermann* az első, ki nyíltan ki is jelenti, hogy a tiszta ész kritikájával szemben meg kell teremteni az értelemnek grammatikáját. Ezt teszi «Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft» c. munkájában, mely halála után (1800) jelent meg. Ezt a gondolatot *Hermann*-tól *Herder* vette át. Ő is azt mondja, hogy a sok félreértésnek, ellenmondásnak nem az értelem az oka, hanem

a hibás, tökéletlen vagy tökéletlenül alkalmazott nyelvi forma. De ő túlmént az elven. Hadjáratot indít az értelem kritikájának terminusai ellen. Mennyi harc a szélmalom ellen! A kantianus szavaknak új jelentéseket ad, vagy egyszerűen csak elveti a régieket, mert neki nem felelnek meg. A szójelentések clemzésével akarja megalkotni az értelem elméletét!

Egy lépéssel tovább megy F. A. *Jacobi* és ennek barátja C. L. *Reinhold*. Az előbbi a filozófia egész történetében nem lát egyebet, mint egy drámát, melynek hősei az értelem és a nyelv. Az utóbbi közelebbi feladatokat jelöl meg: a nyelv okozta chaos tisztázására mindenekelőtt a szinoním és homoním szavak jelentését kell pontosan megállapítani, csak így lesz a filozófiából tudomány.

De Kantnak *hívei* is szolgálták ez eszmét: «Ohne Worte keine Begriffe», mondja L. *Noiré* («Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft») s igyekszik megalkotni az értelemnek empirikus kritikáját keletkezésének, fejlődésének bemutatása alapján. *Noiré* nyelvtörténeti adatait beszorítja a Kant fogalom-sémájába, de így is fontos a munkája, fontosabb Max *Müller*énél, aki belőle indult ki, vagy Fritz *Mauthner*énél, ki tán publicistának mégis nagyobb, mint filozófus. Hermann alapján áll ő is és gondolata, mely *Kritik der Sprache* c. főművének (valamint az ennek alapján készült rövid áttekintésnek: *Die Sprache*) vezérfonala, az, hogy a szavak csak emlékek, tehát azonos tartalmuak a különféle egyéneknél nem lehetnek s így minden szó az ő történetének, fejlődésének mellékjelentéseivel van határozatlanná téve. A nyelvnek az értelem szempontjából semmi értéke sem volt s nincs is. Mily szellemesen jegyzi meg *Mauthner*nek egy kritikusa: «Ein ungelöstes Rätsel bleibt es freilich, wie jemand, den die feste Überzeugung von der Wertlosigkeit aller Sprachen für die Erkenntnis hegt, 2058 Seiten voller Worte opfert, die Welt zu seiner Anschauung zu bekehren . . .!»

Ime még a nagy Kant sem bírta a nyelvfilozófia specializáló irányát az egyetemesség filozófiai magaslatára fölemelni — közvetlenül. De közvetve ezt a nagy fordulatot mégis neki köszönhetjük, mert *Humboldt*t föllépte nélküle

lehetetlen, elképzelhetetlen. Humboldt pedig a Kawi-mű bevezetésével, az «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts» a modern nyelvfilozófia megalakulását jelenti. A részletektől eltekintve kantianus hatás Humboldtnál az *innere Sprachform* eszméje, melynek ez elnevezése Steinthaltól ered, de az eszme, Herder útján, Kantra vihető vissza; s az a humboldti eszme is, hogy a nyelv fejlődése, korszakai bizonyos ideálhoz, tehát fölfelé vezetnek, Hegel és Fichte után Kantból finomult át a Humboldt nyelvfilozófiai rendszerébe.

Humboldt alkotta meg eddig a nyelvfilozófiának legeggyetemesebb rendszerét. Bár kantianus alapon indult, de főleg a népszellemnek a nyelvben mutatkozó kifejezését kutatva önálló rendszert alkotott. Hatása meglehetősen problematikus. Már Pott megmondta volt: «Humboldt gehört ... nicht zu jenen überaus durchsichtigen Schriftstellern, welche, um verstanden zu werden, dem Leser keinerlei kopfbrechende Geistesarbeit abverlangen, dafür ihm freilich auch nichts sonderlich Verstehenswertes bieten.» De kiindulva az ő műveiből, velük foglalatосkodva szinte egy életen át, adta meg *Steinthal* a nyelvtudománynak a lélektani alapot s ez alaptól indult ki az a fejlődés, mely a *nyelvlélektan* kialakulására, egyrészt *Paulhoz*, de másrészt a *néplélektanhoz*, *Wundt*hoz vezetett.¹

II.

A XIX. század utolsó évtizedében körülbelül az volt a helyzet, hogy a nyelvfilozófia végre két egyetemes rendszerezőjének örvendhetett: Paulnak és Wundtnak. Egyik sem vágyott a «Sprachphilosophie» kétes híré elnevezésének dicsőségére. De azért mindketten voltaképen nyelvfilozófusok,

¹ *Steinthal*, *Paul* és *Wundt* rendszereit irodalmunkban többször is bemutatták. Az ide vonatkozó irodalom össze van állítva *Általános Nyelvtudomány* c. kézikönyvemben. Humboldtról újabban megbízható munkát nyert irodalmunk *Trócsányi* Dezsőtől: Humboldt Vilmos nyelvölceselete. Bpest, 1914.

kik egy-egy csoport tudósak lettek mesterei. Paul a nyelvészetben uralkodott csaknem kizárólagosan, Wundt inkább a filozófusok között, de műve pl. jelentéstani szempontból komoly hatással volt a gyakorlati nyelvtudományra is.

Ám új tudományok vagy új tudományos módszerek megszokott sorsa, hogy küzdeniök kell sokat, míg az elismert régi tudományok és módszerek között helyet foglalhatnak. A néplélektan, bármennyire is régi eszmék új rendszerezése, az újság hatásával volt. Az említett sors különösen olyan tudományok osztályrésze, mint a néplélektan is, melyek határkérdéseket tárgyalnak s létüket szomszédos tudományok területeiből kitépott és egygyé szerkesztett területeknek köszönik. Nem csoda hát, ha a Wundt-féle néplélektani irány körül is harc indult meg. Paul Prinzipien-je negyedik kiadása a *Völkerpsychologie* két első (nyelvi) kötetének megjelenése után jelent meg s ez volt az alkalom (1909) a nyelvfilozófia e két modern mesterének összecsapására.

Paul Wundtnak néplélektanával szemben főművében és müncheni egyetemi beszédében (1910) a legmerevebb visszautasításnak álláspontjára helyezkedett. Régibb elveit fönn tartja, érdemleges vitába nem bocsátkozik. Mintegy erre feleletül adta ki Wundt *Probleme der Völkerpsychologie* című munkáját (1911), mely részben e vita anyagára vonatkozó közleményeit tartalmazza.

Paul a néplélektannal mint külön tudománnyal szemben két kifogást emel. Az egyik a következő: Paul szerint a lelki élet főfeltétele az, hogy egyes lelkiállapotok és folyamatok között benső, közvetlen kapcsolat legyen. De közvetlen kapcsolat az egyes lelkiállapotok között csak az egyén lelkének keretein belül képzelhető el. Egyik egyén lelke a másikéra közvetlenül nem hathat, csak közvetve, a test, illetve az érzékszervek segédelmével. Így tehát közvetlenül lehetetlen egy más lelket megismerni. Hogy mi mégis ismerjük más egyének lelki viszonyait is, nemcsak a magunkét, ennek az a magyarázata, hogy amazokat ugyanolyan szerkezetűeknek képzeljük, tesszük fel, mint a miénket. S minthogy így minden lélektani ismeret az egyén határai közé van szorítva, világos.

hogy a társasélet jelenségei is csak az egyéni lélek megnyilvánulásából vezethetők le. Nincs néplélek, csak egyéni lélek van s így amilyen lehetetlen fogalom a néplélek, oly lehetetlen a néplélektan maga is. Paul szerint ezt a néplélektan eddigi szereplése is igazolta, hiszen Lazarus és Steinthal óta, kik e tudományt folyóiratukkal megalapították, egyetlenegy néplélektani törvényt sem alkottak ez irány munkásai, ami, szerinte, a tudomány meddőségének bizonyítéka. E két ellenvetés körül csoportosulnak voltaképen e harc összes érvei és ellenérvei.

Ami a néplélek fogalmát illeti, Paul éppen nem áll egyedül felfogásával. Az ő nézetét vallja Schuchardt (*Sprachgeschichtliche Werke*, Graz, 1909) és pedig abban a még határozottabb, az egyéni élet fontosságának még fokozottabb formulázásában, amint azt Delbrücknél olvashatjuk (*Grundfragen der Sprachforschung*). E nézetet vallja Finck, Sechehaye is. Mindenesetre különböző nyomatékú bizonyítékok, de mi azt hiszszük, másoknak nézeteit azért nem idézhetjük, mert e kérdésről nem nyilatkoztak, mert ha nyilatkoztak volna, a legtöbben az «egyéni» felfogás mellett a néplélek ellen nyilatkoztak volna.

De mit felelt ez ellenvetésekre maga Wundt? Utal mindezekelőtt Paul okfejtésének szerinte legnagyobb hibájára, a Herbart-féle lélek-felfogásra, melyből kiindul. Ha a lelket, mint valami külön szubstanciát fogjuk fel, akkor nincsen néplélek, de hiszen akkor egyéni lélek sincsen a filozófia mai állása szerint. Wundt szerint még az egyén egyes lelkiállapotai között is fizikai folyamatok az összekötőkapcsok, így hát a különböző egyének lelki funkciói épúgy érintkezhetnek egymással, mint azon egy egyénnek különböző lelki funkciói. Vannak tények («Tatsachen»), amelyek csakis társadalmi közösségekben alakulhatnak ki s amelyeket lélektanilag csak úgy bírnak megmagyarázni, ha figyelembe vesszük az emberek együttélésének sajátos feltételeit. E tények, jelenségek magyarázatára az individuális lélektant ki kell egészíteni egy másikkal, melynek célja éppen ama társadalmi produktumok kialakulásának lélektani magyarázata. E jelenségek vizsgálatánál esik a történelmi szempont, mely Pault individuális

felfogása miatt köti meg, mert ezek fölötté vannak a történelmi horizontnak. Érdekesen fejtegeti Wundt, hogy csak a nyelvészek álltak arra a túlzó individuális álláspontra, hogy minden nyelvi újítás és alakítás forrását az egyénben keresik. Szerinte az egyéni alkotások újító ereje, az általános újító fejlődéssel szemben igen csekély. Az egyéni újításnak jelentős szerepe a szociális jelenségek közt csak a divatban van. Az emberi társadalom fejlődésében először vezet a köz s ebből emelkedett ki az egyén, nem pedig fordítva. Azt azonban kénytelen megengedni, hogy absztrakt fogalmaknak (amilyen pedig a néplélek is) nincsen realitásuk.

Ami pedig magát a néplélektant illeti — folytatja Wundt — más az a néplélektan, melyről Lazarus és Steinthal beszéltek s más a Wundt-féle. Lazarus és Steinthal programja túlságosan bő volt. Steinthal Hegel híve volt és Humboldt hasonló gondolatainak hatása alatt állott; Lazarus herbartianus. Nincs ma már pszichológus, ki lelki életen azt értené, amit ők értettek s így az egyes egyének lelki működése között igenis van közvetlen érintkezés.

S ami végül Paulnak azt az ellenvetését illeti, hogy a néplélektan maga is bebizonyította meddőségét azzal, hogy egyetlen néplélektani törvényre sem tud rámutatni, erre Wundt így felel: A néplélektan egyáltalán nem is akar törvényeket fölfedezni, inkább csak a meglevőket akarja helyesen interpretálni. A társadalmi életben felötlő törvényszerűségeket akarja magyarázni ama pszichológiai motivumokkal, amelyeket az egyéni lelki élet ismeretéből kölesönöz. Néplélektani törvény, melyre már Aristoteles rájött, hogy az ember *ξῶον πολιτικόν*, vagyis az, hogy lelki életének minden megnyilvánulása csak a társadalmi közösségben alakul ki; s ha Meinhof megállapítja, hogy némely afrikai bantu-nyelvben a Grimm-féle Lautverschiebunghoz hasonló hangváltozás figyelhető meg, akkor itt bizony oly megfigyeléssel állunk szemben, mely fölötté van ama bizonyos történelmi horizontnak. Ilyen egyetemes érvényű, nyelvek és korok felett levő az analógia megnyilvánulása s Wundt nem említi, de mi hozzátehetjük, ilyen a Behaghel-féle szórendi törvény, mely

az összes ismert és ismeretlen, irodalmas és irodalmatlan nyelvekre alkalmazható. (A Nyelvtudomány című akadémiai folyóiratban ismertettem, 3. kötet, 74–75. lap.)

Ime, két világ áll itt egymással szemben s bár mindkét álláspont szélsőséges, egyik sem olyan, hogy elvethető volna. Wundt nyilván túlságosan kevésre becsüli az egyéni nyelv (s tán lélek) szerepét. Feledi, hogy az egyén tudatos nyelvi működésén kívül (gondoljunk csak a nyelvújítások, a nagy írók hatására), döntő ereje van az egyén tudattalan újtó törekvéseinek. A filozófia poétáinak, Emersonnak, Carlyle-nek egyéniség-hangsúlyozása hidegen hagyta Wundtot, sőt nem hatották meg Nietzsche rapszódiai sem. Viszont annyi bizonyos, hogy bár az új nyelvi fejlődések egyénekből indulnak ki, de tovafejlődésük csak a szociális élet formájában lehetséges. Talán jó is, hogy olyan nagy szellemek, mint Paul és Wundt, külön úton haladnak. Mindkettő a nyelvfilozófia egyetemesítésének processzusában szinte halhatatlan szerepet játszik s ami majd utánuk fog következni, az már a belőlük kiinduló szerves fejlődés útjain igazán filozófiai gyümölcsöket teremhet.

III.

És mintha a helyes kezdések örvendetes következményei már napjainkban is föl-föltünnének. A kép, mely ma elénk tárul, még mozaikszerű, sok megint a mult negligálása, a magából kiindulás autodidakta önérzete, de a tarka fonalak egyszer mégis csak össze fognak fonódni s a mozaikszerűség darabjait most már csak kortársak, nem századok választják el egymástól s a kapcsolat köztük nem lehetetlen. Örök kár, hogy Techmer gyönyörű folyóirata, az Internationale Zeitschrift a szerkesztő tragikusan korai elhallgatásával megszűnt s napjainkban bátor utánczója még nem akadt. Annyi bizonyos, hogy nyelvfilozófiai kapcsolatú munkás nem egy van a modern tudományos életben s ezek vagy parallel haladnak Paullal, illetve Wundttal, vagy keresztezik útjaikat, illetve tovább fejlesztik eszméiket.

Vossler Károly¹ saját rendszerét ideálisnak nevezi s pozitivistának az eddigi nyelvelméletet. Pozitivisták szerinte azok, kiknek csak a jelenségek pontos leírása, fölvétele a céljuk. Az idealisták elsősorban a nyelvi formák okbeli kapcsolatait keresik. Erősen egyéni hangon támadja Vossler a pozitívizmust. «Tatsächlich ist das gar keine Wissenschaft. Es ist der Tod des menschlichen Denkens, der Untergang der Philosophie. Es bleibt nur ein Chaos von Rohstoff, ohne Form, ohne Ordnung, ohne Zusammenhang. . . » Mily kemény kifakadás a cédulás szekrények türelmes gyűjtői ellen! Vossler a megoldást nem a nyelvi anyag összegyűjtésének szokásos rendszerében keresi. «Die sogenannte Grammatik muss in die ästhetische Betrachtung der Sprache ganz und rastlos aufgelöst werden. . . » «Grammatik ist ein Teil der Stil- und Literaturgeschichte, die ihrerseits wieder in die allgemeine menschliche Geistes- und Freiheitsgeschichte (Kulturgeschichte) eingeht.» «Dieses ganze Feld grammatischer Disciplinen ist ein von nimmermüden Positivisten angelegter unermesslicher Kirchhof, wo allerhand tote Sprachteile in Massen- und Einzelgräbern hübsch gebettet liegen, und die Gräber sind mit Aufschriften versehen und numeriert. Wem hat nicht schon der Modérgeruch dieser positivistischen Philologie beklemmend auf die Brust gedrückt.»

E munkát a németek kelleltenül fogadták, bár eredeti felfogását nem tagadhatták. Mi észrevettük, hogy, mint minden a világon, ez is csak tünet, egy meglévő baj kóros tünete. Vossler munkája túlzó jajkiáltás a stílus-tanulmányok elhanyagolása ellen. A nyelvi jelenségek esztétikai értéklése, a nyelvi és irodalmi élet ama kapcsolatai, amelyek a nagy stiliszták működésében lépnek homlok-térbe: íme ezek a szempontok domborodtak ki nálunk Vossler ez eszméinek

¹ V. ö. Karl Vossler: Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprach-philosophische Untersuchung, Heidelberg, 1904; *Ugyanaz*: Sprache als Schöpfung und Entwicklung, Heidelberg, 1905.

nyomán s az egyéni nyelvről olyan irodalmunk támadt, mely ugyan csak egy kis jóakaró címezéssel lett nyelvész-tika (a mi szegény pozitivistáink csakis e névbe birtak belekötni), de ez a szerény kezdés így is nemcsak irodalmi és nyelvi, hanem szimptomatikus fontosságával, a kezdés tudatosságánál fogva, nyelvfilozófiai szempontból is figyelemreméltó marad.

És itt, az egyéni nyelv studiumának elméleti alapozásánál két gondolatra kell még utalnunk, amelyek az elvi kérdések tanulmányának termékenyítő hatását igazolják s már régebben nálunk hangzottak fel először.

A *nyelvbéli kiegészülés*, amint azt *Petz Gedeon*¹ kifejtette, ama jelenségek összeségének interpretálására szolgál, amelyeket a hagyományos grammatika a «rendhagyók» lomtárába dobott. A latin *sum*-nak perfectuma *fui*, *bonus*-nak középfoka *melior*; a magyar *sok*-nak: *több* stb. Ezeket a hagyományos grammatika rendhagyóknak nevezte el, mert nem volt teljes paradigmájuk. Curtius, de különösen Osthoff foglalkozván alaposan e sajátos jelenségekkel, arra az eredményre jutott, hogy itt gyakran előforduló fogalmaknak *egyéni* elnevezéséről van szó, vagyis midőn a *melior* fogalom kifejezésére volt szükség, nem állt elő a rendes középfok analógiája (*bonus-bonior*), hanem ősi új névadás keletkezett, nyelvi teremtés (*melior*), melynek ereje lankadatlanul él a nyelvekben. Szépen mondja Petz, hogy a nyelv úgynevezett rendhagyóságainak egy része nem a nyelv szeszélyének, gyöngeségének vagy elfajulásának szüleménye, hanem annak az ősi kornak maradványa, mikor a nyelvben még nem fejlődtek ki a szabályos és arányos alakrendszerek, amikor a későbbi szürke egyformaság helyét az alakok gazdagsága és költői változatossága foglalta el. Ime az ősi nyelvalkotó erő eleven munkájának mai megfigyelése, mely csakis ősi egyéni funkcióval magyarázható.

S másrésről a nyelv általános fejlődési életének elképzelése sem történhetik másként, mint ha kiindulva az egyéni

¹ Nyelvtudományi Közlemények, 32. köt. 216—229.

funkcióból elfogadjuk a *nyelvfejlődés centrális elméletét*,¹ úgy amint azt pár esztendeje vázolni kíséreltük meg.

Egy másik új ösvényt azok vágtak, kik a kísérleti lélektan módszerét akarják a nyelvi életre alkalmazni.² Sokakban fölmerült ugyanis már az a kérdés, hogy nem lehetne-e pozitív kísérletek alkalmazásával belevilágítani a nyelv életének még oly homályos labirintusaiba? Ez főleg a nyelvi analógia lélektani búvárlatánál ígérkezett gyümölcsöző módszernek. Thumb és Marbe kezdése sajátos megítélésben részesült. A nyelvészek kevés bizalommal voltak a kísérleti alapok iránt, bár egy nyelvésznek (Thumb) s a kísérleti lélektan oly kiváló mesterének (Marbe) szövetkezése csak szolid eredményekkel kecsegtethetett.

Maga Thumb céljáról így nyilatkozott: «... wir untersuchten, wie die(se) Assoziationen beschaffen sind, um so den gesetzmässigen Beziehungen zwischen Assoziation und Analogiebildung auf die Spur zu kommen.» Wundt egy erről a dolgról írott bírálatában azt mondja, hogy nyelvbeli jelenségekről lehet lélektani jelenségekre következtetni; de fordítva: lélektani jelenségekből nyelvekre nem, mert a tudat a kísérletek alkalmazásánál egészen más, mint az analógiás nyelvi alakok természetes keletkezésénél.

Thumbék egyes szavakhoz való asszociáltatással, hét személlyel végeztek kísérleteket, kiindulva bizonyos szócsoportokból, az asszociációnál letelt időből s az adatokat táblázatokba állították össze. Így aztán bizonyos törvényszerűségeket is állapítottak meg. Azok az asszociációk, amelyek a legtöbb egyénnél fölléptek, egyben a leggyorsabb lefolyásuk is voltak. A számnevek minden más szónál nagyobb erővel indítanak meg szpontan asszociációkat. A főnév leggyakrabban főnevet, a melléknév melléknevet asszociál.

¹ Általános Nyelvtudomány, 1907, 32–36. l.

² V. ö. *Thumb és Marbe*: Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung, Leipzig 1901; l. még *A. Thumb*; Psychologische Untersuchungen über die Sprachlichen Analogiebildungen, Indogermanische Forschungen. *Ugyanaz*: Experimentelle Psychologie und Sprachwissenschaft, 1911. GRM.

Tagadhatatlan, hogy ezeket adatszerű bizonyítás nélkül is tudtuk, sejtettük. De ez csak a kezdet munkáját jelenti. Már bizonyos, hogy az egy nyelven belül végzett asszociációs (analógiás) kísérletek eredményei más nyelvekre is alkalmazhatók, egyetemes érvényűek, csak épen figyelembe kell venni az egyes nyelvek egyéniségét jelző Asszociationsbasis-t. Ha a megindult munka hivatott folytatókra talál, a nyelvfilozófiai munka ez ösvénye megtalálja majd toroklását a nyelvfilozófia országútjába.

De a voltképeni nyelvfilozófia is termékeny új ágakat hajtott. *Ottmar Dittrich*¹ lipcei egyetemi tanár egy új nyelvleléktani rendszer kiépítésén fáradozik, de még nincs túl rendszerének módszertani alapvetésén. Ő, ki a 'Völkerpsychologie' elnevezés helyén jobban szeretné a 'Gemeinspsychologie'-t melynek a 'Sprachpsychologie' alkotó része, új definíciót állított föl a nyelvre s ez körülbelül rendszerének új alap-tétele. Definíciója ez: «Sprache ist die Gesamtheit aller jemals aktuell gewordenen, bzw. aktuell werden könnenden Ausdrucksleistungen der menschlichen, bzw. tierischen Individuen, insofern sie von mindestens *einem* andern Individuum zu verstehen gesucht werden (können)». Szerinte tehát nem kell tömeg, nem kell közösség a nyelvhez, elég ha van egy beszélő s még legalább *egy*, ki a beszédet felfogja. Mig tehát Paul csak a beszélőt elemezte, Wundt pedig az egész tömeget, Dittrich a nyelvi élethez legalább két egyén közös munkáját megfelelőnek tartja, mert szerinte, ha magában is gondolkozik az egyén, szavakban kifejezett gondolatai egy láthatatlan vagy épen elképzelt társnak szólnak. Még ha nem is gondolunk, mondja Dittrich, mindjárt Ádámra és Évára, már a nyelvkeletkezés elképzelésére is elég két egyén nyelvalkotó munkájából kiindulni. Baj Ditt-richnél, hogy a problémákat új műszók szerint csoporto-

¹ *Ottmar Dittrich*: Grundzüge der Sprachpsychologie, Halle, 1903. (Első kötet; ezt megjelenésekor ismertette nálunk BALASSA JÓZSEF.) *Ugyanaz*: Die Probleme der Sprachpsychologie und ihre gegenwärtigen Lösungsmöglichkeiten. Leipzig, 1913.

sítja s ezek az új műszók igen megnehezítik eszméinek elterjedését.

Ch. Albert *Sechehaye*¹ genfi egyetemi tanár műve az elméleti nyelvtudománynak, mint önálló diszciplinának létjogosultságát bizonyítja és pedig az Adrien *Naville*-féle tudományosztályozás alapján. Eszerint minden tudománynak két iránya, mintegy két osztálya van: a tények tudománya s a törvények tudománya. Amaz a jelenségeket térben és időben kutatja, emez, függetlenül a tértől és időtől, a jelenségek okait, fejlődési viszonyait, egyetemes jellegű törvényeit kutatja és tárgyalja. *Sechehaye* Wundtról elmés bírálatot mond. Nem tagadja Wundt nagy fontosságát, de hibájául azt rója fel, hogy nem értette meg a grammatika fontosságát («Wundt n'a pas compris l'importance du problème grammaticaux»). E fogalom (t. i. a problème grammatical) gyakran visszatér *Sechehaye*-nél s ő maga így definiálja: «On peut appeler problème grammatical celui qui se pose quand on cherche dernière la grammaire le fondement psychologique de ses origines, de ses lois et de son fonctionnement.» Ő ugyanis a nyelvnek kétféle elemét különbözteti meg: éléments grammaticaux és éléments extragrammaticaux. Az utóbbiakhoz tartoznak az állatok beszéde, a gyermeknyelv jelenségei, a jelbeszéd és az indulat-kifejező nyelvbéli elemek. Az előbbiekhez a közönséges emberi beszédnek grammatikai eszközökkel leírható jelenségei. Ezek a néplélektan körébe esnek, míg az előbbiek inkább az individuális lélektan körébe. *Sechehaye* aztán kidolgozza ez alapelvből kiindulva a leendő nyelvfilozófia egész vázlatát, de sajnos, munkájának megjelenése óta nem láttunk tőle semmit, már pedig egyedül ő volna hivatott vázlatát rendszerré kiépíteni.

Albert *Dauzat*² műve csak címe szerint nyelvfilozófiai,

¹ Ch. Albert *Sechehaye*: Programme et méthodes de la linguistique théorique. Psychologie du langage. Paris, Champion, 1908.

² Albert *Dauzat*: La philosophie du langage. Paris, Flammarion, 1912. L. ismertetését e sorok írójától az akadémiai Nyelvtudomány c. folyóiratban 4., 237–240. l.

voltaképen az első jó francia bevezetés az elméleti nyelv-tudományba s az a jó tulajdonsága, hogy a szerző a tőle alaposan ismert német anyagba a megfelelő román nyelvű irodalmat beolvastja.

Már Wundt előtt föllépett egy korán elhunyt rendkívül eredeti elméje a nyelvfilozófiának: *F. N. Finck*.¹ Ő talán az egyetlen az újak közül, ki Humboldtól indulván ki, ennek eszméit továbbfejlesztette. Tudjuk, hogy Humboldt az egyes nyelvekben, azok szerkezetében az egyes népek szellemi struktúrájának kifejezését látta. Vagy, ahogy ő kifejezte az *Über die Verschiedenheit*-ban: «Die Geistes-eigentümlichkeit und die Sprachgestaltung eines Volkes stehen in solcher Innigkeit der Verschmelzung ineinander, dass, wenn die eine gegeben wäre, die andere müsste vollständig aus ihr abgeleitet werden können.» Finck most már tovább megy egy lépéssel s a négy temperamentum szerint vizsgálat alá fogja a föld összes nyelveit s az érzékenység (Reizbarkeit) három foka szerint három nagy csoportba osztja a föld összes nyelveit. Ezek között arra az eredményre jut, hogy a kauzalitás iránt való érzék legjobban a sémieknél s az indogermánoknál van kifejlődve és pedig úgy, hogy a kauzalitás kifejtése a sémieknél a vallás, az indogermánoknál a filozófia formájában történik. Sőt Finck még tovább ment s egy népszerűsítő vállalatba írt kis munkájában ez elvek szerint 2008 nyelvet osztályozott szét. Nagy érdeme, hogy rengeteg nyelv-tudásával szolid alapot adott nyelvfilozófiai elmélkedéseinek. Az ő tanítványa, Ernst Lewy, egy merész elhatározással még tovább ment s az öreg Goethe nyelvéről írt tanulmányában, a típus-jellemző módszert átvitte az egyéni nyelv tanulmányára («Zur Sprache des alten Goethe, Berlin, 1913») s Goethe öregkori műveinek stílusán olyan átalakulást figyelt meg, mely nyelvének struk-

¹ *F. N. Finck*: Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung, Marburg, 1899; Die Klassifikation der Sprachen, Marburg, 1901; Die Sprachstämme des Erdkreises, Leipzig, 1909; Die Haupttypen des Sprachbaus, Leipzig, 1910.

turáját az ural-altáji nyelvekére emlékezteti. Mintegy az agg költő temperamentuma is elkeletiesedett volna s ennek megfelelőleg alakult volna át a stílusa is.

S végül két nagy gondolkodóról kell megemlékeznünk, kik főként a logika s a grammatika egymáshoz való viszonyából indulva ki, vitték tovább a nyelvfilozófia munkáját. E két gondolkodó: *Erdmann* és *Marty*.¹ *Erdmann* a logika új alapvetéséből indulva ki, arra a meggyőződésre jutott, hogy a gondolkodásnak két faja van: az intuitív gondolkodás és a megformulázott gondolkodás. Az előbbi pl. a beszélni még nem tudó gyermeknek hangadása s az állatoké; az utóbbi a voltaképen kifejlődött emberi nyelv. Ez a már szavakban vagy szavakká megformulázott gondolkodás már a nyelvvel azonos. Ebből nyilván következik, hogy minden nyelvben egész sora a logikai munkának van fölraktározva. A nyelv minden alaki részében gondolkodásunk alaki elemei rejlenek s így voltaképpen a logika és a grammatika összeesnek, a nyelv s a megformulázott gondolkodás pedig azonosak.

Vele ellentétben *Marty* épen a logika s a beszélés elválasztásának nézőpontjából indul ki. Szerinte a nyelv nem egy belső szükség szülötte, hanem az emberek között való érintkezést szolgáló, célzatosan, de terv- és rendszer nélkül megalkotott szerv, mely az ember gondolatvilágát fejezi ki. Minthogy pedig a gondolkodás elemi strukturája a különféle népeknél ugyanaz, meg lehet alkotni az emberi gondolkodás egyetemes alapjaiból, internacionális vázából, azt az általános semasiológiát, mely a nemzeti és egyéni tulajdonságokon keresztül az általános emberinek gondolati és nyelvi szerkezetét adja. Ez filozófiai grammatika volna, mely a nyelv eredetének kérdésében nincs messze az «Erfindungstheorie»-tól, de tagadhatatlan a modern megalapozása. Ők ketten, Erd-

¹ V. ö. *B. Erdmann*: Logik, Halle, 1907. Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken. Archiv f. system. Phil. II., III., IV. és Umriss zu einer Psychologie des Denkens, Halle, 1910. *Marty*: Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Halle, 1908.

mann és Marty, amely ellentétes a rendszerük, oly világosan mutatják a szerves fejlődés jelentkezését a mai nyelvfilozófiában.

IV.

És ha most áttekintvén a multat, fejtegetvén a jelent, pillantást óhajtunk vetni arra a nagy ismeretlenre, melynek jövő a neve, akkor egy új rendszer bemutatása helyett, ami ez értekezés keretein kívül esik, tán helyesebb lesz röviden utalni azon inkább szervezeti és gyakorlati feladatokra, amelyeknek elvégzése a jövőben a nyelvfilozófiára vár.

Mint minden tudománynak, a nyelvfilozófiának is vannak nemzetközi feladatai s ezek között tán nem is az új rendszer, az új elmélet a legfontosabb. A filozófiai elméletek vagy az élet gyakorlati tényeinek absztrakt rendszerét adják, vagy legalább azokhoz vezetnek vissza bennünket. A nyelvfilozófia összes kísérletei között van két probléma, melyeket mindig nyelvfilozófiai problémáknak tartottak s melyeknek megoldása, valljuk be, alig haladt valamit az évszázadok folyamán. E két probléma, melyekben a legmélyebb filozófia a legmagasabb emberi érdekekkel ölelkezik: a nyelv eredetének kérdése s a világnyelv problémája.

A mindkettőről szóló irodalom valóságos tenger,¹ de legalább azt megtanulhatjuk a könyvek és röpiratok ez özönéből, hogy ilyen nagy nemzetközi kérdéseket magányos szobák csendes íróasztalánál izolált munkával megoldani nem lehet. Ime évszázadokon keresztül írtak elméleteket a nyelv eredetéről, egyik rendszerezte vagy cáfolta a másikat s mind e mai napig nincsenek összegyűjtve az egyes kulturás vagy kulturátlan nemzeteknél azok a nyelvi elemek, melyeket onomatopetikus elemeknek nevezünk, melyek ma már magukban sejtetik előttünk azt a módot, amint az ősi nyelvalkotó-erő működhett. A ma keletkezett hangutánzók

¹ L. Das Problem der Weltsprache és Das Problem der Lautnachahmung c. német dolgozataimat. Amaz az Ungarische Rundschau 1914., emez a Germanisch-Romanische Monatschrift (GRM.) 1913.-i évfolyamában.

nem lehetnek analogonjai az ősi nyelv szavainak, de bennük látjuk legérzékibben a nyelvvalakulás misztikus processzusát s íme épen ezekből van a legkevesebb összegyűjtve a szorgalmas nyelvészek terjedelmes cédula-szekrényeiben.

S a világnyelv kérdésének megoldása is elképzelhetetlen mindaddig, míg, az internacionális tárgyalásokra épen nem alkalmas viharos időkre nem gondolva, becsületes matematikusok és derék csillagászok foglalkoznak vele s maguk a nyelvi élet munkásai, csak immel-ámmal szólnak hozzá e par excellence nyelvi kérdéshez.

Az ilyen közös megbeszélésnek azonban egyetlen helye a *nemzetközi folyóirat*, melyben világnyelven, a világ minden részéből jelentkező bűvárok hordják össze eszméiket a nagy nyelvfilozófiai feladatok megoldására. Techmer folyóiratának vagy akár a Steinthalék-ének föltámasztására van szükség, de szorosan megállapított nyelvfilozófiai programmal. Új és régi munkások, mesterek és tanítványok találkozzanak ama hasábokon, s így tán megkaphatja a mozaikszerű nyelvfilozófia is a végleges szerves fejlődés lehetőségét saját tudományos kereteinek teljes kiépítésére s az emberiség elméleti és gyakorlati élete nagy problémáinak megoldására.

És ha ez eszmék igazán megvalósíthatók, akkor tisztázódnak a nyelvnek és a gondolkodásnak, a nyelv eredetének és fejlődésének, fogalmának és létének, a mai grammatikai rendszer alkalmas vagy alkalmatlan voltának, buvárlata módszertanának, a statisztikai gyűjtés és az elmélet-összegezés viszonyának nagy problémái is. Nehéz munka áll előttünk, de ragyogó kép kecsegtett bennünket: egy régi tudomány, mely ifjonti üdeségben újjászületik és vakító fényt szór évszázadok és évezredek ködbe burkolt, nehéz problémáira.

AZ ELSŐ ESZTÉTIKAI KONGRESSZUS.

Irta : DÉNES LAJOS.

A berlini «Vereinigung für ästhetische Forschung» Des-soir Miksának, a berlini egyetem kiváló esztétika-tanárának, kezdeményezésére az 1912. év tavaszán mozgalmat indított egy kongresszus előkészítésére, amelyen az esztétika és általános művészettudomány képviselői megvitatnák a maguk főbb aktuális problémáit. A mozgalom eredménye az volt, hogy 1913 őszén a berlini egyetem épületében október 7.-től 9.-ig megtartották az első esztétikai kongresszust. Az előkészítő nagybizottság meghívta az összes német egyetemeket és főiskolákat, több külföldi egyetemet (köztük a mi budapesti tudományegyetemünket is), valamint az ismertebb német és külföldi esztétikai írókat személy szerint is. A kongresszus mindazonáltal épenséggel nem volt internacionális jellegű, sem megalapozásában, sem pedig a résztvevők szerint, de legkevesebb az előadók, illetőleg az előadások szerint. Inkább csak a német esztétikusok kongresszusa volt ez, amelyen néhány külföldit is szívesen látott vendégként fogadtak.

A szervező-bizottság a kongresszus lefolyásáról szóló jelentését egy 534 lapra terjedő testes kötetben adta ki (Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Berlin, 7—9. Oktober 1913. Bericht, herausgegeben vom Ortsausschuss. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1914.). A jelentés magában foglalja a kongresszus előkészítésének és lefolyásának történetét, az összes előadásokat (51-et, néhányat ugyan csak megrövidítve), a hozzászólásokat, továbbá a legközelebbi kongresszus előkészítésére vonatkozó közleményeket.

Az eredmény első pillantásra is jelentősnek mondható. Azonban a kongresszus igazi jelentőségének és eredményeinek megállapításánál nemcsak azokat a pozitívumokat kell

számba vennünk, amelyek a megtartott előadásokban és a felvetődött problémák megvitatásában vannak adva, hanem figyelembe kell vennünk bizonyos negativumokat is, amelyek nem maradhatnak észrevétlenül, és amelyek épen ezért nyomatékosan belejátszanak a kongresszus igazi értékének megállapításába. Nem mintha ezekben magának a kongresszusnak fogyatkozásait és hiányait látnók, hanem mert elháríthatatlanul bizonyos konzekvenciákra készítetnek az esztétika mai állására vonatkozólag. Itt elsősorban azoknak a nagynevű esztétikusoknak a távolmaradására gondolok, akiknek a neve már összeforrott a modern esztétikával, ezen a kongresszuson azonban semmiféle formában sem vettek részt; másodsorban pedig azokra a problémákra, amelyek az utolsó két évtizedben annyira előtérbe kerültek, hogy valósággal iskolák támadtak körülöttük, hatalmas köteteket töltöttek meg, széleskörű vitákat provokáltak, sőt egyikük-másikuk nagy rendszeres kidolgozásra is talált, de itt a kongresszuson még csak szóhoz sem jutottak. Bizonyosan feltűnő, hogy olyan nevek, mint Volkelt, Lipps, Cohen, Wundt, Groos, Külpe, Meumann, Lange, Wölflin, Simmel, Waetzoldt, A. Hildebrand, Croce stb. nem szerepeltek a kongresszuson. Nem lehetetlen ugyan, hogy ezek némelyikének távolmaradása külső vagy személyi okokra vezethető vissza, vagy esetleg arra a meggyőződésükre, hogy egy esztétikai kongresszus teljesen céltalan, eredményekkel egyáltalán nem kecsegtető kísérlet lesz. Aminthogy a jelentésből meg is tudhatjuk, hogy az előkészítő-bizottságnak az első körkérdésére, vajjon kívánatosnak és szükségesnek tartják-e egy esztétikai kongresszus egybehívását, nem jött mindenfelől igenlő és helyeslő válasz. De akár-hogyan magyarázzuk is az ő távolmaradásukat, vagy bármily óvatosak vagyunk is e körülmény jelentőségének hangoztatásában, figyelmen kívül már csak azért sem hagyhatjuk, mert részben kapcsolatos a kongresszus másik még sokkal kirívóbb negativumával, amennyiben az említett nevek egyike-másika egy-egy problémának, iránynak vagy iskolának képviselőjéül szokott szerepelni az újabb esztétikában.

E másik negativum jelentősége pedig már semmiképen sem tagadható. Mennyit írtak az utolsó húsz esztendőben pl. az Einfühlung-elméletről, az esztétikai illuzióról, az esztétikai hatás forrásairól, illetőleg arról a kérdésről, vajjon *egy* forrásból vezethető-e le az esztétikai hatás, vagy pedig több forrásra kell azt visszavinnünk? Mindezekről a kérdésekről a kongresszuson egyetlenegy előadás sem szólt (csak néha történt itt-ott utalás rájuk). Hasonlóképen sokat vitatott kérdés volt a legutóbbi időben, vajjon normatív vagy pszichológiai tudomány-e az esztétika. A kongresszuson ez a kérdés szóba sem került. Az ismeretelméleti kérdések, amennyiben az esztétika tudomány-voltát, tárgykörének elhatárolását és módszereit érintik, bizonyos mértékig foglalkoztatták ugyan a kongresszust, bár csak egyoldalulag, de annak a nagyarányú ismeretelméleti mozgalomnak, mely a legutolsó évek filozófiai irodalmában oly megtermékenyítőleg éreztette hatását minden egyes filozófiai diszciplínára (részben már az esztétikára is), e kongresszuson nem volt érezhető a hatása. A művészi értékelés nagy problémája — a modern esztétikának talán legfőbb kérdése — érdemleges és kimerítő fejtegetésre nem talált. (Lasson előadása csak a címe szerint és bizonyos érintkezéseknél fogva mondható értékelméleti fejtegetésnek.) Croce esztétikai iskolája, vagy az az új formalista irányú esztétika, melynek az újabb irodalomban — mind az elméleti, mind a gyakorlati esztétika terén — oly sok érdekes és tanulságos fejtegetést köszönhetünk, a kongresszuson nem volt képviselve. Mindzeknek a negativumoknak a jelentőségét nem akarom túlbecsülni. Nem akarom levonni belőlük azt a következtetést, hogy egy részük talán már elintézett kérdése az esztétikának, másik részük pedig talán még meg sem érett a megvitatásra. Sem az egyik, sem a másik konzekvencia nem volna helyes. Az esztétika mai állására vonatkozólag azonban nem hallgathatjuk el azt a következtetésünket — és ennyiben tartozik e negativum a kongresszus teljes értékének megállapításához, — hogy a részletkérdéseknek rendkívül gazdag sokféleségéből és kétségtelenül igen érdekes

vonzóköréből az esztétikai kutatás még nem tudott felemelkedni abba a tudományos magasságba, vagy ha ez néha-néha sikerült is, még nem tudott megmaradni azon a felsőbb szempontokat adó és egységesebb áttekintést engedő nivófelületen, amelyről egy tudománynak egész területét, problémáinak végső, eredő forrásait, módszerének vagy módszereinek kritikai vizsgálatát szisztematikus kutatás tárgyává lehet tenni. Nagyon benne vagyunk még a részletkérdések útvesztőjében! Ezért nem adja ez a kongresszus az esztétikának mint tudománynak mai igazi és teljes képét. Ebből a jelentésből senki sem szerezhet tájékozódást — legalább nem megbízhatót — arról, hogy melyek a mai esztétikának főbb, principiális jelentőségű problémái.

Fel lehetne ugyan ezzel szemben hozni azt az ellenvetést, hogy a konstatált negativumokból talán nem is az esztétikának mint tudománynak fejlettségi fokára, hanem egyszerűen a kongresszus szervezésbeli hibájára lehet és szabad következtetést levonnunk. Talán a kongresszus szervezőbizottságának lett volna feladata, hogy a tárgyalásoknak irányt adjon, hogy a főbb tárgyi és módszertani kérdéseket előre kijelölje, vagy legalább a figyelmet felhívja rájuk, hogy a principiális kérdéseket előtérbe állítsa, szóval hogy a kongresszust így belsőleg is megszervezze. (Mert igazán szervezettnek egy kongresszus csak ilyen értelemben mondható, ha t. i. az előadók és előadások — vagy legalább egy részük — nem a jelentkezés véletlenjére van bízva.) Kétségtelen, hogy ebben sok igazság van. Ha nem is kívánhatjuk ezt meg minden egyes részletkérdésre és előadásra vonatkozólag, — aminthogy ilyen túlzott értelemben nem is kívánhatja senki sem — viszont a principiális kérdésekre nézve ez a kívánság annál inkább helytálló. Enélkül a kongresszus tárgyalásai szétfolyók, az egész egy quodlibet-kép benyomását teszi. Tényleg a jelentés hatalmas kötete úgy hat, mintha egy esztétikai folyóiratnak, mondjuk, egy évre terjedő számait, illetőleg tanulmányait egy kötetbe gyűjtötték volna. De éppen abból, hogy ez így történt, megint csak annak a megállapításunknak a helyességére tudunk

következtetni, amelyet fejlebb az esztétika mai állására vonatkozólag hangoztattunk. Mert egy tudomány épen akkor érte el azt a bizonyos magasabb, kritikai fejlődési fokozatot, amikor az ilyen átfogó, principiális kérdések már maguktól adódnak, amikor azokat már nem kell előhívni, nem kell kikeresni, hanem szinte a felszínen lebegnek, sőt még a részletkérdéseken is keresztülütnék. Akkor egy kongresszus összehívásakor minden külön figyelmeztetés vagy felhívás nélkül is maguktól hozzák elő az egyes kutatók és előadók az ilyen alapvető kérdéseket. S hogy ez most nem így történt, azt nem lehet egyes-egyedül a szervezés fogyatékoságának betudni. Ez az esztétikának mint tudománynak mai állapotából következik.

*

A kongresszus előadásait négy csoportban tartották és a jelentésben is négy csoportba vannak foglalva. Az együttes üléseken kívül az első szekcióban az elméleti esztétika köréből vett kérdések kerültek tárgyalásra, a második szekcióban a képzőművészetek speciális kérdései, a harmadikban a költészet, irodalomtörténet és színészet egyes kérdései, a negyedikben pedig a zeneesztétika néhány problémája foglalkoztatta a kongresszus résztvevőit. Ehelyütt csak azokat az előadásokat ismertetjük, amelyek az elméleti esztétika körébe vágnak; a többieket speciális jellegüknél fogva kénytelenek vagyunk mellőzni.

A kongresszusnak kétségtelenül egyik legkinagaslóbb előadása *Dessoir* megnyitó beszéde volt, nemcsak azért, mert — amint maga mondja — a tudományos esztétikának azokat a belső erőit akarja feltárni, amelyek a kongresszust is szükségképen létrehozták, nem is elsősorban programmszerűségénél fogva, hanem főképen annak a fontos metodológiai kérdésnek a tárgyalása révén, amellyel ő már korábban (esztétikájában és egy külön tanulmányában) *esztétikai objektivizmus* néven foglalkozott. Minden idők minden művészetelmélete végső soron a filozófiába fogódzott bele. Ma sem tagadhatja meg az esztétika közét a filozófiához.

Maga az esztétikai eszmélődés és elmélkedés is tagadhatatlanul filozófiai jellegű. Ha a szépnek, rútnek igaz mivoltát fel akarom fogni, akkor az empirikus megállapításokat (pl. bizonyos színárók tetszőségét) egy általánosabb fogalomra (pl. a harmóniára) kell visszavezetnem, ezt pedig egy mindent átfogó, egyetemes jellegű szellemi magatartásra, egy még felsőbb principiumra (pl. az akaratnélküli, tiszta szemléletre). Csakhogy a legfelsőbb észprincipiumból nem lehet mást kihozni, mint csupán önmagának közelebbi meghatározását. Az esztétikai tényeket ebből maradék nélkül levezetni nem lehet. Ezért aztán vissza kell térni a tárgyhoz, és meg kell ismernünk a tárgynak azokat a határozmányait, amelyek az esztétikai jellegű szemléletet szükségképpen kikényszerítik. Ez a vizsgálódás pedig az esztétikai objektívizmushoz vezet. Már most a művészi tárgyat ez objektív módszerrel részint valamely műfajhoz való tartozandósága szerint kell értékelnünk, részint pedig a benne intenzív kifejezésre jutó históriai tényezők (egy embernek, egy koraknak, egy fajnak benne uralkodó individualitása) szerint. Az ehhez szükséges általános főfogalmak értelmét és értékét megállapítani pedig az általános művészetannak a feladata. Csakhogy a rendszeres tudománynak nem szabad e főfogalmakat, a maga fogalomáltalánosításait és fogalomarchitektúráját a régi tudománytalan és a művészettől idegen módon az egyes esetekből «kipréselnie». Mert az általános fogalmat nem az egyesekben található közös elemnek, nem dologi jellegűnek, hanem törvényszerűségnek kell felfogni, amely az elemek kapcsolásának szabályát adja és a történeti fejlődésnek principiumául szolgál. Ezzel a felfogással aztán minden egyes történelmi jelenség (tehát minden műalkotás is) a maga sajátosságainak teljes értéke szerint érvényesül, mert a törvényszerűség alakulásában egy foknak tekintjük. Itt aztán éles kritika alá veszi D. az eddigi «objektív» esztétikai módszereket, a gyatra biografizmust, a széttagosó miliórajzot, a pszichológiai boncolgatásokat, korok és egyének stílusának egyes elemek és külsőségek szerint való meghatározását, a metaforák és hiperbolák

összeszámlálását stb. Ehelyett olyan általános művészet-tant követel, mely a művészi tárgynak «belső felépítését azon kettős szempontból kutatja, mely szerint az művészi akarásból lett és művészi élvezetre van szánva; ez a szerkezettain mindig az *egészből* indul ki, amelynek tagolódását azután nyomon követi, és amelynek egységét a kapcsolási értékek bizonyos funkcionális rendjében találja».

Dessoirnak e kétségtelenül nagyértékű tanulmányában sok finom részlet van, amelyre helyütt kitérni nem lehet. Maga a dolgozat is igen tömör fogalmazású és talán ennek tudható be, hogy egyik-másik helyén hiányát érezzük az alapos megokolásnak. Így pl. felelet nélkül marad az a kérdésünk is, mely pedig D. gondolatmenetével szemben fundamentális jelentőségű, hogy t. i. honnan veszi és hogyan nyeri tehát az általános művészet-tan a maga általános — mondjuk az ő szavával — funkciófogalmait és kapcsolási principiumait?

Dessoiron kívül mások is foglalkoztak a kongresszus előadói közül az esztétikának bizonyos módszertani kérdéseivel, azaz helyesebben szólva, az esztétika bizonyos irányjaival. Így *Bullough* a genetikus esztétikáról, *Ziehen* a kísérleti esztétikáról, *Lalo* a szociológiai esztétikáról szölkak, *Lamprecht* és *Busse* pedig a képzőművészetek összehasonlító fejlődéstanához szolgáltatnak igen tanulságos adalékokat. *Bullough* szerint a genetikus esztétikát az «általános esztétika» megelőzi. Ennek a feladata tisztázni és megformulálni — persze fejlődésképes formában (Volkelt!) — az esztétikai értéket és csak azután foghat hozzá a genetikus esztétika a maga külön feladatához, amely abban áll, hogy megállapítja az esztétikai értéknek a különböző időkben való különböző voltát és az esztétikai érték fejlődéstörténetét. Ilyképen a genetikus esztétikát az általános esztétika szükséges kiegészítéseül kell felfognunk. Minthogy B. az általános esztétikában a szubjektivista álláspont híve, ezért a maga problémáját úgy is formulazza, hogy az az «esztétikai szempont»-nak (mentalité) a fejlődéstörténete. E fejlődéstörténetben a mult és a jelen művészeti felfogásainak

egybevetése különösen két nagy különbségre mutat rá: 1. a művészetnek régebben határozott szociális feltételei voltak, ma ezek relative igen nagy mértékben individuálisak. 2. Régebben a művészet majdnem kizárólag gyakorlati funkciókkal és célokkal volt kapcsolatos, a mai művészet ilyen relációk nélkül való, minden gyakorlati céltől mentes jellemű, «öncélú» és «kontempláció-értékkel» bíró. A részletekben B. igen tanulságos, de a főkérdés körül éppen arról az intelemről feledkezett meg, amelyet előadásának elején ő maga hangoztatott, hogy t. i. a fejlődés korábbi stádiumaira sohasem szabad olyan formulákat, definíciókat és meghatározásokat alkalmazni, amelyeknek csak egy későbbi stádiumban van érvényességük. Már pedig ő egyrészt az érték differenciálódások és eltolódások magyarázatában mindenütt a mai szociális állapotokból kinőtt fogalmakkal operál, másrészt pedig azt kívánja, hogy az általános esztétika bocsássa előre az esztétikai értéknek azt a fogalmát, melyet mai művészeti felfogásunkból kell levezetnie. Ziehen előadása a kísérleti esztétika mai állásáról csak megerősíti nézetünket ennek teljesen vigasztalan jelenéről és jövőjéről. A francia Lalo egy szociológiai esztétika programját vázolja. A művészetnek nemcsak individuális, hanem szükségképen szociális feltételei is vannak, sőt csakis ezek révén tudnak amazok konkretizálódni. A művészetnek és szépségnek szociológiai jelleme két főtulajdonságban nyilvánul, a kollektivitásban és az organizációban, amelyek részben esztétikai és részben nem esztétikai feltételek által valósulnak meg. E fejtegetésekből L. oda konkludál, hogy a szépség oly érték, mely ha nem is általános érvényű és csalhatatlan, de legalább kollektív és organizált normát ad és amelynek sajátos törvényei «viszonylagosan autonómok». (?) Ezért a szociológiai esztétika nem alárendelt függeléke a pszichológiai esztétikának, hanem lényeges, sőt talán leglényegesebb része a «teljes» esztétikának. Lalo fejtegetéseiben is inkább a részletek értékesek, mint maga az egész koncepció.

Két előadás is foglalkozik a szépség, illetőleg a művészi ítélet objektivitásával, az egyik Basch Viktoré (*A szépség*

objektivitása), a másik Wallaschek Richárdé (*Szubjektív művészi érzelem és objektív művészi ítélet*). Mindkét dolgozat igen ügyesen mögéje kerül ennek a par excellence ismeretelméleti kérdésnek, és míg az előbbi szellemes fordulatokkal, éles szembeállításokkal és retórikus — sőt a vita során nem egyszer szofisztikus — fogásokkal kerüli el a kérdésnek mélyét, addig az utóbbi szerényen a pszichológia földszintjén veti meg a lábát, de aztán nem is éri el ő sem a kérdés igazi magasságát. B. tulajdonképpen nem is a szépségnek, hanem az esztétikainak az objektivitásáról szól. Az esztétikai szemlélés vagy magatartás a maga teljes egészében tőlünk függ, azaz abszolúte szubjektív. A természet esztétikai hatású jelenségei azonban úgy vannak alkotva, hogy ezt a szemlélést mintegy megkövetelik tőlünk, kikényszerítik belőlünk. Ezt pedig a formának és a tartalomnak a divergenciája okozza, amely végül a forma diadalával végződik. És ez már nem tőlünk függ, ez már nem szubjektív, hanem objektív. (!) A természetben tehát beszélhetünk az esztétikainak objektivitásáról, de nem így a művészetben, ahol ez a divergencia és ez a versengés nincs meg, mert a jelenség mint ilyen, a forma nyomul előtérbe, míg a fogalom, a tartalom háttérbe szorul; a művészet csak jelenség, csak forma. Már most mi az objektív a művészetben és mi a természetben? A művészetben a *művész* lelke, az ő génusza, az ő teremtő ereje, amely alakjaiban megtestesül, az objektív, míg a természetben ennek a lelke, génusza és erői az objektívok. Tovább nincs! A kérdés ezzel egyszerűen bele van fullasztva egy szójátékos fogalmi operációba. — Wallaschek a művészi ítélet objektivitását (vagyis általános és egyetemes jellegét) úgy kívánja megalapozni, hogy azokat a szubjektumnak, de az «egész szubjektumnak» esztétikai érzelmeire (nem pedig *egy* muló érzésre) vezeti vissza. (Objektívnek egyébként akkor mond egy ítéletet, ha az csak a tárgyról — azaz magáról a műalkotásról — szól, és ha valósággal *ítélünk*, nem pedig fecsegünk.) És ezek az érzelmeik nem is oly tisztán szubjektívok, mint általában hiszik. Az érzelem sokkal könnyebben és biztosabban talál rá az álta-

lános érvényűre, mint az intellektus, mert érzelmek tekintetében sokkal nagyobb a megegyezés az emberek között, semmint hinnők. Az érzelem nem izolál, ő az emberek életében az összekötő faktor. Ezért mondja W. az érzelmet a tömeg megismerő orgánumának. Azonban az ítéletet, amikor magunkban, a magunk belső fóruma előtt meghoztuk, nem szabad mindjárt sietve megformulálni, mert akkor rendszerint veszít hamisítatlanságából. (De miért?) Az esztétikai ítélet objektivitása tehát egy olyan esztétikai common sense-félében leli magyarázatát. A dolgozat a populáris filozófia jó öreg gondolatait öltözteti az újabb terminológia mezébe és egyáltalán nem megy a kérdés filozófiai mélyére.

Az esztétikának mint tudománynak alapvető kérdésével foglalkozik *Utitz* Emil és *Hamann* Richárd egy-egy dolgozata, amelyeknek még a címe is megegyező. Az esztétika és az általános művészettudomány viszonyát fejtegetik. *Utitz* igen érdekes fejtegetéseiben az ellen a «dogma» ellen száll síkra, hogy a művészetben csak esztétikai elemek vannak és a műalkotás lényegét csak ezek teszik. Szerinte a művészetek komplex értékében lényeges elem ugyan az esztétikai, de ha a műalkotás igaz mivoltát mélyebben keressük, ha t. i. azt nézzük, mi akar az lenni és mit akar nekünk mondani, akkor találunk benne igen fontos, sőt lényegéhez tartozó nem-esztétikai komponenseket is. Ezért az általános művészettan — de e konzekvencia levonását U. már az olvasóra bízta — nem fedi az esztétikát és a kettőnek a köre csak kis részben esik össze. Annak a magyarázatával azonban adós marad U., hogy e lényegük szerint inkommenzurábilis értékkomponensek, hogy olvadhatnak mégis össze a műalkotásban egy egységes és harmónikus értéké (amire különben az azóta megjelent esztétikájában sem felel meg). Nyilvánvaló, hogy itt a szubjektív és az objektív szempont összezavarásával állunk szemben, ami annál feltűnőbb, mert hiszen az esztétikainak lényegét ő is igen helyesen a sajátos szemlélési módban, a művészetét pedig a formaadás azon különösségében látja, mely e szemlélést mintegy kihívja. *Hamann* U. álláspontját a maga

teljes egészében elfogadja, és előadása igen értékes ismeretelméleti fejtegetésekkel inkább az esztétika és a művész-történet viszonyát tárgyalja, miközben gyakran találhatunk megegyezéseket Dessoir fejtegetéseivel. Mindkettőjük felfogásában benne van, csak nem mondják ki, a l'art pour l'art elvének a megtagadása.

Rokon gondolatok vetődnek fel, de sokkal egységesebb és erőteljesebb filozófiai megalapozással, *Cohn* előadásában, melyet a második összes ülésen tartott *A művészet autonómiája és a mai kultúra helyzete* címen. Mindenekelőtt meghatározza a művészet autonómiájának a fogalmát és azután azt fejtegeti, milyen viszonyban van ez a kultúrával. Ezeket a gondolatait jórészt már ismerjük az ő jeles esztétikájából. Igen érdekes és sok újat mondó azonban az a szemantikusan áttekintés, amelyet a művészet autonómiájának fejlődéstörténetéről ad. Három fokozatot különböztet meg ebben. Az első az *ősi pantonómia*, amelyben az ősi kultúra nagy életegysége, az élet egésze és osztatlansága, differenciátlansága ad törvényt és szabja meg mindennek az értékét. A második a *heteronómia* fokozata, amelyben már nem az élet egésze uralkodik a művészetben, hanem a haszonnak, a kultusznak, az erkölcsnek és illemnek meg a tudománynak idegen uralma szab neki törvényt és alapítja meg értékét. Végül a művészet sajátos voltának és önértékének felismerése a harmadik fokozattal jön meg, amelyet *C. tudatos és tagolt pantonómiának* nevez. A művészet autonómiájának két következménye van: egyrészt minden tendencia kirekesztése a művészetből, másrészt a formalista értékelés. «Civilizációnk ziláltsága» okozza azt a sok zavart, amely a tendenciózus művészet kérdése és a tiszta meg alkalmazott művészet megkülönböztetése körül támadt. A művészi alkotásnak formára és tartalomra való szétbontása a legművészetlenebb felfogásból eredt. Az a tagolt és tudatos pantonómia, mely a kultúra minden területét egy valamennyiüket beárnyékoló és szabályozó léletté egyesíti, és amely nem egy meglévő állapotot jelent, hanem egy ideált, amely törekvéseinket szabályozza, és amelyhez közeledünk, meg

fogja szüntetni, illetőleg lehetetlenné fogja tenni e zavarokat és nézeteltéréseket. «A szabad szellem az autonóm műalkotás formájában minden tartalmat magába fogad, anélkül hogy magát ebbe teljesen beleveszejtené.» Ez a fokozat mutatja csak igazán a művészet autonómiáját, amelynek ezt a belső dialektikáját valóságos hegeli művészettel fejti ki Cohn.

A többi dolgozatok, amelyekről e csoportban szólhatunk, már nem összefoglaló kérdésekkel foglalkoznak, hanem egy-egy jelentősebb esztétikai problémát vizsgáltnak meg. Érdekes Lassonnak nagy rétori ügyességgel megírt paradox dolgozata, melyben az érzelemtől minden jelentőséget megtagad a művészi értékelésben. E csoportból kiemelkedik egy kérdésnek a tárgyalása, az *intuicióé*, mellyel két előadó is foglalkozott: *Schmied-Kowarzik* Walter (*Az intuició mint az esztétikai élmény magva*) és *Alexander Bernát* (*A művészi intuicióról*). Magának a két előadásnak az összehasonlítása, de nemcsak gondolattartalmuk szerint, tehát nemcsak abból a szempontból, hogy mi mondanivalójuk van a tárgyról, hanem főképen aszerint, hogy hogyan nyúlnak a kérdéshez, tehát első sorban írói szempontból, legjobban mutatja meg, hogy mi az intuició és mi nem az. Schmied-Kowarzik merev pszichologizmusa és analizisének külsőségessége semmivel sem hoznak közelebb a dolog lényegének megismeréséhez. Amit az intuicióról mond, mindazt — ha nem is e néven — nagyon jól ismerjük már az Ehrenfels-Meinong-Witasek-féle vizsgálódásokból, amelyeket a «Gestaltqualität»-ról az utolsó évtizedben közzétettek. Az intuició szerinte az a módja az élménynek, amikor a tartalmat az alakegység közvetlen meglátásában fogom fel. Az intuició tehát nem más, mint alak-szintézis (és ebben egyszersmind adva van az esztétikai értékigény is), maga a művészet pedig annyi mint intuició. (!) — Igazi művészi megértéssel, a kérdés magvára való biztos rátalálással fejti meg a problémát Alexander. Már a kiindulási pont is sokkal biztatóbb. Míg Sch.-K. a kérdés tárgyalásában mindvégig a szemlélés körében mozog és az intuició lényegét receptivitásunk egy sajátos módjá-

ban keresi, addig Alexander épen a művészi alkotásban találja meg az intuición centrális jelentőségét és ezzel az intuiciónnak épen arra a lényeges mozzanatra sikerül rámutatnia, amelyet Sch.-K. észre sem vett, t. i. aktivitási jellegére. Fejtegetései elején két feltevést bocsát előre: 1. Nincs külön, egységes művészi lelki képesség, erő vagy tehetség, mely csakis enemű alkotásokra szolgálna, hanem amit neki tulajdonítunk, az az általános lelki jelenségek fokozásából, tökéletesebb kifejléséből és kombinációjából áll elő. 2. Ez nem jelenti azért a művészi tevékenység egységének a tagadását, vagy mechanisztikus magyarázatát. A művészi alkotóerő egységes, és ez nem más, mint a művészi tudatnak, a művészi egyéniségnek az egysége. E két feltevésből kiindulva, már most két dolgot kell megmagyarázni, először a műalkotás egységét, másodszer azt a módot, ahogyan az egységes művészi gondolat tevékenységbe megy át. Itt jó segítségül az intuición fogalma. Az intuitív megismerés mindig egy bizonyos szituációnak, tényállásnak vagy gondolatmenetnek az egészére irányul, villámgyorsaságú és közvetlen. Valami olyan szellemi meglátás-féle. Úgy lehet definiálni, mint *közvetlen, momentán és találóbiztosságú megismerést*. De az intuiciónnak van még egy fontos mozzanata, amely nélkül a jelzett két probléma nem magyarázható. És ezt Alexander a *tapintatnak* fényes analizisével találja meg. Az intuiciónban mindig van valami akarati magatartás, ami egész testi és lelki organizmusunkat egy bizonyos cselekvésre állítja be, de egyszerűsmind rátalál mindjárt azokra az útkra-módokra is, amelyek az intuitív belátásnak megfelelő cselekvésre a legalkalmasabbak. Ez magyarázza meg a művészi gondolat egységét és művészi alkotásba való közvetlen áttevődését. Ami pedig az intuitív gondolkodás közvetlenségét illeti, ezt Alexander igen találóan azzal magyarázza, hogy ki van kapcsolva belőle a nyelv, amelyben ami gondolkodásunk általában lefolyik. Az intuición nyelv- és beszédnélküli gondolkodás. — Alexander előadása gondolatokban rendkívül gazdag, de talán még gazdagabb igen finom megfigyelésekben, amelyhez

az iskolai pszichológia nehézkességével nem is lehetne eljutni, amelyeket épen csak intuícióval, a művészi alkotás csodásságának intuitív megismerésével lehet megtalálni.

A többi dolgozatok közül rá kell még mutatnunk *Elsenhans* előadására, aki *A művészi lángész és az esztétika* c. dolgozatában a lángészt analizálja és azt hangoztatja, hogy az esztétikától nem kell annyira idegenkedniök az alkotó művészeknek sem, mert hiszen az esztétika épen a lángelme alkotó munkájának törvényeit teszi számunkra tudatosakká. *Geiger* az esztétikai látszólagos érzelmekkel (*Scheingefühl*) foglalkozik. Reálisaknak mondja őket, de *Hartmann* és *Kirchmann* módjára a normális érzésekkel szemben másneműeknek tartja, amelyekből hiányzik az én-állapot tudata, játékos természetűek és a komolyság jellegétől mentesek. *Laurila* az esztétikai hatás asszociatív faktorainak vizsgálatában arra az eredményre jut, hogy az asszociált képzetek nem tekinthetők az esztétikai hatás faktoriálul, mert hiszen nem engedik a szemlélésnél való megmaradást és időzést, hanem elterelnek tőle. *Schiller Ottó* az esztétikai élményről mint a maximális intenzitású élmények legegyszerűbb módjáról szól (fejtegetései, de leginkább eredménye *Souriaura* emlékeztetnek), *Meyer A. Tivadar* pedig a művész egyéniségének a műalkotásban való nyilvánulását és ennek esztétikai jelentőségét vizsgálja. Igen tanulságosak *Treu György* rövid fejtegetései az átlag-fotográfiáról és a szépségről, amelyekhez a kongresszuson bemutatta kísérletezéseiből nyert felvételeit is.

A kongresszus többi szakosztályainak dolgozataival speciális jellegüknél fogva nem foglalkozhatunk, de ezekről is megállapíthatjuk azt, amit általában az egész kongresszusról mondottunk, hogy igen különböző értékű előadásoknak a véletlenre bízott összetalálkozását mutatják. Az az eredménye mindenesetre megvolt e kongresszusnak, hogy így is sikerült bizonyos elsőrendű kérdéseknek az előtérbe tolása, mint pl. az esztétika és általános művészettan viszonya, a művészetek nem esztétikai elemeinek jelentősége (az irányzott művészetek kérdésével és a l'art pour l'art elvének újra.

felvetésével), az esztétikai objektivizmus kérdése és az intuición nagy jelentősége az esztétikai világban. Az egybegyűlt esztétikusok elhatározták azt is, hogy a legközelebbi kongresszust 1915-ben Bécsben, az azután következőt pedig 1917-ben Párisban fogják megtartani.

Akkor persze még nem volt háború.



EMIL LASK.

Irta : SZILASI VILMOS.

A heidelbergi egyetem fiatal professzora, Emil Lask, a gondolkodás küzdelmében röviden letelt hősi élet után, három gyönyörű könyv (Fichtes Idealismus u. die Geschichte, 1902. — Die Logik der Philosophie u. die Kategorienlehre, 1911 és Die Lehre vom Urtheil, 1912 és egy sereg beváltatlan ígért hátrahagyásával hősi halált halt Galiciában, a német Süd-armee kötelékében.

E három könyvben és a rövid professzorkedésben a gondolatok rendkívüli gazdagsága sűrűsödött össze. Nem volt senki a jelenkori logikában, ki hozzá hasonló eréllyel és biztonsággal vette volna újra kezébe a Kant óta elejtett logikai elemzések témáját. A logikai forma határait akarta meghatározni s belső tagozottságát a legvégső elemekig — a teoretikus tagozódást. Minden képesség meg volt benne, hogy ez a végsőig sikerüljön, s ha az élet kegyesebb hozzá, nemcsak logikai vizsgálatainak kitünőségét méltatta volna az utókor, hanem az egész nagy filozófiát, mely itt lépésről-lépésre készülődött, növe sok-sok részlet között, melyek az ész tevékenységének minden finomságát kiemelték. A kora halál most véget vetett e munkának s kénytelenek vagyunk ma filozófiáját így egésznek venni, ahogy tulajdonképen félbe maradt.

Kant számára a logikai kérdés a tárgyfogalomhoz kapcsolódik. Az ismeretek formálatlan masszája a kategóriák által meghatározott formákban tárgyítódik a megismerő erő számára s lesz anyaga a további folyamatoknak. A forma ennél fogva anyag nélkül üres, hiányzik vonatkozása egy lehetséges világra, használata legföljebb dialektikus, ami ki-zárja az érvényességet.

Lask szerint az érzéki anyag ez ismeretformában nem tárgyat ad, hanem anyagot a tárgyhöz; az anyag közvetlenül

nem léphet tárgyi formákba, csak más közbülső formák közvetítése révén.

A megismerés formájába bemenő anyag nem anyag, hanem a formában lesz anyag, a megismerés nem tárgyat ad, hanem anyagot a tárgyhoz, a tárgyat létrehozó ismeretforma anyaga azon forma, mely elsősorban illeti a «valamit», amelyre a megismerés irányul. Az a bizonyos «valamit» megismerés tulajdonképpen nemcsak a «valami» megismerését jelenti, hanem egy a «valamit» illető ismeretforma megismerését, melyben a «valamire» vonatkozás volt bentfoglaltatik. Nem a valamiről tudunk, hanem a «valami» körül, a «valami» felől és fölött kapja tárgyát a megismerés. Egy külön régió áll a formátlanul érzéki és a logikai tárgy között.

E logikai tárgyfogalmat Lask a következő gondolatmenettel nyeri. Kant kopernikusi tette, hogy a «sein» fogalmat, amely transzcendens volt, logikaivá tette s ezáltal megteremtette a transzcendentális logikát. A létezés logikai volta a tárgy szempontjából a következőképpen értelmezendő. Ha azt mondjuk valamire, hogy «tényleg» vagy «valóságban» így van, értjük alatta, hogy így «igaz» a létezése, azaz igazságot értünk e létezés alatt, melynek érvényességet tulajdonítunk. A tárgyiság érvényes igazság, a tárgy igazság így, mely minden szubjektivitással szemben érvényes. Miután pedig ezen érvényesség csak a tárgy dologi voltát érinti, azt, ami benne dolgot jelent, nem az egész belső tartalmát, tehát már formát az amorf masszához képest, mely a dologiságba bemegy, a tárgyiság (azon forma, mellyel az érvényesség összefügg, mely az igazság körébe esik) egy forma formája; anyaga, — a dologiság — maga is logikai ismeretanyag.

A tárgyfogalom e módosulását tulajdonképpen az ítéletfogalom módosulása előzte meg. Kant gondolatmenete szerint, miután a tárgy az ismeret egyszerű aktusában alakul, s ezen alakulás logikailag az ítéletben történik, a tisztán formális ismeretelemek kiválasztása az ítéletek elemzésének fonalán történik. Windelband és Rickert gondolatmenetei, amelyek Lasknál érik el teljes kifejlődésüket, épen úgy, mint az előbbi gondolatmenet a tárgyról, kimutatják az ítélet

másodlagos voltát is, hogy tartalmuk nem bennük készül el, hanem már bennük is készen kialakult tartalom van. Az ítéletben megnyilatkozó elfogadás v. elvetés kész értelmű, önmagában is érvényes valóságra v. hamisságra vonatkozik, valóságot elfogadva és hamisságot elvetve lesz az ítélet igaz, valóságot elvetve és hamisságot elfogadva nem igaz. Nem a nem ismert felett ítélünk, hanem valami ismerttel végzünk új logikai munkát, mérlegeljük és mérjük valamihez, s ábrázoló (nachbildlich) képletbe vesszük. Az ítéletnek anyaga nem az amorf transzcendens, mely benne nyerne logikai formát, hanem anyaga már formált, maga valami forma, valami, aminek már az ítélestantól függetlenül is van értelme.

Ehhez, az eredményhez elsősorban a tagadó ítéletek elemzése vezetett. A tagadó ítéletben ugyanis nyilvánvalóan benne van azon tartalom, mely tagadatik s így logikailag tulajdonképpen pozitívan is elgondoltatott. Van tehát az ítéletnek *értelme*, mely elválasztható az ítélés tényétől. Ugyanerre az értelemre utal a nem igaz ítéletek vizsgálata. A nem igaz ítélet csak két módon jöhet létre. Vagy az ítélet az anyagot, melyre vonatkozik rosszul értelmezte, ami azt jelenti, hogy az ítélet anyagának van az ítéletben megjelenő értelmezéstől független értelme, melyet lehet jól vagy rosszul «értelmezni». Vagy föltesszük, hogy nem az ítélet aktusában történik a hiba, hanem az elemekben, melyet értelmez. Ebben az esetben nem az ítélet értelme igaz v. nem igaz, hanem az ítélet anyaga igaz v. nem igaz; nem azt mondhatom az ítéletről, hogy nem igazat állít, hanem, hogy nem igazról állít, s így ebben az esetben is már kész jelentésre vonatkozik.

E komplikációk felfedezésével állítódott új feladat elé a logika, melynek végeredménye az ismeret különböző fokozatainak, e fokozatok összefüggésének, talán az ismeret egész területének ábrázolása. Hanem a komplikációk itt nem állnak meg. A tárgyban is, az ítéletben is meg kell különböztetnünk az érvényességformát az értelemtől, amelyet körülvessz. De minden megismerésre jellemző az érvényességforma, s így magára az érvényességismeretre is. A logikainak önmagát övező formaalakulása nem szűnik meg. Ha

van filozófiai megismerés, a formatan arra is kiterjesztendő, s amint van érvényességtana a létezés megismerésének, van érvényességtana az érvényességnek. A filozófiai ismeret logikai elemzése az ismeretformák tagozódásának új és korlátlanul tágítható körét adja, — végtelen értékkört. A filozófiai ismerettárgy szintén tárgyá készül, tehát benne is meg kell különböztetnünk formát és anyagot, noha az itt anyagi maga forma a formaalakulatok e végtelenségig menő láncán. Az ismeret kimerítenei látszik a világot; s a struktúra-elemzések mindig többet vesznek föl az elemezhetetlenből, kevesbítve a maradékot, — alig van már, ami maradék. Maradék a formában, akármennyire is távolodunk az irracionális anyagtól, mely nélkül teljesen világtalan, az utalásjelleg, a vonatkozásszerűség, a logikainak azon vonása, hogy mindig forma, tehát mindig befogadásra készült — idegent befogadó — üres. E kiélezettség valamire, e rácéltottság az egyetlen jegye a logikainak, mely emlékeztet nem teljes függetlenségére. Kant átvitte a logikait a világba, mint szerkezeti elemet, de az érvényességet s az értéket nem helyezte beléje. A kategóriák, melyek nála az ítélettipusok logikai reprezentánsai, csupán teoretikusan felelnek meg egy ismeret követelményeinek, ily korlátozással azonban a gondolkodás történetében páratlan tökéletességű levezetés biztosítja különállásukat, egységüket s kiemeltségüket a megismerés gyakorlati tényéből. Mintegy a megismerés általános föltételei, melyek együtt a megismerő erő tanát adják, de mindig feltételezik, hogy használatuk csak addig nem dialektikus, míg a materiális benyomással vonatkozásba állnak.

Lask nem hozhatja a kategóriákat kapcsolatba az ítélettel, aminthogy a kapcsolatba hozás Kantnál sem tökéletes, nem igazi kapcsolat. De a kapcsolatbahozás gondolata tökéletes és követelve van azáltal, hogy a világra vonatkozó ismeretek igaz voltának föltétele szerint valami materiálisnak kell logikaivá válnia a kategóriában. A kategória így nem formája a megismerésnek, hanem logikai séma, amely bizonyos formákat lehetségessé tesz, s a formák egyszerűek, komplikálatlanok, mint az ítéletek, nem hordoznak ily

emberfölötti terhet, mint Lasknál, — alig hordozhatót. Itt a kategóriák e centrális helyzete megszűnt, mert nincs a formák mögött semmi, ami tipizálja őket, a kategóriák azonosak lesznek a formákkal, melyekből a dologítás, tárgyítás érvényessé tevés és az érvényessé tevés érvényessé tevése származik, vagy más vonalon a jelentésadás, értelemadás s ennek érvényessé tevése stb. A megismerés nem állandó szisztéma, amely bizonyos formákat határozott renddel, mennyiséggel és összefüggéssel meghatároz, hanem állandó formaadó folyamat, melyben az új forma, az előbbit körülvevő, adja meg a körülvettnak a jogosultságot, s mindegyik egyben kategória és kategóriaanyag. E formaelméletben minden forma kategória, mindenik magában hord minden érvényességet, s végig a legvégső formaanyagig oly előkelő, mint maga a legfőbb. A megismerés minden ténye kategorizálás s a kategóriák bizonyos állandó formái (Gebietskategorien) szerepelnek mindenütt, ahol az ismeret egy-egy köre fellép.

Lask szerint ez a következőképen történik. A kanti kategóriáknak azért volt másodlagos helyzetük, mert rosszul voltak elválasztva lehetséges anyaguktól. Ez az elválás nem úgy történik, mint az ítéletben, nem az alany állítmány viszonynak megfelelően, nem a kapcsolódó a nyelvtani állítmány. Hanem az igazi állítmány a kategória s mindaz anyag, ami a grammatikai ítéletben kettéválasztva állítódik. «A fa zöld» ebben az ítéletben a fa és zöld anyag, — az inhærentia-subsistentia a kategória, a kategória kapcsolatba kerül a fa és zöld anyaggal, körülveszi ez anyagot, — relativ anyagát. Az ítélet ezen formájában kifejtve így hangzanék: a fa volt és zöld volt, összetartozik az inhærentia-kategóriával. A oka *b*-nek, kifejtve úgy hangzanék, hogy az *a*-volt, *b*-volt anyag összetartozik az ok-kategóriával. A kategória mindig közvetlenül összetartozik anyagával s egy-egy anyag elemzése mutatja, hogy mily érték- és hely- és természetkülönbségeket mutatnak fel egyes kategóriák. Így mindjárt az inhærentia-subsistentia kategóriába bemenő fa volt-on a voltba helyezett létezés-kategória egész más jellegű, mint az inhærentia

magá, s az előbbi kategóriának kategória-anyaggá tévése egész sorozatát adja a logikai hangsúlyozottságnak.

Ily elemzések a Lask elméletének nagyszerű oldalai; először lehetségessé teszik a logikai árnyalatoknak a legteljesebb finomságokig menő elemzését, másodsor a logikai körök osztályozását, a kategória-osztályozást. Ez itt nem szimmetrikus táblázat, mely alkalmat ad artige Bemerkungenra, hanem az összes lehetséges logikai, minden ismeretforma teljes rendszerezése és kapcsolatba hozása. Fájdalom, ez már Lasknál nem készülhetett el, de két nagy, különböző irányú munka volt benne kijelölve kezdettől fogva, az ismeretek struktúrájának elemzése lett volna az egyik rendszerező munka eredménye, a logika egész diszpozíciója a másiké. Ehelyett egyelőre csak kezdő megjegyzések maradtak, csak nagyvonalú osztályozás. Ez osztályok jegyeit legjobban kifejezte a Lotze óta adott Gebietskategorie-pár: a sein és a gelten. De ha el fog készülni a tanítványok kezében, amint biztosan el fog e most fáradhatatlanul folyó logikai elemző munkálatok során, akkor a Lask gondolatok diadalaképen mutatni fogja a tiszta formák, a teoretikus elemek egész rendszerét, elágazását, értékhangsúlyozottságát, s az utakat, amelyeken minden ismerettartalom végig megy és végig alakul.

Tagadhatatlan, hogy ép e szisztematikában lett volna legerősebb és leggazdagabb Lask rendszere s fejtegetéseinek kiválósága, hogy az ezirányú megfontolásokat készítette elő. De mintha a Kr. d. R. V. megállt volna a sematizmus után csonkán hagyva a kategóriákra vonatkozó részeket is, úgy vagyunk ma itt. Mindamellet látszik, hogy e rend a teoretikus tevékenységnek, a tiszta ész-funkcióknak körét végtelenül jobban kitégítani készült, mint a kanti rendszer. Az érvényesség itt szolidáris a kategóriával, a tiszta értelmi funkciók felölelnek minden kört s képességük, hogy nem hagynak semmit legvégső eleméig átformálatlanul. Miképen gondolta ezt a sematizmust is részleteiben Lask, még eddigi munkájában nem lett világossá. Csak arról beszél, hogy az egész világ, amelyre megismerő erőnk irányul, már

alapjában véve beledolgozott a kategóriába, van egy egyszerű egymásban állása kategóriának és kategória-anyagnak, mely csak a logikai munkában lesz megtörve. A kategória, melyet logikailag vonatkoztatunk anyagra, már a volt egésznek tört darabja, melyet azért illeszthetünk anyagához, mert közbülső logikai folyamattal mi törtük le. Bizonyítéka ennek az egyes kategória-struktúrák azon meglepő tulajdonsága, hogy az új kategória tulajdonképen sohasem az anyagául szereplő egésznek kategória-formájához kapcsolódik, hanem a lefoglalt kategórián át mindig az anyagot fogja meg. A fa volt és zöld volt esetében nem a már meglevő kategóriát, mely a volt-ban fejeződik ki, éri az inhaerentia, nem a «voltok» között létesítődik összefüggés, hanem ezt teljesen elhanyagolva egy új, de ép oly természetes egészet teremt a pusztá anyaggal, mint előbb a lényeg-kategória; a forma és amire vonatkozik, minden találkozásakor egy közvetlen egészé olvad össze, s minden kategorizálásban a régi s természetesnek nevezhető viszony visszaállítására törekszünk, melyben elválasztatlan egymástól a kategória és az anyag.

Mondom az ezen kérdésekre vonatkozó fényes fejtegetések dacára sem mondható Lask gondolatmenete e területen befejezettnek. De az alapgondolat itt is készen van s a következőképen formulázható: a logikai konstrukció természetes állapota a világnak, az érték és érvényesség ép annyira transzcendens, mint immanens, s ha valaha metafizika épülhetne e logikán, csak az igazságok és értékek ontológiája felé törekedhetne.

Ezen ontológia a következő pontokra támaszkodhatna. Az érték szolidáris ugyan a kategóriával, de hatalmasabb is a léleknél, mert független a megismeréstől. Az igazság követelményt támaszt az észszel szemben, a követelményét annak, hogy elfogadtassék; s e követelmény transzcendens, mert egyetemesen és szükségszerűen lép föl. Az igazság kényszerű hoz magával mindenki számára, az elfogadás kényszerűségét; az igazság ellen nincs személyes érv, előle nem lehet elzárkózni. Descartes óta az igazság kritériuma, hogy

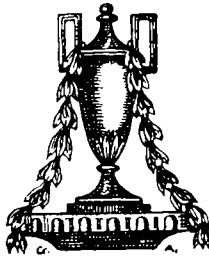
elénk állítva visszautasíthatatlan. Ebben a parancsoló jellegében van első ontológiai függetlensége.

De van függetlenül az elgondolástól is. Az elgondolással csak megszereződik a törvény, melynek ettől elválasztva is sajátos léte van. Az elgondolás időben folyik le, kezdete van és vége, a törvénynek nincs kezdete és nincs vége, tehát független a lelki történéstől. De független egy általában az időtől, tehát léte se nem lelki, se nem fizikai. Léte logikai, ami azt jelenti, hogy a benne levő értelem, bár szerkezetében csinált, ontológiailag magánvaló. Az elgondolások feléje irányulnak, nem azokban készül, nem immanens, hanem transzcendens értelmű. A tudomány végeredményben csak Kritik der R. V. lehet, mely nem a «sein» hanem a «sinn», nem a tény, hanem a «gelten», nem a valóság, hanem az érték után érdeklődik; nem *quæstio facti*, hanem *quæstio iuris*.

Mit ismerhetek meg? Mit kell tennem? Mit szabad reménylenem? ezen három végső Kanti kérdéshez e filozófia nem juthatott. De neki, korunk legnagyobb logikai tehetségének, e tiszta gondolkodásnak és rendkívüli képességnek, ki oly gazdag logikát s tovább oly gazdag és részleteredményekben dús metafizikát volt hivatva létrehozni, képzelete e kérdéseket rejtegette minden probléma mélyén. Mily teljes lehetett volna a felelet, most már aligha tudjuk elképzelni. Eredményeinek és szempontjainak mindjárt kezdetben fellépő gazdagsága keserűvé teszi elgondolását annak, hogy mi mindent hozott volna később. Mindenesetre az érték behelyezése a transzcendens világba, hogy mit kell tennem, arra a kérdésre abszolútabb, hogy mit szabad reménylenem, arra pozitívabb feleletet adott volna a legprecízebb gondolatmenetekkel vezetve az elmét a végtelenséggel rokon problémák felé. A kategóriák, a jelentés-értelmek és a logikai szerkezetek egyéb, legnehezebb munkával kiválasztható elemei vezettek volna ide át. Általában e kérdések körében is a tisztán anyagi és tisztán formai között egy közbuló terület tételezésére kell szerinte gondolnunk, akként, mint ahogy a *sinnlich* és *unsinnlich* mellett tételeződik az *übersinnlich*:

az a terület, mely csinálmány is és minta is, mely alkotásunk és uralkodik is lelkünk felett, melyhez az igazság és nem igazság értékellentétessége fölött álló, ellentétességet nem ismerő értékesség csatlakozik.

E világ képét hagyta itt, mint Plátó az ideákat. A praktikus ethikai szükségletek pillanatnyi emelkedettségében bizonyára e világ közelségét érezte minden praktikustól távol álló lelke, melynél gazdagabbat nem rabolhatott volna el a háború, s tiszta bölcsességgel átítatott elméje talán megtalálta az értelmet élete eseményei mögött s abban a vizsgálást.



A RENAISSANCE FILOZÓFIÁJA.

Általános jellemzés.

Írta : dr. SZEMERE SAMU.

A renaissance filozófiájának azokat a vonásait próbáljuk itt megrajzolni, melyeknek az sajátos fiziognómiáját köszöni a gondolkodás történetében. Nem az egyes filozófusok speciális tanairól lesz szó; hanem azokról a többé-kevésbé egyetemes sajátságokról, melyek a kor lelkét, legfőbb érzéseit és szemléleteit, vágyait és eszményeit nyilatkoztatják. A renaissance filozófiája, e szempontból tekintve, a kor kultúrájára vet világot. Ennyiben e dolgozat kiegészítője annak, amit más helyen írtunk a renaissance kultúrájáról.¹

Mindenekelőtt feltűnik a filozófus új alakja. Az antik és a középkori gondolkodás tipikus képviselői legtöbbször valamilyen közösséghez tartoznak s ennek szelleme és hagyományai által kötötteknek érzik magukat. Az ókor filozófusa valamely iskola, szövetség, baráti egyesülés élén jelenik meg, melyeknek tagjait közös tudományos munka, közös erkölcsi eszmények, sokszor közös vallási és politikai törekvések fűzik szoros kötelékbe. A középkor tipikus gondolkodója kolostori vagy katedrális iskolában tevékeny tudós szerzetes, gyakran magas egyházi méltóságok viselője, vagy valamely főiskolának neves tanára s mint ilyen az egyház ellenőrzése alatt egy tudományos hagyomány ápolója és fejlesztője. Ezzel szemben a renaissance filozófusai közül ép azok, kik legjellegzetesebben mutatják az új idők szellemét, már külsőleg is élesen különválnak minden céhszerű közösségtől. Önálló egyéniségek, türelmetlenek minden korlátozással szemben és erőszakosan tépik széjjel a szálakat, melyekkel

¹ *A renaissance kultúrája.* Történeti Szemle, 1913. 2. füzet, 215—252. l.

valamely közösséghez köti őket balvégzetük. Ehhez képest külső életfolyások is fölötte viszontagságos, tele küzdelmekkel és zaklatottsággal. Nyugtalan vérmérsékletük messze földekre hajtja őket, olthatatlan tudásszomjuk nem enged nekik pihenőt, sokat látnak és tapasztalnak, kalandokba és veszedelmekbe sodródnak s nem egyszer a megbántott hatalom megtorló keze pecsételi meg sorsukat. Mily egyéni arcok, igazi renaissance-fejek, s mily változatos képek, a bizarrtól a komoran tragikusig, vonulnak el szemünk előtt! Mintha a filozófia e kóbor lovagjainak valamely izgatott képzelet rajzolta volna meg életútjukat. Netteshheimi Agrippa Faustként bejárja a kis és a nagy világot s boldogulásáért és lelki békéjéért való küzdelmében folyton más-más alakban tűnik elénk. Theológus és bűvész, tudós és katona; látjuk kathedrán és csaták tűzében, fejedelmi udvarban és — az adósok börtönében; s ellentétek között hányódó lényét szinte szimbolikusan jellemzi az a helyzet, amikor Paviában katonatiszti egyenruhában magyarázza Hermes Trismegistos könyvét az isteni hatalomról és bölcsességről. Paracelsus bebarangolta egész Európát Angliától Konstantinápolyig és Stockholmtól Horvátországig. Mint orvos több hadjáratban vett részt és Moszkvában tatár fogságba esett. Sohasem látták templomban, de annál többet korcsmában, fuvarosokkal és parasztokkal mulatva, amint asztal alá inni igyekszik valamennyit s végül maga is padon alussza ki mámorát. Vanini is sok országot bejárt; tüzes szellemével sokakat lebilincsel, életmódjával még többeket megbotránkoztatott; s végül roppant kalandos pályafutás után, a vallástalanság és istenkáromlás vádjá alapján a parlamenttől elítélve, máglyán lehelte ki lelkét Toulouseban. Campanella huszonhét évig senyvedt az inkvizíció különböző börtöneiben; a legiszonyúbb kínzások sem tudták meggyőződését megingatni és lelkét megtörni; számára mégis ütött a szabadság órája s utána még tizenhárom évig élt tevékenyen, egyházi és világi fejedelmek nagyrabecsülését élvezve; — nem úgy, mint nála fiatalabb rendtársa, Giordano Bruno, a talán legtöbbit és legintenzívebben élő renaissance-filozó-

fus, kinek útja az inkvizíció börtönéből egyenesen a máglyához vezetett. S a sort még folytathatnók.

E mozgalmas életpályák már eleve sejtetik, hogy a renaissance korában a filozófia nem lehetett csak a megismerés vágyának kielégítése, nem lehetett az élet egészétől különvált, pusztán elméleti érdekű elmélyedés. A renaissance tipikus gondolkodói nemcsak az uralkodó világnézettel, hanem az egész fönnálló világrenddel elégedetlenek; új eszméikkel valamennyi életviszony megváltoztatására, az egész emberiség megújítására törekszenek. A filozófia sohasem kapcsolódott szorosabban az élethez, mint a renaissance korában: a gondolkodás az eleven, forrongó élettől kap ihletet s vissza is hat alakítóan az életre. A filozófiai gondolat áthatol az elvont elmélkedés szféráján és cselekedetté lesz: támad, lázít, búzdít, vezet s hatalmas gesztussal egy szebb jövő ígértföldje felé mutat. Az a teljesség, az életnek minél nagyobb körét átfogó az a lendület, mely a renaissance kiváló férfait általában jellemzi, e kor filozófusain is észlelhető: egyszerre tanítók és regenerátorok, próféták és apostolok. Egyéniségüket épúgy tükrözi életük, mint tanításuk s annak értékelésében a legnagyobb súllyal esik latba erkölcsi mivoltuk: erős akaratuk, mellyel a jóra törekszenek, mély hitük az emberiség jobb jövőjében, a szent tűz, mellyel eszméiket hirdetik s rendíthetetlen meggyőződésük, melyért, ha kell, szabadságukat és életüket is odavetik.

Ha már most magát e kor filozófiáját tekintjük, úgy szembetűnik mindennek fölött az a mélységes kiábrándulás, mely a skolasztikával, az egyház hivatalos filozófiájával szemben töltötte el a lelkeket. Az elmék friss tudásra vágyakoztak, mely megérteti velük a valóságot, eligazítja őket az életben s kielégíti a lelket legmélyén izgató transzcendens sejtéseiket; — s helyette holt könyvbölcsességet kaptak, mely távol áll a színes, eleven, lüktető valóságtól; tudást, mely nem is önmagáért van, hanem az egyház dogmáinak igazolására szolgál; száraz, kicsinyességekbe vesző, szívet-lelket hidegen hagyó okoskodásokat, oly nyelven, mely durván sérti a klasszikus írókon finomúlt szépérzékét; — kaptak

szillogizmusokat, a szórszálhasogatásban kedvét lelő észnek üres formajátékait, melyekből semmi, de semmi új ismeret nem származtatható. A csömör és únottság a hagyományos tudással szemben s másrészt a szenvedélyes vágyakozás egy egészen újfajta megismerésre: ez a kor lelkületének alap-hangulata, mely majd biztatóan, majd rezignáltan, de minduntalan ki-kihangzik az új utakat kereső filozófusok műveiből és szavaiból. Megihlette ez a hangulat az alkotó népképzetet is és a Faust-mondának mélyértelmű szimbolikájában öltött testet. Legmélyebb és legművészibb tolmácsolója azonban Goethe Faustja. Ennek első monológja a renaissance-ember megrázó lelki vívódásának, a csalódottság és csüggettség érzésének s a világtudásért való kétségbeesett erőfeszítésnek örökszépségű költői kifejezése.¹

Az egyház tekintélye ellen vívott e küzdelemben sajátos szerep jutott Aristoteles nevének. A kapcsolat könnyen érthető. A skolasztika virágkorában Aristoteles filozófiáját az egyház tanával egyezőnek fogták föl. A sztagirita bölcs világi dolgokban ép oly csalhatatlan tekintély, mint az egyház vallási dolgokban. Ő egyszerűen «a filozófus», kinek tanítása, mint Averroës csodáló rajongással mondja, «a legfőbb igazság», intellektusa «az emberi ész csúcspontja» s aki «inkább isteni, mint emberi.» Pedig a középkor utolsó századaiban általánosan vallott vélemény az egyházi és az aristotelesi tanítás egyezéséről korántsem fedte a valóságot. Aristotelesnek teleológikus fejlődési rendszere alapvető gondolatokat adott ugyan a középkori teológiának, a thomizmus rendkívül sokat köszönhet neki; de azért igen fontos eltérések maradtak az ókori bölcs és a keresztény skolasztika tanítása között. Ezek az eltérések még nyilvánvalóbbak lettek a tizenharmadik században, amikor az arabok és zsidók közvetítésével a teljes Aristoteles vált ismeretessé. Bármily szorgosan dolgozik is az egyház az ellentétek és különbségek eltünteté-

¹ Goethe Faustjának viszonyát a renaissance filozófiájához részletesen tárgyalta *Windelband* Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance című előadásában. Präludien, Erster Band, Tübingen 1911.

sén, Aristoteles elfogulatlan kutatói és a skolasztika között mégis nőttön-nő az úr s a renaissance korában igazi aristotelikusok is szembeszállnak az Aristoteles nevére esküvő skolasztikusokkal. Mindamellett Aristotelesben látják általánosságban az egyház filozófusát. Így érthető, hogy a szellem felszabadítására törekvő gondolkodók, midőn az uralkodó világnézet ellen harcolnak, ő ellene fordulnak, az egyház uralmát akarván lerázni, az ő tekintélyét támadják s így az egész vonalon Aristoteles ellen indul meg a heves küzdelem.

Az egyház szellemi vezetése alól való szabadulás vágya és egy új megismerésnek szenvedélyes áhítózsája megértetik azt is, hogy a tizenötödik század gondolkodói miért fordultak oly nagy rokonszenvvel az antik világ gondolatkincsét feltáró humanizmus felé. E forrongó korszak harci jelszava ugyan elsősorban a tekintély uralmának levetése volt. De az emberi szellem még sokkal fiatalosabb és tájékozatlanabb, semhogy útbaigazítás nélkül indulhatott volna új tudás hódítására. Az évezredes megszokás szinte természetévé tette a tekintélytől való függést; az ókor filozófusait pedig annál inkább fogadhatta el vezetőinek, mert tőlük, mint a kereszténység keretein kívül állóktól, hathatós fegyvereket is remélhetett az egyház ellen való küzdelmében. Hogy a maga sajátos érzéseinek és szemléleteinek tolmácsa lehessen, előbb az ókori gondolkodás iskolájában a gondolatkifejezés eszközeit kellett magáévá tennie. Csak miután ily módon megedződött önmagába vetett hite, lehetett szkeptikussá mindenféle tekintély iránt s tehette egyedül a maga normáit a dolgok mértékévé. Egyelőre tehát még csak abban nyilatkozik a gondolkodás önállósága, hogy az egyik hagyományt merészen fölseréli a másikkal. Az újkori filozófia így első jelentkezésében az ókorinak felújulása. A Bizánctól Itáliába kerülő tudósok révén ismeretessé lesz körülbelül mindaz, a mit ma a görög filozófiából ismerünk. Az ókori bölceleti iskolák és irányok változatos sokasága új életre ébred olasz földön: Plato és Aristoteles, pythagoreizmus és újplatonizmus, Demokritos és Epikuros, szkeptikusok és eklektikusok buzgó tanulmány tárgyai. Az évezredes filozofémák, miután oly

sokáig szűk korlátok között csak mintegy lappangva tengtek, most fölszabadulva, erjesztő, termékenyítő, eleven erőkké lettek a modern ember lelkében.

De már az ókori gondolatvilág e fölüjításában sem mutatkozik a renaissance egészen passzív, válogatás nélkül befogadónak. Mert ha valamely kor egy régebbi korszakra nyúl vissza eszményekért és eszmékért, abban az ösztön-szerűen érzett lélekrokonság vezet; de abból a régebbi korszakból csak azt olvasztja magába, ami sajátos szükségleteinek épen megfelel, amit lelki szervezetébe mintegy át tud hasonítani; a neki meg nem felelőt, ha ideig-óráig föl is karolta, mint tőle idegent újra elveti. Nem lephet meg tehát, hogy az ókor valamennyi filozófusa között a renaissance épen Platót tette első helyre s hogy Plato az, kit Aristotelesszel diadalmasan szembeállított. A két filozófus harca nem új keletű; mint a renaissance sok jelenségének, ennek is a középkorban mutathatók fel kezdetei. Már a tizenkettedik században Aristotelesszel szemben Plato Timæusa képviseli az igazi természetkutatást és a reális ismereteket. De a platonizmusnak még nem jött el az ideje; a következő századoknak Aristoteles majdnem egyeduralkodó filozófusa. A tizenötödik században azonban több körülmény segíti elő Platónak győzelmes előtérbe lépését. Így az, hogy Aristoteles tekintélye erősen meg van tépázva és a felszínre jutott platonikus iratok új tudás forrásául kínálkoznak. Az új korszak emberei továbbá, nem találván meg többé vallási szükségleteik kielégülését az egyház nyújtotta keretekben, megérezték Plato bölcséletének mélyen vallásos szellemét, mely egy a korok különbsége fölött álló, a kereszténységgel is megegyeztethető vallásosság sejtelmét keltette. De vonzóvá tette Platót mindenekelőtt műveinek esztétikai kiválósága: párbeszédeinek művészi formája, gondolatainak fenséges szárnyalása, költőisége. A renaissance szépségtől ittas lelkéhez az athéni művészfilozófus szólt a legbeszédesebben.

De a platói filozófia címén tanulmány tárgya lett és tekintélyre jutott a renaissance korában az újplatonizmus is. A firenzei akadémia, a platonikus hagyományok e legfőbb

tűzhelye, nem választotta külön pontosan a kettőt s Ficino épúgy fordította Plotinos iratait, mint Plato dialogusait. A platonizmus a renaissance korában, de még a következő századokban is, többé-kevésbé az újplatonizmus formájában, annak elemeitől színezetten lesz a modern gondolkodás tényezőjévé. Ez pedig nem véletlen, hanem újra első sorban a kor eszteticizmusában leli magyarázatát. Valamennyi ókori világfölfogás között az újplatonikus adja először e világ szépségének metafizikai értelmezését. Plotinos szerint az anyagi világ az érzékelettinek csak árnyékszerű mása ugyan; de azért a teremtő világlelek vonásait mutatja: a legmagasabb Egyből kiáradó szellemi fény átsugározza az érzéki világot, átszellemti az anyagot is. Ez a világ tehát szép, benne az istenség tökéletessége tükröződik. A szépség metafizikai jelentőségének hangsúlyozásán, továbbá még Platónnál is kifejezettebb vallásos szellemén kívül az újplatonizmust metafizikai alapfelfogásának még egyéb következményei tették vonzóvá. A világ, mint az istenség emanációja, nemcsak szép, hanem isteni lényegű is — ebben a felfogásban a renaissance, mely a középkor természetmegvetése után újra visszatért a természethez, filozófiai igazolását találhatta újjáértékelésének. Az újplatonizmusnak az a vonása pedig, hogy az egész világegyetemet lelkesnek fogta föl, hogy mindenütt isteneket és démonokat sejtetve, az embert titokzatosan működő erők bűvös varázskörébe helyezte, teljességgel megfelelt a renaissance-ember természetszemlélésének, mert táplálta féktelen kicsapongásra hajló, a törvényszerű okság eszméje által még nem korlátozott fantáziáját.

Ebben az átmeneti korban különös jelentőséget nyer egy a megújulás felé haladó ember lelkére oly felette jellegzetes tanítás: a kettős igazság tana. Ez tulajdonképp már a középkor végén keletkezett s szükségszerű következménye annak a helyzetnek, melybe még az antik spekuláció juttatta az emberi szellemet, midőn a tudományos gondolkodás vallásos indítékok uralma alá került. Az ókori filozófia utolsó, úgynevezett vallásos korszakában az ember, nem bízván többé az ész helyes megismerő képességében, mind

elméleti, mind erkölcsi érdekeire nézve a vallási hagyományban, az isteni kinyilatkoztatásban keres útbaigazítást. De az ész legfőbb törvénye: a gondolatnak önmagával való azonossága. Ha az ember az észbeli megismerés mellett az isteni kinyilatkoztatást is elfogadja a megismerés forrásául, akkor logikai szükséglete ellenállhatatlanul arra hajtja, hogy a kettőt összhangzásba hozza egymással. S e szükséglet nyomása alatt az ész megleli az egyeztető formulát: észbeli megismerés és isteni kinyilatkoztatás csak különböző utak az *egy* igazsághoz, filozófia és vallási dogma egy s ugyanannak az igazságtartalomnak két különböző jelentkezési formája. Ezzel a felfogással találkozunk már az alexandriai zsidó vallásbölcseletben s Philo a mintaszerű képviselője. Az ő nyomán járnak az újplatonikusok, valamint a Krisztus utáni első századok keresztény filozófiájának, a patrisztikának gondolkodói is. Egyeztető felfogásuknak megfelelően mindannyian, kisebb-nagyobb mértékben, a vallási hagyománynak a filozófia nyelvére való lefordításában látják feladatukat. Így a gondolkodás fejlődését az ókortól fogva bizonyos konvergáló tendencia jellemzi: filozófia és vallási hagyomány folyton közelednek egymáshoz. Ám e közeledésnek hovatovább határt szab a kettőnek lélektanilag különböző mivolta. A vallási dogma lényege szerint irracionális, épen ezért nem is vonható az észszerű belátás mértékére. Minél mélyebbre hatol és minél több részletet ölel át a gondolkodás észszerűsítő munkája, annál biztosabban közeledik érvényességének határaihoz, melyeken túl hit és tudás már semmikép sem fedhetik egymást. De ha ehhez a belátáshoz jut el az emberi szellem, akkor nem állhat meg többé az észbeli megismerés és az isteni kinyilatkoztatás teljes tartalmi azonosságának gondolata. Hanem ellenkezően előáll az a lehetőség, hogy az észszerű belátás alapján igaznak tartunk valamit, ami a vallási dogma szerint nem igaz és megfordítva. A természetes világosság és a hit világossága révén tehát nem jutunk okvetlenül egy s ugyanahhoz az igazsághoz; a megismerésnek két különböző módja két különböző igazsághoz vezethet: az észszerű megismerésből származó filozó-

fiai igazság s a kinyilatkoztatásra támaszkodó theológiai igazság homlokegyenest ellenkezhettek. Ez a lényege a kettős igazság tanának. A tizenharmadik század közepe táján történik először hivatkozás e tanra s bár az egyház többször kárhóztatta, mégis századokon keresztül tartotta magát. Sokszor úgy fogták föl, mintha az egyházétől eltérő gondolkodásnak arra szolgált volna, hogy, megóva az igazhitűség látszatát, mögötte mint védőpajzs mögött bátorsággal jelentkezhessék. Azonban, ha sok esetben jogos is ez a feltevés, a kettős igazság tana mégis legtöbbször, s ép a legkiválóbbaknál, kik hozzá folyamodnak, őszinte feltárása a gondolkodás felszabadulásáért küzdő ember lelki meghasonlottságának. A gondolkodás tisztán a maga törvényeit iparkodik érvényesíteni, de úgy, hogy ugyanakkor a vallási hagyomány érvénye se szenvedjen esorbát: a léleknek ez ellentétes tendenciák között való hányódása a kettős igazság tanában találja paradox kifejezését. De korjellemező jelentőségén túl tipikus példája e tan az emberi megismerés küzdelmének általában. A gondolkodás, a lelki egység mélyéből fakadva, nem képes kivonni magát a többi lelki erő hatása alól; immanens fejlődésének útját minduntalan vallási és metafizikai, erkölcsi és esztétikai tényezők keresztezik; s csak e lélektani szükségszerűség okozta tévedéseken keresztül közelíti meg mindjobban eszményét: az igazságot.

A filozófiai és a theológiai igazságnak egész áthidalhatatlansága jelentkezik Pomponazzinak a lélek halhatatlanságáról írt, 1516 táján megjelent művében. Ami ezt az aristotelikus gondolkodót a renaissance kulturája szempontjából kiválóan érdekessé teszi, az az a különös nyomaték, amellyel az észbeli megismerés érvényességét kiemeli. A kérdés feltevése még a tekintélytől való függést árúlja el: Aristoteles igazi véleménye a lélek halhatatlanságáról a tulajdonképeni problema. De a felelet mikéntje már nagy nekilendülés az önállóság felé: a fölvetett kérdést egyedül a természetes ész alapján, minden tekintélytől függetlenül vizsgálja. Amikor pedig ezen az alapon «Aristoteles szerint» a lelket halandónak mondja, ugyanakkor az egyháznak ellenkező tanítását is

elfogadja. Azonban ha a kétféle igazság vallása őszinte meggyőződése is Pomponazzinak, mégis úgy tetszik, hogy számára a filozófiai az értékesebbik. Mert hiszen szerinte a vallásalapító csak olyan, mint az orvos, aki a beteggel felgyógyulása érdekében sokszor elhítt egyetmást, ami nem felel meg a valóságnak; míg a filozófust egyedül a tiszta igazság érdekli. Ha a középkor végén egyes theológusok hivatkoztak a kettős igazság tanára s a filozófiának, mint világi tudománynak, a theológiától való különválasztását sürgették, azt a theológiai igazság érdekében tették: megakarták ezt óvni a bíráló ész beavatkozásától. Ellenben Pomponazzinak és a renaissance más filozófusainak állásfoglalásában a tudományos érdek a hajtó motívum. Így érthető, hogy egyes filozófiatörténetírók ép a lélek halhatatlanságáról szóló műben látják a bevezetést a renaissance filozófiájához.¹

A renaissance-kori filozófia, mint láttuk, az ókori gondolkodók vezetése mellett indul újtára; de hova-tovább izmosodva, szembeszáll mestereivel, elvszerűen minden tekintély ellen fordul s önállóan keresi a maga útjait. Mi a legfőbb problémája már most ennek az új úton járó filozófiának? A renaissance-nak rendkívül impulzív nemzedéke bizonyára nem vádolható egyoldalúsággal; a kérdések egész tömegét ragadta meg nagy hévvel; de ezek közül mégis egy dominál, egy izgatja legjobban az elméket s köti le századokon keresztül a legjobb erőket. A renaissance-kori gondolkodásnak ez a középponti problémája: a természet. Hogy miképpen jelentkezik a természet iránt való érdeklődés mint egyetemes kultúratünet és hogyan függ az össze a renaissance alaphangulatával, arról más helyen bővebben szóltunk.² Most csak arra utalunk, hogy a középkor egyes filozófiai eszméinek és irányainak immanens fejlődése is, közvetlenül vagy közvetve, a természet tanulmányozásának követeléséhez vezetett.

¹ V. ö. Höfjding, *Gesch. der neueren Philosophie*, Erster Band, Leipzig 1895. 12. l.

² *A renaissance kultúrája*, id. h. 234 és köv.

A természettudományi empirizmus a középkorban sem egészen ismeretlen; Roger Bacon már a tizenharmadik században energikusan mutat rá a tapasztalat fontosságára s e nézeteinek hirdetése miatt üldözést szenved. Duns Scotusnak az a törekvése is, mely a filozófia és a teológia különválasztására irányul, ámbár a teológia érdekeit tartja szem előtt, közvetve a természetkutatásnak is javára válik; mert amikor a teológia tárgyául az érzékfeletti világot jelöli meg, a filozófiának viszont az érzéki világ, a természet kutatása jut feladatúl. Ugyanez a végső következménye a középkorvégi nominalizmusnak is. Ha ugyanis az univerzaliák, azaz a közös nevek, nem jelentenek valóságos dolgokat, mert fogalmaknak, közképeknek megnevezései, s ha csakis az egyes dolgok léteznek igazán: akkor a megismerés tárgya nem lehet más, mint ezek a valóságosan létező, egyes dolgok, vagyis az érzékelhető természet. S ebbe az irányba hatott, mint láttuk, az újplatonikus metafizika is; azzal, hogy isteni lényeket tulajdonított az anyagi természetnek, ezt méltó tárgyaként mutatta a tudásvágyanak.

Ámde mily kérdésekkel közeledik a renaissance-kori gondolkodó a természethez? Talán hosszú századok meddő spekulációja után a jelenségek elfogulatlan megfigyelésére adja magát? Talán a kutatásnak valamilyen módszere alapján, lépésről-lépésre haladva, a részletektől igyekszik mind magasabb egyetemesítésre s végül az egész mindenség egységes felfogására? A mai értelemben vett természettudomány-nak s a módszeres eljárásnak eszméje még ismeretlen az átmeneti korszak embere előtt. Őt nem a részletek, hanem a természet mint egész érdekli; s a megismerés vágya felvetette kérdésekre nem a módszeresen haladó értelem, hanem az önkényesen alkotó képzelet adja meg a feleletet. Ami így létrejön, nem exakt értelemben vett tudomány, hanem költői világszemlélet; nem természetkutatás, hanem természetfilozófia. A valóságra irányuló gondolkodás kezdetei így az újkorban hasonlóak a görög filozófia kezdeteihez. A filozófiai gondolat mintha hosszú vándorút után oda térne vissza, ahonnan kiindult. Csakhogy útjában bejárta Plato és az

újplatonikusok természetfeletti világának misztikus régióit is s midőn most újra a természet felé fordul, ez úgy tünik föl előtte, hogy transzcendens magvat rejt legbensejében. A renaissance-kori ember a képzelet hatalmas lendületével beleveti magát a világelet legközepébe, hogy meglesse titkos munkáját s megtalálja a mindennek legmélyén lappangó lényeket, azt, amiből minden leszármaztatható és ami mindent megértet, a változások között mindig azonos szubstanciát: az abszolutumot. A természetet isteni lényegtől átítatottnak érzi s annak történéseiben az istenség megnyilatkozását szemléli. Első jelentkezéseiben így az újkori természet-filozófia theozófikus jellegű.

A fantáziát mozgató metafizikai érdekek azonban saját-ságosan olvadnak össze másnemű, ugyancsak a kor művelődéséből fakadó indítékokkal. A renaissance emberének hódító és uralmi vágya a filozófiában akként nyilatkozik meg, hogy az ember a tudás erejénél fogva az egész természet felett való uralkodásra törekszik. A hatalmat adó tudáshoz pedig különös úton vélt eljuthatni. A világegyetem izgató rejtelmességben állt vele szemben; a kulcsot a titokzatosság felderítéséhez a titkos tudományokban vélte találni. Így elevenedett fel újra az asztrológia, a mágia, az alchimia s mindenféle egyéb babonás hit és mesterkedés, amelyet időtlen régi korban szült a misztikus fantázia s amely sok évszázados lappangás után most, az újplatonizmustól is támogatva, ismét úrrá lett az elméken. A legkiválóbbak sem maradtak hatásuktól mentek. Nettesheimi Agrippa és Reuchlin, Pico da Mirandola és Cardano rendszerbe próbálták foglalni a mágikus «tudományt.» Cardano azon sajnálkozik önéletrajzában, hogy Salamancában nem szabad többé a szellemidézést nyilvánosan tanítani. Még a sok tekintetben szokatlanul elfogulatlan Pomponazzi is, aki például a kísértetek megjelenését a képzelet izgatottságával, vagy a papok ámitásával magyarázza, hisz a csillagok s a jó és rossz szellemek hatásában s ilyesmire vezet vissza a jóslás tehetségét is. De a mindenségnek ily fantasztikus felfogása mögött is lehetetlen észre nem venni azt a nagyvonalú és nagy mélységeket sejtető

szemléletet, mely annak mintegy háttérül szolgál. A felső, «csillagi» régiók hatnak az alsókra s belenyúlnak az ember sorsába; az ember ígézések, varázsformulák segítségével akarata alá kényszerítheti a természet erőit és elemeit; a bölcsék köve arannyá változtatja a nemtelen ércet, meggyógyít minden bajt, sőt Paracelsus szerint följejt minden titkot s úrrá tesz égi és földi szellemek fölött: — mindezeknek a hiedelmeknek feltétele az a fölfogás, hogy a világegyetem *egységesen összefüggő egész*, a dolgokat rejtett szimpátia kapcsolja egybe, a mindenség részei úgy függenek össze, mint a szervezet tagjai: az egyik ponton végbemenő változás valamennyi többire is kihat. Ha a józanabb természetlátás világossága eloszlatja majd a kísérteties homályt, amely a mindenséget itt körülengi: az egységes összefüggés eszméje megmarad akkor is mint eszménye, a kutatást szabályozó és vezető elve a természettudománynak, mint alapja és lényege a modern világszemlélet egyik lehető típusának.

A világegyetem egységes összefüggésének eszméjével szorosan kapcsolatos a renaissance természetfilozófiájának egy másik vonása: *a mindenség meglelkesítése*. Hiszen az egységes összefüggés épen akként nyilatkozik, hogy a világegyetem különböző részei, «szférái», érzékenyek egymás hatásai iránt, azaz a kölcsönhatást a jelenségek mögött rejtőző szellemek, fantomok közvetítik. A természetnek élőként való fölfogásáról, mint általános kultúrátünetről, már másutt is szóltunk.¹ Itt arra utalunk még, hogy a szellemek, lelkek hatása általában «tudományos» magyarázatként szerepelt a renaissance korában. Nemcsak a nagy világtesteket fogják föl úgy, hogy azokat saját lelkük mozgatja, hanem a mindennapi élet jelenségeit is sokszor a természetes okságon kívül álló szellemek hatásával magyarázzák. Igen jellemző ebből a szempontból Melanchthon fizikája.² A törvényszerű okokon kívül itt elvszerűen véletlen okoknak is jut hely s

¹ *A renaissance kultúrája*, id. h. 238. l.

² V. ö. *Wilhelm Dilthey*, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*. Archiv für Geschichte der Philosophie VI. 1893. 353. l.

ezek közt angyalok és démonok, jó és rossz szellemek is szerepelnek. Az átmenet a természetnek animisztikus fölfogásáról mai értelemben vett tudományos fölfogására talán Kepler-nél a legszembetűnőbb. Első műve, az 1597-ben megjelent *Mysterium cosmographicum*, még a bolygókat mozgató lelkekről, az egész naprendszert mozgató és a napban lakozó világlélekről szól; e mű második kiadásában a mozgató lelkeket már fizikai okok: mozgató erők helyettesítik. De ha az animizmus így általában pozitívabb természetfölfogásnak adott is helyet, szubtilisabb formában mégis tovább él a modern pantheisztikus metafizikában.

Az eddigieknél nem kevésbé szembetűnő vonása a renaissance természetfilozófiájának, hogy a mindenséget a *szépség* kategóriája alatt szemléli. A szervesen összefüggő, élő világegyetem műremekhez hasonló, tökéletes szépségű, harmonikus egész. A természet esztétikai csodálatával azonban, főleg a pythagoreus számspekuláció és az újplatonizmus hatása alatt, sajtáságosan összeolvadt a világegység *matematikai* rendjének fantasztikus sejtése. Plotinos is azt tanította, hogy az anyagi világ, mint a világlélek alkotása, ideák és számok szerint van rendezve. A világegyetem harmóniája, e kor hite szerint, ép onnan van, hogy tagjainak elrendezésében bizonyos könnyen fölfogható matematikai viszonyok érvényesülnek; ezek megértése által már most az egész mindenségnek egységes, átlátszó fölfogásához jutunk. Nagyon jellemző, hogy ép a platonikus és újplatonikus hagyományokat ápoló firenzei akadémiában vetődött föl a problema, hogy milyennemű egyenletes mozgás föltevése mellett lehet a bolygók keringésének látszólagos rendtlenségét megmagyarázni, — az a problema, mely Kopernikus új elméletével nyert megoldást. S miként a heliocentrikus világmagyarázat létrejöttében, úgy Kepler asztronómiai törvényeinek fölfedezésében is részük volt az esztétikai motivumoknak. A világharmónia eszméje s az a hit, hogy e harmónia mennyiségi viszonyai pontosan meghatározhatók, így végeredményben a természettudomány matematikai alapjának tudatos fölismeréséhez vezettek.

A sok tanulság között, mellyel a renaissance filozófiája a történet kutatójának szolgál, a legérdekesebbek egyike, hogy a gondolkodás fejlődésében is miképen találja meg a «homályos ösztön» a «helyes utat.» Bizonyára csodálatos, hogy első önálló kísérleteiben a filozófia mindjárt fantasztikus kalandozások ködös útvesztőjébe tévedt s hogy első tünetei a gondolkodás fölszabadulásának épen a gondolat világosságától annyira távoleső titkos «tudományok.» De e különös jelenséget megértjük, mihelyt a kor művelődésével való kapcsolatában vesszük szemügyre. Másrészt azt is látjuk, hogy e fantasztikus törekvések a szenvedélyes forrongás lehiggadásával és arravaló kulturális föltételek mellett gyümölcshozó pozitív elmemunkába mennek át. A csillagvilágok szimpátiáit és titokzatos behatásait kereső asztrológiából az első modern exakt tudomány lesz: az asztronómia. A természet leigázását célzó mágikus varázsformulák helyébe Galilei és Bacon rendszeres természetkutatása lép; a jelszó most is: a tudás hatalom; csak hogy ez a tudás nem valamely ősi hagyomány titkos bölcsességéből származik, hanem egyedül a természet pontos megfigyelése, kísérletezés és számítás útján szerezhető. A világharmónia számviszonyainak álomszerű sejtését azoknak tudatos kutatása váltja föl; előbb az égen, azután — a világegyetem lényegbeli azonosságának gondolata alapján — a földi jelenségekben is: a számspekulációból lesz a matematikai természetfölfogás. A bölcsesség követ hiába keresi ugyan az alchimia; de ez sikertelenségei közepett is mindjobban közeledik a pozitivitás felé és hovatovább átalakul kémiaiává. A lényeglátó, költőien rajongó, kicsapongó képzelgésekbe vesző természetfilozófia — átváltozik a jelenségeket elemző, exakt módszerekkel dolgozó, szigorú törvényszerűséget kereső modern természettudományyá.

INADÆQUAT JELENSÉGEK KÖZTI TÖRVÉNYSZERŰSÉG.

Irta: HERMANN IMRE dr.¹

Mai levellem nem fakadt az itteni eseményekből: egy kis gondolat-vázlatomat küldöm meg. Nem tudom innen messziről, vajjon nem döngetek-e vele nyitott kaput. Ámbár a gondolatokat rendeztem, a szöveget átdolgoztam az utóbbi időben, még mindig nem bízom abban, hogy sikerült a mondanóimat világossá tennem. Tanár úr ítéletéhez fordulok annak az eldöntése végett, hogy vajjon ez a kis vázlat alkalmas-e a közlésre.

*

Az érzékesalódások neven ismert jelenségek — különösen a látási csalódás tünetei — régóta és sokat foglalkoztatják a pszichológusokat. A szokás kényszerítő erején kívül egyesek a fiziológiai feltételekben (szemmozgások), mások a pszichológiai körülményekben keresik a csalódás-tünetek okát. Az újabb pszichológiai irányok fogalmi analíziseit (Meinong, Witasek) fölhasználó kísérletek (Benussi), legalább is bizonyos esetekben, az utóbbi iránynak adnak igazat. Ezek szerint az érzéki észlelet területén tapasztalható «inadæquat»-ság (vagyis az észlelt tárgy bizonyos tulajdonságára vonatkozó közvetlen és közvetett ítéletünknek különbsége) nem alapszik érzékszervünk inadæquat működésén; a vizsgált esetekben kísérlet bizonyítja, hogy az inadæquatság oka a pszichofizikai folyamatban nem kereshető. Ennek a felfogásnak az általánosítása azonban még mindig csak irányt jelöl meg e fenoménsoport magyarázata felé (vagy a hasonló, más tünetekkel való összehasonlí-

¹ E kis dolgozatot dr. Hermann Imre kedves tanítványom küldte be az északi haretérről. Az itt felsorolt jelenségek szintétikus felfogása feltétlenül indokolja ezen előzetes közlemény publikálását. *Révész Géza.*

tás felé); de maga még nem magyarázat. A magyarázattól megköveteljük, hogy a) bizonyos kvantitatív összefüggést állapítson meg a közvetlen és közvetett ítéletek közt és b) általános tétele más tünetenyeket is érthetőbbé tegyen.

Ilyen magyarázat felé haladunk (helyesebben a keresett általános tétel felé), ha az inadæquatság fogalmát lehetőleg általánosan fogjuk fel (l. a fönti meghatározást) és a különböző inadæquat megjelenési módok inadæquatságának közös föltételét kutatjuk.

Inadæquatságot mutat:

1. A Müller-Lyer-féle tünetény (\triangleright — \triangleleft \triangleleft — \triangleright).
2. Irány- és távolsági csalódások, mint a pszeudoszkopikus sugáralakzat, a Hering-féle csillagfigura, a Zöllner-félet tünetény stb.
3. A szín- és világossági kontraszt néven ismert jelenségek. A Révész-féle színgyöngítési törvény alapján már lehetett következtetni, hogy a kontrasztjelenségeknél sem található az inadæquatság föltétele a pszichofizikai folyamatban.
4. A látótérben adott tárgyak (ill. a retinán lerajzolódó tárgyak) «valóságos» nagysága. (Nagysági ítéletünk a tárgyakról.)

5. A Demoor-féle tünetényt (egyforma súlyú, különböző nagyságú tárgyak közül a kisebb súlyosabbnak tűnik fel.).

6. A tér-idő rendszer Einstein fölfogásában. Az Einstein-féle relativitás-principium azáltal, hogy az egyidejűség *látzatából* indul ki, lélektani analízist foglal magában; fizikáivá ez a principium a «fény»-sebesség bevonásával válik.

Mindezekben az esetekben közös az, hogy *ugyanaz* a tudattartalom, amely ítéletünk alanyának engedi át magát, mint ennek az alanynak az anyaga («lelki materia»), *különböző* objektív forma (az objektív formák egész sorozata) útján léphet föl s válik magasabb rendű tárgygyá (Gegenstand höh. Ord.). Röviden: *ugyanaz* a tudattartalom *más-más* objektív rendszerrel lehet jelezve. A rendszerek sorozata közt azonban összefüggés állapítható meg. Az 1-el jelzett esetben pl. a «hosszúságot», «távolságot», mint tudattartalmat (a fönti értelemben használva ezt a kifejezést) jelölheti két

pont (egy vonal), vagy két pontban (egy vonal végpontjaiban) összefutó vonalak rendszere. A 6-al jelzett esetben a rendszerek egymástól saját sebességeikkel különböznek.

Joggal beszélhetünk *jelrendszerről*, ha azokat az *objektív* feltételeket kívánjuk megnevezni, amelyek a többé-kevésbé evidensen *jelzett* (gemeint) tudattartalom fellépését föltételezik és beszélhetünk az egyazon tudattartalmat jelző rendszerek objektív összefüggéséről. Azon jelrendszereket, amelyek egymással összefüggenek és ugyanazt a tudattartalmat vagy egy alig módosult lelki állapotot jeleznek, *egymértékű jelrendszereknek*¹ nevezzük. Megjegyzendő, hogy jelrendszerről szigorúan csak addig beszélhetünk, amíg egyértelműen, határozottan, evidensen képes a rendszer a kérdéses tudattartalmat jelezni.

Néhány szót az «objektív» föltételekről, «objektív» összefüggésről. Az objektivitás relativ értelemben veendő: összehasonlítva a hasonlóan fölépült, legegyszerűbb jelrendszer föltételével; a jelzett tudattartalom objektív megfelelője méretének (korrelatumának) mértékét a legegyszerűbb egyenértékű jelrendszerrel jelzett tudattartalom objektív megfelelőjének mértéke határozza meg.

Ezek alapján kérdezhetjük: Mi az összefüggés a jelrendszereknek egymástól való függése, a jelzett és bennünk létrejött tudattartalom objektív megfelelőjének mérete (a közvetlen ítéletnek megfelelő méret) és a rendszerben lemérhető objektív megfelelőnek mérete (a közvetett ítéletnek megfelelő méret) közt?

Tegyük föl először is, hogy a jelrendszer maga — a fölépítés elvében — változatlan,² a másik két méret változása mellett. Ilyen eset áll fönn pl. akkor, ha két pont jelzi, a köztük lévő távolságot és a két pontot egymástól mindjobban távolítom. Ilyenkor a közvetlen ítéletnek megfelelő méret

¹ A jelzett és bennünk létrejött tudattartalom objektív megfelelőjének mérete állandó az összes egyenértékű rendszerben.

² Úgy is mondhatnók, hogy a jelrendszer változása teljesen egybeesik az objektív megfelelő változásával. De épen ezért vehetjük a jelrendszert a fölépítés elvében változatlannak.

azonos a közvetett ítéletnek megfelelő (a mérés útján nyert) mérettel. Az egyik növekedésével a másik is nő és viszont. Inadæquatság nem észlelhető.

Másodszor nézzük, mi történik akkor, ha a jelrendszer maga a fölépítés elvében változik.¹ A jelrendszer változása megint kétféle lehet: vagy független ez a változás, mint «Gegenstand höherer Ordnung», a jelzett tudattartalomtól, más szóval az objektív változás nem függ a jelzett tudattartalom objektív kifejezésétől (megfelelőjétől); vagy pedig épen ilyen függés — nevezzük ezt a függést *funkcionális viszonynak* — áll fönn. Az első esetre példa az, ha a távolságot jelző pontok más-más színben jelennek meg. Ilyenkor sem észlelhető inadæquatság. A második esetre példa mind a hat fölhozott tünemény; az itt vizsgált inadæquatságot mutató jelenségek mindegyike. Tételünk tehát röviden ez: *Funkcionális viszony esetén, de csakis ebben az esetben,² az objektíve egyenértékű jelrendszerek szubjektíve nem egyenértékűek és viszont.*

Gondolatmenetünk helyessége mellett szól az, hogy valamennyi esetben a rendszerváltozás és az objektív megfelelőnek méretváltozása közt — egyenértékűség esetén — azonos összefüggést találunk. Ez az összefüggés így hangzik: Ha a jelrendszer változása, a funkcionális viszony szerint növekszik, akkor 1) szubjektív egyenértékűség esetén az objektív megfelelőnek mérete csökken, 2) objektív egyenértékűség esetén a tudattartalomról szóló közvetlen ítéletünk nagyít.

A mondottakat hat esetünkben a következő táblázat foglalja össze:

¹ Távoli analógia, ha arra hivatkozunk, hogy az előbb olyasféle változással volt dolgunk, mint amikor egy tárgyat ugyanazzal az anyaggal súlyban mindig növelünk, míg mostan olyasféle a változás, mint amikor egy bizonyos fajsúlyú anyag helyett más fajsúlyút veszünk.

² Itt természetesen eltekintünk a csakis megszokás miatt inadæquatságot mutató esetektől (térbeliség sík rajzon).

Sorszám	Mire vonatkozik a közvetlen és közvetett itéletünk ?	Mi adja a functionális viszonyt ?	Milyen összefüggést mutat a tapasztalat ?
1.	Távolság, vonalhossz.	Hosszkiterjedés («közép»-hosszuság, «faj»-hossz.)	A «közép»-hosszuság nagyobbával szubj. egyenértékűség esetén a jelzett vonal objektív hossza kisebbedik.
2.	Vízszintes vonal vízszintesége. Függőleges vonal függőlegessége. Vonali iránya.	A sugárhálózat vonalainak a vízszinteshez való más-más hajlása stb.	Minél jobban hajlik el a hálózat vonala a vízszintestől (minél magasabban van a találkozási pont), szubj. egyenértékűség esetén annál közelebb van a jelzett vonal a vízszinteshez. Az eltérés szubj. egyenértékűség esetén azonos irányú.
3.	Színes folt, gyűrű a kontrasztszínen, mint alapon.	Kontrasztszín (pl. zöld folt piros alapon; ha az alap színéte zöld szempontjából változtatom, e változás nem történik a fölépítés elvében)	Minél pirosabb az alap, annál kevesebb zöld kell a foltba ugyanannak a színességnek az elérésére.
4.	A kép, tárgy «valóságos» — nem a retinára lerajzolódó — nagysága, hosszúsága.	Azok a jelek, amelyek a kép, tárgy kisebb-nagyobb távolságára utalnak. Távolság.	Minél nagyobb távolságból látom ugyanazt a tárgyat, annál kisebb retinális kép keletkezik; a tárgyat mégis ugyanolyan nagyra tartom.
5.	Súly.	Fajsúly.	Minél nagyobb fajsúly (egyforma súly esetén kisebb térfogat) tárgyat hasonlítunk össze súlyra egy kisebb fajsúlyval (nagyobb térf.), annál kisebb súlynak kell a nagyobb fajsúlynak lennie szubj. egyenértékűség esetén.
6.	Időtartam.	Sebesség.	A sebesebben mozgó rendszerben szubj. egyenértékűség esetén az idő visszamarad (Einstein).

KÖNYVSZEMLE.

Karl Bühler: *Die Gestaltwahrnehmungen*. Experimentelle Untersuchungen zur psychologischen und ästhetischen Analyse der Raum- und Zeitanschauung. Bd. I. Stuttgart Verl. v. W. Spemann. 1913. 7·50 M.

A pszichológia azon újabb irányának képviselői között, akik a kísérleti eljárást a magasabb szemléleti és gondolkodási folyamatokra is kezdik alkalmazni, kiváló helyet foglal el *K. Bühler*, akinek először a szó- és szemléleti tartalom nélküli gondolkodásra vonatkozó vizsgálatai keltettek figyelmet (*Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*. Arch. f. d. ges. Psychologie. 1907. 9. Bd. 297—365; 1908. 12. Bd. 1—92), most pedig a tér és időalakok szemléletére vonatkozó s főnt jelzett könyvében közölt vizsgálatai hívják fel az általános érdeklődést. E vizsgálatokkal oly lelki funkcióinkra derít fényt, melyek az érzéki adatokat kiegészítik és átalakítják, összefoglalják és tagolják s ezzel új élményegységeket teremtenek.

Bühler abból a gondolatból indul ki, hogy azok a bonyolultabb alakbenyomások, melyeket a környező dolgok szemlélete alkalmával nyerünk, pszichológiai szempontból elemibb alakélményekre bonthatók szét, mint pl. az egyenesség, görbeség, párhuzamosság, divergencia, arány, szimmetria stb. benyomásaira. Az tehát az első feladat, hogy ezeket leírjuk s keletkezésük objektív és szubjektív feltételeit megállapítsuk. A síkknak az alakélményben való jelentőségére nézve fontos az a tény, hogy a síkok nagyságviszonyaira vonatkozólag szemléleti benyomás alapján csak a geometriailag hasonló alakokról mondhatunk ítéletet. Nem lehet tehát egyszerre megítélnünk egy kör, háromszög és négyszög nagyságát, hanem csak legfőljebb egyes dimenziókat összehasonlítás folytán. Ez azonban direkte nem a sík-tartalomra, hanem csak az egyes dimenziókat alkotó vonalakra vonatkozik. A vonal tehát az alakszemléletre vonatkozó vizsgálatok legelemibb tárgya.

Ha a vonal folytonosságát és vastagságát nem vesszük figyelembe, három különös alakmozzanatot találunk, melyek rajta megkülönböztethetők: az *egyenesség* (vagy görbeség), a *nagyság* és az *irány*.

Az *egyenes* vonal a nyugvó szem előtt csak akkor látszik egyenesnek, ha a retina azon legnagyobb köreinek egyikén rajzolódik le, melyek a foveán mennek keresztül. Megfelelő fixációval a tekintetünknek az egyenesen való jártatásával az egyenes igen pontos megítéléséhez jutunk. Az egyenesség alakbenyomásának *küszöbértékét* Bübler úgy határozta meg, hogy kicsi, 10 cm húr-hosszúságú, 3, 4, 5 és több m sugarú körhöz tartozó, fekete üvegre karcolt íveket nagyszámú megfigyelővel az egyenesség szempontjából megbecsültetett. Az ívek a fekete alapon vékony fehér vonaloknak látszottak. Az üvegek a megfigyelőtől 1 m távolságban voltak a homlok síkjával párhuzamos (frontális-parallel) helyzetben; a bekarcolt vonalak a szem magasságában függőlegesen látszottak. A 3–4 m sugarú ívrészekre vonatkozóan a megfigyelők mindig helyesen állapították meg, hogy az ív jobbra-e vagy balra konkáv. Az egyenesség benyomása először a legtöbb kísérleti személynél a 4 és 5 m sugarú ívrész exponálásánál következett be (*az egyenesség küszöbe*). A 4·5 m sugárnál az ív magassága a húr fölött 0·33 mm , látószöge pedig 1 m távolságra 69". Az egyenességi küszöb kicsinysege miatt aligha valószínű, hogy az egyenesség benyomásának keletkezése tisztán a szemmozgások lefolyására volna visszavezethető. Emellett szól az a tény is, hogy sokszor az egyenesség benyomása egészen jól föllép anélkül, hogy tekintetünket a vonalon jártatnánk.

Éles *nagyságbenyomásokat* csakis egyenes vonalokról nyerbetünk és pedig vagy úgy, hogy ezek már magában az ingerben tényleg ki vannak húzva, vagy úgy, hogy az egyenest szubjektíve mi magunk visszük bele az ingerbe (valamely távolság nagyságát mindig két pontot összekötő egyenes benyomása vagy odagondolása útján ítéljük meg). A vonalak nagyságának megkülönböztetésénél bizonyos határokig a *Weber-féle törvény* érvényes, t. i. a relatív különbségi küszöb állandó, horizontális vonalak számára gyakorlott kísérleti személyeknél kb. $\frac{1}{100}$; függőleges és ferde vonalak számára jóval nagyobb. Az összehasonlítás ilyen küszöbkísérletekben rendszeren mozgó szemmel történik, a vonalak szukcesszív átpillantásával. A nagyságbenyomás maga azonban nincsen ilyen szemmozgásokhoz kötve s az a régebbi felfogás, mely szerint a nagyság megítélése *lényegében* összehasonlításra (már akár a mozgásimpulzusokén, akár a mozgás okozta kinesztétikus érzetekén) alapul, helytelennek bizonyult. *Helmholtznak* azt a nézetét sem támogatják a tények,

hogy a nagyságösszehasonlítás az összehasonlított vonalak retinaképeinek fődésén alapul. Vannak ugyanis esetek, amikor az összehasonlítás nagyon jól sikerül, jöllehet ki van zárva, hogy a retinaképek fedjék egymást. Így pl. a függőleges vonalnak vízszintesekkel való összehasonlításánál. Ekkor egyszersmind elkövetünk bizonyos állandó hibát, t. i. a függőlegeseket mindig nagyobbra becsüljük; ez a többlet a kicsiny, néhány *cm* hosszú és a szemtől 1—2 *dm*-nyi távolságban lévő vonalakra nézve néhány százalékra (1.5—4%) rúg és valószínűleg a látószöggel növekszik.

A tér- és idő-alakok szemléletében fontos mozzanatok az *aránybenyomások*, melyekkel Bühler igen behatóan és sok sikerrel foglalkozik. A proporció-benyomások képesítenek bennünket arra, hogy a vonalak $a : b = c : d$ egyenletének helyességét vagy helytelenségét *szemléletesen* felismerjük. A vonalak (távolságok) összegezése és kivonása általában bizonyos gondolati szerkesztések alapján történik s nagyon tökéletlen eredményekre vezet. A nagyságarányokat ellenben térszemléletünkben rendkívül élesen és közvetlenül fogjuk fel s hasonlítjuk össze. Bühler idevágó vizsgálatai főkép a négyszög oldalainak arányaira vonatkoznak. Ha *a* a derékszögű négyszög rövid, *b* hosszabb oldala, az $a : b$ tört értéke 0 (egyszerű egyenes) és 1 (négyzet) között változik. Ami ezen határok között van, azt a «karcsúság fokának» nevezzük. Itt is megállapíthatók küszöbértékek. A kérdés ugyanis ez: mennyivel kell egy derékszögű négyszög magasságának az ugyanakkora alapú másik négyszögét felülmúlnia, hogy karcsúbbnak tűnjék fel, mint a másik. Bühler a relativ «*karcsúsági küszöb*» számára meglepő kicsiny értékeket talált, jóval kisebbeket, mint két különálló és megközelítően egyenlő hosszúságú vonal összehasonlítása alkalmával. Ez a feltűnő eredmény összhangban áll azzal a ténnyel, hogy a tér esztétikájában az arányoknak (pl. az aranymetszésnek) mindenütt kiváló jelentőségük van s hogy a gyakorlati életben igen kis aránykülönbségekre nézve is nagyon érzékenyek vagyunk. Az aránybenyomásoknál az összehasonlítás eredményét szemléletesen fogjuk fel; pl. «látjuk», hogy egy névjegy, mely előttünk fekszik, aránylag karcsúbb-e, mint egy levelezőlap vagy egy ajtó. A közvetlen aránybenyomásban tudatos összehasonlítás, mint gondolkodási folyamat (ítélet) rendszerint nem vesz részt. Ugyanezek a törvények érvényesek az időszemlélet területén is, az intervallumok összehasonlításánál

is számos ismert tényt tesznek érthetővé: a zenében bőven élünk a tempó gyorsításával s lassításával, anélkül azonban, hogy ezzel a taktusok belső szerkezete veszélyeztetve volna. Ilyen átmenetknél nagyon érzékenyek vagyunk minden kis arányeltolódás iránt; ezek esztétikai szempontból éppoly zavaróan hathatnak, mint az arányhibák a térszemlélet területén. Az arányszemlélet pszichofizikai törvényei egyébként a Weber-féle törvényt, mint speciális esetet magukban foglalják.

Sok vita tárgya az *alakélmények eredete*. Egyesek az alakok felfogásában szintétikus, mások analitikus folyamatot látnak. Bühler arra az eredményre jutott, hogy mindkét folyamat előfordulhat. Először ugyanis egy előleges, még nem elemzett összbenyomásunk van; az egyes részleteknek erre következő felfogása a folyamatnak analitikus jelleget kölcsönöz. Így pl. két vonal divergenciáját észrevehetjük már, mielőtt az egyiket mint vízszintest, a másikat pedig mint ehhez hajlót fogjuk fel. Viszont az is lehetséges, hogy a figyelem nem mindjárt az említett első összbenyomásra irányul, hanem az egyes mozzanatokra; ekkor az egész alakbenyomás szintétikus jelleget ölt. Pl. egy hatszög szemléleténél lehetséges, hogy a hatszögnek, mint ilyennek összbenyomását az egyes részek felfogásának aktusai előzik meg. Ennek a szintétikus folyamatnak közelebbi meghatározása azonban ismét kérdéses. Sokan lényegében a figyelem munkáját látják benne és pedig az alakkomplexus valamennyi részére egyidejűen irányuló kollektív vagy szimultán figyelemét, vagy pedig az alakkomplexus egyes tagjait hirtelen átfutó szukcesszív figyelemét. Az alakélményeknek ez a figyelem-elmélete azonban csak azt magyarázza, hogy az egy alakkomplexushoz tartozó valamennyi elemet egyenletesen vesszük figyelembe. Ámde a komplexusok sokszor az elemek bizonyos alcsoportjaira tagolódnak. Ha ezeket új figyelemaktusokra vezetjük vissza, akkor azt kellene megmagyaráznunk, vajjon az előbbieken ezen új komplexusok keretében hogyan válnak észrevehetőkké, annál is inkább, mert az alcsoportok felfogása mellett az alak egész komplexusának szemlélete sem tűnik el. De a legsúlyosabb aggodalom akkor támad a fönnebbi elmélet ellen, ha arra gondolunk, hogy ennek értelmében valamennyi érzetkomplexusnak, mely a figyelem átlag szűk körén kívül esnék, alaktalannak, kaotikusnak kellene maradnia. Az alakbenyomásokban tehát többet kell látnunk, mint az érzetek pusztá aggregatumát. Az alakminőségnek (Ge-

staltqualität) ezt a plus-át vezeti vissza a gráci pszichológiai iskola (Meinong, Witasek stb.) a «képzetprodukción» kissé misztikus fogalmára. Továbbá ugyanazon elemeknek sokféle alakfelfogási lehetősége sem a hirtelen reproductív kiegészítésben, sem a szem esetleges mozgásaiban nem találja meg a maga teljes magyarázatát. Ezeket kívül Bühler fölteszi, hogy azokhoz a fiziológiai folyamatokhoz, melyekkel érzeteink kapcsolatosak, még más fiziológiai folyamatok sora csatlakozik, melyek külön az alakélmények alapjául szolgálnak. Mivel alakszemléleteink bizonyos esetekben a «valóságos» (objektív) alakokról való ismereteinkkel ellentétbe jöhetnek, ama folyamatokat mind az érzet, mind a magasabb ítélési folyamatokkal szemben bizonyos önállóság illeti meg.

Bühler az alakproblémát nagy önállósággal és invenciózus kísérletek keretében ragadta meg. Nincs itt terünk, hogy mindazokat az elméleti megfontolásokat ismertessük, melyeket Bühler egyrészt eredményeiből levezetett, másrészt kísérleteinek alapjává tett. Mindenesetre sikerült neki az alak realitását és önállóságát az érzetekkel szemben kimutatni és pedig a rendkívül finoman keresztülvitt küszöbvizsgálatok útján. Csak két kritikai megjegyzést teszünk. Az egyik arra vonatkozik, hogy a bonyolultabb alakbenyomások tényleg felépíthetők-e az egyszerű alakbenyomásokból, melyek maguk már levezethetetlenek s hogy az első nem elemzett benyomás elvileg tényleg nem egyéb-e, mint a későbbi, melyhez analízis útján jutunk? A figyelemváltozásnak («figyelemvándorlásnak») az alakszemléletben való szerepét illetőleg *Jaensch*, *Wertheimer*, *Blumenfeld* kutatásai más eredményt igazolnak.¹ Másik megjegyzésünk az aránybenyomások összehasonlítására vonatkozik. Amikor a négyszögeket karesúságuk foka szempontjából összehasonlíthatjuk s egyformaságuknak vagy különbözőségüknek tudata közvetlenül fölmerül, akkor elsősorban magát a két alakot s nem aránymozzanataikat (mind a négy elemet, *a*, *b*, *c*, *d*) vetjük össze; az utóbbiak akkor válnak tudatossá, miután az alakokat felfogtuk; egy alakot karesúának tartathatunk egy másikhoz való egyeres és részletes arányítás nélkül

¹ *Jaensch*: Über die Wahrnehmung des Raumes. 1911. *Wertheimer*: Experim. Studien über das Sehen von Bewegungen. Zeitschr. f. Psychol. 61. köt. 1912. *Blumenfeld*: Untersuch. Über die Scheinbare Grösse im Sehraum. Zeitschr. f. Psychol. 65. köt. 1913.

is, a karcsúságra vonatkozó ítéletünk alapjául nem szolgál egy aránytudat.

Kornis Gyula.

Claparède Ede: Gyermekpszichológia és kísérleti pedagógia. Fordította Weszely Ödön. Tizenhárom képpel. Budapest, 1915. 256 lap. Ára 2 kor.

Alig kínálkozhatik alkalmasabb munka a gyermekpszichológiába való bevezetésre, mint Claparède műve. Nem az egész anyagot átölelő rendszeres munka (eredetileg egyes különálló cikkekből keletkezett), hanem igazi bevezető könyv, mely néhány főprobléma (a szellemi fejlődés és a szellemi fáradság) tüzetes elemzésén, mint példán mutatja be a modern gyermekpszichológia módszereit, miután előbb a pszichológiai és pedagógia viszonyáról általában tájékoztatja az olvasót. Fejtegetéseit az újabban oly hatalmasra nőtt egész gyermekpszichológiai anyagon való teljes uralkodás, rendkívüli erudíció, mely azonban nem nyomja el az önállóságot, eleven és színes, szinte Jamesre emlékeztető ötletesség jellemzi. A problémáknak és a vizsgálati eljárásoknak szellemes és vonzó tárgyalása oly szuggesztív erejű, hogy az olvasót személyes vizsgálatokra is ösztönzi s a gyakorlat emberét önkénytelenül arra bírja, hogy régen megszokott eljárásait bírálat alá vegye, magának kérdéseket tegyen föl s ezeket a szerzőtől föltárt tények és módszerek alapján megoldani próbálja.

Claparède módszeresen óvatos és kritikai felfogása nem várja a pedagógiának a pszichológia útján való hirtelen és radikális átalakulását. A pszichológia, ha nagy haladást is mutat, nem elég még arra, hogy a nevelő számára a didaktikai módszereket pozitíve megszabja; de igenis már elég eredményt mutat fel arra, hogy a nevelőt bizonyos tévedésektől visszatartsa s szellemével mintegy áthassa a nevelői gyakorlatot. Claparède Jamesnek és Münsterbergnek a gyermekpszichológia gyakorlati értékesítésére vonatkozó szkepticizmusát túlzottnak tartja s inkább reakciót lát benne az amerikai, főképp Stanley Halltól kiinduló gyermektanulmányi mozgalom kritikálanságára. Amerikában — mondja — szeretnek mindent nagyban csinálni. A tanítókat végtelen kérdőívekkel halmozták el s az igen kényes ankét-módszert túlságba hajtották. Például hozza fel a Halltól 1896. kezdeményezett körkérdest a játékbabákra vonatkozóan. Milyen anyagból kedveli a gyermek leginkább a játékbat? Az erre vonatkozóan elkészült statisztika tudományosan kimutatta, hogy 845 gyermek közül

191 a viaszbabákat részesíti előnyben, 163 a papirosból valókat, 153 a porcellánbabákat, 144 a vászonból készületeket, 11 a papírmáséból előállítottakat, 6 pedig csupán a fababát szereti. Mint-hogy azonban a tudomány nem épül fel oly gyorsan, mint Amerikában egy város, természetes, hogy ennek a lázas és természetellenes tevékenységnek hibái csakhamar kitűntek.

Innen magyarázza Claparède Münsterbergnek a gyermektanulmányozással szemben elfoglalt álláspontját. De egyoldalúan ítéli meg Münsterberget, ki sohasem állította a pszichológiának a pedagógus számára való *teljes* közömbösségét, hanem csak azt hangoztatta, hogy a pszichológia csupán az *utakat* mutathatja meg a nevelőnek, miután már a *cél* ki van tűzve (v. ö. Educational Review, 1898; ugyanezt ismétli meg: Psychology and the teacher, 1910); az ő kritikája csak a nevelés céljának és eszközeinek, azaz eszményeinek és tényeinek összezavarására vonatkozik. A tények semmiféle ismerete sem tudja megmondani nekünk azt, hogy mit kell tennünk, semmiféle ténytudomány, tehát a pszichológia sem tanít meg arra, hogy mi legyen célunk és kötelességünk, szándékunk és eszményünk. Mindezt maga Claparède is igen világosan látja és elismeri, mikor a kísérleti és általános pedagógia viszonyát tárgyalja (39—41. l.). A kísérleti pedagógia — úgymond — valamely megjelölt cél érdekében dolgozik, egy *adott* cél érdekében, melyet átvett anélkül, hogy *értékét* vizsgálná. «Ha meg van határozva, hogy e gyermekből becsületes munkást, vagy ellenkezőleg zsebtolvajt kell nevelni, — kérdés: mi módon érhetjük ezt el?» — ilyenféle a probléma, melyet meg kell oldania. De vajjon a gyermek ezt vagy azt a pályát válassza-e inkább, arra nézve nem a gyermekpszichológia illetékes felelni. A célok megvizsgálása a pedagógia dogmatikus vagy teleológiai részébe tartozik, mely a normatív, értékszemponatokon nyugvó tudományokon alapul, ezekből meríti a nevelői tevékenység ideáljait. *Ezeket az ideálokat nem adhatja meg a természettudomány.* A természettudomány megmagyarázza a jelenségek lefolyását, de nem szabja meg soha, hogyan kell ezeknek a jelenségeknek lefolyniok. A kémia megtanít ugyan minket a dinamit robbanékonyságára, de nem mondja meg, hogyan kell bánnunk vele, ha bányát akarunk vele felrobbantani. A fiziológia megtanít minket a morfin hatására, de nem ad útbaigazítást, mire használjuk: inkább emberölésre vagy a beteg időleges elkábítására. Legfeljebb ennyit mond: *ha* el akarod altatni a beteget,

ennyi szükséges; *ha* meg akarod ölni, ennyivel több. Megadja a receptet és tovább nem törődik a használattal. Miután pedig a természettudomány közömbös azon célokkal szemben, melyeket mi magunknak kitűzünk, épúgy mint a színvak közömbös a vörös színnel szemben, nem is mutathatja meg az útat, melyen a gyermeket jó sorsa felé vezetni kell. Nem adhat tanácsot, vajjon atheistát vagy bigottot, jó hazafit vagy világpolgárt — foglalkozásra nézve kovácsot, jegyzőt vagy hajóst neveljünk-e belőle? Hogy, ha csupán testi nevelésről van szó, még akkor is a természettudományi utasítások filozófiai aspirációk hatása alatt állanak, arra nézve Claparède klasszikus példát hoz fel (40. l.). Kell-e húst enni vagy nem? Tisztán tudományos kérdésnek látszik. Ám kérdezzük meg az orvosokat, azt fogjuk tapasztalni, hogy véleményük megállapításánál erkölcsi szempontok is szerepelnek. Dr. de Fleury pld. azért ítéli el a vegetarianizmust, mert ellankasztván a testet és lelket, házi foglalkozások felé vezet, kioltja a kalandos hajlamokat, elesítíja a siker ösztönét. Kollégája pedig, Gautier Armand tanár, ellenkezőleg azt állítja, hogy a növényi táplálkozás üdvös, mert csendes, nyugalmas lényeket csinál belőlünk, eloltja indulatainkat, erőszakosságunkat csökkenti s ezáltal kellemes, intelligens, művészeteket kedvelő és mégis termékeny, erős és tevékeny fajt teremt. Bizonyára nem a biológiai kémia és fiziológia kötelez bennünket arra, hogy házi foglalkozású avagy harcias, vagy másféle nép legyünk. A biológia maga — úgymond Claparède — az élet tudománya, csupán megjelöli a legalkalmasabb körülményeket, melyekben az élet folyhatik, de nem parancsolja meg, hogy mi is éljünk; megtanít minket arra, hogyan folytatódnak a generációk, de azt nem mondja: legyünk mi is fajfenntartók; maradjunk gyermekek nélkül, avagy legyen-e gyermekünk?

Claparède különválasztani törekszik a *pedológiát*, mint a gyermekre vonatkozó «tisztá» elméleti tudományt a *pedotechnikától*, a gyermekismeret alkalmazásától. Az elmélet és alkalmazás szempontja különíti el hasonlóképp a *pszichopedológiát* és a *pszichopedagógiát*; az utóbbinak tárgya ismét vagy egy bizonyos lelki állapot megértése (*pszichodiagnosztika*), vagy egy kívánt eredmény elérése (*pszichotechnika*). Ezeknek a szempontoknak szigorú különtartása első pillanatra mesterkéltnek tűnik fel. Claparède példája azonban igen jól megvilágítja. A szellemi kifáradás vizsgálatánál pl. a tiszta pszichológia azzal fog törődni,

miben áll ez a kifáradás, milyen a természete, melyek a fizio-
lógiai körülményei, változása a kor, a nem, a természet és a munka
időtartama szerint s végül melyek a törvényei. A pszichodiag-
nosztika ellenkezőleg nem törődik mással, csak praktikus esz-
közöknek a feltalálásával, hogy meghatározhassa a kifáradásnak
meglétét és fokát valamely adott esetben. Viszont a pszichó-
technika ilyen kérdéseket tesz fel: hogyan győzhetjük le ezt a
kifáradást? adott munkát milyen módszer mellett lehet a leg-
minimálisabb fáradsággal elvégezni? mikor kellene ezt a munkát
félbehagyni, hogy a szünet a leghasznosabb legyen? milyen
hosszúra kell a szünetet szabni, hogy a 45 percig tartó munka
után elhárítsa a kimerülést?

Claparède világos csoportosítással tárgyalja az általános,
egyéni és tömegpszichológia viszonyának, a genetikus, funk-
cionális és a strukturális pszichológia természetének s a gyer-
mekpszichológiához való viszonyának és a gyermektanulmányi
módszereknek problémáit. Az egyéni lelki különbségek tanulmá-
nyozását *egyéni* (individuális) *pszichológiának* nevezi (úgy mint
Binet és Henri); ez az elnevezés azonban nem ajánlatos, mert
«az *egyéni* pszichológia» elnevezés inkább a *szociális* pszicholó-
gia ellentétes párját jelzi. Helyesebb s minden félreértést eloszlat
a Sterntől ajánlott *differenciális pszichológia* elnevezés.

A szellemi fejlődésre és a szellemi fáradtságra vonatkozó
speciális problémákon világítja meg Claparède általános mód-
szertani fejtegetéseit. Figyelmünkre különösen számot tarthat a
játéokra és utánzásra s az érdeklődés pszichobiológiai természe-
tére vonatkozó felfogása.

A fordító mindenütt leküzdötte azokat a nehézségeket, melyek
a francia és a magyar nyelv szellemének sokszor annyira feltűnő
eltéréseiből származnak. Hogy a fordítás tárgyi szempontból is
milyen gondos, legjobban a *l'intérêt* két jelentésének (érdeklődés
és érdek) figyelmes különtartása mutatja (128. l.). Homályosság
alig fordul elő (az érdeklődés «a szellemi *meghatározottság* fontos
tényezője» 127. l.). Minthogy a könyv elsősorban bevezetésre
van szánva, Claparède majdnem teljes bibliográfiát csatol az
egy-egy fejezetekhez. Néhol kívánatos lett volna egy-két, 1910 óta
megjelent fontosabb műnek a fordító részéről való megemlítése.
A 62. lapon pl. Sternnek csak 1900-ban megjelent differenciális
pszichológiai munkája van említve, holott ma már ennek csak
teljesen átdolgozott és kiegészített kiadása (Die differentielle

Psychologie. 1911) használható. A gyermekpszichológia történeti áttekintésében *Binet* a francia gyermekpszichológiai társaság «jelenlegi elnökének és igazgatójának» van feltüntetve; 1911-ben történt halála jegyzetben megemlíthető lett volna. Weszely nagy szolgálatot tett a magyar pszichológiai irodalomnak e könyv gondos átültetésével, mely vonzó, de azért szigorúan szakszerű módon vezet be korunk gyermekpszichológiai kutatásaiba és mozgalmába.

K.

Georg Mehlis: *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie.* Berlin, Julius Springer, 1915. XV + 722 l. 4-r. Ára 20 M.

A történetfilozófia sokfelé ágazó kutatásainak egységesítésére törekszik ez a hatalmas terjedelmű munka; vajjon olyan eredményekre jutottak-e már ezek a kutatások, hogy tankönyvet lehet írni róluk, amely az összefoglalás és a népszerűsítés nehéz feladatait megoldja? Mehlis kísérlete minden érdeme mellett is csak arról győz meg, hogy ennek még nem érkezett el az ideje; a szintézis, melyre törekszik, még csak formális jellegű s a forma és tartalom ahelyett, hogy egybeolvadva konkrét egységet alkotnának, csak logikai fogások segítségével illeszthetők jól-rosszul össze.

Mehlis azon a nézeten van, hogy a történetfilozófiának legfőbb problémáit mestere, Rickert, végérvényes megoldásra juttatta. Ha tehát tankönyvet írunk a történetfilozófiáról, legfőbb feladatunk abban áll, hogy Rickertnek kutatás útján nyert és a kutatás nyelvzetén és során rögzített eredményeit rendszer formájában adjuk elő, abban a sorrendben, amelyben a problémák egymást az ideális rendszer keretén belül követik. A rendszeres tárgyalás mellett a történetfilozófia tankönyvének főfeladata a történeti tárgyalás. Míg az előbbiben Rickert, a történeti részben Windelband a követendő mintakép. A történeti kutatás egyes részletkérdéseiben pedig különösen Dilthey szempontjai érvényesülnek.

El kell ismerni, hogy Mehlis kitünően válogatta meg mestereit. Aki ilyen kiváló filozófusokra támaszkodik, nem igen lesz kitéve azoknak a veszélyeknek, amelyek a töretlen utakon járó, a problémákat és a megoldásokat újra és újra átgondoló, elmélyíteni akaró elméket fenyegetik. Azt is hangsúlyozni kell, hogy tankönyvről van szó s ez a szempont eleve kizárja a részleges kutatásokat, úgy hogy a látszólagos önállótlanúságot maga a munka formája és célja követeli meg. De ha Kanttal azt tartjuk, hogy filozófiára

nem lehet tanítani, csak filozofálásra, akkor ebből az következik, hogy a filozófiai tankönyveket is csak a mesterek írhatják meg s nem a tanítványok.

A történetfilozófia *alapkérdéseivel* foglalkozik a munka első könyve. A filozófia fogalmát Mehlis Rickert ilyentárgyú értekezése alapján határozza meg:¹ a filozófia az értékek tudománya; két részre oszlik: egyrészt tudományelmélet e szó legtágabb értelmében, másrészt világnézettan. A történet fogalmának meghatározása szintén Windelband és Rickert ismert, nagyjelentőségű tételeinek kifejtése; a történeti megismerés az individualitásra irányul s értékszempontok szerint választja ki tárgyát. Objektív tartalma a kultúra, objektivitását a kultúrértékek objektív, egyetemes érvénye biztosítja. Módszere az értékekre való vonatkoztatás és az individualizálás. Ha Dilthey a történeti megismerést megértésnek nevezi, felfogását csak bizonyos korlátok között oszthatjuk. A történetlogika célja, hogy kimutassa a történeti megismerés autonómiáját. Minden olyan kísérlet, mely ehelyett természettudományra vagy pszichológiára akarja visszavezetni, azzá átformálni a történeti megismerést, céljátévesztett. Ide tartozik a törvényfogalom alkalmazása is, melynek itten nincs helye.

A második könyv a részleges problémákra tér át. Principiális jelentőségű eredményeket nem kapunk, de az alapvető szempontok alkalmazása nagyon tanulságos. Mehlis fejtegetései általában hosszadalmasak, szereti több változatban kifejteni egy és ugyanazt a gondolatot, de a logikai csoportosításnak, a tervszerű gondolatvezetésnek biztos mestere s a tankönyv népszerűsítő hangját kitűnően tudja a tudományos filozófia elvontságával összeegyeztetni. Itt a részletkérdésekben sok érdekeset és újat is mond; Rickert-gondolatok szerencsés kihasználása és kidolgozása értékes lapokat ad; ha meggondoljuk, hogy Rickert hatalmas történetfilozófiai munkája voltaképpen szintén csak kidolgozása, pontosabb formulázása és elmélyítése Windelband idevágó gondolatainak, akkor vesszük csak észre a filozófiai alapproblémák végtelen tartalmi lehetőségeit. Az igazi munka azonban nem a mesterek gondolatainak variálásában, hanem az általuk nyújtott szempontok segítségével a szellemi tudományok logikájának rendszeres kidolgozásában állana. Erre törekszik Mehlis is, amikor az értékek

¹ Vom Begriff der Philosophie. Logos. I.

tanára tér át. Az abszolút értékek viszonya a történelemben szereplő kultúrértékekhez két értékcsoport megkülönböztetésére vezet; tudomány, erkölcs, jog és állam alkotják a tulajdonképeni kultúrértékek csoportját, művészet, filozófia és vallás az abszolút értékek, úgy amint Hegel filozófiájában az előbbiek az objektív szellem, az utóbbiak az abszolút szellem megnyilvánulásai voltak.

A kultúrértékek a történeti megismerésre olyan alapvető fontosságú kiválasztás mértékei. Nagy érdeme Mehlisnek, hogy a kiválasztás elvének pontosabb meghatározására törekszik s ezzel kapcsolatban megkülönbözteti egymástól az erkölcsi, a logikai, az esztétikai és a vallási kiválasztást. Az értékek szerkezetével foglalkozó fejezet alkalmat ad arra, hogy Rickert mellett Dilthey szempontjai, Max Weber és Lask nagyértékű speciális kutatásai érvényesüljenek. Mindenütt emelkedett idealizmus, nagy tárgyilagosság, de egyszersmind határozatlan általánosság és helyenként valósággal túrhetetlen bőbeszédűség jellemzik a tárgyalást. Az egyetemes történetről szóló fejezet előkészíti Mehlis történeti konstrukcióját. A klasszikus történetfilozófia konstrukcióit nem szabad elvileg elitélnünk; hibájuk csak abban állott, hogy az empirikus történetírást is a konstrukcióba akarták szorítani. A történet értelmére, jelentőségére csak az egyetemes történet konstrukciója felelhet: ebben nyer befejezést az egész történetfilozófia. Mielőtt azonban erre a konstrukcióra rátérne, Mehlis áttekinti a történetfilozófia történetét a görög filozófia kezdeteitől egészen a jelenkorig, Windelband, Rickert, Dilthey, Simmel történetelméletére is kiterjeszkedve. (II. rész). Ennek a történeti tárgyalásnak szempontjait Windelband klasszikus filozófiatörténeti tankönyvéből veszi, erre hivatkozik értékeléseiben, ennek alapján építi fel a fejlődés menetét. A tartalmi ismertetéseket hálásan fogják az olvasók fogadni: különösen a német idealizmus történetfilozófiájának rajza érdemel dicséretet. Ezekre a fejezeteken meglátszik, hogy a szerzőnek ez a tulajdonképeni munkaköre, hogy Hegel és Schelling történetfilozófiájának tárgyalása önálló kutatások eredménye s a Fichte-fejezet, bár nagyjában Lask megállapításain nyugszik, szintén forrástanulmányokon alapul. (Az újkori filozófiára vonatkozó részről ezt nem mindig mondhatjuk). Kár, hogy az utalások olyan hiányosak, hogy a forrásokat a szerző ritkán nevezi meg, bibliográfiát pedig nyilván nem tart szükségesnek. Windelband munkáját e tekintetben szintén mintaképül vehette volna, annál is

inkább, minthogy tankönyvet akart írni s nem csupán önálló kutatások eredményeit közzétenni.

A harmadik rész címe: a történetfilozófia rendszere vagy az egyetemes történelem tartalmi konstrukciója. Ez a legkevésbé sikerült része az egész munkának. Mintegy a történetírás magasabb eszmei tartalmát akarja kihámozni: a vallási, az esztétikai, a filozófiai és az erkölcsi fejlődés nagy vonalait, kiemelkedő személyiségei egymásután elvonnulnak előttünk. Ott, ahol Mehlis, a filozófus, intim és hosszas ismeretség alapján beszélhet tárgyáról, a filozófia történetében, sok érdekeset találunk; de az esztétikai fejlődés kiemelkedő mozzanatainak megvágatása már egészen önkényes, konvencionális értékítéletek és másodkézből szerzett ismeretek alapján konstruált esztétikai történet. Hogy a renaissance világtörténeti jelentősége miatt éppen Michelangelon és Corregion nyugszik, ezt legfeljebb Mehlis személyes ízlése magyarázhatja. Mindaz, amit itten Homeros, Shakespeare vagy a romantizmus és Goethe kapcsán hallunk, arra vall, hogy Mehlis az esztétika, a műtörténet és az irodalomtörténet felületes ismerete s a saját, nem annyira biztos és megalapozott, mint inkább minden szépért rajongó ízlése alapján dolgozik. Amellett a heros-kultusznak áldoz. Csak a világhírű írók, vallásalapítók, tudósok tartoznak az egyetemes történelembe. Az állami és erkölcsi élet fejlődéséről mondottak alap gondolata szintén abban áll, hogy míg az empirikus történetírás a tényleg lefolyt eseményeket írja le, az egyetemes történelem az emberiség eszményeinek története. Ilyen értelemben felelet a történet célját és értelmét kereső tudat kérdéseire is, feloldása az antinomiáknak, melyek a történetfilozófia egyes problémái folyamán felmerülnek és elszigetelten, önmagukban feloldhatatlanok. Értékes és szép gondolat, amelynek kiviteléhez azonban a nagy ideatörténet-íróknak kellett volna összefogniok, amelyhez egy Windelband, egy Harnack, egy Dilthey egyesített erejére lett volna szükség. Ehelyett Mehlis olyan konstrukciót nyújtott, amelyet talán így tudnánk a leghívebben meghatározni, hogy érdemét és bűnét egyaránt kiemeljük: önálló szempontok alapján készült kompiláció. Az egyetemes történet azonban ettől függetlenül a jövő nagy feladata, de nem mint az empirikus történetírás fölé helyezett pseudo-apriorisztikus konstrukció, hanem mint az emberi értékelések története. Windelband filozófiatörténetében valóban érvényesülnek a szempontok, amelyek hivatva vannak arra, hogy

egy ilyen munkát áthassanak. De épen a «problématörténet» mestere hangoztatja, hogy a problémákat, lényegüket és történetüket csak hosszas barátkozás, együttlét, odaadó munka és átélés után lehet megragadni.

Fogarasi Béla.

Madách és az Ember Tragédiája.

— Jegyzetek VOINOVICH GÉZA könyvéhez. —

Mit adhat egy új Madách-könyv irodalmunknak, amely oly aránytalanul gazdag a nagy költő-filozófusra vonatkozó fejtegetésekben? Életének úgyszólván minden aprólékos adatát föltárták immár, talán azokat is, amelyek nincsenek semmi vonatkozásban költészetével, amelyek csak magánviszonyait illetik, tehát joggal tarthatnának számon a kíméletes diszkrétcióra. Chef d'oeuvre-jének esztétikai méltatására legjobbjaink vállalkoztak, és amire vállalkoztak, azt becsülettel el is végezték. Filozófiai tartalmát is legkitünőbb gondolkodóink tagolták, eszméit az emberi gondolkodás történetébe, fejlődése rendjébe beillesztették. Mi van még hátra? Van még tartozásunk Madách iránt nekünk, akik oly sok jelesünkkel szemben érezzük még magunkat adósoknak?

Voinovich Géza könyve nem egy ilyen szent tartozás lerovása. A szépet, a mélyet, a kivételesen tartalmasat szenvedélyesen szerető elme kedvtelésének szülötte ez. Látható rajta léptenyomon, hogy írója passzióval kutatta át Madáchnak kiadott és kéziratot műveit, megbolygatott minden követ, hogy csak fölépíthesse tetszetős, jól diszponált, könnyen áttekinthető épületét, közben elgyönyörködött a tulajdon művészetében is: csinos szépségeket, elmés gondolatokat, fordulatos ötleteket helyezett el egy-egy szögletben. És mégis infelix operis summa, quia ponere totum nesciet. A részletek néhol gyönyörűen sikerültek, a koncepciónak hézagai vannak. És épen ebben kellene erősnek lennie annak, aki a legnagyobb magyar koncepciót új, eredeti, önálló szempontból akarja megvilágítani. A kritikai mű a megbírált alkotásnak projekeciója a kritikus lelkének síkjára. A Voinovich-féle Madách-könyvben ez a vetület nem teljes. Talán csak a pentagramma egy szöge csorbult ki. De ez a kis hiba elegendő arra, hogy Mephistophelesnek bajt szerezzen.

Az alább következőkben a könyv egy lelkiismeretes olvasója

közzéteszi lapszéli jegyzeteit. Rendszeres, pragmatikus bírálatra nem vállalkozom. Egészen általánosságban Voinovich munkájának egy igen nagy érdemét szeretném megjelölni. Ez az érdem inkább a filológusé, mint a filozófusé. Voinovich szinte páratlan szorgalommal, buzgósággal és szerencsével kutatta föl az E. T. nyomait Madáchnak többi, fájdalom, jórészt elhanyagolt művében. Ebben a tekintetben munkája joggal számíthat a teljesség tekintélyére és hitelére. Valósággal kifejtette lírai költeményeiből, följegyzéseiből, drámai kísérleteiből a tragédia gondolatait, alakjait, fordulatait. Ez nagy, szép és hálás munka volt. Ezzel új perspektivákat nyitott Madách feneketlen mélységeibe. Könyvének e lapjait olvasván, organikusan nő ki szemünk előtt a nagyszerű mű; és oly logikus örömmel élvezzük az első csírákból a végső, megállapodott formáig való gyarapodását, ahogy az angyalok kara köszönti a Teremtés művének befejezését. A kereső buzgalma és a találó boldogsága néha túlzásra is ragadja szerzőnket. De ezek a túlzások lelkeségünkkel inkább növelik, mintsem csökkentik érdemét.

Jegyzeteink híven követik a könyv egymásutánját. De érthető okokból nem tehetjük itt közzé valamennyit. A folyóiratban való ismertetésnek megvannak térbeli korlátjai. Némely megjegyzés egészen szubjektív természetű és a jelen ismertetés írójának Madáchhoz és tragédiájához való, hosszú és beható foglalkozáson épült viszonyából fakadt. Tárgya lehet magános beszélgetésnek, nem a nyilvánosság előtt való vitatásnak.

Voinovich megkísérli a drámai költemény fogalmának meghatározását (251. l.). A drámai költemény «a drámának csak mezét ölti magára, voltaképp gondolati költemény. A cselekvény háttérbe szorul, csak szolgálója lesz a gondolatnak. Az alakokról lehull az egyéni vonás: fogalmak személyesítői, jelképszerűek. A drámai költemény mintha visszatérne a misztériumhoz, s felöltene az ősi vonásokat, melyeket a dráma lassankint levetközött. A drámának csak külső burka van meg, mert a fogalmak testet öltenek; eszmék fejlődése, tusája ez, melyek közül az író félrevonul, mint a dráma fergetegéből. A költő nem is gondol színpadra; az előadást csak a mű népszerűsége hozza meg, s az csupán a költemény illusztrációja. E művek sokszor befejezetlenek is; a nagy kérdések többnyire kérdőjelben végződnek. A nyelv sem drámai az eszmék és érzelmek e játékában; megzendítheti a líra hurjait, mint Byron a Manfred-ben, átsaphat epikai rész-

letekbe, mint Lenau Faust-ja, röpülhet a bölcelet szárnyán, mint Goethe».

Ennek a fejtegetve célra haladó meghatározásnak nincs egyetlen mondata, amely az adatok gazdag sokaságával megtámadható ne volna. A drámai költeményben a cselekvény csak annyira szolgálója a gondolatnak, mint az igazi drámában: Hamlet, Lear, Macbeth, Julius Cæsar, sőt Antigone, Elektra, A trachisi nők, Medea, Hippolytos épp oly természetes és tökéletes kifejezői egy-egy nagyszabású, átfogó, egyetemes vagy egyetemességre törekvő gondolatnak, mint Faust vagy Kain. Ádámból meglehetősen hiányzik az egyéni vonás, bár Kepler vagy Danton egyéni tragikumuk ennek a megállapításnak is ellentmond; de már Faust és Manfred egészen individualisok, sőt individualisták. Tulajdon gyengeségüknek és tragédiájuk megdőbentő és megragadó nagyságának épen abban van a titka, hogy mind a kettő ember, nem fogalom, nem jelkép. A drámai költemény visszatérése a régi misztériumdrámához egyszerű hipotézis, amelyet a tények nem igen sietnek megerősíteni. Mert gondolatban egészen más a drámai költemény bonyolult eszméivel, nagy filozófiai apparátusával és más a misztériumdráma együgyűségével, nagyvonalú cselekvényével és szkeumatikus, sommás jellemzőmódjával. Külső formában az eltérés még sokkal nagyobb. Hasonlóság legföljebb annyi van közöttük, hogy mind a kettő égből a földön át pokolra indul. Miképen vonul félre a költő eszméi tusájából, azt egyáltalán nem értjük. És hogy a költő gondol-e a színpadra művének alkotása közben, nem mernők pusztán tagadással eldönteni. Faust színpadi története ma már föl van derítve, Madách tragédiájáé szemünk előtt játszódott le. Tudjuk, hogy nem a tragédia népszerűsége «hozta meg» az előadást, hanem fordítva, a színpadi előadás sokszorozta meg szinte fantasztikus méretekben a mű népszerűségét. Ez már gyakran fájt nekünk, akik ismerjük a színpadi átdolgozás gyarlóságait, szűk látókörét, következtetlenségeit, az előadás hamis páthosát, belső ürességét. De magán a tényen ezek a fájó megismerések nem változtatnak semmit. Abban igaza van Voinovichnak, hogy e művek kérdőjelben végződnek; de tükrei lévén az egyetemes emberi életnek, végződhetnek másként? Meg van oldva az élet és halál, az egyén és tömeg, a végzet és szabadság problémája? Abban ellenben nagyon nincs igaza, hogy az ilyfajta művek nyelve nem drámai. Manfred idézi Astartét, szembeszáll a démonokkal, vitázik a szentmórici apáttal,

rettentő vonaglásban birkózik a Halállal: mi van ennél hangban, nyelvben, gesztusban is drámaiabb? Gretchen a börtönben, Faust és Mephistopheles a dolgozószobában (II. rész), a Gond látogatása a megvéhenhdé Faustnál erősebb drámai lökületű jelenetek akárhány tragédiáinál. Péter apostol, Kepler, Danton nyelve szónoki. De azért mind a három színben hatalmas drámaiság lökület.

Madáchnak a történelemhez való viszonya, históriai fölfogása örökös vitatárgy azóta, hogy a Tragédia a nyilvánosság elé került. Voinovich a filológus pontosságával sorolja föl és nagy debatteri készséggel vitatja előzői véleményeit. Helyesen mondja, hogy Madáchnak nem lehetett az a föladata, hogy «történelmi kézi könyvet írjon jambusokban». Mi volt hát a föladata? Erről nem oktatnak ki bennünket biztosan megállapított forrásai, sem azok a kalandos föltevések, amelyek szerint könyvtárakat halmozott föl műve történelmi anyagának összehordására. Itt újra érezzük a szerző elégtelenségét a mű koncepciójának nagyságával szemben: «Roppant anyagát Madách erős költői érzéssel foglalta egybe s szerencsésen kapcsolta össze egymással és az ébrenlét jeleneteivel a történelmi színeket s az egészet mozgalmasan alakította». Ez a szerző sonmázása: nem eléggé világos és semmiképen sem fogja át a mű eszméjének egészét.

Nagyon érdekes, bár nem eléggé mélyreható az a párhuzam, amelyet Voinovich Lucifer és Mephistopheles között von. A Sátán alakja a népképzeletben és a népiesből táplálkozó világirodalomban egyike a legnevezetesebbeknek. A szerző ismeri sok változatát, idézi kezdetleges formáit, egybeveti Goethe és Madách sátánjait külsőségeikben, humorukban, értelmi felsőbbségükben. De párhuzamai nem mindig szerencsések. Mást jelent Lucifer pénzének higannyá változása a banya markában, mást Faust szemrehányása (Hast du rothes Gold etc.), amint ez utóbbi idézet teljes összefüggéséből kiviláglik. Mephistopheles szavához: «Vorbei! ein dummes Wort»; jobban talál Lucifer híres mondása: «Vagyok! — bolond szó, voltál és leszesz.» Itt is a filológus erősebbnek mutatkozik a filozófusnál, az analízis embere a szintézisénél. Ahol össze kellene foglalnia nagy eszméket, ott cserben hagyja ereje. «A második színben az angyalok kara kesereg, mert «győz a hazugság»; ez annyit jelent, hogy nem az ő fagyos értelmének szempontjai az igazak.» Ez magában véve igaz, de nincs a kellő szabatossággal és meggyőző erővel megfogalmazva.

Nagyon szép és velős a Tragédia egymást követő tragédiáinak a következő magyarázata: «Az ember tragédiájában minden korszak eszménye az előző szín végén dereng föl Ádám szívében; a színek ez eszményeket lejártan, az egyes korokat elaggva, magukat túlélve, elfajultan mutatják; Ádám minden korba el-
késve érkezik. Ez nemcsak Lucifer fortélyá, ezt a szerkezet hozza magával. E csalódás és elégtelenség hajtó erő. Hiszen ha a kort virágában érné, mért vágyódnék tovább?» Szerettük volna, ha Voinivoch is e pontban megemlítette volna, amit Alexander hangsúlyoz, hogy a francia forradalmi jelenet kivétel. Itt Ádámot nem éri kiábrándulás. Amikor fölébred, akkor is tele van e kor nagyságának csodálatával. (Mi nagyszerű volt bűne és erénye stb.) Azt is finom tapintattal találta ki a szerző, hogy a drámai költeményben szerephez nem jutott történelmi alakok említése (Nagy Konstantin, Hunyadi, Napoleon, a szimbolikus Platon, Michel-Angelo, Cassius, Luther) a történelem egészét érezteti velünk, melyből a költemény csak részleteket adhat.

Madách tragédiájának mind a három főalakja elmondhatná magáról Faust jellemzését: Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust. Sajátos dualizmus, belső ellenmondás van Luciferben, az ész és a gonoszság vegyületében, Ádámban, a tömegeszme és az önmagára eszmélt egyéniség képviselőjében, de leginkább Évánban. (Minő csodás kevercse rossz s nemesnek a nő, méregből s mézből összeszűrve.) Ez a dualizmus kiütözik a Tragédia egészén is. Mert míg egyfelől megannyiszor azt bizonyítja a költő, hogy Ádám sorsa Éva, addig másrészt «a nőnek nincsen része a történelem küzdelmeiben, a férfinak csak egyéni, érzelmi életében osztozik». Voinovich idézi a *Férfi és nő*-ből Hercules mondását:

Isten leendett volna még

Belőlem, hogyha e koldus teremtés

Nem hálóz puha kebléhez.

Míntha a jámbor Tiborecz sóhaját hallanók Bánk megbomlott agyán:

Uram, bocsásd meg, mert nem tudja, mit

Beszél! Tudod, hogy ájtatos vala

Mindég: *ha tán asszonyt nem ismert volna, úgy*

Ő angyal is lett volna földeden!

S míg így a nő egyfelől megrontója a férfinagyságnak, a férfias

küzdelem célt tekintő tisztaságának, objektivitásának: másrészt távol maradván «az érdekek mocskától», nemesebb, szeplőtlenebb, mint Madách egyik kiadatlan költeményében írja: «Ó, a nő jobb, mint mi férfiak».

Voinovich könyvének hetedik, legfontosabb fejezetében megpróbálkozik a Tragédia alapeszméjének, s vele egész filozófiai tartalmának megállapításával. Azt tartja, hogy alapeszméje a gondolatok egész sorából van összetéve, melyek magukban is jelentősek, de csak összefogózza adják a mű egész értelmét. Ilyen alapvető gondolat az emberi lélek kettőssége, a véges és végtelen harca az emberi lélekben. A haladás az emberi élet legfő rugója, «célja és díja egyben». A cselekvés magában hordja jutalmát és büntetését, de egyúttal az örökkévalóság gondolatát is: minden tett halhatatlan, ahogy Goethe a *Symbolum* című költeményében sejtette:

Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille,
Die sollen mit Fülle
Die Tätigen lohnen!
Wir heissen euch hoffen.

Wir heissen euch hoffen: Mondottam, ember, küzdj és bízza bízzál! Az ember itt egyszer azonos az emberiséggel, mert végre is Madách előtt az egyetemes emberi nem történeti élete, küzdelme, haladása és visszaesése lebegett, másodszer azonban jelenti a tömegből kivált egyént, akinek megannyiszor szembe kell helyezkednie a tömeggel. A nagy egyén viszonya a tömeghez a történetfilozófia egyik legizgatóbb problémája, amely ezer ellentétes, harcos megvitatáson keresztül még nem érett meg és soha nem is fog megérni az eldöntésre.

Voinovich azt hiszi, hogy az Úr replikájával a XV. szinben «egyensúlyba van állítva a végtelen utáni vágy az ember véges természetével, a kétségbeesés és tunya optimizmus között tere nyílik a szabad akaratnak, az ember tettvágyának, a küzdelemnek és érdemnek, az ember önnön megváltási munkájának, Goethe gondolata szerint». Szóval a Tragédia megoldása kompromisszum, arany középút, mint a szerző mondja. «Alles hat sich in Wohlgefallen aufgelöst.» Azt hisszük, téved. Az Úr szavai komoly, méltósággal teljes, nagyszúlyú szavak, de mégis csak szavak az előző tényekhez mérten. Az emberi szívből nem tudják többé a

kétkedés tövisét kihúzni. (Csak az a vég, csak azt tudnám feledni.) Ha ez nem így volna, akkor az Ember Tragédiája értelme nyomban megváltoznék. Elvesztenék jelentőségüket a történelmi színek az eszkimó-jelenet szörnyű disszonanciájával együtt, és Ádám világtörténelmi bolyongása hiábavaló lett volna. A költészet és a dal, az élet emelkedett fölfogása és az életöröm venné át az uralmat az emberi lelken, a tragédia dionizoszi mámorba veszne. Madách fölíráthatta Luther kedves mondását sztrégovai préházára a Weib, Wein und Gesang szeretetéről, de nem választotta költeménye vezérgondolatául. Aki a tragédiát azzal a megnyugvással teszi le kezéből, hogy itt «minden meg van oldva, kibékítőn és magasztosan», az sohasem értette meg Madách vergődéseit, az nem érezte a lélek skorpióit, abban visszhangtalan maradt Arany sötét sóhajtása:

Bárha engem titkos mótely
Főlemészt, az örök kétely,
S pályám bére
Égető, mint Nessus vére.

Az Ember Tragédiája nem a boldogság himnusza, még csak nem is a haladás eszméjének egyoldalú apoteózisa. Nem theodicea, nem vallásos költemény, mindennél több, mert egyetemesebb és átfogóbb. Az egyoldalúság egészen hiányzik belőle és talán ennek folyományaképpen az egység is. De nincs egy sem testvérei közül, amelynek hozzá hasonló módon törése ne volna. Faust halhatatlan részét az angyalok valósággal elcsalják a buja Mephistopheles kezéből, s ezzel közönséges szerződészegést követnek el. Manfredet halhatatlan szenvedéseitől megváltja a halál, amellyel dacolt, amelyet kiharancsolt, amelyet visszarugott és az euthanasia látható tünetei közt búcsuzik el az apáttól e szavakkal: Meghalni, lásd, agg ember, nem nehéz. Brand hadat üzent az irgalmas, megbocsátó, alkura hajlandó Istennek, hogy trónjára ültesse az igazságos, kegyetlen, rideg, mindent vagy semmit követelő Istent, és feléje utolsó enyhületül mégis a *Deus caritatis* küldi engesztelő, fölloldó jóságát. Peer Gynt megérett a félemberek poklára, az olvasztó kanálra és Solvejg dala mégis átringatja az örök megnyugvásba. Ádám megérte az emberi eszmék bukását, a kiváló egyéniség ezerszer ismétlődő tragikumát, neme hanyatlását, küzdelmei terének kihűlését és mégis meg fog indulni történelmi küzdelmére. Miért? Mert tulajdon szavai szerint:

e kebelben

A lélek él, e kínos szent örökség,
Mely tenni vágyik, mely nem hágy pihenni
S csatára kél a renyhe élvezettel.

Voinovich kutatja azokat a nagy szellemeket, amelyek hatással voltak Madáchra, s azzal nyugtatja meg magát, hogy «egyikük sem volt rá hatással». «Műve, munkássága nincsen kapcsolatban határozott filozófiai rendszerrel. Csak egyes kószá gondolatok merülnek föl nála, melyeken távoli, elmosódó hasonlóságot sejtethetni egyes filozófiai eszmékkal.» Mégis sorra kerül Spinoza és Descartes, Leibniz és Herbart, valamennyi kissé felszínesen, utalva a filozófia történetében csak dilettáló szerzőre. De az imént idézett mondattal (egyikük sem volt rá hatással) mégis érthetetlen ellenmondásban van egy négy lappal odább olvasható megállapítás: «Szembetűnően hatott reá korának egy népszerű filozófusa, kitől történelmi eszméit kölcsönözte» (Hegel). A kitűnő forráskutatónak jó lett volna itt tüzetesen földerítenie, minő volt Madách közvetlen kapcsolata Hegellel; vajjon nem közvetve jutott-e a hegelianus történetbölcselethez, amely akkor úgyszólván a levegőben volt és egész sor, eléggé jelentékeny magyar hegelianust is termelt. Schopenhauer szelleme is alighanem mélyebb nyomot hagyott a pesszimizmusra különben is már hajlamos költő lelkén, mint Voinovich hiszi.

Madách politikai fölfogása oly híven tükröződik közpályájában, hogy a szabadelvűség és demokrácia e fölcent bajnokát szinte fölösleges megvédeni a reakció vádjá ellen, mellyel Pulszky Ferenc illette. Mint ahogy túlzottnak látszik az a buzgólkodás is, amely egy jezsuita páterrel szemben Madách vallásosságát védi. Madách hívó lélek volt, de hitébe erős kétségek vegyültek. Nagyon is sokat gondolkodott ahhoz, hogy a boldogok hitével higgyen; nagyon is erősen érzett ahhoz, hogy ne higgyen. Hite a filozófusé és költőé volt, nem a skolasztikusé.

Szeretném e szemle végén idézni Voinovich néhány összefoglaló mondatát (472—477. l.), amelyek a hosszú, nem mindig szorosán szerkesztett, néha ismétlődésekbe bonyolódó fejtegetések után ritka tömörséggel és plaszticitással jellemzik az E. T. költőjét és művét egyaránt. Ez az öt lap a hetedik fejezet végén fölér egy-kétszázal. A gazdálkodás esztétikai művekben sem rossz principium. Ezt kellett volna szem előtt tartania a jeles érdemű szerzőnek a nyolcadik fejezetben, ahol a részletek hason-

lósága, párhuzamos helyek fáradtságos összeállítása után mégis Madách eredetisége és függetlensége mellett tör lándzsát. Ezt a mű egészében, amelynek szokatlanul nagyra nőtt terjedelme nem főérdeme.

Nyílt őszinteséggel tártuk föl aggodalmainkat és kifogásainkat, amelyek különösen Voinovich filozófiai taglalásait, eszméit és kritikáját illetik. Viszont örömmel ismerjük el a szerző széleskörű irodalmi tájékozottságát, a költővel együttérző lelkesedését, stíljének nemes tisztaságát, helyel-közzel művészi emelkedettségét. Az ilyenfajta művekből irodalmunkban soha sincs elég. Hálások vagyunk, amiért Voinovich éveket áldozott komoly kísérletének megalapozására és keresztülvitelére. És hálások vagyunk a Kisfaludy-Társaságnak is, amely a mű kiadásával legszebb hagyományait követte, legjobb értelemben fölfogott kötelességét teljesítette.

Sebestyén Károly.

R. Hönigswald: *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1914. XIII+170 l. Ára 2·50 M.

A szkepticizmus problémája az érvényességprobléma egyik elágazása. Megkülönböztetendők a hangulati szkepszis, a tudományos és a filozófiai kételkedés, továbbá a dilemma, kérdés és kételkedés, ténykételmek és értékkételmek. Az azonosság és az ellentmondás elvei a kétely szférájába nem vonhatók bele: minden kételkedés felteszi már e két elv a priori érvényességét. (Lotze.) Az azonosság elve nem analitikus, hanem szintetikus elv, ezért kiterjed a tárgyi megismerésre is, Hönigswald szerint az egész logika elégséges alapelve. Kételkedés és érvényesség. A kételkedés tiszta formája a szkepticizmus, de fel kell ismernünk szerepét ott is, ahol öntudatlanul a rendszerek mélyén rejtőzik: pozitívizmus, empirizmus, relativizmus. A kétely lehet rendszeralkotó momentum: Descartes, Hegel. Szerepe a tudományokban. Fontos ismerettani funkciója van a módszeres kutatásban, de nem vonatkozhatik sem a tudomány *fogalmára* (pozitívizmus), sem a megismerés a priori érvényes alapelveire (pszichologizmus). A filozófiai rendszer és a kételkedés helye, e magatartás relativ jogosultsága: minden kétely az érvényességhez vezet. — Hönigswald kis könyve kitűnő bevezetés a neokantizmus problémáiba, de mint minden munkája, sok újat és érdekeset nyújt az ismerettan művelője számára is.

A. Brunswig : *Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie.* Leipzig, Teubner, 1914. VI+170 l. Ára 3·60 M.

Egyike a legfigyelemreméltóbb munkáknak az újabb Kant-irodalomban. A szerző, aki Husserl tanítványa, fenomenológiai szempontból bírálja a transzcendentális filozófia aaptanait. Kant centrális problémája: az általános és szükségszerű tudás. Ennek biztosítását szolgálják Kant rendszerében az a priori szintetikus ítélet és az idealizmus, a «kopernikusi tett». Ám a tér és idő, valamint a kategóriák aprioritását Kant nem tudja bizonyítani más-sal, mint azzal, hogy a priori természetűeknek kell lenniök, hogy a megismerés érthető legyen. Viszont a megismerés általános és szükségszerű érvényességét épen a tér és idő, valamint a kategóriák aprioritásával igazolja. S mind e nehézség forrása Kant dogmatikus előítélete. Kant a szemléleteket pusztán passzív érzéketeknek s az adott szemléleti világot kategoriális formálásra szoruló kaosznak fogja fel. Ezzel szemben a fenomenológia felismeri az érzéki tapasztalásnak szpontan, az általánosra irányuló, azt és az a priorit is felfogni tudó természetét. A szemlélet *lényegszemlélet*, az a priorit sem konstruáljuk, hanem felfogjuk, belátjuk. Kant a kész ítéletből indul ki, holott a megismerés megelőzi ezt. A lényegszemlélet — a modern fenomenológia alapfogalma — egymaga biztosítja az ismeret általános és szükségszerű voltát. Amint látjuk, az *a priori*, mely Kantnál a megismerés formáira szorítkozott, Husserl iskolájában mélyreható változáson ment át: a priori lényegösszefüggések lépnek fel Bolzano a priori igazsági nyomán. B. könyve gazdag, módszerében is a tudományos filozófia magaslatán álló munka. A marburgi idealizmus (Cohen és Natorp) remek kritikáját különösen figyelmébe ajánljuk e nagyfontosságú iránzat híveinek és ellenzőinek. f. b.

Arthur Buchenau : *Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft.* (Wissen und Forschen, Band 3.) Leipzig, Felix Meiner, 1914. IV+194 l. Ára 3 M.

A szerző, akitől már ugyane sorozatban a kanti ethika kitünő bevezető tárgyalása is megjelent, Cohen tanítványa s könyvének erőssége és gyengéje a Cohentől származó Kant-interpretáció, mely a kriticizmus alapkérdéseinek megbeszélését áthatja. A tiszta ész kritikáját nem kommentár formájában tárgyalja — ezt már

megtették Vaihinger és Cohen — hanem problémák szerint: a metafizika, a tapasztalás, a tér és idő, a kategóriaelmélet, az alaptételek és az eszmék tana az egyes fejezetek témái. Bevezető munkáról lévén szó, érthető, hogy a tér és idő, valamint a kategóriák elméletének aránytalanul nagy tér jutott. A szerző, aki egész munkásságát Kant filozófiájának s különösen Cohen tanításai terjesztésének szenteli, kitűnő pedagógiai érzékkel oldotta meg nehéz feladatát. Munkáját hasznos tárgy- és névmutató teszük könnyen kezelhetővé.

Richard Kroner : *Kants Weltanschauung*. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1914. 180 l. Ára 4 M.

A fenomenológus Brunswig és a Cohen-tanítvány Buchenau munkái mellé méltóan sorakozik Rickert tanítványának munkája. Kantban nagyon is a Kritik d. r. V. szerzőjét látjuk csak, alkotásának részletei mellett gyakran nem ismerjük el az egészet, mely K. szerint nem ismerettan, ethika és esztétika, hanem világnézet, a szónak modern, tudatos értelmében. Ez a világnézet dualizmus, az érték és a valóság áthidalhatatlan dualitásának tana. Kroner nagyon szépen mutatja ki, hogy ez az alapfelfogás mennyire áthatja Kant összes problémáit, de Kantban az irracionalizmus előfutárát látni, Kantot Rickert filozófiáján átértelmezni épen olyan elfogultság, mint Kantot Cohenre és Platot Kant—Cohenre visszavezetni. A német egyetemi filozófiának ilyen kinövéseit erélyes történeti objektivitással kell ellensúlyozni. Egyébként Kroner könyve igen szép munka s eddig teljesen mellőzött, csak Windelband által érintett problémákra tereli a Kant-interpretáció figyelmét.

Heinrich Rickert : *Zur Lehre von der Definition*. Zweite, verbesserte Auflage. Tübingen, 1915. VII+91 l. Ára 2·50 M.

Rickert huszonzét évvel ezelőtt megjelent doktori értekezésének új kiadását örömmel fogják üdvözölni a logika művelői, mert a munka, mely még mindig az egyetlen modern monográfia erről a kérdésről, már régóta nem volt könyvkereskedői forgalomban. A természettudományi, matematikai, jogi definíciók gondos logikai elhatárolása, az analitikus és szintetikus, a fogalomszerű és ítéletszerű definíciók, a nyelvi jelentésmeghatározás és a logikai fogalommeghatározás szétválasztása, a *genus proximum* és a *differentia specifica* értelmezése Rickert ítéletelmélete alapján,

végül a nominális és reális, az ideiglenes és végleges definíciók megkülönböztetése és elemzése, ezek a főbb feladatok, melyeket R. érdekes és szellemes munkájában megoldani törekszik. Érdeme itt inkább a tisztázásban, elkülönítésben, mint a megoldásokban rejlik. Az új kiadás egyébként részben átdolgozás is, a történeti tudományok logikájára azonban nem terjeszkedik ki, holott ezek bevonása itt is kibővítené a hagyományos logika látókörét.

Dr. B. Bolzano : *Wissenschaftslehre*. Neu herausgegeben von A. Höfler. II Bd. Leipzig, 1915. VIII + 568 l. Ára 12 M.

A mintaszerű új kiadás második kötetének megjelenésével most már B. művének legfontosabb részei hozzáférhetőkké váltak, mert a III. és a IV. kötet a modern logika szempontjából kevésbé jelentősek. A második kötet a tételek elméletét foglalja magában a következtetések elméletét is ideértve, s a szempontok, az új megkülönböztetések és új felosztások oly kimeríthetetlen gazdagságát nyújtja, amire az újabb logikai irodalomban nincsen példa. Ebben az értelemben B. munkája még mindig teljesen aktuális és áttanulmányozása mindenkinek kötelessége, aki a logika alapkérdéseivel foglalkozik. Alapvető fogyatékossága, az ismeretani (transzcendentális) szempont hiánya, mit sem változtat B. nagy formális alkotásának értékén, amíg ezt mint ilyen fogjuk fel.

f. b.

Wilhelm Windelband : *Einleitung in die Philosophie*. Tübingen, 1914. XII—441 l. Ára 7·50 M.

Windelbandnak ez a munkája, mely lehető rövideggel a filozófiai gondolkodás egész anyagát összefoglalja kritikai feldolgozásban, tartalom, valamint külső forma tekintetében méltó párja a szerző klasszikus művének, a filozófiai problémák fejlődéstörténetének (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*). Feladatának felfogásában, vezető szempontjainak megállapításában, anyagának beosztásában Windelband jelentékenyen eltér a filozófiai bevezetések szokásos alakjától és tárgyalási módjától. Nem a filozófiai irányokat és diszciplinákat ismerteti, hanem a filozófiai problémákat, ahogy azok fölmerültek s a megoldási kísérletek kohójában kialakultak. Célja — mint maga kijelenti — bevezetni a filozófiába, a gondolkodás élő munkájába s felmutatni azt a kényszerűséget, amellyel az emberi gondolkodás a raiv világ- és életfelfogásról, az ebben tartalmazott ellenmon-

dások következtében, a filozófia álláspontjára jut (16. l.). A feladat tehát a problémák átgondolása; ez pedig csak áltálal lehetséges, ha feltárjuk az őket felidéző motivumokat. Itt jutunk Windelband munkájának alapgondolatához, mely egész tárgyalásán végighúzódik, a művében foglalt problémák tarka változatosságába egységes jelleget olt s közös szempont alá foglalja a különemű tárgyköröket.

A dolgokról való gondolkodás — mondja az író — lehetetlen bizonyos, érvényeseknek ítélt, föltevések nélkül. Ezek a föltevések egy ideig a naiv felfogás részéről a teljes hitelesség előnyét élvezik; jogosultságuk megvizsgálásának gondolata föl sem merül. A filozófia már most ott kezdődik, amikor ez a naiv bizalom valami ok folytán megrendül, mikor a föltevések érvényességébe vetett hit helyet ad a kételynek s a kritika szükségességének érzete ellenálhatatlanul a tudatba nyomul. E megrendülésből és kételyből kell az alapproblémákat kifejteni s ezzel kimutatni azt a tárgyi szükségességet, amellyel a problémák a föltevések energikus átgondolásából fakadnak. A problémák keletkezésének e szükségességébe való belátás vezethet csak a megoldási kísérletek különböző irányainak megértéséhez és helyes értékeléséhez (8—9. l.). Csak ha e követelményeknek megfelel, tölti be a filozófiai bevezetés azt a másik feladatát, hogy a filozófiát a maga komolyságában és fontosságában mutassa be, mint az emberi szellem természetéből folyó szükségszerű és állandó törekvést bizonyos elutasíthatatlan kérdések megoldására.

Ime az egységes vezető szempont, mely a tárgyalás menetét meghatározza s mely a legtöbb hasonlófajta munkából hiányzik.

A könyv — az imént érintetteket tárgyaló prolegomenákon túl — két részre oszlik; az első a teoretikus problémákkal, a második az axiológiaiakkal foglalkozik. Az elméletinek bevezetésül szolgál a lényeg és a jelenség fogalmainak s egymáshoz való viszonyának fejtegetése; majd «ontikus», «genetikus» és «noetikus» kérdések szerint csoportosítva, a szubstancia, a mennyiség és minőség kategóriái, azután a történéis (változás), okság, mechanizmus és teleologia s a pszichofizikai történéis, végül az igazság, az ismeret eredete, érvényessége és tárgya kerülnek megbeszélésre. Az axiológiai rész az érték fogalmának általános tárgyalásával kezdődik, a továbbiakban pedig «ethikai», «esztétikai» és «vallási problémák» címek alatt foglalkozik az erkölcsi alap-
elvvel, az akaratközösségekkel (család, nép, állam, társadalom)

s a történelemmel, majd az esztétikainak a fogalmával, a néppel és a művészettel s utoljára a szent fogalmával s a vallás igazságával. A befejező pont a valóság és érték viszonyáról szól.

Az egyes szakaszokon belül a címül szolgáló kifejezés fogalmi s ha szükséges, etimologikus és történeti magyarázata után sorba veszi az író az illető fogalomban rejlő problémákat s az azok megoldására tett kísérleteket, sohasem feledkezve meg vezető gondolatának követelményéről, a motívumok kutatásáról.

A történeti anyag megítélésénél lehetőleg az immanens kritika körében marad anélkül, hogy a végső következmények levonásánál elnyomná saját meggyőződését. Ez az egyéni szín, a jeles szerző saját álláspontjának alkalomadtán való kidomborítása természetesen csak növeli a mű értékét, erősíti egyöntetűségét.

Ismeretelméleti felfogása legvilágosabban jut kifejezésre az ismeret tárgyának meghatározásában.

Kiindul az igazság fogalmából s megállapítja, hogy az ismeretnek tárgyához való viszonyát nem lehet egyértelműleg megjelölni minden tudományra nézve, ha a tárgy fogalmát a szó eredeti és szokásos értelmében vesszük. Az igazságnak az a legáltalánosabban elfogadott definíciója ugyanis, mely a tárgy (valóság) és gondolat megegyezését teszi az igazság kritériumává, a matematikai, logikai, etikai és esztétikai igazságokra nem alkalmazható. Ezeknél az igazság kritériumául csak az egyetemes-érvényűséget és a szükségességet vehetjük fel, szükségességen természetesen nem a pszichológiai szükségességet értve, hanem a gondolat tartalomnak immanens *tárgyi* (sachlich) szükségességét. A *tárgyiasságnak* (Sachlichkeit) ebben a jelentésében tehát a formális igazságfogalom is az ismeretnek tárgyához való vonatkozására tér vissza, csak hogy a tárgy fogalma itt többé nem egy, a szellemen kívül levő, valóságot jelent (198—200 l.). Fölmerül tehát a kérdés, mit kell az ismeret tárgyán érteni, hogy fogalma az igazság adott értelmezésével összeférjen. A feleletet Windelband, Kant szellemében, a következőképpen adja meg. A tudatban és a tudattal nekünk a tudattartalomnak egységbe kapcsolt sokfélesége van adva. Az elemeknek ez az egységgé formált sokfélesége az összekapcsolás által valami önállóvá lesz, s épen ez az önálló, a szintézisnek az eredménye az, amit mi a tudat tárgyának mondunk. A további kérdés már most az, hogy a sokfélének az empirikus tudatban létrejövő ez a szintetikus egysége mikor bír az egyéni és faji képzetfolyamatot érvényességében meg-

haladó ismeretnek értékével. Bizonyára csak akkor, ha a kapcsolás módja tárgyilag (sachlich) magukban az elemekben gyökerezik és ez által a szintézis véghezvitelének minden individuális formájára nézve normának tekinthető. Csak ha mi az elemeket ilyen összefüggésben gondoljuk, akkor lesz a fogalom, melyet az ember gondol, a tárgynak az ismerete. «Gegenständlichkeit des Denkens ist somit sachliche Notwendigkeit». Csakis ez értelemben veendő a Kanti fordulat, hogy mi magunk vagyunk azok, akik az ismeret tárgyát magában az ismeretben létrehozzuk s a valóságnak tudatunkban talált elemeiből saját világunkat kialakítjuk. Természetesen az így keletkező elemkapcsolatok a mérhetetlen valóságból mindig csak szemelvényeket adnak. Már az észrevételben az empirikus tudat lehető érzeteiből csak bizonyos választék van adva s minden előrehaladás az észrevételtől a fogalmakhoz mindig a különböző jegyek elhagyásával s a közösek fenntartásával jár. A kiválasztó szintézis eleinte, mint az észrevételben, önkénytelenül történik, amiért is eredményei, a tárgyak, mint valami idegen, befogadott, szemlélt, a lélekben ábrázoltaknak látszanak. A tudományos ismerésben azonban már a tárgy alkotása tudatosan, meghatározott cél szemmel tartásával megy végbe (231—235 l.). Az ismeret tárgyának ebből a meghatározásából vezeti le a továbbiakban Windelband ismeretes tudományfelosztását (racionális és empirikus tudományok s ez utóbbiak természet- és kultúratudományok).

Hasonlóképen inkább önálló fejtegetések, mint ismertetések jellegével bírnak az akaratközösségekről, a történelemlről és a vallásról szóló fejezetek is.

Egyébként az egész tárgyalás folyamán, még közismert anyag nyújtásakor is, ráakadunk mindenütt az önálló kutatás és átgondolás nyomaira, vagy egyes filozófiai felfogások új vonásainak felfedésében vagy a problémák új beállításában.

Éles elmét, mélyen az egyéni és néplélekbe hatoló tekintet s ezzel sok eredetiséget árul el a problémakeletkezés és megoldás motívumainak felkutatásánál, ahol nemcsak az elméleti, hanem a vallási, erkölcsi, esztétikai, szóval értékelő magatartásból származó indítékokra is kellő figyelemmel van. Nagyon érdekes és találó például Thales tanának (95. l.) vagy az antik világfelfogásnak magyarázata (97. l.). E nemű vizsgálódásainál fogva a kérdéseket nagy megértéssel és őszinteséggel tárgyalja. Emellett észrevehető, hogy az olvasóval is mintegy éreztetni akarja sok

helyt azt a megrendülést és kételyt, melyből a problémák születnek.

Ha mindenáron kritizálni akarunk, akadáhatunk természetesen egyes szépséghibákra. Így kissé egyoldalúnak kell tartanunk a filozófiának (különben az író álláspontjából folyó) olyan meghatározását, mely a pozitívizmust s az immanens filozófiát kirekeszti a filozófia fogalmi köréből (32—33. l.); az ismeret tárgyalásánál nem látjuk az érték és érvény fogalmának elég szigorú elkülönítését; a tudattalan fogalmával több helyt végzett operációi meg mindvégig meglehetősen ingatag alapon állanak stb. Az ily fajta csekélységek azonban szinte észrevétlenül eltűnnek a termékenyítő, elmélkedésre készítő gondolatoknak abban a gazdagságában s azok között a nagy értékek között, melyeket a könyv magában rejt.

Stílusának határozottsága és egyenletessége az írónak tárgya egész körén, annak minden bonyolultságán való fölényes uralkodását árulja el. Előadásában — tárgyának felfogása s anyagának beosztása következtében — hiányzik a filozófiai bevezetésekben szokásos szaggatottság, iskoláról iskolára, rendszeres tárgyalásról történetire való ugrádozás. Szorosan egymásba kapcsolódó fejtegetéseit helyvel-közzel találó megjegyzések, megkapó hasonlatok teszik vonzóbbá és szemléletesebbé. (Egyike a legszebb analógiáknak a monadológia alapgondolatának megvilágítása a néplélek példáján, 95. l.) Itt-ott szóhoz jut a gúny is (pl. mikor a borraivalómorálról vagy a mai pártéletről emlékezik meg, 94. és 352. l.); másutt, mikor eszmények megvalósítása lelkesíti, különben nyugodt hangja erősebb lendületet vesz. (Így az emberiség hivatásának, jövőjének taglalásánál, 349—350. l.).

Tévedés volna azonban — a címből következtetve — azt hinni, hogy Windelband bevezetése minden készültséget nélkülöző kezdőknek való. Művének megértése már a filozófiai diszciplínában s a filozófiai problémák elgondolásában való nagyobb jártasságot követel. Bevezetés e munka annyiban, hogy áttekintést nyújt a filozófiai gondolkodás egész területéről s bevezető kötete annak a könyvsorozatnak, mely Fritz Medicus szerkesztésében *Grundriss der philosophischen Wissenschaften* cím alatt fog megjelenni több jeles gondolkodó közreműködésével. Az első kötet mindenesetre biztató kezdet s ha méltó lesz hozzá a folytatás, akkor a filozófiai diszciplínákat ismertető irodalom nagyon értékes és hasznos anyaggal fog gyarapodni. *Vida Sándor.*

FOLYÓIRAT-SZEMLE.

Ethikai dolgozatok.¹

Heinrich Rickert: Über logische und ethische Geltung. (Kantstudien. Bd. XIX. Heft 1—2.)

R. fontos tanulmánya a logikai és az ethikai érték és érvényesség összehasonlító elemzése. A logikai és az esztétikai érték objektív javakban valósulnak meg: igazság, mű. Az ethikai érték a szubjektumhoz tapad. A szabadság formális erkölcsi értéke mellett azonban van ethikai objektívum is. Az ethikai jó (főnévi értelemben) nem az akarat, hanem az autonom személyiség. Ez felel meg a logika igaz jelentéseinek (igazság), az esztétika műalkotásainak (szépség). A magatartás, melyet ezen objektívumokkal szemben elfoglalunk, kontempláció, felfogás a logikai-esztétikai, cselekvés az ethikai téren. Míg az előbbi értékpárra jellemző, hogy a forma a tartalmat *körülfogja*, az ethikai forma az akarat tárgyát átjárja, áthatja. Megkülönböztetendők tehát az érvényesség különböző típusai, de ha az ethikai értékek nem is elméleti értékek, viszont *érvényességük* nem ateoretikus jellegű. Ethika az ateoretikus értékek teoretikus tudománya. Az objektív jelentés és a cselekvő személy, a szemlélet és az aktivitás, a körülfogó és az átható forma különbségei biztosítanak úgy a logika ethizálása (Windelband és Rickert ellen gyakran ezt hozza fel a bíráló), valamint az ethika logizálása ellen. De amint igazság és erkölcsiség, logikai és ethikai érték, úgy logika és ethika is feltétlenül összefüggenek egymással. Az ethikai akarat a tudástól, a logikai tudás az igazságra törő akarattól elválaszthatatlanok.

Hans Westphal: Untersuchungen zur Wertethik auf Grund einer Betrachtung der Wertgrösse. (Zschr. für Philos. und philos. Kritik. Bd. 158. H. 1.)

Kritikai előkészítése egy önálló ethikai értékelméletnek. Míg a

¹ Ez a folyóiratszemle csak olyan értekezésekre terjed ki, amelyek akár elméleti, akár történeti vagy kortörténeti szempontból figyelemreméltók. Cikkekre, amelyek az ethikát sem új gondolatokkal, sem új ismeretekkel nem gazdagítják, nem terjeszkedhettünk ki.

régibb felfogás (Herbart) értékítéletekből indul ki, *Meinong* érdeme, hogy az érték érzelmi természetét felismerte. Meinong azonban az értékérzelmet nem azonosítja az értékkel magával, ellenben igenis az értékérzelmetől, az értékértéktartástól (*Werthhaltung*) teszi függővé az érték nagyságát. Szerző szerint más az érték nagysága és az értékérzelem intenzitásának foka, más szóval vannak önértékek, amelyeknek nagysága független az értékértéktartás relativitásától. Az érték mindenesetre relativ a szubjektumra, de érték nemcsak számomra, hanem más szubjektumokra nézve is, tehát interszubjektív természetű. Reischle és H. Schwarz értékelméletének pszichologisztikus bírálata. *Brentano* értékelméletének alapkérdése: melyik a jobb (legjobb) az elérhető javak között? A *jobb* nem az, amit jobban szeretünk, hanem amit jogosan szeretünk jobban, ami jogosan tetszik jobban. Ez a magatartás Brentano szerint evidens. Végül W. finoman elemzi az érték tudat különböző vonatkozásait: értékelés, értékértéktartás, értékben élés etc.

Sergius Hessen: *Die Philosophie der Strafe*. (Logos. Bd. V. Heft 2.)

Jelentős alkalmazása a neokantianus érvényességfilozófiának a jogbölcselet problémáira. Amint a logikai normatív tudatot ez a filozófia megkülönbözteti az empirikus tudattól, a jogi alany is elválasztható a pszichofizikai organizmustól. A jogtudomány empirikus, a jogbölcselet érték tudomány. Kant ethikai felosztása itt is megáll: autonóm és heteronóm irányok. Utóbbi a bűnt és büntetést szociológiai szempontokra vezeti vissza, nem ismeri el az autonóm jogi alanyt (tudatot). A bűntényben megkülönböztetendők a forma (ethikai mivolta, értelme) és tartalom (a cselekvés anyaga). Az értekezés alap gondolata, hogy a büntetés elméletében az ideális jogi tudatot tartjuk szem előtt. Ezért voltaképp nem az empirikus jogi személy büntetendő, hanem a jogi alany, ez is annyiban, amennyiben formailag és nem tartalmilag bűnös. A bűn szubjektív hordozója, az empirikus alany természetesen a büntetés szubjektív hordozója is. A büntetés szelleme nem korlátozás, hanem elítélés. A bűn szelleme az igazságosságban megnyilvánuló harmónia megsértése, a büntetése e sértés elítélése.

Kurt Steinitz: *Über die Vereinbarkeit von Determinismus und Verantwortung*. (Zschr. für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 153, H. 1.)

St. értekezése szintén a neokantizmus szellemében fejti ki a címben jelzett alapellentét feloldásának lehetőségét. A normatív szempont és a kauzális szempont egy és ugyanazon tárgyra alkalmazhatók és mind a ketten jogosak. Lényegükben rejlik, hogy az egyik indeterminizmushoz, a másik determinizmushoz jut el. Ugyancsak ez az oka annak, hogy kétféle ethikai parancsot (*sollen*) kell megkülönböztetni; a lét és a *legyen* különbsége nem tévesztendő össze a lét és érték különbségével, amint ezt St. szerint Rickert teszi. Mindezek az eredmények Kant szabadságelméletében már bennerejlenek.

P. Scheerer: Die Frage nach der Möglichkeit des Glücks und der wahren Triebfeder ihrer Beantwortung durch August Döring. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 153. Heft 2. és 154, H. 1. 1914.)

Döring a XIX. század utolsó negyedében a német pozitivizmus legeredetibb képviselője, Windelband nagy ellenfele. Ethikai nézeteinek ismertetése arról győz meg, hogy sok tekintetben Nietzsche előfutárának tekinthető: etikájának alapfogalma szintén a vitalizmus. Míg a Lazarus-kapcsolatok, melyeket szerző kimutat, ma már kevés érdeklődésre tarthatnak számot, annál jelentősebb, hogy Lotze és Brentano mellett leginkább D. tulajdonította először az érték fogalmának azt a domináló szerepet, melyhez az a mai filozófiai irodalomban jutott.

Ernst Bergmann; Die Lebensphilosophie Jean-Marie Guyaus. Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik. Bd. 158. H. 1. 1915.)

B. hasonló című önálló munkájának összefoglalása. Megkülönbözteti G. filozófiájában a személyes és a szisztematikus problémát. Előbbi az életataraxia és az életvágyakozás antinómiája volt, utóbbi az élet önmagában, a vitalitás problémája. B. ezt a filozófiát «evolucionisztikus panbiotikának» nevezi: a világ maga is élet. G. s Nietzsche etikájának rokonságát sokan túlozzák. G. teljesen elveti a Nietzsche «hatalmi» morálját, etikájának alap gondolata a társadalmi szeretet univerzalizmusa. Közös ellenben a kanti formalizmus elítélése és a «tülemler» gondolata, mely G.-nál N.-tól függetlenül lépett fel: istenember. G. Bergmann szerint Bergson előfutárának tekinthető, mintegy félúton Spencer és Bergson között.

D. Roustan: La morale de Rauh. (Revue de Métaphysique et de Morale. T. 22, No. 3. Année 1914.)

Rauh az újabb francia ethika legnevezetesebb képviselője. Részben kantianus, részben Durkheim szociológiai iskolájának hatása alatt áll. Az ethikában kísérleti tudományt lát (*morale expérimentale*), ennyiben empirista; de míg a dogmatikus szociológus, pl. Durkheim számára a kísérlet megfigyelés, Rauh problémája, hogy miképen lehetséges a kísérlet az erkölcsi jelenségek vizsgálatában, amelyeknek lényege, az erkölcsi eszmény, megfigyeléssel nem közelíthető meg. Rauh az ethikára alkalmazza a pragmatizmus és instrumentalizmus alapfogalmait, Poincaré, Le Roy és Duhem hatása alatt, a pragmatizmus igazságfogalmát azonban elveti. Jelentősége abban áll, hogy az ethika autonómiáját, ha mindjárt csak empirikus úton is, biztosította a szociológiai iskola heteronom szempontjaival szemben.

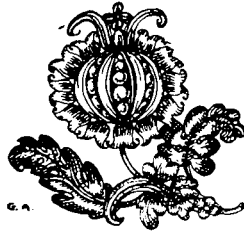
Jonas Cohn: Widersinn und Bedeutung des Krieges. Logos. Bd. V. (1914) Heft 2.

Ethikai szempontból a háború *értelmetlen*, értelem, jelentés híján lévő. De C. szerint az élet maga is értelmetlen, fogalmában nem rejlik immanens értelem. csak az értékek adják meg ezt. Az élet célja, értelme ezért értékek megvalósítása. De ilyen értelmet sokan a háborúnak is tulajdonítanak: szociális és egyéni értékek felébresztését; ám a háború védelmezői abban hibáztak, hogy túlsokat bizonyítottak: hiszen, ha a háború ethikai értékei annyival magasabban állanak a béke ethikai értékeinél, akkor a háborút kellene a normális állapotnak kívánnunk. A háború értelme, ha egyáltalán van értelem az értelmetlenségben, épen abban áll, hogy tragikumát teljesen felismerjük.

Georg Mehlis: Der Sinn des Krieges (u. o. Heft 3. 1915.). Hasonló eredményekre jut, miközben nemcsak az ethikai értékekre, hanem a művészi és vallásos értékekre vonatkoztatva is felveti az értelem kérdését. Az egyes kultúrértékekre vonatkoztatva a háború értelmetlen. A kultúra egészére vonatkoztatva találjuk meg csak értelmét, mely a kultúra mivoltában rejlő belső antinómiának kitörése s ezáltal feloldásának kikényszerítése. (?).

G. Siméon : *Le sentiment patriotique*. (Revue de Métaphysique et de Morale, Tome 22, No. 4.)

S. cikkének szimptomatikus értéket ad, hogy közvetlenül a háború kitörése előtt jelent meg. A hazafiság érzelme szerinte komplex érzelem és nem egyszerű, amilyennek hinni szeretik. Nemesak emocionális faktorok, hanem racionális faktorok is hozzátartoznak szerkezetéhez! A patriotizmus S. szerint legmélyebb mivoltában defenzív érzelem, a közös föld és a közös tradíciók védelme s ezért végső elemzésben az önfenntartás eszköze. A haza fennmaradását akarni annyi, mint politikai, vallási, társadalmi meggyőződéseink fenntartását akarni. Ebben az értelemben mondja S., hogy antipatriotizmus nincsen, mert nem is lehetséges. Csak kétféle patrióta van: a tegnap és a holnap patriótája, melyek közül hol az egyiket, hol a másikat nevezzük antipatriótának, pl. francia forradalom alatt a tegnap, ma a holnap patriótáját.



BIBLIOGRAFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1915. május—augusztus.

1. Bevezető munkák.

Külpe, Osw. Einleitung in die Philosophie. 7. verb. Aufl. Leipzig: Hirzel (X, 389 l.) M. 5.—.

2. Filozófiai klasszikusok művei.

- Berkeley*: Alciphron. Übers. u. hrsg. v. Luise Raab u. Frdr. Raab. Leipzig: Meiner (XXXIX, 438 l.) (Philos. Bibl. 156.) M. 9.—.
- Bolzano* Werke. Mit Unterstützung der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst u. Literatur in Böhmen u. der Kantgesellschaft unter Mitwirkg v. Mitgliedern der philos. Gesellschaft an der Universität zu Wien, hrsg. v. Alois Höfler. II. Wissenschaftslehre in 4 Bdn. Versuch e. ausführl. u. grösstentheils neuen Darstellg der Logik m. steter Rücksicht auf deren bisher. Bearbeiter. Hrsg. v. mehreren seiner Freunde. Bd 2. Sulzbach: Seidel 1837. (VIII, 568 l.) M. 12.—.
- Descartes* René. Meditationen üb. die Grundlagen der Philosophie m. den sämtlichen Einwänden u. Erwiderungen. (In 4. Aufl.) Zum erstenmal vollständig übers. u. hrsg. v. Art. Buchenau. Leipzig: Meiner, (XIV, 493 l.) (Philos. Bibl., 27.) M. 6.—.
- Diderot* válogatott filozófiai művei. 1. r. Gondolatok a természet értelmzése felől. Levél a vakokról. Filozófiai elvek az anyagról és a mozgásról. Ford. Kun Samu. 2. jav. kiad. Budapest: Franklin (153 l.) (Filozófiai írók tára. 12.) K 3·20.
- Diderot* válogatott filozófiai művei. 2. r. Ford. és bev., magyarázatokkal ell. Alexander Bernát. 2. jav. és bőv. kiad. Budapest: Franklin (VIII, 367 l.) (Filozófiai írók tára. 13.) K 8.—.
- Hegel's* erstes System. Nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wiss. hrsg. v. Hans Ehrenberg u. Herb. Linck. Eingel. v. H. Ehrenberg. Heidelberg: Winter (XXXIII, 310 l.) M 7.80.
- Kant* Immanuel. Az örök béke. Ford. Hildenstab György. Losonc: Kármán (58 l.) 1.— K.
- Leibniz*, G. W. Ausgewählte philosophische Schriften. Im Orig.-Text hrsg. v. Herm. Schmalenbach. Bd 2. Leipzig: Meiner (XVIII, 224 l.) (Bibliotheca philosophorum, Vol. III.) M 3.80.

- Schelling*. Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. Gedanken üb. Malerei Hrg. u. eingel. v. Ludw. Kuhlenbeck. Leipzig: Reklam (100 l.) 16° (Universal-Bibl., 5777.) M —.20.
- Spinoza* Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et P. N. Land. Ed. III. 4 tomi. Haag: Nijhoff (XI, 273; V, 331; V, 247; IV, 249 l.) M 14.25.

3. A filozófia története.

(Általában. — Egyes korok és bölcselek. — Filozófiai mozgalmak.)

- Boehm*, Max H. Natur u. Sittlichkeit bei Fichte. Halle: Niemeyer (VIII, 40 l.) (Abhandlgn z. Philos. 46.) M 1.20.
- Chamberlain*, H. St. Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. 11. Aufl. Volksausg. 2 Hälften. München: Bruckmann (XXI, 1246 l.) M 6.—.
- Deussen*, Paul. Allgemeine Geschichte der Philosophie m. besond. Berücks. der Religionen. Bd I, Abt. 1. Allgem. Einleitung u. Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 3. Aufl. Leipzig: Brockhaus (XVI, 361 l.) M 7.—.
- Deussen*, Paul. Allgemeine Geschichte der Philosophie m. bes. Berücks. d. Religionen. Bd II, Abt. 2, 2. Hälfte. Die Philos. des Mittelalters. Leipzig: Brockhaus (VIII, 289—517. l.) M 4.—.
- Fischer*, Kuno. Geschichte d. neueren Philosophie. Gedächtnis-Ausg. Bd 6. Fichtes Leben, Werke u. Lehre. 4. durchges. Aufl. Heidelberg: Winter (XXII, 735 l.) M 7.—.
- Glasenapp*, Helmuth v. Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt. Diss. Leipzig: Harrassowitz (115 l.) M 3.—.
- Hocks*, Erich. Das Rationale und das Emotionale bei Nietzsche. Diss. Leipzig: Barth (71 l.).
- Höfding*, Harald. Modern philosophers; tr. by Alfr. C. Mason. N. Y., Macmillan (12, 317 l.) \$ 1.40.
- Lauer*, Chaim. Der Irrationalismus als philosophischer Grundzug David Humes. Diss. Berlin, Blanke (93 l.).
- Lemcke*, John. Die skeptischen Momente bei H. Lotze. Diss. Erlangen (90 l.).
- Mügge*, Max. A. Friedrich Nietzsche; his life and work. New and cheaper ed. N. Y., Brentano's. \$ 1.50.
- Underhill*, E. Ruysbroeck. N. Y., Macmillan (12, 185. l.) 12° \$ 1.—.
- Wahle*, Rich. Die Tragikomödie der Weisheit. Die Ergebnisse u. die Geschichte des Philosophierens. Ein Lesebuch. Wien: Braumüller (VII, 415 l.) M 6.—.

4. Általános problémák.

- Hönig*, Berth. Kritik d. geistigen Kultur u. Ziele der Menschheit. Wien: Holzhausen (63 l.) M 1.—.
- Isenkrahe*, Casp. Das Endliche u. das Unendliche. Schärfung beider Begriffe. Erörterung vielfacher Streitfragen u. Beweisführungen in denen sie Verwendung finden. Münster: Schöningh (VII, 332 l.) M 4.—.
- More*, L. T. The limitation of science. N. Y., Holt (268 l.) § 1.50.

5. Filozófiai rendszerek. Világnézet.

- Dix*, W. Monismus u. Freimaurerei. Eine krit. Betrachtung der Sonntagspredigten Wilh. Ostwalds. Lennep: Leuchte (31 l.) M —.60.
- Eleutheropoulos*. Grundlegung e. wissenschaftlichen Philosophie. II. Die geist. Natur. B. Völkerpsychische Erscheinungen. Bd 1. Wirtschaft u. Philos. Abt. 1. Die Griechen. A. u. d. T.: Die Philosophie u. die sozialen Zustände (materielle u. ideelle Entwickl.) des Griechentums. 3. vollständig neu umgearb. Aufl. Zürich: Orell Füssli (X, 350 l.) M 7.20.
- Goldschmied*, Jak. Handbuch der voraussetzungslosen Fundamentalwissenschaft. Wien: Braumüller (XIV, 724 l.) M 20.—.
- Pelikán*, Ferd. Entstehung u. Entwicklung des Kontingentismus. Berlin: Simion Nf. (38 l.) M 1.—.
- Prohászka* Ottokár. Objektiv idealizmus. Budapest: Franklin (44 l.) 16^o (Olcso könyvtár, 1778—79.) —.40 K.

6. Logika és ismeretelmélet.

- Casalini*, A. Studi filosofici sulla cognizione, le sue forme e funzioni. Roma, Loescher e C. (285 l.) L 5.—.
- Gohlke*, Paul. Die Lehre v. der Abstraktion bei Plato u. Aristoteles. Halle: Niemeyer (V, 118 l.) (Abhandlgn z. Philos. 44.) M 3.20.
- Hagemann*, Geo. Elemente der Philosophie. 1. Logik u. Noetik. 9. u. 10. Aufl., neu bearb. v. Adolf Dyroff. Freiburg, Herder (XII, 298 l.) M 4.—.
- Heymans*, G. Die Gesetze u. Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen. 3. verb. Aufl. Leipzig: Barth (VII, 463 l.) M 12.—.
- Hilpert*, Const. Die Unterscheidung der intuitiven Erkenntnis von der Analyse bei Bergson. Berlin, Schlicke & Co. (98 l.)
- Rickert*, Heinr. Zur Lehre v. der Definition. 2. verb. Aufl. Tübingen; Mohr (VII, 91 l.) M 2.25.
- Stöhr*, Adolf. Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung 2 vollst. umgearb. Aufl. Wien: Deuticke (VIII, 134 l.) M 3.60.

- Thiele*, Rud. Zur Charakteristik v. Mach's Erkenntnislehre. Halle: Niemeyer (VII, 112 l.) (Abhandlgn z. Philos. 45.) M 3.—.
- Varga* Béla. Valóság és érték. Kutatások a logikai érték problémájára vonatkozólag. Kolozsvár: Stief (53 l.).
- Willem's*, C. Institutiones philosophicæ. Vol. 1. Continens logicam, criticam, ontologiam. Ed. III. Trier, Paulinus-Druck. (XXVI, 580 l.) M 8.—.

7. Ethika.

- Bárány* Gerő. Ethikai előadások. Budapest: Lampel (207 l.) (Néptanítók Könyvtára, 51—52.) 2.— K.
- Cathrein*, Vict. Philosophia moralis. Ed. IX et X ab auctore recognita. Freiburg i/B.: Herder (XVIII, 524 l.) M 5.20.
- Hochstetter*, Erich. Die subjectiven Grundlagen der scholastischen Ethik. Halle: Niemeyer (VII, 76 l.) (Abhandlgn z. Philos. 47.) M 2.40.
- Laguna*, Theod. de Leo de. Introduction to the science of ethics. New-York, Macmillan (12, 414 l.) \$ 1.75.
- Nelson*, Leonard. Ethische Methodenlehre. Leipzig: Veit & Co. (VII, 72 l.) M 4.—.
- Pfeiffer* Miklós. A közjó Aquinói Szent Tamás erkölcsanában. Kassa: Mildner biz. (8 l.) —.20 K.
- Vogelsang*, Frdr. Der Begriff der Freiheit bei Robert Grosseteste. Gütersloh: Bertelsmann (105 l.) M 2.50.
- Winkler*, Martin. Die Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin nach ihren aristotelischen, plotinischen u. christlichen Bestandteilen. Diss. Erlangen. (178 l.)

8. Esztétika.

- Hamburger*, M. Das Form-Problem in der neueren deutschen Ästhetik u. Kunsttheorie. Heidelberg: Winter (X, 159 l.) (Beiträge z. Philos., 7.) M 4.40.
- Knight*, Will. Az esztétika története. Ford. Husztiné Révhegyi Rózi. A magyar esztétika történetével kiegészítette Jánosi Béla. Kiadja a Kiszalud-Társ. Budapest: Franklin (515 l.) 8.— K.
- Newton*, R. H. The mysticism of music. N.-Y. Putnam (5, 78 l.) 75 c.

9. Pszichológia és pszichofizika.

- Bessmer*, Jul. Das menschliche Wollen. Freiburg: Herder (VIII, 276 l.) (Stimmen aus Maria-Laach.) M 5.—.
- Brühl*, Norb. Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen. Fulda: Fuldaer Actiendruck. (VIII, 105 l.) M 1.80.
- Claparède* E. Gyermekepszichológia és kísérleti pedagógia. Ford. Weszely

- Ödön. Budapest: Lampel (255 l.) (Néptanítók könyvtára, 49–50). 2.— K.
- Davis*, T. Mind and spirit; a study in psychology. Boston, Sherman, French (115 l.) 12° \$ 1.—.
- Freud* S. Három értekezés a sexualitás elméletéről. A 3. bőv. kiad. után ford. és előszóval ellátta Ferenczi Sándor. Budapest: Dick (91 l.) 3.— K.
- Freud* S. Az álomról. A 2. kiad. után ford. Ferenczi Sándor. Budapest: Dick (61 l.) 2.— K.
- Freud*, S. Pszichoanalízis. 5 előadás. Ford. Ferenczi Sándor. 2. kiad. Budapest: Dick (62 l.) 1.50 K.
- Jung*, C.G. The theory of psychoanalysis. N.-Y., Nervous and mental disease pub. c. (135 l.) \$ 1.50.
- Krueger*, Fel. Über Entwicklungs-Psychologie, ihre sachliche u. geschichtliche Nothwendigkeit. Leipzig: Engelmann (X, 232 l.) (Arbeiten z. Entwicklungs-Psychol., 1.) M 9.—.
- Mann*, Alfred. Zur Psychologie u. Psychographie der Aufmerksamkeit. Leipzig, Barth (41 l.).
- Snaitz*, J. Philosophy of the spirit. N.-Y., Doran. (8, 405 l.) \$ 3.
- Winkler*, Ferd. Studien üb. Wahrnehmungstäuschungen. Wien: Breitenstein (106 l.) M 2.—.
- Winkler*, Ferd. Über das Zustandekommen von Mitempfindungen. (Aus d. philos. Institute d. Univers. Wien.) Wien: Breitenstein (28 l.) M —.60.

10. [Történetbölcselet. Szociológia.

- Barth*, Paul. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Tl. 1. Grundlegung u. kritische Übersicht. 2. durchges. u. sehr. erw. Aufl. Leipzig: Reisland (XII, 821 l.) M 14.—.
- Giesswein* Sándor. Egyén és társadalom. Budapest: M. T. Akadémia (75 l.) (Értekez. a társad. tud. köréből. 14. k. 10. sz.) 1.50 K.
- Rickert*, Heinr. Kulturwissenschaft u. Naturwissenschaft. 3. verb. Aufl. Tübingen: Mohr (VII, 163 l.) M 2.75.

11. Természetbölcselet.

- Marx* János, *Csákányi*, Mach természettudománya és a tapasztalati filozófia. Budapest: Rényi (35 l.) 1.50 K.
- Steché*, Otto. Die Stellung des Darwinismus z. mechanistischen u. vitalistischen Weltanschauung. Frankfurt a. M.: Blazek & Bergmann (12 l.) M —.50.
- Verweyen*, J. M. Naturphilosophie. Leipzig: Teubner (VI, 113 l.) (Aus Natur u. Geisteswelt.) M 1.—.

12. Vallásbölcselet. Theozófia.

- Bohner*, Herm. Die Grundlage der Lotze'schen Religionsphilosophie. Diss. Erlangen (61 l.).
- Jász Géza*. A vallás filozófiája. I. k. A vallás alapelemei. Budapest: Franklin. (160 l.) 3.50 K.
- Vansteenberghe*, E. Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster: Aschendorff (XI, 221 l.) (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters.) M 7.40.

13. A háború filozófiája.

(Háborús kultúrfilozófia, -nép- és -tömegpszichológia.)

- Borchardt*, Rud. Der Krieg u. die deutsche Selbsteinkehr. Rede. Heidelberg: Weissbach (54 l.) M 1.20.
- Brahn*, Max. Friedr. Nietzsches Meinungen üb. Staaten u. Kriege. Leipzig: Kröner (30 l.) M 1.—.
- Cohen*, Herm. Über das Eigenthümliche des deutschen Geistes. 2. u. 3. Aufl. Berlin: Reuther & Reichard (45 l.) (Philos. Vortr. veröff. v. d. Kantges.) M. —.80.
- Finkbeiner* Ernst. Der Kultursinn des Weltkrieges. Tübingen: Kloeres (48 l.) M —.80.
- Heinz*, K. Der Krieg im Lichte der okkulten Lehren. Breslau: Fasshauer (101 l.) M 2.—.
- Jerusalem*, Wilh. Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre. Stuttgart: Enke (VII, 116 l.) M 3.—.
- Medicus*, Fritz. Die Kulturbedeutung des deutschen Volkes. Vortr. Zürich: Orell Füssli (22 l.) M —.40.
- Pfeiffer* Miklós. Tömeglélektan és háború. Előadás. Kassa: Mildner biz. (13 l.) —.20 K.
- Ragaz*, L. Über den Sinn des Krieges. Vortr. Zürich: Orell Füssli (48 l.) M —.80.
- Verworn*, Max. Die biologischen Grundlagen der Kulturpolitik. Eine Betrachtung zum Weltkriege. Jena: Fischer (III, 57 l.) M 1.20.
- Werte, Geistige. Ein Vermächtniss deutscher Philosophie. (Hrsg. von Max Frischeisen-Köhler.) Berlin: O. Reichl (382 l.) M 3.—.
- Zur Philosophie des Krieges. Von e. Hochschulprofessor. Frankfurt a. M.: Neuer Frankf. Verl. (28 l.) M —.60.

EGYESÜLETI ÉLET.

Tagtársainkhoz.

A háborús viszonyok következtében egyesületi tevékenységünk az utóbbi időben a társaság rendes ügyeinek elintézésén kívül majdnem kizárólag a folyóirat kiadására korlátozódott. A normális körülmények közt tartatni szokott előadások és felolvasások rendezéséről is le kellett mondanunk. Reméljük azonban, hogy már legközelebb ismét felvehetjük ez irányú munkásságunk elejtett fonálát.

Annál örvendetesebb, hogy tagjaink száma, a korlátozott egyesületi működés ellenére is, az utolsó hónapokban jelentékenyen megnövekedett. Minthogy e számbeli gyarapodás egyik legfontosabb feltétele társaságunk anyagi függetlenségének és tudományos tevékenysége kiterjesztésének, azért újból kérjük t. tagjainkat, sziveskedjenek ismerőseik s általában a filozófia iránt érdeklődők körében egyesületünknek minél több új tagot toborozni.

Új tagok.

Gárdonyi Géza hivatalnok, dr. Lázár Béla író, dr. Kovács Ferenc egyet. tanár, dr. Négyesy László egyet. tanár, Simonyi Zoltán áll. polg. isk. tanár, Ballai Károly, a Gyermektanulmányi Múzeum titkára, dr. Szentirmai Ödön ítélőtáblai elnöki titkár, Koppányi Tivadar főgimn. tanuló, Mathiasz Artur főgimn. igazgató, dr. Sas Andor tanár, Jaeger Elemér mérnök, Boross Tibor böles. hallg., Smolka Béla postatisztv., dr. Varga Jenő tanár, Fenyő Andor mérnök, dr. Venetianer Lajos főrabbi, Pröhle Károly theol. akad. tanár, dr. Blau Lajos igazgató, Komjáthy Aladár ref. lelkész, Báar Jolán, Arató Anny tanítónő, Botár Imre főgimn. tanár, Hoffmann Ernő, az Egyet. Földrengési Obszerv. asszisztense, dr. Szemző István, Sátor József főgimn. tanár, Vadász Lipót igazságügyi államtitkár, Somogyi Antal r. k. segédlelkész, dr. Kocsis Lénárd beneós tanár, Gimes István erdőmérnök, Fülep Lajos, barabási dr. Kún József, min. oszt.-tanácsos, dr. Schiller Ottó titkár, Németh István lelkész, Seheer Simon mérnök, Kissházy Ágoston Gyula mérnök, Mende Géza mérnök, Sebestyén Mór mérnök, dr. Fenyvessy Béla egyet. m. tanár, dr. Ertler Ármin ügyvéd, Pikler Henrikné dr. Freund Edit, Pásztor Árpádné dr. Freund Mária, Láng Julia böles. hallg., Kálmán Piroska böles. hallg., Krausz György böles. hallg., dr. Ortway Rudolf egyet. m. tanár, dr. Kovács Sándor tanár, Weiner Leó zeneakad. tanár, dr. Sándor Ödönné Révész Juliska, dr. György

Miklósné Alexander Erzsi, dr. Benedek Marcel főgimn. tanár, Biró Lajos író, Pongrácz Jánosné Jacobi Böske, Leopold Lajos író, Ritoók Emma írónő, Harkó Lajos erdőmérnök, Andrási Tivadar ref. lelkész, Oláh Gábor főrealisk. tanár, dr. Horvay Róbert főrealisk. tanár, Fülöp Béla főgimn. tanár, dr. Bleyer Jakab egyet. tanár, dr. Láng Nándor egyet. tanár, Isaák Imre ref. lelkész, dr. Mattyasovszky Kasszián bencés tanár, Friedrich Géza áll. el. isk. tanító, dr. Rédei Kornél prem. tanár, dr. Champier István prem. tanár Winkler Pál főgimn. tanuló.

Előfizetők:

Dévai tanítóképző, Makói áll. főgimn., Szentgotthárdi áll. főgimn., Somogyi könyvtár, Liptószentmiklósi áll. főgimn.



0 1274

962

Lb. M 573

1977 NOV 2



ATHENÆUM



UJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA

A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT

I



4

KÖTET

1915

FÜZET

BUDAPEST FRANKLINTÁRSULAT NYOMDÁJA

TARTALOM

1. ALEXANDER BERNÁT: A cselekvő gondolat	369
2. TANKÓ BÉLA: Kant vallásfilozófiája.....	375
3. NAGY JÓZSEF: Taine elmélete az értelemről	401
4. FOGARASI BÉLA: Zalai Béla.....	428
5. DÉNES LAJOS: Esztétika és általános művészettudomány	442
6. ALEXANDER BERNÁT: Megemlékezés Kármán Mórról és Windelband Vilmosról	452
7. RANSCHBURG PÁL: Homlokagy és intelligencia a háborús sebesülések világításában	458
8. SZEMERE SAMU: A «heroikus hevületek» erkölcstana	460

Könyvszemle.

1. K. KOFFKA: Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze. Ism. <i>Kornis Gyula</i>	462
2. JOSEPH FRÖBES S. I. Ism. <i>Révész Géza</i>	467
3. BRAUNSHAUSEN. Ism. <i>Révész Géza</i>	471
4. P. DEUSSEN: Allgemeine Geschichte der Philosophie II. Bd. Ism. <i>Czakó András</i>	472
5. FR. UEBERWEG'S Grundriss der Geschichte der Philosophie, IV. Bd. Ism. <i>Fogarasi Béla</i>	478
6. W. WUNDT: Der Nationen und ihre Philosophie. Ism. <i>Sas Andor</i>	480
7. W. KNIGHT: Az aesthetika története. Ism. S. A.	482
8. WILHELM DILTHEY: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Ism. <i>Sas Andor</i>	484
9. TROCSÁNYI DEZSŐ: Humbold Vilmos nyelvölcseselete. Ism. S. A.	486
10. O. FR. v. D. PFORDTEN: Die Grundurteile der Philosophie. Ism. <i>Nagy József</i>	487
11. A. v. BERZEVICZY. Humanismus und Weltkrieg. Ism. <i>Alexander Bernát</i>	490
12. DR. A. MENZEL. Zur Psychologie des Staats A. B.	492

Folyóirat-szemle.

Filozofiatörténeti dolgozatok Ism. <i>Szemere Samu</i>	493
--	-----

Bibliografia.

Szerk. <i>Enyvvári Jenő</i>	501
Magyar Filozófiai Bibliografia, 1914. Szerk. <i>Enyvvári Jenő</i>	506

Egyesületi élet.

Feloľvasó ülések, új tagok és előfizetők	513
--	-----



A CSELEKVŐ GONDOLAT.

— Megnyitó a M. Filoz. Társaság 1915 okt. 20. ülésén. —

Mondotta : ALEXANDER BERNÁT.

Midőn hosszú szünetelés után társaságunk nyilvános üléseinek sorát is megnyitja, mindenek előtt szembe kell szállnunk azzal az aggodalommal, ez-e az az időpont, melyben ilyfélét meg szabad kezdeni. Még mindig dűl az a rettenetes háború, melyben ellenfeleink nem egyszerűen legyőzni akarnak bennünket, hanem állami létünkben megsemmisíteni. Hányan vannak, kik most el tudnak merülni elvont gondolatok szövésébe és minden egyebet, mint köreiket alkalmatlanul zavarót, elutasítani maguktól? Igaz, hogy azzal a csodálatos alkalmazkodó képességgel, mely az embert jellemzi, némileg megszoktuk azt a szörnyű nagy nyomást is, amely mindnyájunkra nehezedik. De hányszor nem riadunk föl kábultságunkból, ha ellenségeink kérkedő, gonosz szándékait halljuk, ha azt a pusztítást nézzük, melyet a háború sorainkban véghez vitt, és gyermekeinkre, barátainkra, társainkra gondolunk, kik oly hősieken küzdenek a csatatereken. A filozófia nem oly távol áll a nap izgalmaitól, hogy azokat elfelejthetnők és oly közel sincsen hozzájuk,

hogy mintegy menedéket adhatna az izgalmak elől. A filozófia keresi az életet, de az élet ritkán keresi a filozófiát.

Mégis le kell küzdenünk ez aggodalmakat, mert úgy látuk, hogy az élet mintha valóban keresné a gondolatot.

A magyar értelmiség e súlyos időkben oly magatartást mutat, mely nagyon megnyugtathatja lelkünket. Senkinek sem kellett őt figyelmeztetni, hogy a munkát minden téren folytatni kell, maga folytatta. Az idők nagy komolysága komolyabbá tette a magyar életet; léhaságok eltűntek, vagy nem mernek mutatkozni. Jobban megértjük egymást, mert akarjuk egymást megérteni. Mintha egy szebb korszaka következne az érdemnek és a munkának. Az a végtelen elkeseredés, mely oly gyakori volt társadalmunkban, hogy itt nem érdemes dolgozni, mert nem becsülik meg a munkát és nincs is ki számára dolgozni, jóformán nyom nélkül elveszett. Aki tud dolgozni, örömmel dolgozik; az irigység, a rosszakarat nem meri bántani, sőt sokkal ritkább lett. Ha pedig jobban megfontoljuk ezt a jelenséget, azt kell mondanunk, ily jelenséget nem szül egyszerre az idő, a helyzet azelőtt sem volt oly vigasztalan, mint a kényelmes sötétlátás el akarta hitetni velünk; a vihar elsöpörte azt a csunya fekete ködöt, mely megfeküdte lelkünket és melytől csak három lépésnyire láttunk. Midőn ellenségeink létünket támadják, honvédőink följújtják a magyar vitézség és becsület régi hírét, a nemzet pedig látja, hogy érdemes élni, az életért küzdeni, mert a nemzet lelke nagy értéket rejt magában. Csak az volt a nagy bajunk, hogy nem kerestük egymást, hogy a jobbak elszigetelteknek, elhagyottaknak, egyedül állóknak érezték magukat és bizonyos ernyedtség vett erőt rajtuk. Ennek a nagy vésznek kellett jönnie, hogy jobban bízzunk magunkban és egymásban. Most közösebb és munkásabb életet élünk, mint évtizedek óta.

És ebben látom legmélyebb értelmét annak, hogy legalább szellemi téren ne halasszunk el semmit abból, amit meg lehet kezdeni. A harc térein is olyat tapasztalunk, ami hasonlatul szolgálhat. A katonák olyan utakat, vasutakat, hidakat építettek, mellyel a szükség nyomása alatt egyszerre

hosszú évek mulasztásait helyreüttették. Magas hegycsúcsokra kényelmes hegyi utakon tudunk feljutni, melyek most épültek. Az elpusztított falvakat szebbekké fogjuk fölépíteni, mint voltak. Ezt a szükség tette. De van lelki szükség is, illetően van nagy lelki nekilendülés, melynek hajtó erejét ne engedjük lelohadni. Nem szabad túrnünk, hogy a háború után a háború előtti élet rendje folytatódjék. Az ehhez való hajlandóság megvan az emberekben. A kényelem szeretete nagy ellensége minden haladásnak, hiszen oly jól vagy legalább tűrhetően éreztük magunkat a régi-ben, míg az új bizonytalan és minden esetre új alkalmazkodást, ez meg bizonyos erőfeszítést kíván tőlünk, mely rosszul esik. Most kell mindent kezdeni. Ne mondjuk, ha csak nem nagyon szükséges: majd a háború után. Ez a mostani vihar nagy rombolást visz véghez, de fölrázza az emberek lelkét. Föl kell használnunk, hogy belekapjon szellemi életünk hajójának vitorláiba. Most kell megszoknunk az újat, hogy azután, a háború után, ez az üdvös új legyen a régi, a megszokott. Attól kell tartanunk, hogy a háború tanulságait, érzéseit, jó szándékait hamar el fogjuk feledni; rögzítsük meg őket azzal, hogy ahol lehet, azonnal tetterre váltjuk. Valahányszor az egyetemen tantermembe lépek, megindultságot érzek, midőn a hallgatók nagy figyelmét és komoly buzgóságát tapasztalom. Ez kicsinyben a nemzet képe. Az is így figyel minden komoly, tartalmas szóra; sokkal fogékonyabb minden helyes ösztönzés iránt. Értsük meg, az emberek ki vannak ragadva lélekölő önzésükből, sorvasztó egyénieskedésükből, posványos nembánomságukból. Igen nagy árt fizettünk és fizetünk folyvást ezért a változásért; használjuk föl a jövő érdekében. Az emberek annyira hajlandók, joggal vagy jog nélkül, magukat mások fölé helyezni, tehát másokat lenézni, hogy az az illuziójuk támadjon, hogy magasabban állnak. A közös baj megnyitotta szemünket és egy színre helyezett bennünket. Együtt küzdünk és együtt szenvedünk, a való értékek napszínre kerülnek.

Meg kell értetnünk a nemzettel, mi a filozófiai gondolat jelentősége mostani helyzetünkben. A nemzet mint egész

a nagy világháborúban oly pozícióba jutott, mely az egész világ szemét reá irányította. Az erők mérkőzésében a mienk kiválónak bizonyult, nemcsak a harctéren, hanem a nemzet egész magatartásában, áldozatkészségében, egységében, emberiségében. Most már mindenütt tudják, hogy itt nemcsak puszták, csikósok és jó borok vannak, hanem egy politikailag érett, egy kulturailag fejlett, férfias, józan, emberséges nemzet. De mi tudjuk, hogy nagy fogyatkozásaink is vannak és magasabb szempontból tekintve ezt az önbíró szigorúságunkat is jó jelnek kell tekintenünk. Jaj a nemzetnek, mely nagyon is meg van magával elégedve, mely szereti a tükörbe nézve magát bámulni. Ez az öntetszelgés is hozzájárul annak a gyűlöletnek a szításához, mely ellenségeink arcát annyira eltorzítja. Mi ismerjük a magunk hibáit és gyöngeségeit és lázasan kell dolgoznunk, hogy megnyert pozíciónkat kiépítsük és megerősítsük. Ha ezt megértjük, ez a háború nemzeti erőnk új forrása lehet. De nem a kritikáknak szabad csökkennie, hanem kvalitásunknak kell javulnia. Az erre szolgáló munkát száz meg ezer ponton kell kezdenünk és folytatnunk és itt a filozófiai gondolatokra is nagy szerep várakozik.

A filozófiai gondolat abban különbözik más gondolatoktól, hogy a szellemi élet egészére irányul, az egész szellemi életet öntudatosná és ezzel magáról biztossá, energikussá, céltudatosná teszi. A filozófiai gondolat középponti tűz, mely mindenfelé erőt áraszt és középponti nap, mely az egész szellemi életre világosságot vet. Vannak, akik a gondolat erejét kicsinylik és csak az indulatok, szenvedelmek, érdekek erejében hisznek és bíznak. Schopenhauer volt az, aki az ő nagy ékesszólásával, világos előadásával és egységes világfölfogásával azt az öngyilkos munkát végezte, hogy a gondolatnak csak a szolga szerepét szánta, akit az akarat kényekedve szerint igazgat. A voluntarizmusnak ez az igéje gyorsan terjedt az egész világon és uralkodóvá lett. A gondolat mint trónjavesztett fejedelem számkivetésbe ment, elvesztette az uralkodó filozófia kegyét, de menedéket talált az idealisták kis csoportjánál és az elfogulatlanok, természetesen

gondolkodók nagy tömegénél. Ezek nem fogják sohasem elismerni, hogy a gondolat semmi, vagy legfőlebb nézője a világdulakodásnak, melynek sorsán nem változtathat semmit. Számtalan élmény számtalan embernek bizonyította, hogy mit köszönnek egy lelkükben támadt gondolatnak, mely esetleg új irányt, új tartalmat adott életüknek. Ha a gondolat oly másodrendű volna a világon, honnét van, hogy csak a gondolkodó ember teremtett kulturát a világon, az indulatoktól hányt-vetett oktalan állat körülbelül ma is úgy él, napról-napra, mint első nap? Az indulat, az érdek, a kívánság támad és elvész. A gondolat megmarad és gyarapszik, felhalmozódik és ezzel mind erősbbé válik. Az indulatokból kelnek ki gondolatok, az igaz; de a gondolat visszahat szülőjére és erősíti vagy megsemmisíti. Hálhatatlan belátása volt Spinózának, hogy a gondolat, a tiszta megismerés, a legfelső fokú belátás meg tudja rontani az indulatot, elvenni erejét, megszabadítani bennünket kegyetlen nyüegtől. De Schopenhauer sem tagadhatja, hogy van a gondolkodásnak oly módja is, mely független az akarattól, az érdektől, mely épp azért boldogít és megszabadít bennünket, csakhogy ez a mód igen ritka és nem tart sokáig. De ha a gondolat csak egy percig urrá válhatik az indulatokon, a vak akaraton, akkor már nem lehet született szolgája, akkor mégis Spinozának van igaza és nem Schopenhauernek, aki itt ellenkezésbe jut magamagával. Schopenhauert hamis lélektan vezette félre, amely először az embert két részre szabdálja, értelemre és akaratra, azután meg lehetőséget ad, az egyiket vagy a másikat előbbrevalónak, úrnak, ősinek mondani. Az ember nincsen összefércelve részekből, mint Eduárd vagy Hartmann is gondolta, az ember mivolta egy, jellemző vonása a szellemiség, a gondolat.

Ezt a gondolatot pedig aktívnak, cselekvőnek kell mondanunk. Cselekvőnek nevezem, mert ha nem az, akkor pusztán lángtalan lidércfény, mely se nem világít, se nem melegít; akkor semmin nem lendíthet. De ennek ellentmond a mindennapi tapasztalat is. Amit öntudatossá teszek, annak erőt adtam. Minden filozófia a nemzeti és emberi kultúra öntuda-

tossá tétele, tehát erősítése és biztosítása. Ez a cselekvő filozófiai gondolat szerepe.

Az idealizmus kérdése is ezen a ponton dől el. Idealistának csak azt nevezem, aki a cselekvő gondolatot vallja alapigazságnak. Schopenhauer nem idealista, mert ősi valóságnak a gondolatnélküli, a vak, az alogikus akaratot nézi, Nekünk a cselekvő, a tevékeny gondolat alapjára kell helyezkednünk. Tőle várjuk, hogy bizonytalanul tévelygő, kételkedéssel illetett nemzetünknek ma megmutassa a munka útját. A gondolatnak itt nem szánjuk azt a szerepet, hogy a semmiből teremtsen. Nemzetünk tettekkel bizonyította, mit ért a multban, mit ér ma; a filozófiai gondlattól csak azt várjuk, hogy öntudatossá és állhatatossá tegye a nemzetet. Az egészre kell irányítanunk a nemzet szellemének figyelmét. A filozófiai szellem hiányát szellemi életünkben legjobbjaink panaszták. Van itt analógia politikai gondolkodásunkban is. Az is rövidlátóan megmaradt az ország határain belül és a viláért sem nézte, mi történik a határokon kívül, aminek esetleg mi reánk is kihatása lehet. A totalitás gondolata nálunk is derengett, de főleg bizonyos enciklopedizmusban keresett könnyű kielégítést. De már rég itt volna az ideje, hogy a nemzet filozófiai erejét ébresszük és érvényesítsük. A cselekvő gondolat zászlaja alatt kell gyülekeznünk, hogy erőnk egyesüljön és növekedjék. A gondolat az egyedüli valóság a világon, mely saját magából meríthet erőt és saját magát saját magától fokozhatja. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy ezentúl egy formulára esküdjünk, egy rendszert valljunk, egy vonal mentén haladjunk. De hiszem, hogy ez az idealizmus a magyar szellem filozófiája, mely ha különböző alakokat ölt is, mégis nagyjában rokontermészetű. Meggyőződésem szerint ez van hivatva, hogy a magyar kulturának eszményi, összefoglaló kifejezést, nagy látókört és új erőt adjon. Sokszor ismételt mondas az, hogy a diplomaták gyakran elveszítik, amit a hadvezér kardja megszerzett. Mi is sokat szereztünk a háborúban, ne engedjük, hogy süketség, szűk látókör és gondatlanság folytán elveszítsük. Rátalálunk magunkra a harctéren; föl kell keresnünk magunkat és megtalálnunk a kultura mezején is.

KANT VALLÁSFILOZÓFIÁJA.

Irta: TANKÓ BÉLA.

A következő dolgozat célja nem történeti, hanem rendszeres: Kant vallásfilozófiáját mint a kriticizmus rendszerének egyik ágát kívánja megjeleníteni, a vallásfilozófia beilleszkedését a kritikai filozófia rendszerébe. Követni fogja ugyan azt a sorrendet, melyben a vallásfilozófia problémái rendre fölléptek az egyes művekben, de azért a tárgyalás nem lesz történeti; nem az egyes művekben kifejtett nézeteket szándékozik összevetni s a szálak összefonásában található eltolódásokat és egyenetlenségeket megjelölni, hanem azt az egységes, életető alap gondolatot kiemelni, mely az eltolódások dacára is biztosítja a vallás magyarázatának egységes szellemét úgy az alapvető művekben, mint azon publicisztikus iratokban, melyek, mint *Cohen* figyelmeztet,¹ az eredmények népszerűsítését célozzák — bár, mindjárt hozzá kell tennünk, igen sokszor az egész rendszer sarkpontjait is szerencsésen megvilágítják. Kant egész filozófiája szellemének érvényesülését végig kísérni a vallás problémáinak magyarázatában: ez a dolgozat célja.

Ebben a munkában pedig az a meggyőződés vezet, hogy Kant vallásfilozófiája nem csupán történeti értékű kísérlet a vallás magyarázatára, s e nézetet bizonyosan nem kell hosszadalmasan bizonyítani. Lehetetlen, hogy akinek gondolkozása átalakította a modern gondolkozást az ismeret, az erkölcs, a természet s az ember fölfogásának leglényesebb kérdéseiben, oly életbevágó problémára nézve, mint a vallás, ne hagyott volna egyebet örökül egy túlhaladt megoldási kísérletnél. Ez a vallásfilozófia ugyanabból a gyökérből sarjadt ki, mely a kriticizmus egész fordulatot hozó szellemét fakasztotta; ez az egység biztosítja filozófiai jellemét, s ha egyéb nem, a filozófiai jelleg kritériumának

¹ *Cohen H.*: Kants Grundlegung der Ethik.² 461 és köv. 1.

megállapítására nézve kapott nyereség mértékéül szolgálhat annak a jelentőségnek, mely e kat'exochén filozófiai magyarázatot a tudományos érdeklődés előkelő helyére állítja, mihelyt arról van szó, hogy a vallásfilozófia programja problémái összefüggése, a megoldás módja és álláspontja, szóval: a vallásfilozófia *filozófiai jelleme* biztosíttassék.

Hogy e rendszertani tanulság ma, mikor a vallástudomány egész rendszere és benne a vallásfilozófia teendői, módszere, egész programja revízió alatt állnak, önmagában is jelentős nyereség, ha más nem fakadna is a Kant tanulmányozásából, nem szorul bizonyításra. Lesz-e másfajta nyereség adására is ereje a vallás e filozófiájának, meglátjuk azokból a tanulságokból, melyeket Kant maga tár előnkbe.

I.

Az a fonál, melyen Kant a vallás problémáihoz jutott, az istenfogalom problémája volt. Mint a tiszta ész problémájával találkozott először e fogalommal s a vallás elméletének rendszeres kialakulására elhatározó befolyása volt épen annak, hogy erről az oldalról indult meg a kutatás. Ez a kiindulás szabta meg a rendszeres előhaladás irányát, a problémák kibővülését, a teendők egymásutánját, melynek első lépése: az istenfogalom elméleti jelentőségét tisztázni, a második: azt a gyökeret felkutatni, melyből ez a fogalom kisarjadt, mindazon fogalmakkal együtt, melyeket a tiszta elméleti észnek meg kell magyaráznia s melyek között az istenfogalom a legmagasabb, mert benne kapcsolódik össze az elméleti és gyakorlati ész világa. Az elméleti és gyakorlati ész e legfőbb problémájának csúcsán keresztül visz az út a vallás speciális filozófiájához s ezzel, míg egyfelől a vallásfilozófia helye van kijelölve a kritikai rendszerben, másfelől a vallásfilozófia a legtisztábban mutatja fel azon gyakorlati tendencia mély értelmét, mely Kant egész filozófiáját élteti: hogy az elméleti ész problémáiban a gyakorlati, vagyis a megvalósulásra törekvő ész, a szellemiség kérdéseit kell fölismernünk, melyekre az elméleti észnek

a saját maga érdekében kell felelnie, s kell is felelni tudnia rájuk, épen mivel saját maga vetette föl magának, mint a maga gyakorlati megvalósulásának föltételeit. Hogy lesz az ész gyakorlati, azaz, hogy valósul meg a szellemiség a világban? — ez a Kant egyetemes nagy kérdése; mik e megvalósulás törvényei s így föltételei a tudásban, erkölcsben, művészetben, vallásban, ez az észkritikák tárgya. A munka kezdődik a tiszta elméleti ész szerkezetének és működése törvényszerűségének vagy elveinek földerítésével, de befejezést az ész gyakorlati természetének föltáráásával nyer; a Tiszta Ész Bírálata, azt mondhatjuk, ismereti oka az ész gyakorlati mivoltának, de az ész e gyakorlati természete a *ratio essendi* mindazon problémák számára, melyeket a tiszta ész, azaz, az ész tisztán elméleti használatában magának föladva lát.

Ezt a logikai menetet mutatja legvilágosabban a vallás filozófiája. Az elméleti ész területéről, éppen a legfőbb, mert az egész elméleti világképet betetőző fogalom, az isteneszme problémája tovább utal a gyakorlati ész világába, azaz, a szellemiség fundamentális lényegességébe, hol a gyakorlativá levés kérdése dől el, lesz tényné; onnan nyeri az isteneszme létét általában, elméleti és gyakorlati jelentőségét, s azért onnan érthetjük meg azon szerepet, melyet ez az eszme bir úgy elméleti tekintetben, azaz, a világkép megalkotásában, mint a szellemiség gyakorlati viselkedésében, a vallásban; s végre onnan ömlik világosság arra a lélektani-ténylegességre, melyben a vallásos élmény tapasztalatilag megjelenik. Így illeszkedik bele a vallás elmélete Kant filozófiájába; e kereteknek tartalommal való megtelését kell végigkísérnünk.

A vázolt programnak még csak fölsejdelését mutatják az észkritikát megelőző munkák, nevezetesen az 1763-iki dolgozat, melyben «Isten létele bizonyításának egyetlen lehetséges alapját» keresi. A bizonyítás maga még egészen a régi metafizika szellemében halad, mert bár kimutatja, és pedig oly végeleges bizonyossággal, hogy a kritikának csak felhasználnia kell a megállapítást, hogy a fogalomból a léte-

zést nem lehet kikövetkeztetni, a létet csak tapasztalni lehet, — mégis tisztán fogalmi elemzéssel bizonyíthatónak hiszi Isten lételetét. Nem isten fogalmából következteti ugyan közvetlenül a fogalomnak megfelelő létet, hanem a *lehetőség* fogalmából a szükségképeni létet, így érvelvén: lehetetlen, hogy semmi se legyen, mert akkor a lehetőség se volna; kell tehát a lehetőséggel együtt valami szükségképeninek is lennie, ami nem lehet más, mint isten. De világos, hogy az érvelésbe épen az az Anselmus ontológiai bizonyításában rejltő hiba csúszott be, melyet Kant ki akart küszöbölni.¹

Azonban nem e bizonyítási kísérlet a dolgozat legértékesebb része; annak az «egyetlen» bizonyításnak keresése általában azt árulja el, hogy Kant az istenfogalomban a metafizika legfőbb problémáját ismerte föl, de a megoldására megkísérelt hagyományos érvekben már bizalmatlankodik. Világosan utal is erre dolgozata végén, midőn azt írja, hogy feltétlenül szükséges ugyan, hogy isten létéről meggyőződve legyünk, de nem szükséges, hogy isten lételetét be is bizonyítsuk.² Azt a gyökeret feltárni, melyből e meggyőződés fakad, lesz tehát Kant kutatásainak vezető gondolata; annak megismeréséből árad majd világosság az istenfogalom problémáira. Ehhez pedig a tiszta ész alkatának és működése törvényszerűségének földerítése az előfeltétel.

S már e munka elvégzése után találkozunk Kant újból az istenfogalommal a Tiszta Ész Bíralatában. Kimutatta, hogy az elméleti észnek, melynek egyetlen feladata a megismerés, vannak oly tényezői, melyek a megismerést egyáltalán lehetségessé teszik; e tényezők: az érzéki és értelmi formáló funkciók összefonódásából, szintéziséből támad az ismeret, annál fogva csak azt ismerhetjük, amit e formáló funkciók előnkbe adnak, vagyis, amit tapasztalhatunk, mert tapasztalni épen annyit tesz, mint ezen érzéki és értelmi funkciók szintézise folytán hatásokat fogadni el, venni tudomásul. A tapasztalat tárgya tehát az, amit e funkciók tudó-

¹ Részletesebben l. *Alexander B. Kant* I. 257—65.

² L. Alexandernél, i. h.

másunkra adnak; az ismeret annál fogva ehhez a tapasztalati alaphoz, vagyis e tényezők összeműködésének törvényszerűségéhez van kötve; semmit se ismerhetünk, mert semmit se tapasztalhatunk, ami nem e funkciók tevékenységének törvényszerű útján jut tudatunkba. Csak tapasztalás folytán értesülhetünk valaminek létéről, mert a létezés elismerése épen azon hatások elismerése, melyeket érzéki és értelmi funkcióink közölnek velünk úgy, hogy az érzékiség formáiban tudomásul veendő hatást az értelmi funkciók rendezetten, mert átformáltan állítják az öntudat elébe: az érzéki törmelékbe, mondhatjuk, beleöntik a maguk értelmi, szellemi valóságát; így teszik ezek az *apriori* funkciók számunkra egyáltalán *lehetségessé* a tapasztalást.

S azért mint ilyen *átszellemesített*, mert a szellemiség apriori funkcióival megformált valóság, lesz birtokunk a tapasztalat, melyben annál fogva semmi sincs, amit nem e kétféle tényező adott volna beleje; és semmi sem juthat tapasztalatunkba e funkciók megkerülésével. Az ismeret lehetőségének ily törvényszerűsége biztosítja egyfelől tapasztalati-ságát, másfelől azonban azt, hogy a tapasztalatban a szellemiség fejlődik ki és valósul meg, mert a szellemiség apriori funkciói formálják s «adják» nekünk mindazt, amit tapasztalunk; a szellemiség transcendentális alkata írja elő az ismerés és tapasztalás törvényszerűségét, — ez az értelme és igazsága annak a tételnek, melyben Kant a maga fölfedezését a Kopernikuséhoz hasonlítja; nem mi alkalmazkodunk a tárgyakhoz, hanem a tárgyak hozzánk, mert a mi szellemünk formáló funkcióitól nyerik egyáltalában létezésük formáját és tartalmát; *úgy* vannak, ahogy amaz apriori formáló funkciók számunkra megalkották őket, — a szellem annál fogva a természet törvényadója.

Ezen előzmények után találkozunk Kant újból az isten-ésszéval. A hagyományos metafizika egyetlen teendőit ismert e fogalommal szemben: minthogy isten fogalmában a valóságok piramisának betetőzőjét, zárókövét látta, e zárókövő megszilárdítása, azaz, isten lételemének bizonyítása volt legfőbb, igazában: egyetlen teendője, hogy a legfőbb

valóság biztosításával biztosítsa a világ valóságát egyáltalában.

Kantra nézve azonban a teendő megváltozott, az istenfogalom problémája abban az új szellemben alakult át, mely a metafizikának általában új feladatot tűzött ki. A megismerés lehetőségének, azaz, létesítő elveinek földerítése az új feladat; a tényleg bírt, tapasztalati ismeret elérésének feltételeit kellett felkutatni, az ész működésének törvényszerűségét, ezzel képessége horderejének határait fölmérni, azaz, a metafizika ismeretelméletté öntudatosult, mert a saját maga érvényességéről való tudatos számadássá nemesült. Ezen öneszmélés legfontosabb eredménye az volt, hogy az ismeret és tapasztalás lehetősége az érzéki és értelmi funkciók szintéziséből ered, melyekben a szellemiség magát fejt ki, de amelyek megindításra várnak, hogy működésbe lépjenek s ezen afficiáltatás nélkül nincs ismeret és tapasztalás.

A hagyományos metafizika pedig éppen ezen törvényszerűség adta korlátokon teszi túl magát, midőn isten létét akarja bizonyítani; e bizonyítás lehetőségét meg sem próbálva, dogmatikus magabizással az ismerés feltételeivel adott törvényszerűség megkerülésével akar eredményhez jutni. Kantra nézve azért az első teendő az isten létét bizonyítani hivatott érvek tüzetes kritikája; ezzel készít helyet annak a tisztázó munkának, mely a kérdés pozitív, felépítő magyarázatát megérleli.

E hagyományos bizonyítékok első és legmegszívlelendőbb jellemvonása az, hogy valamennyien csak *az ontológiai argumentumon keresztül érhetik el céljukat*, erre utalnak, ennek érvényességétől függenek. Tisztán látszik ez a kozmológiai érvnél, mely az egymás alá helyezkedő okok során keresztül egy végső, feltétlenül szükségképeni ok gondolatához jut, de ezen ok *létezését* az ontológiai érv segítségével nélkül nem tudja állítani. Nem is tesz egyebet, mondja Kant, mint hogy előad *egy régi bizonyítást átöltöztetett alakban és két tanu megegyező vallomására hivatkozva: ugyanis egy tiszta észbeli tanura és egy empirikus hitelű másikra,*

holott csak az első változtatja meg csupán öltözetét és hangját, hogy a másodíknak nézzék».¹ Mert a tapasztalatra csak azért hivatkozik, hogy egyetlen lépést tegyen meg: t. i. hogy egy szükségképeni ok lételet *követelje*; de e követelmény valóságát ő maga nem bizonyíthatja, ezért az ontológiai érvre rekurál.

De a két argumentum kapcsolódása igen jellemző vádakat rejteget a két érv ellen kölcsönösen: a kozmológiai kevesli az ontológiai alapját, az abszolút lét puszta fogalmát, tehát nem tartja elégnek ama szükségképi lét kimondásához, *azért* fordul a tapasztalathoz, hogy érvet szerezzen az abszolút szükségképeni ok felállításához. De e segítségnek az ontológiai érv igazában véve semmi hasznát se látja, hiszen egyedül ő segíti céljához amaszt, mert a tapasztalat abszolút okot sehol sem mutat, ha tehát a kozmológiai érv ilyen-nyel fontoskodik, ez nem egyéb megtévesztő és fölösleges játéknál, az ontológiai érvet nem támogatta, csak elfödi maga előtt a tényt, hogy ő maga ettől kapja egész eredményét. Mert hiszen ha a tapasztalatból lehetne tudni egy ilyen abszolút ok lételet, akkor nem kellene az ontológiai érvhez fordulni, melytől segítséget vár, mikor ezt e segítséget — támogatásra szorultnak ismeri fel.

A kozmológiai érv tehát csak gyanakvóvá tesz az ontológiai iránt, mikor segíteni akar rajta, mert rámutat, hogy mégis megdöbbenő vállalkozás, a gondolatból következtetni a létre (T. É. B. 371—3.). E vakmerőség komolyan vétele indíthatta Aquinói Tamást arra, hogy az Anselmus ontológiai bizonyítását mellőzze s azon *aposteriori* bizonyítékokkal elégedjék meg, melyek *tapasztalati* bizonyító erejével isten létét biztosan kimutathatónak hitte. Ám a tragikum épen az, hogy Anselmus érvét nem lehet megkerülni, ha egyszer isten létét kell bizonyítani, s Tamás csak álcázottan ismétli Anselmus ontologizmusát, midőn isten létét isten lényegéből akarja érteni.²

¹ A Tiszta Ész Bírálata, magyar fordítás 370. l. Az idézetek mindenütt ebből vannak véve.

² L. Messer A.: Geschichte der Philos. I. 116—7.

A *teleológiai* vagy fiziko-theológiai érv is világosan mutatja az ontológiaira szorultságát s ezzel — a döntő ponton — meddőségét. Ez a «tiszteletreméltó», «legrégebb és legvilágosabb», a józan észnek leginkább megfelelő bizonyítási mód is magán túl utal; mert bármilyen nagy is a haszna a természet tanulmányozásában, minthogy «célokat és szándékokat tesz oda, ahol megfigyelésünk ezeket magától fel nem fedezte» (380), bármilyen természetesenek látszik is, hogy a világban található rendből és célszerűségből egy «felséges és bölcs okra» következtet, amely «nemcsak mint vakon működő mindenható természet, *termékenység* által, hanem, mint intelligencia, szabadság által kell, hogy a világ oka legyen» (381), mégis épen azt a célt nem éri el, melyre használni akarják. Mert, nem is szólva arról, hogy a világ természeti célszerűsége elég kérdéses érv, a tapasztalat legfőlebb csak az emberi művészettel analóg alkotóra, az embernél nagyobb méretű alkotó gondolatára vezet, de létezését ennek sem bizonyítja. Sőt a tapasztalati analógia annyira elégtelen, hogy az érvelés kénytelen épen a tapasztalt célszerűség *elégtelenségét* állítani, hogy ebből egy szükségképi ok gondolatára jusson — azaz, kénytelen a kozmológiai érvhez fordulni, amely a döntő szót az ontológiáitól kapja.

A teleológiai bizonyíték tehát az észnek csakugyan kiríthatatlan szükségérzetét elégíti ki, mert az ész semmiféle kétség se szoríthatja le úgy, hogy egy pillantás a természet csodáira és a világegyetem fenségére ne ösztönözné a magasabbtól mindig még magasabbra, a feltétlen alkotóig haladni előre;¹ megbecsülhetetlen, minthogy az ész analógiáit engedi megtalálnunk a természetben; épen csak *egyre* nem képes: létezését bebizonyítani ama legfőbb valóságnak. *Ezen* a ponton idegen segítség igéri, hogy túlemeli: az ontológiai érv, mert amit a másik két bizonyítás gondolatmenete mint az ész immanens követelményét állít fel, transcendens realitássá csak ez minősíti. Teszi pedig ezt abban a hitben, hogy a létezés a fogalom egyik vonása, melyet annál fogva épen

¹ Kritik der Urteilskraft, zárószavak.

úgy lehet egyszerű analitikus ítélettel a fogalomhoz kapcsolni, mint bármelyik más jegyet. S épen ez a *proton pseudos* teszi a bizonyítást értéktelenné.

E nevezetes logikai tévedés eredete a platonizmusba utal vissza, abba a felfogásba, mely midőn a legfőbb jó eszméjével betetőzte a teleologikusan összefüggő eszmék piramisát, a legfőbb jó és az egyes valóságok közt, mint e piramis alkotó részei közt, *fokozati különbségeket* állapított meg, az egyes valóságokat a legfőbb jóhoz képest fokozatosan alsóbbrendű létezőknek tekintve.

Ezt a megkülönböztetést nyilvánvalóan az értékelő tudat végezte, melynek joga van a valóságot egy értékskála szerint megbecsülni s kötelessége a valóságot értékessége fokai szerint rendezni egy egységes világgéppé. De az értelem *értékelő* és *ténymegállapító* munkája közti különbségre nem reflektáló, csak naivan értékelő görög elmékedés s mindaz, ami ezzel egy fokon áll, ezt az érték-különbséget is, mint annyi mást, melyet az értékelő tudat visz reá a valóságra, magának a valónak ontológiai sajátosságává merevítette, a metafizikai lét reális vonásának fogta fel, magában a létben látott értékfokokat. Ez a felfogás adta meg a középkori elmékedésnek, az *egyetemes* és az *egyes* viszonya fölötti töprengésben a megoldás oly irányát, mely arra a nézetre vezetett, hogy az egyetemes, amely épen mert egyetemes, reális is, annál reálisabb, minél általánosabb; s ezzel az újplatonizmus által közvetített csirából kibontakozott a *lét fokozatairól szóló tan*: az általános inkább van, fokozottabbban *van*, mint az egyes. Logikailag kifejezve azt teszi ez, hogy a létezés tulajdonság, amely tehát épenúgy fokozható, mint bármely más tulajdonság; amint lehet a dolog keményebb vagy vastagabb, épenúgy lehet létezőbb is.¹

S csak ebből a gyökérből nőhetett ki *Anselmus* vállalkozása, hogy isten létét a tapasztalatra hivatkozó érvek nélkül is, tisztán fogalmából bizonyítsa, mert csak ily logikai és

¹ A részletekre nézve l. *Windelband*: Lehrbuch der Geschichte der Philos.⁵ 100., 241. és köv. l.

ismeretelméleti előfeltételekből állhatott elő az a felfogás, hogy a fogalom teljességéhez hozzátartozik a létezés is, annál fogva a legfőbb lény, az *ens perfectissimum* létezik is, mert ha csak gondolatban volna a legtökéletesebb, vagyis hiányoznék belőle a létezés vonása, akkor az, ami valósággal léteznék, magasabb, mert tökéletesebb volna, mint a legfőbb létező.¹

A bizonyításban rejlő *proton pseudos* gyökere tehát a lét helytelen értelmezésében van, abban, hogy a létet tulajdonásnak tekinti, aminek sebezhetőségére már *Gaunilo* rámutatott Anselmussal szemben, mikor azt mondta, hogy ily módon egy szigetet is létezőnek kellene tartani, ha egyszer fogalmát tökéletesen képzeljük.² Ezt a téves értelmezést deríti fel és semmisíti meg Kant, midőn kimutatja, hogy a fogalom bármily tökéletes elképzelése sem visz egy megfelelő realitás létezésének elismeréséhez, semmiféle, bármily gondos elemzés sem találja meg a fogalomban a létet, egyszerűen azért, mert a lét nem jegye a fogalomnak, melyet analitice lehetne hozzákapcsolni; a létezés fölött tehát nem dönt az okoskodás, hanem csak a szintézis elvégzésére kényszerítő hatást tudomásulvevő tapasztalat. Azaz, a létítéletek szintetikus ítéletek; a létezés kimondásában *nem a fogalom, hanem »gondolkodásomhoz való egész viszonya» változott;*³ változott, mert a neki megfelelő realitás létezését tudomásomra adja az érzéki és értelmi funkciókat működésre kényszerítő hatás, melynél fogva a létezést most már szintetikus kapcsolatban vizsgáljuk a fogalommal.

Aki tehát a fogalomból akarja kikövetkeztetni a létezést, a létítélet megalkotásának logikai s annál fogva természeti törvényén akarja magát túltenni, bűnhődése az, hogy merő subreptióval áltatja magát: *fölteszi* előre a létet, amit megtalálni akar, nyeresége semmi sincs belőle. Ezért az isten létezésének kérdésében az egyetlen, amit a metafizika mond-

¹ L. Kant: Fortschritte der Metaphysik (Kirchmann) 148, 178.

² *Windelband*: i. h. 245.

³ T. É. B. 367.

hat, az, hogy «a legfőbb lény fogalma eleget tehet minden apriori kérdésnek, melyet egy dolog belső meghatározása végett fölvethet, de a saját léte kérdésének épen nem tehet eleget» (T. É. B. 373.). Ha tehát a metafizika azt hiszi, hogy ily bizonyítások segítségével előhaladást tett, hogy sikerült egyáltalában megmagyarázni a tiszta ész e szükségképeni produktumát, csak magát csalja meg; főleg, ha még a tapasztalatra is hivatkozik, midőn «egy ideált, mely a tiszta észnek volt produktuma, bár hiányosan és mélyen méltósága alatt, a tapasztalattal magyaráznak, anélkül, hogy elárulnák, hogy valami más csapáson jutottak oda, mint a tapasztalaton» (T. É. B. 383.). Az a «más csapás» épen az ész és ismerő tevékenységének megkerülése; eredménye nem is lehet más, mint egy szükségképi észproduktumnak hiányos és mélyen méltóságán aluli értelmezése. Azért nevezi Kant az ilyen «előhaladást» — «Fortschritte durch die Hintertüre»-nek.¹

Az ontologizmus megsemmisítése tehát előfeltétele az istenfogalom méltóbb, mert igazabb magyarázatának; e kritikai taglalás a pozitív munka teendőjét jelöli ki. Nem isten létének bizonyítása lesz ezentúl Kant teendője, miután kiderült, hogy ily bizonyításra nincs eszközzel ellátva az ész. Mert lehet ugyan a létezésre következtetni, de csak akkor, ha a fogalom vonatkozását a tárgyra valamely szemléletben is ki tudjuk mutatni, azaz, az érzéki funkciók szintetikus működésével a tapasztalat lehetséges tárgyaül felismerni. Egy szóval: a létezés a tapasztalhatóság korrelatívuma; a létezés kimondására csak a tapasztalás jogosít fel, mely az érzéki és értelmi formáló funkciók szintéziséből alakul ki. Oly szigorú a létítélet megformálódásának e törvényszerűsége, hogy nem üthet rajta rést a *Jakobi* és *Fries* próbálkozása, hogy az *érzést* tegyék az ismerés s így a filozófia szervévé, amely «egyenesen a dologhoz magához vinne»,² mert a tapasztalás nem az érzés dolga, hanem az ismerése;

¹ Kant: Fortschritte der Metaphysik, 149.

² «Über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton» (Kirchmann), 10. és köv.

az érzés, a maga teljesen immanens természetével csak annyit mondhat, hogy *miképen* afficiáltatik az alany, élv vagy kín irányában, — amivel az érzés középponti szerepe van a lélek életében fel és elismerve, — de semmit sem mondhat azon afficiáló *hatás természetéről*, azt az értelemnek kell, a maga diszkurzív munkájával, az érzéki és értelmi tényezők összefonódásából megállapítani.

S ily törvényszerűséggel történő tapasztalás tárgya az istenfogalomnak megfelelő realitás nem lehet — s ha valaki azt mondja: tapasztalom istent, mert magamban érzem, ezzel a kérdést egészen más területre vitte át, mert tényleges élményeket magyaráz, s nincs semmi aggodalmas ebben, amíg épen reális élmények immanens világában marad értelmezésével, de tudnia kell, hogy ez az értelmezés az értékelő tudat ítélete: isteninek mond élményeket, hogy legmagasabb, abszolút értékességüket fejezze ki, a legmagasabb érték mérőhöz viszonyítva őket. De jótalanul cselekednék, ha élményei bármily mély és tiszta intenzitását isten létét bizonyító érvnek használná; sem vallásos kedélye nem nyerne vele, sem az istenfogalomnak nem adhatná méltó értelmezését. Mert csak salto mortaleval teheti túl magát az értelem alkatán, ami akármilyen fölényesen viselkedik is az érzelmi filozófia, mintha a titkok megoldását tartaná kezében, a gondolkozás halálát leplezi.¹

Midőn tehát Kant az isten létének bizonyítását kihagyja a tudományos teendők közül, mert ismerő szerkezetünk nem képesít ily bizonyításra, nem isten fogalmát dobta félre, hanem új feladatot tűzött ki a tudományos teendőnek e problémával szemben, oly feladatot, mely az ész e szükségképi produktumának méltóbb magyarázatát ígéri. A tudományos teendő ugyanis e problémával szemben is ugyanabban a szellemben változott át, mint a filozófia teendője egyáltalán: egy lélektani ténynek, egy pozitív birtoknak magyarázatát kell keresnie azokból a tényezőkből, melyek létesítettek. A szellemiség alkatából érteni meg az ész e szükség-

¹ U. ott, 14.

képeni produktumát, az istenfogalmat: ez lesz Kant pozitív teendője; ennek első lépése a tényleges helyzet hű megállapítása, azaz, az istenfogalom szerepe először a tiszta értelmi használatban, a tiszta ész elméleti használatában, hogy aztán a szellemiség alkatában azt a forrást mutassa fel, melyből e szükségképi gondolat fakad.

Minő szerepe van tehát az istenfogalomnak a tiszta elméleti észhasználatban? Kant ezt feleli: az istenfogalom az ész legmagasabb összefoglaló eszméje. Eszme, azaz immanens, tisztán az észtevékenység határain belül érvényes gondolat és a legmagasabb, mert azt a két eszmét, melyek alá foglaljuk összes fogalmainkat, a *lélek* és a *világ* eszméit, egységbe foglalja össze. Ez eszmék annál fogva nem a fogalmakban már összefoglalt valóságoktól külön levő tárgyakra vonatkoznak (T. É. B. 235.), hanem az észnek e tapasztalati valóságok rendezése közben végzendő tevékenységére; *csak* eszmék, mondja Kant, azaz, realitásuk az, hogy az ész használatának e legfőbb tevékenységben: összes tapasztalatai rendezésében, szabályozó elvei (u. o. 317.), kánonai az ész használatának (231.), azért egy-egy *feladatot* jelentenek, melyet az észnek összes fogalmai azaz tapasztalatai soha be nem fejezhető egységesítésével szüntelenül végeznie kell.

Tisztán *elméleti* szempontból épen ennek a végtelen feladatnak kifejezője az isten eszme; s minthogy e feladat csupán csak az összes lehetséges tapasztalatok egységesítésében áll, tehát a lehetséges tapasztalat immanens és végigmenő kapcsolatában, tisztán kiviláglik már ebből, hogy az észnek tulajdonképen nincs is egyébre ösztönzése, mint épen ezen immanens felfogási mód keresztülvitelére, e regulatív elv csak azt követeli, hogy a világot úgy fogjuk fel, mint amelyet egy végső s legfőbb ok tart fenn s magyaráz, — ez a teleológiai és kozmológiai érv belső igazsága. De lényegileg nincs semmi, ami az észet arra ösztönözze, hogy ezt az immanens felfogási módot transcendens érvényűvé kitégítse, hogy e regulatív eszmének egy metafizikai realitásban külön tárgyat keressen; csak *transzcendentális látszatot* kergetne, s hogy erre csábítja az értelmet, ez az ontológiai bizonyíték belső tévedése.

Miért áll mégis elé elkerülhetetlenül az a transcendentális látszat? Más szavakkal: mi okozza mégis, hogy azt a legfőbb okot *létezőnek* is gondolja az ész, pedig ama lét bizonyítására nincs képesítve? A kérdésre a végleges választ az intelligencia, a szellemiség alkatának felderítése fogja adni; azonban a tiszta elméleti ész működésének logikai szerkezete eléggé világossá teszi e transcendens látszat szövedékét. Az ész ugyanis a maga tapasztalatait, azaz, világát akarja biztosítva látni, azért nyomul elkerülhetetlenül a tapasztalat oki kapcsolatban álló s így feltételezett oksoraitól egy szükségképeni, feltétlen ok gondolatához, az észnek *ezt a követelményét* elégíti ki a kozmológiai bizonyítékban előttünk álló érvelési sor: az egész világ *lehetősége* számára keres értelmi nyugvópontot, midőn isten gondolatában egy abszolút létet állít fel a világ okául, mert «a tapasztalat sülyed, ha nem nyugszik az abszolút szükségesnek rendíthetetlen szikláján», mondja Kant (T. É. B. 358.). De az elméleti ész tragikuma éppen az, hogy bármilyen szükségképen hajtatik is e gondolatra, egy legfőbb ok realitásával biztosítani világa lehetőségét, azaz, e tapasztalati valóságok világának lehetőségét, — *végrehajtani nem bírja*, ha ugyan komolyan veszi — s pedig létfeltétel reá nézve, komolyan venni — az ész elméleti működésének törvényszerűségét.

A «transzcendentális látszat» megszüntetése tehát nemcsak hogy nem okozza az istenfogalom jelentőségének bármily csökkentését, hanem éppen előfeltétele e fogalom igazabb értelmezésének. Mert az a transcendentális látszat éppen abból a *proton pseudosból* ered, mely egy szükségképeni gondolatot metafizikai realitássá transcendál. A látszat tehát akkor szűnik meg, ha e transcendálás szükségtelenségét felismerjük. S erre a következő megfontolás segít.

Az intelligencia a maga tapasztalati világa valóságát akarja biztosítani; azaz, értelmi felfogása számára a világ tényének magyarázatát keresi, nem egyebet tesz, minthogy az érzéki valóságot egy nem érzéki, hanem intelligibilis ok gondolatával fűzi össze, tömöríti, állandósítja — *s éppen ebben rejlik az észre nézve a dolgok teljes meghatározhatóságának*

vagyis lehetőségének alapja (T. É. B. 357. jegyzet). Épen ezért az oki kapcsolatok felállítása, az oksor összefüggése el a legfőbb okig, *tapasztalati elv*, melyet az intelligencia minden egyes esetben alkalmaz, midőn dolgokat meghatároz s e tapasztalati elv épen elég is a dolgok meghatározására vagyis lehetőségük magyarázatára.

De akkor világos, hogy az észnek *nincs is szüksége* arra, hogy transcendens okkal biztosítsa világa lehetőségét, hiszen erre az oktörvény se nem ösztönzi, se nem lépesíti; ellenben transcendentális látszat zsákmánya lesz, mihelyt azt, ami reánk nézve a dolgok meghatározásának, azaz lehetőségük értelmi felfogásának elve, egy szóval: dolgok fogalmainak meghatározó elve, *e korlátozás elhagyásával, dolgok lehetőségének transcendens elvéül tekintjük* (T. É. B. 357.). Pedig a dolgok lehetőségét nem biztosíthatja egyéb, mint a bennük magukban rejlő törvényszerűség, melynek alapján az oki összefüggések hálózatába állítással teljesen meghatározhatók (a teljességet természetesen nem empirikus, hanem logikai értelemben véve = elvileg); transcendens létet tolni tehát biztosító alapul a dolgok és egységük alá, szükségtelen. Ennek megfelelően nincs is úgy berendezve az értelem, hogy e transcendens létet konstatálhatná.

A legfőbb ok gondolata tehát, — így függenek össze az eddig fölfejtett szálak — az ész számára regulatív elv a világ összes tapasztalatainak egységes rendezésére, egy örökös feladatban; erre a feladatra nézve írja elő, hogy a világot úgy kell tekinteni, mint egy végső októl függő egységes egész, ez az értelme az *als ob*-nak: úgy tekinteni a világot, mintha egy abszolút létezőtől függene. Nem egy, a világon kívül levő realitásra utal ez a *mintha*, mintha annak berendezéséről venne analógiát, hanem csak az ész használatát szabályozza legfőbb elméleti célja tekintetében: egy immanens, mert tapasztalati elv következetes keresztülvitelére utal, s logikai, nem metafizikai befejezettséget ad a sornak a legfőbb, abszolút lét gondolatával.

Az isteneszme tisztán elméleti szerepének megállapítása azonban csak még fokozza érdeklődésünket az iránt a munka

íránt, mely a szükségképi észproduktum forrását fogja felkutatni. Miért van szüksége az észnek ez eszmére? Mi a szerepe a szellem életében egyáltalában? A szellemiség, az ember eszes természetének lényegébe vetett mély pillantással felel erre Kant, s e felelettel kezdődik az a pozitív munka, mellyel az isteneszme elméleti szerepét abból a végső gyökérből magyarázza meg, amely fakasztotta, egyszersmind az elméleti és gyakorlati ész e legfőbb fogalmának azt a jelentőségét is megvilágítja, melyet a vallásos élménytől nyer e fogalom. A magyarázat szelleme tehát itt is ugyanaz, mint Kant filozófiájában általában: a tényleges birtokot magyarázni azokból az előfeltételekből, melyek létesítették, amelyek épen ezért képesek *magyarázni* a valóságot, mert az ő alkotásuk az (T. É. B. 215—7.). Ez a *quaestio facti*-tól a *quaestio juris*-hoz emelkedés értelme; ezzel lesz a filozófia az ész kulturájának befejezője (u. o. 508.), mert most az ész e megvalósult kulturájának *lehetőségét*, azaz létesítő előfeltételeit ismerteti meg az ésszel. Mi tehát az isteneszme meglétének előfeltétele más szavakkal: a szellemiség minő alkata fakasztja szükségképen ez eszmét?

II.

Erre a fundamentális kérdésre Kant ezt feleli: az a kényszerűség, melyből az isteneszme fakad, *az ész gyakorlati természetével* van adva, s ebben a teljesen elvontnak látszó kifejezésben a szellemiség vagyis az ember lényeges természete életsorsának törvénye van tömörítve. Mert az ész gyakorlatisége azt jelenti, hogy az észre, azaz, a szellemiségre nézve létfeltétel, hogy természetét kifejtse, lényegességét érvényesítse, tehát megvalósulhasson a gyakorlatban; «gyakorlati» azért Kant szemében nem is lehet egyéb, mint az intelligencia, az eszes szellemiség megvalósulása, s minthogy a gyakorlativá levés nem egyéb, mint a szellemiség tiszta és akadálytalan megvalósulása, azért Kant előtt gyakorlati csupán az, ami *szabadság folytán lehetséges* (T. É. B. 479.). A szellemiség, amint szabadon megvalósítja magát, — ez a gyakorlati ész, a gyakorlativá levő ész. E gyakorlativá

levésnek, vagyis az észszerűség megvalósulásának előfeltétele tehát a szabadság; a gyakorlativá létel abszolút kötelező voltát pedig, mint eszes természetünk életfeltételének parancsát, megéljük az erkölcsi törvényben. Az erkölcsi törvény annálfogva a szabadságra nézve a *ratio cognoscendi*, a szabadság viszont e törvényre nézve a *ratio essendi*, mert csak szabadsággal valósulhat meg az erkölcsi törvény.¹ Az erkölcsi törvény annálfogva az a realitás, melyből az ész a maga megvalósítására a kényszerítést, de egyszersmind a biztosítékot is közvetlenül megéli; azért mondja Kant, hogy a szabadság annálfogva az egyetlen eszme, melynek tárgya tény.² S az ész gyakorlativá levésének vagyis saját lényege megvalósításának e belső kényszerűségében találja Kant világfelfogásunk végső magyarázó gondolatát.

Mint hogy ugyanis az ember eszes természetének megvalósulása az intelligencia létérdeke, azért a természetszerűen első, a *πρότερον ἀπλῶς* világunk felfogásában épen ezen gyakorlativá válás: ezt fejezte ki Kant abban a nevezetes gondolatban, hogy a *gyakorlati ész* illeti a *primatus*, — s ez volt az a pont, melyet *Fichte* filozófiája sarokkövévé tett. S mint hogy a gyakorlati ész birtokában van a közvetlenül ismeretes realitásu eszmének, a szabadságnak, melyben eszes lényegessége megvalósulásának biztosítékát éli meg, azért az övé a kiváltság, hogy végső «meghatározó alapja legyen az összes többiekkel való kapcsolatának».³ E kifejezés mély értelme pedig az, hogy a gyakorlati ész, mint a maga megvalósítására ellenállhatatlanul kötelezett valóság, mint amely a *kényszerítést* a maga lényege parancsszavának s annálfogva *kötelezésnek* érzi — az ész, mint *gyakorlati* ész veti fel mindazon kérdéseket, melyeket az észnek tisztán elméleti tevékenységével meg kell oldania. Vagyis, ugyanaz az ész, mely lényeges természete megvalósítására kötelezettnek érzi magát *sub poena non existentiae*, veszi számba meg-

¹ L. Kritik der prakt. Vernunft 2. jegyzet. (Kirchmann).

² Kritik der Urtheilskraft 91. §.

³ Kritik der prakt. Vernunft 144.

valósulása lehetőségének feltételeit s törvényszerűségét a maga tiszta elméleti használatában; problémáit tehát a saját létérdekei adják fel neki.

Így lesz tehát a gyakorlati ész primátusa döntő az egész világfelfogásra nézve. Az ész gyakorlati megbizonyosodása saját maga szabad kifejtésének kényszerűségéről s annál-fogva lehetőségéről, — ez a logikai prius — az elméleti ész egész munkája számára. Csak az erkölcsi törvényben átélt biztos realitás élménye alapján van az észnek oka, de ekkor aztán a létfeltétel kényszerítésével érvényesülő oka, az egész világot abból a szempontból néznie, hogy *az intelligencia hogyan lehet benne valósággá*. Az intelligencia sorsa a világban: ez az elméleti ész összes problémáinak tartalma és kvintesszenciája; az elméleti észnek azért kell a világ alkatát felkutatnia, hogy bizonyosságot szerezzen arról, hogy az önmaga közvetlenül bizonyos valósága a világban érvényesül. Így adja fel a gyakorlati ész az elméletinek a feladatát, mert a saját sorsa biztosítása forog szóban; tulajdonképpen a gyakorlati ész lesz elméletivé, mert a gyakorlati érdek: az intelligencia megvalósulásának érdeke a gyökér, melyből a világmagyarázat minden problémája kisarjad, s egyszersemind ez szabja meg a magyarázat irányát: nem azt kell kérdeznie, hogy megvalósulhat-e az intelligencia, mert e megvalósulás tény; erre föltétlenül áll a *lehet, mert kell*; hanem azt kell megállapítani: minő törvényszerűséggel valósul meg az intelligencia mindazon területeken, ahol csak önálló tevékenységi móddal kifejtheti tevékenységét, tehát tudásban (ismerésben), erkölcsben, művészetben, valóságban, együttesen a világfelfogásban.

S ebből az is világos, hogy a tiszta észnek ezen lényeges s azért legfőbb problémáira vonatkozó munkája nem állhat egyszerűen empirikus adatok gyűjtésében s akármilyen gondos kapcsolatában; ez az egyes tudományok tiszteletreméltó teendője, de még csak oly álláspont magaslatán álló munka, amely megalégszik azzal, hogy egyszerűen ismer, de az ismerést nem állítja összefüggésbe a világmagyarázat végső elveivel. A tiszta ész munkája, legfőbb kérdéseire nézve,

amaz *észelvek földerítése* lesz, melyeket az ész követ minden ezen ismeretek megszerzésében, vagyis a tényleges elméleti tudásban megvalósult északulturának, mely tehát az intelligenciának a tudás, erkölcs, művészet, vallás terén elért megvalósulásait *mint tény*t tárja elénkbe — elvékből való magyarázata. Az észnek önmagára eszmélése lesz tehát ez a munka, éppen azért az észtevékenység betetőzője, mert «az észt elvei és maximái szerint tekinti, amely elvekben van — éppen mivel az ész működésének elvei — az egyes tudományok lehetőségének és használhatóságának is alapja (T. É. B. 508.). Azért a filozófia, vagyis ezen észelvek kutatása ott kezdődik, ahol az egyes tudományok a maguk teendőjét bevégezik: a filozófia az egyes tudományok lehetőségét deríti fel, mert azon végső formáló funkciókat keresi föl, melyekben az intelligencia magát megvalósítja; egyszerre magyarázza tehát a tudományok lehetőségét és azon tárgyakét, melyekről szólnak, azaz, a tapasztalatét, mert a tapasztalat éppen a szellemiség realizálódása, azon funkciók által, melyeket az eredménytől: a tapasztalati tényből föl lehet ismerni, mint apriori létesítő feltételét annak a ténynek. S éppen azért, mert e formák az intelligencia megvalósulásának formái, azaz formáló funkciói, azért mondhatta Kant a *Jakobi—Fries-féle «érzelmi filozófiára»*, hogy ennek az úgynevezett formalizmus elleni lázadozása tulajdonképpen a filozófia megsemmisítése, mert az intelligencia izmos valóságát semmisíti meg.¹

Mindezen elméleti észtevékenység végső éltető gyökere tehát az ész gyakorlati érdeke; ez állít problémákat az ész elé, melyek megoldásától sorsa öntudatos irányítása függ. De e gyakorlati érdek egyszersmind a megoldás irányát is elkerülhetetlenül megszabja, éppen úgy, mint ahogy lehetősé-

¹ Über einen... vornehmen Ton, 21. Mert ezek a formák az ész apriori formái, melyeket a tárgy az észtől nyer; e formákon nyugszik minden apriori szint. ítélet vagyis a tapasztalat lehetősége általában; a metafizika éppen ezen legvégső formák tana, melyek alá az ismeret minden tartalma foglalható; Jakobi «vizionarius filozófiája» pedig éppen ezeket akarja eldobni.

gét biztosítja, mert hiszen az ész maga adja fel magának a kérdéseket, tehát meg is kell felelni tudnia rájuk. A megoldás iránya és vezető elve pedig adva van abban a követelményben, melyet az erkölcsi törvényben él meg az intelligencia: hogy az ész *tisztán*, azaz, mint tiszta intelligencia, legyen gyakorlativá, ami azt teszi, hogy a saját lényegéből vegye az indító okot a cselekvésre, melyben «praktikus» lesz, azaz megvalósul, mert csak így lesz *törvényadó* = önmaga megvalósulásának szabályozója: *autonom* (Kr. d. prakt. Vft. 27). S ebből következik, hogy a gyakorlativá tétel szabályozója vagyis az észszerűség megvalósulásának maximája¹ nem lehet más, mint éppen a szellemiség feltétlen szabad, azaz tiszta érvényesülésének elve, ami a szellemiség abszolút becsét teszi értékmérővé s ezt a mélységes *tartalmi* elvet nem lehet föl nem ismerni Kant sokat kifogásolt *formai* erkölcsi törvényében, amint az az egyes fogalmazásokban mind konkrétebb módon világosan kifejezésre is jut.²

S az intelligencia szabadsággal történő vagyis tiszta megvalósulásának gyakorlati érdeke, melyet az erkölcsi törvény tényében az öntudat megél, éppen ez a forrása annak a jognak, hogy a gyakorlati ész a szabadság eszméjét az összes többiekkel kapcsolja. A szabadság fogalmának tisztázása s hogy mennyire sikerült e tisztázás Kantnak, reánk nézve

¹ Mert «az erkölcsiség *megítélése* tisztaságát és következményeit illetőleg, eszmék szerint történik, törvényeinek *teljesülése maximák* szerint» (T. É. B. 487.).

² Az első, legáltalánosabb fogalmazás: «*csupán oly maxima szerint cselekedjél, melyről akarhatod, hogy egyetemes törvény legyen*», vagy, mint-hogy az egyetemes érvényű törvény = természeti törvény, ezzel toldja is meg Kant a fogalmazást: «*cselekedjél úgy, mintha meximádnak akaratom által egyetemes természeti törvénnyé kellene lennie*». (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kirchmann) 44.) E fogalmazást, azon alaptétel folytán, hogy az egyes természet önmagában cél, így értelmezi tovább: «*cselekedjél úgy, hogy az emberiséget úgy saját személyedben, mint minden egyes más személyben mindig célnak, sohase eszköznek használód*» (u. ott 53.); s ezzel adja meg az elsőnek konkrét tartalmát, midőn azt, mint legáltalánosabb formulát ismétli (63.).

ebben az összefüggésben nem főkérdés;¹ nekünk elég itt arra figyelniünk, hogy hogyan kapcsolódik tehát a szabadság eszméje a többiekkel. Az világos, hogy a szabadság, vagyis az intelligencia tiszta megvalósulásának érdeke adja az egész világfelfogás oly megalkotására az ösztönzést, mely a világot úgy engedi tekintenünk, hogy benne a szellemiség meg-

¹ Mégis, legalább a megoldás irányát s elvét, melyet Kant tanának egész szelleme félreismerhetetlenül kijelölt, röviden vázolnunk nem fölösleges, minthogy a fejtegetett kérdésekkel szoros kapcsolatban áll. Midőn Kant a szabadságot és okiságot úgy állította viszonyba, hogy az okiság, mint a szükségképesség kifejezője, az emberre mint jelenségre, a szabadság pedig ugyancsak reá, mint magánvalóra vonatkozik (Krit. d. prakt. Vft. 114—5; v. ö. T. É. B. 280—285, a tiszta ész III. antinómiájáról), akkor kétségkívül a *magánvaló* és a *szabad ok* kettős nehézségbe bonyolította a problémát. De bármily hátrányos volt is a magánvaló értelmezésére nézve az a kétségtelen tény, hogy Kant tanában e fogalom magyarázatának számai nincsenek a végső gyökérig kinyomozva, mégis kétségtelen, hogy ez értelmezésnek Kant határozottan megjelölte irányát s ezen csak *egy* lehet az eredmény: a noumenon, a magánvaló a dolgok értelmi központja s így összeesik a *lényeg* fogalmával, amelynek transcendálása volt is. Az ember noumenonja ezek szerint = az ő lényeges mivolta, tehát eszes természete. De a szabadság fogalmazására is félreismerhetetlen a Kant elemzésének utalása. Midőn a szabadság alatt azt a képességet érti, mellyel egy ok a sort «magától kezd» (T. É. B. 282.), a *szabad ok* e fogalmában rejlő ellenmondást nem lehet tagadni, de megvilágosodik Kant törekvése, ha a szabadság azon értelmezésére gondolunk, mely szerint ez abban áll, hogy az észlény saját eszes természetét fogadja el cselekvése indító okául. Ha már most e két megfontolást összevetjük, mindenekelőtt világos, hogy azt a kifejezést, hogy a szabadság az emberre, mint noumenonra vonatkozik, nem szabad *Schopenhauerrel* úgy értelmezni, hogy az intelligencia egy időtlen pillanatban határozta el magát maximája elfogadására, mert a noumenon nem metafizikai entitás s a szabadság nem transcendens valóság; hanem a szabadság értelme: az észlény eszes természetének indító okul való elfogadásából folyó cselekvés, vagyis az intelligencia önelhatározással történő megvalósulása. Éppen ez a tiszta ész gyakorlativá levése; a szabadság = az indító ok a tiszta szellemiség; s azért indokoltság és szabadság összeférnek; a szabadság nem oknélküliség, hanem az okok közül a legtisztábbnak s így a legértékesebbnek elfogadása, azaz a szabadság *értékjelző*, melyet az értékelő tudat visz reá az indokokra. Erre a megoldásra utal Kant tana s ebben nyeri betetőzését. (L. az egészhez Böhm Károly: A filoz. irányok különbözőségének gyökeréről, stb. A Magyar Filoz. Társ. Közleményei, 1902.).

valóssul. S azért erről a pontról világosodik meg az elméleti ész egész feladatának és teendőinek szelleme. Mert épen e megvalósulás feltételeit keresi s találja meg az ész az ismerés munkájában, az ismereteket létesítő s így a tapasztalást általában lehetségessé tevő előfeltételekben, a transcendentális tényezőkben; az intelligencia érvényesülését fejezi ki a tétel, hogy azt ismerjük meg, amit magunk alkottunk. Épúgy keresi és találja meg az erkölcsi cselekedet előfeltételeiben, a jó maximájának szabad elhatározással történő választásában ugyanazon transcendentális tevékenységet, egy szóval: az eredményben az ismeret és erkölcs területein a létesítő szellemi funkciókat, mint kezességeit a szellemiség megvalósulásának.

De egy további lépés tételére is jogosnak és saját lényege által kötelezettnek érzi magát az ész, midőn a maga és világa sorsának biztosításáról van szó; ellenállhatatlanul, mert a maga megvalósulása lehetősége által megkövetelt bizonyossággal tetőzi be világképét *a legfőbb lény eszméjével*, melyben nyugvópontot talál értelme, mert biztosítottnak tudja világát, de amelynek forrása vagy gyökere mélyebben van, mint amennyire pusztán az értelem érdeke sejteti, mert az ész egész gyakorlatiségének érdeke az a gyökér. Az erkölcsi törvényben adott élmény a szellem alkatának legmélyebb pontja, melyből az isteneszme fakad; s ezt az alaptényt fejezte ki Kant ezekben az egész gondolatmenetét tömörítve összefoglaló szavakban: «Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Auktorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nötigt.»¹

S épen, minthogy e tiszta gyakorlati észérdek a kényszerűség forrása, melyből az isteneszme fakad, azért az a bizonyosság, mellyel a gyakorlati ész a maga sorsát biztosítottnak tudja, midőn az isteneszmével alapot és célt talál számára, nem a tudás bizonyossága, hanem azért nem

¹ Über einen . . . vornehmen Ton, 17. jegyzet.

áll mögötte; más természetű bizonyosság az, *fajlag* különböző («*nacht Art*»), amint egy helyen mondja:¹ gyakorlati bizonyosság az, amely nem kérdezi ez eszmének megfelelő realitás *létét* (amit csak utólagos értelmi reflexió told hozzá a közvetlen élményen nyugvó gyakorlati viszonyhoz), mert van biztos szubjektív alapja, — épen elég arra, hogy abból azt a gyakorlati bizonyosságot merítse. Abban a gyakorlati, erkölcsi törvényben van ugyanis adva «*ein genügsamer subjektiver Grund der Annehmung (des Begriffs von einem ersten Urwesen als oberster Intelligenz u. zugleich als dem höchsten Gute) darin, dass die Vernunft es bedarf, etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären.*»³ Az az ismeretes adott tény, az erkölcsi törvény; ez az elegendő szubjektív alap egy legfőbb intelligencia fölvetelére, hogy ebből azt az adott jelenséget: az erkölcsi törvényt s ezzel az intelligencia megvalósulását a világban — általában: világa lehetőségét biztosítva lássa.

Így értjük meg már most azt a sokszor kifejezett tételt, hogy az isteneszme az erkölcsi törvényből nyeri tartalmát;³ s most világosan állhat előttünk annak a sokat kifogásolt gondolatnak értelme is, hogy az istenfogalom az ész *követelménye*. Követelmény: nem az értelem kétségbeesett kapkodása, egyéb mentőhorgony híján, egy puszta «*eszméhez*»; láttuk, hogy egyáltalában nem értelmi reflexió okoskodja ki az isten gondolatát; az készen találja, mikor a maga életfunkcióját: a megértést végezve, ezt is magyarázat tárgyává teszi. Követelmény az isteneszme, ez azt teszi, hogy az intelligencia, az eszes természet lényeges mivoltához tartozik, hogy éppolyan létfeltételszerű kényszerűséggel alkossa meg az isteneszmét, mint aminővel tér és idő formáiban szemléli a világot; hogy bár az isteneszme lehetősége, vagyis az a *tény*, hogy egyáltalában *megvan* ez az eszménk,

¹ Was heist: sich im Denken orientiren? 133. (Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik, Kirchmann.)

³ U. ott 128, 130.

³ Fortschritte der Metaphysik, 151.

kifürkészhetetlen, — mint ahogy minden *az*, ami *van* — mégis a tény, hogy megvan bennünk az isteneszme, oly bizonyosságon alapul, melyet észszerű természetünk a maga közvetlen megéléséből merít s amelyet semmiféle szofisztika sem képes kiirtani.¹

E posztulátum annál fogva nem isten *létét* bizonyítja; ez általában nem esik tendenciája irányába s természetes szerepétől idegen mozzanat; mert bizonyítani csak az értelem képes s az értelmi munka eredménye az isten lételének bizonyítása kérdésében épen az volt, hogy erre nincs képesítve; s ezt a tagadólagos eredményt most ki kell egészítenie azzal, hogy *az isteneszme természete nem is olyan, hogy csak egy megfelelő reális lét bebizonyítása mellett volna jelentősége* a szellem életében. Azért nem tanácsos Kant ezen ú. n. «morális bizonyítékát» a hagyományos istenléti bizonyítások közé sorozni, mintha Kant azok számát akarta volna szaporítani vagy akár azok helyett egy jobbat adni. A nagy elválasztó vonal azok közt és a Kant tana közt az, hogy azok isten létét akarják bizonyítani — s épen e vállalkozás lehetetlenségét mutatta ki Kant, midőn a tiszta ész aktáit kimerítően megfogalmazta és «a tiszta ész archivumába jövendő hasonló tévedések meggátlására» letette.² Amit Kant végzett, az az isteneszme szükségképiségének, a lélek alkatával adott természetes szerepének, hivatásának («Amt», mondja Chamberlain³) felderítése. Nem is egy a Tiszta Ész Birálatában kiküszöbölt fogalom *visszavétele* tehát az isteneszme ily magyarázata, amint ezt az élceskedő Heinenak még tudományos fejtegetések is utána mondták; nem is az öregedő Kant «gyöngülésének» jele, hanem egy ősi probléma új felállítása és új álláspontból való megoldása; az isteneszmével szemben az egyetlen tudományos teendő felismerése és a kivitel elveinek igazolása. Ez a teendő volt: az isteneszme tényleges szerepét és forrását a lélek alkatából megmagya-

¹ Kritik der prakt. Vft. 161.

² T. É. B. 424.

³ Chamberlain, H. St.: Kant, 755.

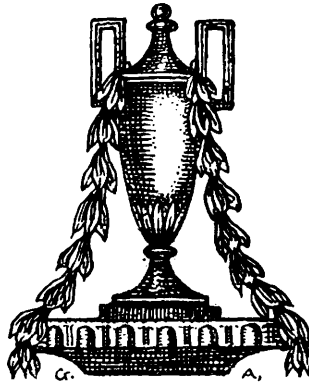
rázni; ezt a szerényebb feladatot tűzte ki Kant a tudományos munkának, isten lételének bizonyítását pedig ráhagyta azokra, akik oly önbizalommal bírnak, mintha otthonosan éreznék magukat e hozzáférhetetlen régióban s akiktől azzal az aposztrófálással vesz búcsút, hogy «ha valaki azt mondja, hogy tudja, hogy van isten és túlvilág, akkor ő épen az az ember, akit régóta kerestem» (T. É. B. 495.). A szerényebb kérdés megelégszik azzal, hogy feleletet kap a tények hívebb megállapításából arra, hogy minő bizonyossággal élheti meg az ember egész életét, melyet az isteneszme fénye s melege sugároz be. S a felelet az volt, hogy e bizonyosság nem függ egy bebizonyíthatatlan lét metafizikai realitásától, mert a szellem immanens létfeltételeihez tartozó, közvetlen gyakorlati bizonyosságban van fundálva.

Az eddig fölfejtettekből megvilágosodik, hogy miért szentelt Kant annyi gondot az istenfogalom magyarázatára. Az elméleti és gyakorlati ész legfőbb érdekei ebben az eszmében kapcsolódnak, s épen e kapcsolódás természetének földerítése volt az eddigi munka eredménye. Eszerint az isteneszme forrása az ész gyakorlati érdeke, a gyakorlativá lenni kötelezett szellemiségnek, mely az erkölesi öntudatban e köteleztetést átéli, a világban való biztosítása;¹ ez a gyakorlati érdek adja tartalmát, amint ez a természettől fogva adott priusa az isteneszmének a lélek életében; ez adja annál fogva az elméleti ész számára az elkerülhetetlen, mert a szellemiség életsorsának biztosításához lényegesen hozzátartozó irányítást arra, hogy amit a tiszta ész csak sejthet, de nem érvényesíthet,² ebben a tiszta elméleti használatban is, mint immanens regulatív elvet fölhasználja az isteneszmét, mert ennek bizonyossága nem a tudás eszközeivel nyerendő bizonyosság, hanem a szellemiség közvetlen, ősi lényegét tevő élményéből fakad. A tiszta elméleti ész nem maga furfangoskodik ki világa betetőző fogalmául az isteneszmét, hanem ott találja, s az ő teendője ez eszmével szem-

¹ L. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Reclam) 109.

² T. É. B. 490.

ben az, hogy megmagyarázza eredetét a szellem alkatából; s ez a munka akkor van befejezve, mikor az ész gyakorlati érdekében azt az eredő forrást fel is tárta. Az emberi szellem legmagasabb gondolatát, a legfőbb eszme jelentését magyarázta meg ezzel. De egyszersmind annak a viszonyulásnak, azaz, a szellemiség azon gyakorlati tevékenységének magyarázatára is megadta az eszközöket, amelyet akkor fejt ki, midőn egész életét épen ezen legfőbb eszmére vonatkozással rendezi be, egy szóval, tisztázva vannak a vallás magyarázatának elvei is.



TAINÉ ELMÉLETE AZ ÉRTELEMRŐL.

Írta : dr. NAGY JÓZSEF.

1. §. A De l'Intelligence keletkezése.

Taine sokat és sokfélet írt, de ő maga mindig filozófusnak, helyesebben pszichológusnak tekintette magát. Élete művét úgy fogta föl, hogy mindig pszichológiát csinált s a francia közönség irodalmi hajlamait olyan kényszerűségnek érezte pályája folyamán, amely erővel reánehazedett s miatta volt kénytelen legnagyobb részben az alkalmazott lélektant művelni, holott vágyai mindig a tiszta pszichológia felé vonták. Abban a hitben élt, hogy a pszichológia a morális, azaz a szellemi tudományok terén azt a szerepet tölti be, amit a természettudományokban a mechanika s ezért úgy érezte, hogy ezt szolgálja akkor is, mikor az *Angol irodalom történetét*, *La Fontaine*-t és művészetfilozófiáját írja. Elméje háttérében mindig a pszichológia élt elevenen; egyéb műveit ehhez szánt illusztrációknak kívánta tekinteni. Egész munkásságában ennek a tudománynak szánta a központi helyet és mindig hű maradt ahhoz a felfogáshoz, melyet már 1851-ben így fejezett ki egy Prévost-Paradolhoz írt levelében:

«Az igazi és balvéleményektől mentes pszichológia nagy-szerű tudomány, erre alapozható a történetfilozófia, ez eleveníti meg a fiziológiát és ez nyit utat a metafizikának.»

Már az École normale termékeny és munkás éveiben tervezi az értelem elméletének megírását s alaptermészetének megfelelően persze a pszichológus szemével nézte inkább ezt a tárgyat, mint a logikuséval. De a hatalmas tervvel még akkor nem birkózhatott meg a fiatalos ambíció. Hanem azért küzdök vele. Vidéki tanárságának magányos napjaiban ez a terv szórakoztatja. Kandallójának barátságos lángja mellett róla elmélkedik s mint a szorgalmas méh, hordja össze a megfigyelések egész tömegét s önmagát is vizsgáló szemmel nézi, hogy valamiképen közelebb férközzék

ahhoz a nagy szfinxhez, melyet az elme működése néven szoktunk összefoglalni. Korán ébred benne a meggyőződés, hogy a rejtély nyitjára az érzékek működésén át vezet az út. Azért hát ezeket tanulmányozza különös gonddal. Neversi előadásainak terve 1851—1852-ből már a tárgy felfogásában, felépítésében sejtetni engedi a jövőt.¹ Ugyancsak ebben az időben készül a doktoratusra és tézisét az érzetokról (*Traité des Sensations*) írja. Azonban felfogása nem tudja megnyerni a Sorbonne tetszését, mert igen merésznek találják. Ő pedig a filozófiában csak egyféle tud lenni s így kénytelenségből irodalmi tárgy, Lafontaine felé fordul. De eredeti tervét tovább becézgeti. 1852 nyarán azt mondja, elegendő anyaga van együtt egy az ismeretről szóló műhöz s erről a tárgyról hatalmas tudományos épületet tervez s élete öt-hat esztendejét szánja a megalkotására.²

Alapelveivel már ebben a korban meglehetősen tisztában van. A lelki életet elválaszthatatlannak tartja a testi léttől; az értelem tárgya a térben kiterjedt érző *én*. De ezt az *ént* még valami az anyaghoz hasonló szubstanciának képzei, melytől az érzés ép oly elválaszthatatlan, mint az anyagtól az erő. Azontúl az emberben egy olyan különös tehetséget lát, mely teljesen megkülönbözteti az embert az állattól s ezt az értelmi tevékenységet absztrakciónak nevezi. Róla alkotott nézete később sem igen módosul s körülbelül azonos marad azzal, amit a *Philosophes Classiques* végén kifejtett.

Párisba visszatérve amennyire elfoglalt és zaklatott élete, melyet a megélhetés eléggé igénybe vett, engedi, tovább gondolkozik ezen a tervén. Itt megfigyelései számára nagyobb tér nyílik, a szükséges könyvekhez is könnyen hozzáférhet s ennek jó része van benne, hogy 1854 tavaszán már szinte teljesen kialakultán látjuk az intellektuális életről való felfogását. Mint mondja «semmi sincs a szellemben csak képek és kapcsolatszokások».³

¹ Közölve *Taine, sa vie et sa correspondance*, I. 366. sk. l.

² Oly. levelét Paradolhoz, 1852 aug. 1-én. I. m. I. 298. l.

³ «... rien n'existe dans l'esprit que des images et des habitudes d'association». Levele Suckauhoz, 1854 május 21. I. m. II. 50.

A pszichológiához szinte akaratlanul mindig visszatér,¹ mert a jól felfogott lélektanban látja azt a morális dinamikát,² melyre történeti fejtegetéseit alapíthatja. Különösen az értelem működése mindig foglalkoztatja. Ezért cáfolja oly hévvel Cousin elméletét az észről s írja a *Klasszikus Filozófusok* végén olvasható fejezetet a «módszerről». Neki igazán meg kellett írnia a *De l'Intelligence*-ot.

A lélek és test elválaszthatatlan egységének gondolatától vezéreltetve fogyatékos természettudományi ismereteinek gyarapítására törekszik. A fizikai jelenségeknek az erkölcsiekre, a testnek a lélekre való hatását vizsgálja.³ 1854—1855 telén ott látjuk az anatómiai előadásokon, a klinikákon. A Salpêtriére elmebetegain lesi a lélek működéseit, hogy a beteg lélek mintegy világosságot derítsen előtte az egészségesre is. A nagy tudásvágy már-már túlzásba viszi: tetszelegve emlegeti leveleiben testünk «gépezetét» s a vallásos lélek a beteg lelket jelenti számára. De az önmegfigyelést is folytatja. A munkában kifáradt idegek működését önmagán próbálja meglesni s örömmel veszi észre, hogy sok addig nem sejtett dolgot fedezhet föl. Följegyzi, hogy egy dallam megérzése nem a dallam hangjait összekapcsoló «törvény» észrevétele, hanem egy bizonyos tendencia érzése, mely arra irányul, hogy a hangokat egy adott szisztematikus rendben hozzuk létre; s ebből azt következteti, hogy az agyban élő képeknek ugyanolyan vonzási törvényeik vannak, mint a külső hangoknak. E tendencia-elv később is tekintélyes helyet foglal el Taine pszichológiájában, azért kell itt a keletkezésénél rámutatnunk anélkül, hogy tudományos értékét érintenők.

Közben sok olyan férfúval köt közeli ismeretséget, akik ebben a korban a francia pozitív tudományok vezérei voltak. Így gyakran érintkezett a fiziológus Vulpiannal, Cl. Bernard-val, Robin-nel, Verneuil-lel, Broca-val, P. Bert-tel, az

¹ i. m. II. 81.

² i. m. II. 83.

³ i. m. II. 96.

ideg orvosok közül Baillarger, Cerise, Luys és a magyar Krishaber, a matematikusok közül F. Bertrand, Fiseau, Cournot, továbbá a chemikus Berthelot és az orvos Maury állottak hozzá közelebb. Velük szokott azokról az eseményekről beszélgetni, amelyek foglalkoztatták őt. Az angol szellemmel való beható foglalkozás pedig a könyveken át Baint, Spencert és Stuart Millt hozta vele bizalmas barátságba.¹

Így gyűlt éveken át a *De l'Intelligence* anyaga.

1867-ben aztán az Angol Irodalomtörténet befejezése után Taine félretette egyéb terveit s pszichológiai főműve megírására szánta magát. Úgy érezte, hogy van már olyan neve, amely ezen a népszerűtlen téren is meghallgatást biztosít számára, visszatért hát ahhoz a könyvéhez, mely pályája kezdete óta forrongott benne: meg akarta írni ismeretelméletét. Kevés megszakítással három évig dolgozott ezen a művén. Nyáron a barbizoni csöndben foglalkozott vele. Innen írja Sainte-Beuvenek:² «Anyámmal Barbizonban vagyok, közel az erdőhöz s az *Értelemről* szóló munkámat írom. Condillac és de Tracy többet tudtak erről, mint Jouffroy. Royer-Collard és Cousin tudományellenes iskolája mindent elrontott. Szerencse, hogy a fiziológusok dolgoztak, köztük legújabbban Helmholtz a hangról és a színekről s különösen az angolok: Herbert Spencer, Mill és Bain. De egy ilyen munka megírásához teljes szellemi figyelem és jó egészség kell. Ragaszkodom hozzá, mert benne van minden történelmi és erkölcsi eszmém gyökere.» Pár hónappal később újra ezt olvashatjuk egy levelében: «távol van tőlem a pszichológiai megfigyelés tagadása; hiszen egy éve már, hogy az értelem pszichológiáját írom s ez lesz a főmunkám. S oly kevéssé vagyok materialista, hogy szememben a fizikai világ csupán tünemény, melyet külső észrevételünk játéka hoz létre.»³

¹ 1869-ben írja: «A notre gens la seule philosophie originale et vivante en Europe se trouve aujourd'hui en Angleterre; M. Bain, M. Herbert Spencer et surtout M. Stuart Mill en sont les principaux représentantes»

² 1867 június 15. I. m. II. 340. sk. 1.

³ I. m. II. 344. l.

Ezek a szavak élénk világosságot vetnek a keletkező műre. Ha nem tudnók is, hogy milyen Taine szellemének iránya, már láthatnók belőle, hogy milyen felfogást fogunk a kész munkában találni. A szerző örömmel pihentethette szemét a könyvön, mikor az első kiadás 1870 áprilisában Hachettenél megjelent. Ajánlásul őszinte lélekkel írhatta homlokára:

«A művet, amelyen legtöbbet gondolkoztunk, azon barátunk nevével kell ékesíteni, akit legjobban becsültünk. Ezt a könyvet *Franz Woepke*, orientálista és matematikus emlékének ajánlom, aki Párisban 1864 március havában halt meg.»

Taine maga sem számított rá, hogy a kétkötetes mű kapós olvasmány lesz. Úgy gondolta, legfeljebb ha százan elolvassák Franciaországban s ugyanannyian a külföldön. De kellemesen csalódott. A rettenetes háború ellenére alig pár év múlva új kiadásról kellett gondoskodni. Ezt a nem várt sikert a szerző azzal hálálta meg, hogy könyvét, még két ízben, a harmadik és a negyedik kiadásban, 1878-ban, illetőleg 1883-ban gondos revíziónak vetette alá. Az elmélet végleges alakját tehát 1883-ban nyerte s még ma a 11. kiadás is ebben a formájában áll előttünk.¹

2. §. Az értelem működése.

Taine elmélete az értelemről szoros összefüggésben van a milieu-elmélettel. A kettő egy gyökérből hajtott ki. A *De l'Intelligence* annak a széles alapvetésnek a foglalata, melyben szerzője tizenöt éven át azt kutatta, hogy milyen összefüggésben van egymással a fizikai és a morális világ. A tárgyalás menetében is megőrizte régi szokásait. Könyve nem könnyű olvasmány, itt-ott szinte túlságosan rideg, viszont sok helyének különös bájt és érdekességet ad az író egyénisége.

¹ A továbbiakban Taine művei közül a *De l'Intelligence*-on túl még különösen a Stuart Millről szóló esszait, a *Klasszikus Filozófusok*-nak a *módszerről* írt fejezeteit és a *Revue Philosophique* (1895) posthumus cikkét (*Les dernières éléments des choses*) vettem figyelembe.

Taine, az ember, áll előttünk, a nagy tanító, kinek az ismeretek megszerzése ép oly gyönyörűség, mint azok közlése másokkal. Kifogyhatatlan a konkrét példákból. Kézen fogja olvasóját s egyszer az Étoile diadalívének tetejéről mutogatja neki az alant nyüzsgő Párist, majd a Szajna partjára, majd meg a Salpêtriére kórtermeibe vezeti s nem bocsátja el mindaddig, míg meg nem értette vele azt, amit akart.

Előtte van a tapasztalat sok-sok ezernyi adata, mint megannyi lombos fa. Aztán meg akarja tudni, mik hát ezek a különös növények. S az analízis ásójával leás a gyökerekig, szétboncol mindent, míg csak a kicsinyke magból, a talajból és a klímából meg nem tudja magyarázni a terebélyes fát. Az eljárás régebbi műveiből már ismerős előttünk. A módszer most sem változott, csak más lett a tárgy, amelyhez nyúlt vele.

Az értelmén a megismerés képességét érti, tehát műve — ismeretelmélet. Úgy látja, hogy az ismeret jelek (signes) rendszere. Mik ezek a jelek? Ha az Arc de Triomphe tetejéről lenéznek az előttem elterülő avenuekre, különféle alakú színes pontokat, vonalakat stb. látok mozogni az úton s ezekre azt mondom: emberek, kocsik stb. Ezt az állítást csak abban a meggyőződésben tehettem, hogy ha lemegyek az utcára, e pontok stb. helyén embereket, kocsikat stb. fogok látni. A jel tehát olyan jelen tapasztalat, mely egy lehetséges tapasztalat gondolatát sugallja.

A jelek nem önmagukért vannak, hanem mögöttük bizonyos képek, azok mögött meg valóságok húzódnak meg. Ilyen jelek a szavak, a nevek is. Így a tulajdonnevek (Cæsar, Palmerston) egy-egy *kép* helyettesei, azé a képe, melyet az illető személyről vagy dologról őrzünk lelkünkben. De az elme nem elégszik meg az egyes dolgokról alkotott képekkel, hanem tovább megy és kapcsolatokat teremt közöttük. S éppen ez a kapcsolatok teremtése az értelem alapművelete. Ennek első eredménye az absztrakció útján keletkezett *köznevek*.

Az absztrakció pedig az elme mozgásának bizonyos *irányát* jelzi. Ha megfigyeljük, mi megy végbe bennünk, ha

több észrevételből kihámozunk egy általános gondolatot, mindig egy tendencia kialakulására, túlsúlyára bukkanunk, mely egy kifejezést, egy nevet követel.¹ Általánosságokat mi sohasem észlelünk, de elménk bizonyos irányú mozgást nyer a dolgokkal való érintkezéskor, az észrevétel alkalmával s ez ellenállhatatlan mozdulatirány elnevezése a köznév. Ha pl. egy erdőben vagyunk s ott látjuk a sok fát, ellenállhatatlan erővel tódul tudatunkba a törzsek fölfelé törekvő vonala és az ágak, a lombok kiterjeszkedése s ezeket a tulajdonságokat egyesítjük a «fa» szóban, mint jelben. Így lesz a név a tárgyak bizonyos osztályának lelki képviselője s ama tapasztalatok helyettesítője, amiket nincs módunkban megtenni.

Az emberi értelem épen e jelek használatában emelkedik az állati niveau fölé. A köznevekből s az őket kísérő tendenciákból tudatunkban egész raktár van s mivel nekünk ezek a tapasztalatok æquivalensei, az elme a gondolkodás alkalmával ezeket mint fogalmakat felhasználja.

Sőt ezen az úton még fölibe is emelkedhetünk a közönséges tapasztalatnak. A fogalmaknak egymással való összekapcsolása által, az absztrakt tulajdonságok kapcsolatba hozatalával az értelem maga is alkothat olyan tárgyakat, amikre a tapasztalat nem ad alkalmat. Így képezzük a számsort, mikor az egységet hozzátéve a megelőző számsor egészéhez, folyton újabb és újabb számokat hozunk létre. Az aritmetika, algebra, geometria és mechanika mind ilyen szubstitúciókból állanak. A definíció megelőzi bennük a valóságos tárgyat: a tárgyak alkalmazkodnak itt a meghatározáshoz s nem megfordítva. Olyan tárgyakkal van bennük dolgunk, amelyek a tapasztalatban soha sincsenek. A definíciót helyettesítjük egy ideális tárggyal, ezt ismét másikkal s így az értelem alkotásainak nincs határa. Mennyiséget helyettesítünk számmal, geometriai figurát neki megfelelő egyenlettel, mozgást és erőt őket ábrázoló vonalakkal és így tovább. A valóságban pl. a 2 nem osztható 3-mal, de elméletben igen. Mert csak folytatnunk kell az osztás ten-

¹ I. p. 41. sq.

denciáját s eljutunk a végtelen sor gondolatára, ahol a sor minden tagjának helyét ki tudjuk jelölni. Minden végtelen dolog — a tér és az idő is — egy-egy ilyen tendencia következetes végiggondolása. Csak el kell felejteni a szót, mely elmeműveleteink egész szubstanciája és — nem marad a műveletből semmi.

Mi van hát a szavak mögött? — A képek.

2. Mik ezek a képek? Régi észrevételek, régi tapasztalatok emlékei, melyek megmaradnak a tudat háttérében s ha a feltételek kedvezőké válnak, ismét tudatunk világos részébe kerülnek. Az ingerület és az érzéklés fizikai folyamatai mintegy ezekben a lelki képekben folytatódnak. *Ezek alkotják hát a lelki élet igazi elemeit.* A külső világ benyomásaira képek támadnak bennünk életre. Sőt sokszor nem is kell hozzá külső, fizikai inger: maguktól felélednek és kombinálódnak. Így keletkeznek az illúziók és a hallucinációk. Taine elméletének ez egyik igen lényeges része, azért bőven foglalkozik vele. Az abnormis lélek illúzióit és hallucinációit említi fel a maga állításának igazolására.

A képek szerinte mintegy küzdelmet folytatnak egymás közt s ha az érzékek működése, hatása az öntudatra csekély vagy semmi, akkor keletkeznek a hallucinációk. A képek aztán csoportokban tárgyakká tömörülnek össze. Még az észrevétel (percepció) is hallucináció. Csakhogy igaz hallucináció. A képek igazsága ugyanis más képek (groupe reducteur) által ellenőriztetik. Logikai ítéleteink eligazítanak közöttük. Így pl. Balzac egyszer lelkesedve emlegetett egy lovat, melyet Sandeaunak akart ajándékozni. Pár nap múlva abban a hitben élt, hogy az ajándékozás már meg is történt s érdeklődve kérdezősködött barátjától a ló felől. De ennek a szavai aztán kijózanították illúziójából.

Eredetükre nézve a képek az érzetek (sensation) helyettesítői. Rendesen azoknál hézagosabbak, gyengébbek, de gyakran elérik azért az érzetek világosságát, erejét és gazdagságát. Ha meg akarnók határozni, azt mondanók, hogy a kép az érzet megismétlődése vagy újraéledése; de azért különbözik az érzettől, mert a kép megelőzője az érzet,

míg az érzet az idegingerület. Eltérők még annyiban is, hogy a kép mindig társul az ellentétével, különféle ellenőriző képei (réducteurs) vannak, míg az érzetnek ilyesmikre nincs szüksége. Az egész lelki világ ezekből a képekből épül föl. Vannak köztük olyanok, melyek az emlékezetet, azaz a múlt események ismeretét alkotják; vannak, amelyek a különféle érzékekhez — különösen a látáshoz és tapintáshoz — kapcsolódva a jelen észrevételeket jelentik; mások ismét bizonyos módon asszociálva a jövőbelátást biztosítják. Még az általános tulajdonságok ismerete is hozzájuk fűződik: a természetnek egy útja van, az ingerek helyébe érzetek lépnek, ezeket pedig képek s a képeket jelek (nevek) helyettesítik. A pszichológia megismétli a fiziológiát: az egyszerű eszközzé válik egy nagyobb, bonyolultabb és magasabb rangú funkció érdekében.

A képek főjellemvonása az, hogy szpontán módon újraszülethetnek s ezt a tulajdonságukat igen hosszú ideig megtartják. Azonban e képességük foka különösen attól a figyelemtől függ, mely az első benyomás alkalmával kísérőjük volt. Az ismétlés szintén erősítheti az újraszületésüket. A lelki élet anyaga tehát egy sereg olyan képből áll, amelyek számtalan tapasztalat összefonódásából keletkeztek s amelyeket folyton újabb meg újabb tapasztalatok táplálnak.

Az analízis azonban még tovább vezet bennünket. Belőle tudjuk meg, hogy a fogalmak (idéés) bizonyos fajta érzetek vagy képek; sőt maguk a képek is olyan érzetek, amelyek maguktól újra támadhatnak. A lelki élet mélyén tehát mindenütt és mindig érzet van.

A továbbiakban aztán Taine felhasználva Helmholtz, Savart és Müller fiziológiai vizsgálatait, azt bizonyítja, hogy az érzékletek, melyek látszólag minőségben különbözök, csak mennyiségben térnek el egymástól. Apró, tudattalan idegingerületek csoporttá fejlődve *egy* tudatos észrevétellé válnak; a tudatos egységes észrevétel tehát maga már számtalan tudattalan észrevétel komplexuma. Az érzéki észrevétel, mely «egyik idegvégződéstől a másikig húzódik, molekuláris mozgás, mely gyorsabb vagy lassúbb, egyszerűbb

vagy összetettebb lehet. Egy részecske megváltoztatja a másikhoz való viszonyát: a helyzete változik, más nem. A testekről szóló minden egyes tudomány végén mindig a mechanikát találjuk, ezért az idegek különféle tevékenység formáit, melyek a különféle észrevételek okai, mindig csak mozgási rendszerek gyanánt foghatjuk föl. Így e tevékenységi formák csak mennyiségielg különbözők, minőségileg azonban egyformák».

Most már megértjük, hogy minden észrevétel egy külső tény belső jele, képviselője; a lelki jelenség egyes testi jelenség fordítása, belső helyettesítője. Ez teszi lehetővé, hogy a fizikai és a pszichikai világ egymáshoz illik s így felelhet meg gondolkodásunk eredménye a külső világ tényeinek.

Azt el kell ismerni, hogy Taine itt világosan látja a lelki jelenségek és fizikai ingerek közt tátongó űrt, azonban ezt az anatómiával és fiziológiával akarja áthidalni. Az agyat ismétlő és sokszorozó szervnek — *répéiteur des centres sensitifs* (I. 275.) — látja s mivel a corticalis tevékenység az elmebeli kép megfelelője, egyforma törvények kormányozzák mind a kettőt. Felteszi, hogy az agyvelő egymásra kölcsönösen ingerrel ható hasonló elemekből van s a mozgás egyik elemről átmehet a másikra, mint ahogy egyik húr átveszi a másik rezgését. Így jöhetnek létre a képek asszociációi, kapcsolatai, kombinációi, melyek aztán ismeretünk világát alkotják. S jellemző, hogy a képeket a lelki élet ép oly *változatlan* elemeinek tartja, mint az anyag atomjait. Szerinte a képek mindig egyformán elevenednek fel a tudatban.

Az analízis és az absztrakció Taine elméjének ez a két fő-megismerési módja így elvezette őt a lelki élet végső elemeihez. Konstruktív képzelete ezekből felépíti aztán az ismerés mechanikáját s kibontakozik előtte az *értelem* egész eljárása, munkája: a megismerés folyamata.

S ez a második, szintétikus rész, munkájának a nagyobb és igazán jellemző része.

3. Hogyan történik az ismerés folyamata? — ez az a kérdés, melyre keresi a feleletet.

Mint minden mozgásnak, az ismerésnek is megvan a maga mechanizmusa. Hogy érzeteinket, emlékezeti képeinket megértsük, nem szabad az absztrakció teremtette képességekre s más éfféle misztikus erőkre hivatkoznunk, mert ezek puszta szavak s mögöttük nincsen semmi se. De a külső világ észrevételén túl mi absztrahálunk, ítélünk, következtetünk, ideális tárgyakat alkotunk; hogyan lehetséges ez? A fentebb vázolt belső — lelki — folyamatok, hogyan válhatnak ez alkotásaink anyagává?

Taine úgy látja, hogy a természet az ismerésben két eljárást alkalmaz: 1. az illúziókeltést s 2. azok helyesbítését.

Az érzetek és képek bizonyos törvények szerint (ezekről még lesz szó) tömbökké csoportosulnak s fantomokat keltenek bennünk. Ezeket mi külső tárgyaknak nézzük s gyakran nem is csalódunk, mert csakugyan vannak nekik megfelelő külső tárgyak; néha azonban ilyenek nincsenek. Így keletkeznek a külvilág észrevételei (perceptions), ezek az *igaz* hallucinációk, s aztán a valóságos hallucinációk is, mik hibás percepciók a külvilágról.¹

Mit akar mondani Taine evvel a paradox állítással? — Csak azt, hogy minden a külvilágra vonatkozó percepció benső tény s hogy minden kép, noha benső, külsővé akar lenni. Percepció, emlékezet, képzelet, álom — mind a képek különböző viszonyait fejezik ki.

Egy ilyen «hallucináció» nem marad egymagában elszigetelten. Másik hallucináció fűződik hozzá, amely neki ellentmond s azt tagadja vagy többé-kevésbé kiigazítja. Így lesznek bizonyos képek az ellentmondó, helyreigazító képek megléte vagy hiánya szerint emlékképekké, jövőbe látásokká, képzeletté vagy a tulajdonképeni hallucinációkká. A színész fájdalmát igazinak tartanók, ha nem látnánk mögötte a festett színfalakat s előtte a nézőközönséget.

Minden érzet nyomán hallucinációk, képek támadnak életre bennünk. A természet remekműve, hogy ezek rendje aztán megfelel a tárgyaknak; a dolgokról való tudásunk

¹ I. m. v. II. p. 65. cf. *ibid.* p. 10.

belső világunk egy-egy álma tehát, mely azonban összhangban van a külső világgal. S az ismerés ép abban rejlik, hogy olyan álmaink legyenek, mik a valóságos dolgoknak és történéseknek megfeleljenek. Minden ismeret az érzetektől és a nyomukban járó képekből veszi az anyagát, melyet aztán a képek keletkezésének, újraszületésének és kapcsolódásának törvényei a tapasztalat épületévé építenek.

4. Az ismeret két nagy világot ölel föl: a külsőt és belsőt, másképen: az anyagi dolgokét és a szellemét. Hogyan történik ezek megismerése?

Ha a külső észrevételt s azon ideákat vizsgáljuk, melyekből az anyagi test ideája összetevődik, látni fogjuk, hogy minden érzet egy állító ítéletre ad alkalmat. Azt állítjuk, hogy valami van, ami ezt az érzetet okozta.¹ De ez a létező, ami «van», nem lehet a régi filozófia szubstanciája, mert Taine Stuart Mill nyomán a szubstanciát sem tartja egyébnek a tulajdonságok összefoglalásánál, egy jelnél, mint ahogy a nagyobb szám több egységnek a foglalata. A tulajdonságok pedig azt jelentik, hogy a tárgyak bizonyos érzeteket okozhatnak. A rózsa illata, a cukor íze stb. nem mondanak mást, mint, hogy bizonyos körülmények között ezek a tárgyak mindig ezeket az érzeteket keltik.

A tárgyak tulajdonságainak az elemzését tovább folytatva végül azt látom, hogy minden test két főtulajdonságot mutat: a kiterjedést és az ellenállást. Mindkettőről az izom-érzeteim értesítenek, melyek tagjaim mozgatása nyomán keletkeztek.

A kiterjedésben keresi a térfogalom magyarázatát is, majd ezt az idői egymásután érzésére vezeti vissza s e részben Bain,² Spencer³ és Stuart Mill⁴ elemzéseire hivatkozik. Ez a rész a *De l'Intelligence* legkevesebbé eredeti része, mert

¹ *Intell.* II. 76: «point de perception extérieure ni d'hallucination qui ne contienne une conception affirmative, la conception d'un être, chose ou substance douée de propriétés.»

² *Bain*: Senses and Intellect, pp. 99. 199.

³ *Spencer*: Principles of Psychology, p. 304.

⁴ *Mill*: Examination of S. W. Hamiltons Philosophy, p. 292.

teljesen az angol pszichológia, kivált Mill «csodálatos» vizsgálódásainak hatása alatt áll.

A külső világ létrehozására vonatkozólag szintén a magáévá teszi Mill álláspontját, melyet az angol filozófus az *Examination* XI. fejezetében igen eredeti módon fejtett ki, hogy t. i. a külvilág érzetlehetőségek halmazata. De Taine itt nem áll meg, hanem tovább megy s ezt az idealizmust realizmussá teszi. Az érzetek változásokat, mozgásokat jelentenek s így könnyű lesz belátni, hogy a testek *mozgó mozgatók* (mobil moteur), melyekben a sebesség és a tömeg egyértékű szempontok. Így lesz a pszichológia is a természet mechanikájának egy része. A tárgyak ugyanis két szempontból nézhetők: 1. a többiekhez viszonyítva történések feltételei, 2. egymagukban nézve pedig bizonyos körülmények közt megvalósulni akaró eseménysorozatok. Más valóság, mint a mozgás, nincsen bennük.⁴ Ha érző lények nem volnának, minden dologból csak egy-egy csoport mozgási tendencia vagy meglévő mozgások maradnának meg, mert az érzetet okozó lehetőségek — a mozgások — megmaradnak akkor is, ha nem érzékeltetnek. Persze, akkor mint tárgyakról nem lehetne róluk beszélni. A tárgyak képzetéhez az anyagot az érzetek szolgáltatják, de azért az értelem tevékenysége nélkül e képcsoport nem lenne tárgyá. Meg kell különböztetnünk magukat a képeket és azt a reflexiót, amellyel észre vesszük azokat az állandó — minden időben és minden élő lényre érvényes — érzetlehetőségeket, amelyeket képviselnek. Ez utóbbi tisztán emberi sajátosság.

Egy test percepciójához kell tehát egy jelen érzet, melyhez egy képcsoport kapcsolódik, aztán ennek a megértése, azaz a kivonata és a megjelölése valami jellel, amely e képek jelentette érzetek közös jellemvonását mondja meg s ezt aztán a metafizikai illúzió izolálja és külön, magában álló létezőnek mutatja. Érzetek és képek — ezek a primitív és durva anyagok s belőlük épít a fokozatosan emelkedő absztrakció.

5. Minden érzetnek helye van rajtunk kívül is, meg a

⁴ V. ö. *Intell.* II. 110. sk.

testünk felületén is. Azonban ez csak illúzió, mert az érzetek a szenzorikus centrumokban keletkeznek s nem az idegvégződésekben. De minden érzethez bizonyos mozgási képek járulnak, melyek a térbeli elhelyeződést a kapcsolt tapintási képekkel együtt meghatározzák; majd látási képek is társulnak ezekkel, mik aztán e sor æquivalenteivé s e csoport jegyévé lesznek. Így jön létre az érzékek működésén alapuló elhelyezési ítélet (*jugement localisateur*). Érzeteinknek ez a kivetítése az érzékszervek nevelése folytán annyira megszokottá válik, hogy mindig kihelyezzük azokat a legközelebbi akadályig, ahol a tárgy szokott lenni; testünkön pedig az idegvégződés helyén keressük az ingerületet. Az amputáltak lába még az amputáció után is fájdalmak helyébe szokott lenni, oly nagy a szokás ereje.

A testek kiterjedése és összefüggése tehát ép oly illúzió, mint az érzeteknek testünkön való elhelyezése. Semmi sem bizonyítja, hogy a testek valóban kiterjedtek és összefüggők. Ez csak a mi érzeteinkben rejló illúzió, melyet aztán a testekre is, mint érzeteink okára, kiterjesztünk. De — mondja Taine — ez a kiterjesztés nem szellemünk alkatának valami megmagyarázhatatlan hatása, hanem a tapasztalat folyamán szerzett diszpozícióé.

Analízisünk eddig inkább a rombolás munkáját végezte. Hiszen oda jutottunk, hogy a tárgyak, melyeket testeknek mondunk, csupán belső fantomok, azaz énünk töredékei, melyek leváltak róla és szembehelyezkedtek vele, noha más szempontból vele azonosak. Természetesen, mert ez az ég, ezek a csillagok, ezek a fák, szóval ez az egész érzéki világ, melyet kiki szemlél közülünk, az *én-jének* műve, jobban mondva az ő emanációja, még helyesebben a teremtése, akaratlan és önkéntelen teremtése, melyet úgy alkotott meg, hogy nem is tudott róla s a végtelenbe kiterjesztett maga körül, mint a hogyan egy kicsinyke test árnyéka annál nagyobb lesz, minél messzibb esik a tárgytól, míg végre elborítja az egész horizontot.¹

¹ *Intell.* II. 189. — Érdekes látni, mily közel jutott itt Taine a kritikai

De a rombolás után építhetünk is, mert «mikor megállapítottuk, hogyan keletkeznek illúzióink, már azt is kitaláltuk, hogyan vezetnek bennünket igazságokhoz». Az érzetek nem ott vannak, ahova elhelyezzük őket, ez bizonyos. De rendszeren ott kezdődik az őket előidéző idegingerület. Már most minden ingerváltozás hasonló érzetváltozással jár s a téves ítélet (mit az elhelyezéskor alkottunk) oda vezet bennünket, ahova a helyes vezetne. Ha az inger helye változik, olyan, mintha az érzeté változnék; a fájdalom ingerének eltávoztával, megszűnik a fájdalom is. Hiba csak akkor következhetik be, ha az inger vagy az érzet egyoldalú marad, így jönnek létre a lelki betegségek. «A tárgy variációi és differenciái összevágna az érzetek variációival és differenciáival. Ez azért van így, mert érzeteink alkalmazkodtak tárgyaikhoz, más szóval: a belső rend a külső rendhez.»¹

Még egy nagy kérdés mered előttünk. Az érzeteink létrehozta fantomoknak, melyeket mi testeknek nevezünk, megfelel-e valami valóság? Azt mondtuk, hogy a külső észrevétel igazmondó hallucináció. Miben különbözik ez a csalékony hallucinációtól? Az analízis már erre is megfelelt. E belső és mulékony fantomnak, mely állandó és önálló dolognak látszik, rendszeren vonásról vonásra megfelel egy állandó és önálló lehetőség és egy szükségesség, ugyanazon érzeteknek ugyanazon feltételek mellett való lehetősége, sőt szükségessége, megtoldva egy kiegészítő feltétellel. Ha megérintek egy elefántcsontgolyót, amit jogosan és igazán föltételezhetek, az egy csoport viszony bizonyos feltételek és érzetek között. E viszonynál fogva minden érző lény, az időnek bármely pillanatában, ha ugyanazon feltételek közt lesz, mint én, ugyanazt érzi, amit én s a többi érzetet is, amit én elképzelek. A törvény egyetemes érvényű, független az én jelenlétemtől, távollétemtől, sőt létezésemtől.

idealizmus szelleméhez. S tanulságos megfigyelni, hogy e téren az egyedül helyes *logikai* álláspontnak a *pszichológiáival* való fölcserélése mint sodorja bele az illuzionizmusba.

¹ V. ö. *Spinoza*: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

Állandósága képzeltet el velem egy metafizikai entitást: a szubstanciát. Hatékonyága pedig egy másik metafizikai entitás elképzelésére ad okot: az erőére. Ezek kényelmes szimbolumok, de meg kell őket hagyni szimbolumoknak. Ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy a mi fantomunknak egy tőlünk független szubstancia felel meg, mely állandó, hatékony erejű s így minden érző lényben bizonyos csoport érzetet képes előidézni, vagy még általánosabban: képes egy olyan eseményt előidézni s azt elszenvedni, melyet mi legfontosabb érzéki ismeretünknek tartunk, t. i. a mozgást vagy helyváltozást.¹

6. Eddig a testekről volt szó. De minden gondolatnak, minden képzetnek, tudásnak két oldala van: az egyik fele ismeret, a másik érzelem. Így minden ténynek is két arca van, egy intellektuális és egy affektív vagy impulzív. Amaz mintegy a szellemi, ez pedig a dologi, az anyagi oldal. Azt már láttuk, hogy a materiális dolgok ismerete hogyan történik, most azt kell megvizsgálunk, hogyan ismerjük meg a szellemet?

Mi az *én*? Más szóval: mi a személyiség, a lélek, a szellem?

Az analízis itt is a tárgyak elemzéséhez nagyon hasonló eredményekre vezet. Az *én* elemzésénél ép úgy, mint a testek szubstanciális fogalmának elemzésénél marad valami ahhoz hasonló dolog. «Ez a valami bizonyos eseményeknek bizonyos föltételek mellett való állandó lehetősége», sőt szükségessége, csakhogy ez eseményeknek van egy közös megkülönböztető jellemvonásuk, az t. i., hogy *belsőnek* látszanak. Tehát az *én*, mint a *test* is, erő; csakhogy az *én* belső erő, a *test* pedig külső. A szellem megismerésében is úgy járok el, mint a testében: az egyes állapotokat láncolatosan összefűzöm s egy-egy névben összefoglalom. Az *én* — az, ami most, aktuálisan vagyok, ami valódi lényemet alkotja — egy csoport jelen érzet, gondolat, érzelem, vágy, akarat, melyeket az analízis belső tünemények gyanánt fog föl s testem belsejében helyez el.

¹ *Intell.* II. 193. sk. 1.

De azt tudjuk, hogy ezek a szavak: erő, külső, belső — nem valami szubstanciát, csak viszonyokat jelentenek. Miféle viszony alapján beszélhetünk hát külső és belső jelenségekről? A képek kivetítéséről már volt szó. Könnyű hát rájöttünk, hogy itt a magunk testéhez való viszonyról van szó. A tárgyakat testünk közvetítésével vesszük észre s ezen át hatnak azok ránk. Ha a mozdulat tőlünk indul ki, vagy a tárgytól halad felénk, köztük és köztünk mindig ott van a magunk teste. Hogy a tárgyakat megismerjük, előbb ennek valamelyik szervét kell ingerelniök s hogy a tárgyakkal valami mozgást közölhessünk, szintén testünk izmait kell összehúzódnásra bírunk. «Számunkra mindig testünk az első mozgató és az első mozgatható. Másokhoz viszonyítva mindig ez az innenső, ehhez viszonyítva minden más túlsó. Ez a mi közvetlen burkolatunk (enceinte immédiate), úgy, hogy más dolgokkal összehasonlítva ez mindig *a belső* és azok *a külső*. Ezért látszanak a szóbanforgó érzetek, bár az érzékszervekbe helyeztük el őket, mégis belsőnek s így kapcsolódnak az *én*-hez. Az aktuális alanyról ez a mi fogalmunk.» Az *én*-emet alkotó eseményeket belsőeknek tartom, vagy azért, mert mint fogalmak és fogalomsorok szembehelyezkednek a tárgyakkal s nem lokalizálhatók, vagy azért, mert látszólagos helyük a testemen van.

Ez állítások nemcsak a jelenre, hanem a multa is érvényesek: a belsőség jele ott is megtalálható. Az események összessége egy láncolat, összefüggő elemek haladó vonala. Így mondhatjuk hát, hogy az *én* is, mint az anyagi tárgy, bizonyos fajta állandóságok jele. Az *én*ünk is események komplexuma, melynek molekulái az érzetek, ép úgy mint minden más testnek s a tudat és a percepció minden műveletének.

A magunk testének megismerése után az indukció rávezet, hogy ilyen hozzánk hasonló *én*-ek többen is vannak s a világ benépesedik számunkra lelkekkel, azaz olyan lényekkel, akik hozzánk többé vagy kevésbé hasonlóak.

Egész lelki életünk tehát kapcsolatokból áll: egy érzet és egy kép kapcsolatából. Majd ezek a kapcsolatok még

bonyolódottabbá válnak. «Minden a lelkünkben jól végzett kapcsolat megfelel az események egy-egy kapcsolatának», s ez teszi számunkra lehetővé a jövőbe látást. Az értelem egész világa ilyen csoportokból alakul ki, melyeket egyforma törvények kormányoznak. A tények mögött lassankint föltűnnek a törvények: az emlékezeti állandóságból a tiszta kapcsolatviszonyokat jelző absztrakciók.

Ezek felé kell most érdeklődésünknek fordulnia, miután a testi és lelki «speciális» dolgok ismeretét megvizsgáltuk.

7. «Az egyes dolog megalkotásához szükség van egy általános jellemvonásra, egy különös dologra, mely az időben tart.» Ez az állítás igen közel hozza Taine-t ahhoz a logikai felfogáshoz, hogy minden megismerés bizonyos principiumok, hipotézisek segítségével történhet. Azonban a logikai szempontot most sem tudja megragadni, hanem megmarad a végletekig hajtott pszichológizálás mellett. A dolgoknak csak a formájuk állandó — mondja — vagyis a minden pillanatban közös vonásaik csoportja. Ezért úgy látja, hogy ez nagy fontosságra emelkedik s hajlandók vagyunk benne látni a dolgok lényegét.

Az általános vonások nem a gondolkodás megkönnyítésére készült rövidítéseink, nem mnemotechnikai jegyek, hanem valósággal léteznek, függetlenül a megismerő értelemtől. Tények ezek s új tények okai lehetnek; kapcsolataik pedig a törvények. Valahányszor két súlyos test van jelen, mindig tömegük és távolságuk négyzetének arányában vonzzák egymást. Így folynak be az általánosságok a természet rendjébe s játsszák ottan a főszerepet.

Az általánosságok megismerésének pedig az absztrakció az útja.

Hogyan születik meg bennünk egy általános és absztrakt név s milyen mechanizmus segítségével kapja meg jelentését és erejét? A hasonlóságok, az analógiák észrevétele itt az igazán fontos emberi művelet, melynek a segítségével egy egyéni név más, ettől sok tekintetben eltérő egyénekre s kiterjesztetik. Egymástól nagyon messze eső tárgyak között viszonylatokat fölfedezni, igen finom analógiákat fel-

ismerni, nagyon eltérőnek látszó dolgok közös-közös vonásokat megállapítani, egész általános eszméket alkotni, teljesen absztrakt tulajdonságokat elkülöníteni, — mindezek a kifejezések Taine gondolkodásában æquivalensek, egyet jelentenek.

Az általános jellemvonások után találunk olyan még általánosabbakat, melyek a kevésbé általánosok alapján osztályokba sorolt egyedek *elemeihez* tartoznak s a mik mintegy szabályozói a többieknek. Ilyennek látja Taine a goethei *levél* eszméjét a botanikában, mely a növények egész kialakulására van hivatva fényt deríteni. S itt rá kell mutatnunk, mily jellemző, hogy Taine — csak úgy mint Goethe — nem tesz soha különbséget a tény és az eszme, az idea között. Neki minden megértett gondolat tényné, valósággá válik, mely a lét jegyeit ölti magára. Annak idején ennek az itt említett *levél*-nek a fogalmát Goethe is tényvalóként magyarázta Schillernek s élénken tiltakozott ellene, mikor a Kant transzcendentalizmusán nevelkedett Schiller ezt «Idee»-nek mondotta. Az ilyen egyszerű dolog a gondolkodás irányában, annak a mélyén rejlő oly alapvető különbségekre mutat rá, melyek szinte lehetetlenné teszik a két felfogásból származó világgép kibékítését. Ha valahol, hát az ilyenekben látszik meg igazán, mily nagy igazság van Fichte amaz állításában, hogy kinek-kinek olyan a filozófiája, amilyen az egyénisége.

Az általános fogalmak vizsgálatánál hamarosan rájövünk, hogy ezek kétfélék. Vagy lehetséges, vagy valóságos dolgoknak felelnek meg. Eszerint a származásuk is különböző.

Némelyeket magunk alkotunk meg, tekintet nélkül arra, hogy a valóságban vannak-e nekik megfelelő tárgyak vagy nincsenek. Ilyenek mindazon tudományok fogalmai, melyeknek tárgya a lehetséges és nem a valóságos; tehát az aritmetikai, geometriai, mechanikai, egy szóval a matematikai fogalmak.

Hogyan történik ez az alkotás (construction)? Bizonyos funkciók megjelölésével. Az egység pl. csak funkciót jelent; azt, hogy valami alkalmas egy csoport tagjává lenni. S nincs

olyan természeti egyén vagy esemény, mely ilyen gyanánt ne szolgálhatna. Tehát a természetben ép úgy vannak kapcsoltsolt egységek, mint a szellemben. Ezért lehetnek elménk eme konstrukciói előzetes keretek (cadres préalablek). Mikor megalkotjuk őket nem gondolunk a valóságos tárgyakra s alkalomadtán gondolkodásunk mégis nekik megfelelőnek mutatkozik.

Néha azonban, pl. a geometriai fogalmaknál, csak megközelítő ez az alkalmazkodás. E fogalmaknak *teljesen* megfelelő tárgyak a valóságban soha sincsenek. *Érzéseink számára* azonban ezek a geometriai elemek is (pontok, vonalak, síkok, felületek) mind megtalálhatók.

Sőt nemcsak a tudományok egy része, hanem vágyaink és művészetünk is ilyen fogalmakat tartalmaznak. Látna a körülünk élő embereket, meglep bennünket bizonyos, az ő sajátjukat tevő általános forma. Egyszer az egyiknél, máskor a másiknál olyan tulajdonságnak vagy hajlamnak külső jeleit vesszük észre, mely az egyénre vagy a fajra jótékony, mint pl. az elevenség, az életkedv, az egészség, a finomság vagy az energia s kedvünk támad e tulajdonságokat még hatásosabban, még egyetemesebben szemlélni. S csakugyan akad egy művész, aki e tulajdonságcsoportnak kifejező képet ad; érzéki módon, mintegy benső vízió hatása alatt, veszi a márványt és kifaragja belőle azt az ideális alakot, melyet a természet a valóságban nem tudott nekünk megmutatni.

Hasonló módon csoportosítjuk a cselekvések különféle motívumait s alkotjuk meg a különféle morális jellemek képét, hogy aztán egy-egy ilyen ideális mintához szabjuk a magunk életét. Így születnek meg az ipar, a művészet és az erkölcs alkotásai, hogy aztán kitöltsék vagy legalább kisebbé tegyék azt a hézagot, mely a dolgokat és fogalmainkat elválasztja.

És a másik fajta általános fogalmak? Azokat pedig egyszerűen kivonjuk, elkülönítjük a tapasztalat nyújtotta valóság dolgaiból.

8. Összekapcsolhatók-e az általános vonások s ha igen, mik származnak belőlük? — ez most a legközelebbi kérdés.

A kapcsolat — akár extrakció, akár konstrukció útján formált általános fogalmakról van szó — lehetséges s e kapcsolatot nevezzük törvénynek. Egy törvény elgondolása két általános fogalom összefűzése, egy általános ítélet alkotása, általános tétel kijelentése.

Nincs hasznosabb valami, mint a törvények; mert ha egyik fogalmat megtalálom egy dolgon, már várhatom a másikat is. De a bennük kifejezett kapcsolat okául nem szabad valami titokzatos erőt elképzelnünk. Taine magáévá teszi ebben Stuart Mill véleményét, mely szerint «az egyetlen fogalmat, melyre itt szükségünk van, megadhatja nekünk a tapasztalat. A tapasztalatból tanuljuk meg, hogy a természetben egy változhatatlan egymásután rendje van s hogy minden tényt mindig megelőz egy másik tény. Az első változhatatlan tényt nevezzük aztán oknak, az utána következőt hatásnak». Persze, a lét végtelen elaprózódásában és meg nem akadályozható szétözönlésében a törvényekben foglalt általános jellemvonások az egyedüli állandó és folyton újraszülető elemek. De ezek sem léteznek az egyéneken és az eseményeken kívül, sem egy más világban, mint a miénk, ahogy azt Platon gondolta el, mert ezek a mi világunkat alkotó események és egyének jellemvonásai. S mint az egyének és az események, ezek is a lét formái és csak abban különböznek azoktól, hogy állandóbbak és elterjedtebbek.

Az elterjedtség vagyis az egyetemesség miatt azonban a törvény csakis absztrakt lehet.

Hogyan figyelhetjük meg mégis e törvényeket megismerésük végett? Ennek két módja van. *Induktive*, ha a törvény fogalmai a valóságból vett kivonatok, s *deduktive*, ha önmagunk konstruálta keretek a valóság számára.

S mit láthatunk így? Mit tanít az indukció? Általánosan alkalmazkodnak általános ítéleteink lassan-lassan a dolgokhoz. Ugyanis a dolgokról szóló ismeretünk rendszeresen egy valószínűnek látszó hipotézissel kezdődik, melyet aztán verifikálnunk, igazolnunk kell. (Mill módszerei.)

És a lehetséges dolgok törvényei? Az induktív eljárás

igen hosszadalmas és nagyon sokára vezet el valami igazán egyetemes törvényhez. Aztán meg az így nyert törvények a térnek és időnek mindig ahhoz az igen kicsiny részéhez vannak kötve, melyet tapasztalatunkkal átfoghatunk, ennél fogva nem lehetnek szükségszerűek, csupán csak valószínűek. A dedukcióhoz kell hát fordulnunk, a mint azt a matematikai tudományokban látjuk kifejlődve. Itt minden állítás egy másikból, végeredményében egy-egy végső egyetemes elvből: axiómából következik, vele a legszorosabban összefügg.

Az axiómák szülői a rejtett identitások hite, mely minden állításunk mélyén ott rejlik s irányítja gondolkodásunkat. Ezért nem gondolhatjuk és nem hihetjük el az axiómák ellenkezőjét s ezért lesznek a bennük kijelentett igazságok szükségképeniek. Nélkülük nincs tudomány, mert ezek minden megfigyelt esetben alkalmaztatnak s érthető, ha azt mondjuk, hogy az axiómák értéke méri az emberi tudás jelentőségét. De az értékük meg az eredetükkel van összefüggésben. Fontos hát ezt tudni.

E kérdésre két válasz ismeretes. Kant szerint ez állítások egy belső erő művei s értelmünk alkatának eredményei. Szellemem az axiómákban kifejezett kapcsolatokat nem konstatálja, hanem enmaga alkotja. Tehát e tételek nem a dolgok viszonyaira, hanem szellemünkre jellemzőek.

Stuart Mill ellenkező úton hasonló eredményre jutott. Szerinte az axiómák külső erő hatásai s mint más tapasztalati igazságok, ezek is a dolgoknak lelkünkre gyakorolt benyomásaiából származnak.

Egyik felelet sem elégíti ki Tainet, mert az alapjukat nem látja elég szilárdnak. Kantból elfogadja a két fogalom ellenállhatatlanul kényszerű összekapcsolását, Stuart Millel szemben pedig hangsúlyozza, hogy ez a kapcsolat *nem csupán* induktíve jöhet létre. A fogalmak elemzése is rávezethet erre, mert akkor látjuk, hogy mit lehet velük létrehozni. Így lehetséges csak megértenünk, hogy az abszolút és háttartalan ismeretre is jogot formálhatnak, mert az axiómákban és következményeikben olyan adottságok vannak a

kezünk között, melyek nemcsak kapcsolódnak egymáshoz, hanem amelyek közül egyik teremti s magába is zárja a másikat. Ha úgy volna, mint ahogy Mill állítja, hogy a törvények fogalmai csak kapcsolódnak egymáshoz, akkor kénytelenek volnánk azt mondani, hogy talán nem mindig teszik ezt. Szóval: nem látnók be kapcsolatuk benső szükségszerűségét. Így az axiómák igazsága is csak viszonylagos lenne és nem föltétlen. De ennek egész értelmünk ellene mond; itt nem ismerünk kétséget, feltételt, megszorítást.

Igaz, ezek a tételek is hipotétikusak: de ha az első megvalósul közülük, a többi is követni fogja. Nincs hát más feladatunk, mint azt kutatni, hogy ezeknek az elmei konstrukcióknak megfelelően viselkedő dolgok vannak-e a valóságban. Erre való a tapasztalat, mely mindig azt mondja, hogy a szükségszerű ítéletek *alkalmazhatók*. S ebből igen fontos következményeket von le Taine a természet alapjaira, a törvények lényegére és a dolgok alkatára vonatkozóan, melyek mind Kant, mind Mill elméletével szöges ellentétben vannak.

Mik lesznek ezek?

9. A francia filozófus sejti, de nem látja világosan a rendszer (szisztéma) eszméjét, mely később a tiszta logika művelőinek oly fontos gondolatává lett. A matematikai törvények magyarázó okát a végső fogalmak tartalmában keresi s a tapasztalati tudományokat egy épülőfélben lévő dómhoz hasonlítja, ahol *mindennek megvan a terv rendelte helye*. Ezt a tervet kell az ismeretnek megragadnia: ez minden megismerés végső célja. Egy-egy megkövesedett állati maradványból a tudomány az egész állatot föl tudja építeni. «Egy részdarabnak tehát megvan az a sajátsága, hogy jelenlétével a részek egész rendszerének jelenlétét hívhatja életre, követve egy szilárd tervet, mely megadja az egész állat nagyjában való vázát. S azonkívül alkotásával és funkciójával meghatározhatja a többi részek alkotását és funkcióját, ami aztán az egész állat funkcióinak összességét és a totális strukturát adja. Ezen módon az egész elemeiből két közös tulajdonság az egésznek csaknem minden jellem-

vonását megmagyarázza s a filozófias anatómia megadja ama törvények magyarázatát, melyeket a leíró anatómia megállapított.

«Az emberi társadalmakban, melyeknek állandó vagy változó jellemvonásai a történelem tárgya, a könnyen megragadható elemek hasonlóképen megértetik velünk az egészét. Az elemek ugyanis azok az egyének, melyeknek gyűjteménye egy bizonyos kor társadalmá s közös vonásait nem kerül nagy fáradságukba kifejtetni. A megőrzött dokumentumok segítségével és a módszeres rekonstrukció pontos eljárásaival ma el tudjuk tüntetni az idő távolságát s többkevesebb példányban el tudjuk képzelni a tizenhetedik század vagy a középkor angolját vagy franciáját, a régi rómaid, sőt a buddhikus korbéli hindut; lerajzolhatjuk magán, köz, iparos, földműves, politikai, vallásos, filozófiai és irodalmi életét, szóval megcsinálhatjuk erkölcsi és értelmi életének leíró pszichológiáját s szociális és fizikai milieujének részletes analizisét. Mindenütt, ahol elszigetelhetjük és megfigyelhetjük egy összetétel elemeit, az elemek tulajdonságaival megmagyarázhatjuk az összetétel tulajdonságait s néhány általános törvényből egész tömeg különös törvényt vezethetünk le».¹

Így lehetne megfelelni az eredet homályos kérdéseire, melyek minden tapasztalati tudománynak oly izgató problémái. (Hogyan alakultak ki a bolygók? A Föld története, stb. stb.)

Taine ideálja tehát a deduktív tudomány, mert ez mutatja meg, mivé kell lenniök a tapasztalati tudományoknak. Hiszen a gondolati és a reális világ struktúrája hasonló! Itt is, meg ott is vannak elemek és összetételek, amik teljesen analógok. Sőt mi több az ideális világ egész anyaga megtalálható a reális világban, mert a szám, a vonal, a felület, a szilárdság, a mozgás, a sebesség, az erő nemcsak a szellemben van meg, hanem a természetben is. S a természet

¹ *De l'Intell.* II. 424. sk.

az, melyben megtalálja ezeket a szellem s onnan vonja ki őket. Egész munkája aztán a maga módja szerint való csoportosításban áll.

Csakis így lehetséges, hogy a törvények a konstitutív tudományokban alkottatnak meg, mégis a tapasztalati tudományokban találunk alkalmazást. Hogy az elméletek történelmünkön és világunkon belül és kívül egyaránt alkalmazhatók, ennek óriási fontossága van. Mivel a valóságos lét ugyanazon elemekből alakul, mint a gondolati lét s ugyanazon egyetemes és szükségszerű törvényeknek van alávetve, jogunk van azt mondani, hogy — e szempontból nézve — a természet nem egyéb, mint egy fajta aritmetika, egy fajta geometria, illetve alkalmazott mechanika.

A törvények tehát mintegy előtte járnak a természetnek. De ezt Taine szinte idői megelőzésnek gondolja s Kantot fiziológiai módon sem hajlandó interpretálni, mint azt Helmholtz tette.

A nagy fizikus szerint ugyanis, mi nem foghatjuk fel a világot másképen, mint ahogy felfogjuk. S épen ebben rejlik a szükségesség, mely mélyebb alapját idegrendszerünk berendezésében leli. Szemünk a kiterjedést csak színesnek láthatja és értelmünk a tényeket magyarázhatóknak. Nincs semmi felfogható számunkra, csak ami magyarázható; amint nem lehet látnunk azt, ami nem színes. A belső szemnek ép úgy megvan a maga vele született struktúrája, mint a külsőnek, amelytől nem tud szabadulni s amely minden tudatállapotának valami erőszakolt jellemvonást ad.

Taine e felfogást nem tartja helyesnek. Ő a törvényeket függetleníti az észről is, meg a természettől is és ezek urainak teszi meg. «Uralmuk — mint mondja — abszolút, nemcsak a mi értelmünk fölött, hanem a természet fölött is.»

A legvégső törvény, ameddig mehetünk az, hogy mindennek van magyarázata: a mindenség érthető. Maga a kauzalitás is ennek az elvnek az alkalmazása. Leibniz ezt az elégséges ok elvének nevezte s belőle alkotta meg a világ-egyetemről való fogalmát.

Ezen a ponton Taine megáll. Nem azért, mintha tovább nem lehetne menni, hanem mert úgy érzi, hogy feljebb nem neki való a légkör. Emberileg is szép és érdekes az a rész, mellyel befejezi az értelemről szóló művét.¹

«— Itt vagyunk a metafizika küszöbén. Oda nem lépünk be: mi csak az értelmet akartuk tanulmányozni. Csak épen rá akartunk mutatni arra a pontra, ott fent, messze a fejünk és a mostani vállalkozásunk felett, ahol valószínűleg bezárul az épület boltozata. Az olvasó láthatta, hogyan alakul ki bennünk és milyen alkalmazkodás révén felel meg ismeretünk a dolgoknak. Az ismeret általános ítéletekből tevődik össze s ezek általános fogalmak kapcsolatai. Maguk az általános fogalmak pedig a szellemben jelenlévő olyan jegyek, más szóval lelki képek, melyeknek az a sajátságuk van, hogy csak bizonyos fajta tapasztalatok által hívhatók életre s csupán csak bizonyos fajta emlékképeket ébreszthetnek föl. A lelki kép önmagától újra támadó érzet. Az érzet kisebb elemi érzetek összetétele... Ez a tudat benső és közvetlen (direkt) szempontja. Van másik szempont is: az érzékeké, mely közvetett és külső s eszerint az előbb említett folyamatok az agysejtek molekuláris mozgásai. E folytatólagos szétbontások segítségével elérhetünk az ismeret végső elemeihez s akkor már könnyű látnunk, hogyan tömörülnek ezek össze. Miután az elemi érzetek csoportja által megalkottattak, a szenzorikus centrumok totális érzetei képeik segítségével megismétlődnek az agyféltekékben. Mivel a képeknek megvan az a tulajdonságuk, hogy maguktól fölelevenedhetnek, kapcsolódnak egymáshoz és felidézik egymást aszerint, hogy több vagy kevesebb hajlamuk van a feléledésre és így csoportokat alkotnak. E többé-kevésbé komplex csoportok, érzetekhez és egymáshoz fűződve rokonságuk vagy antagonizmusuk faja és foka szerint külső észrevételeket, emlékképeket, jövőbelátásokat s egyszerű képzeteket alkotnak, melyek a tulajdonképeni tudat aktusai. Végül a jelek, melyek ezeket összefoglalják és helyettesítik,

¹ II. 458. sk.

alkotják az általános fogalmakat s ennek folytán, az általános ítéleteket.

Ezek a mi szellemünk anyagai és az egymáshoz igazodásuk módja. Olyan ez, mint mikor egy katedrálisban a végső elemek a homokszemek és a különféle kövekké összeállt kavicsok; egymásra helyezve e kövek óriás tömegekké lesznek, melyeknek nyomása egymást egyensúlyozza; s mind e kapcsolatok, mind e súlynyomások egy roppant harmóniává rendeződnek el.»¹

¹ Taine elméletének méltatását külön cikkben adjuk.



ZALAI BÉLA.

— In memoriam. —

Írta : FOGARASI BÉLA.

Kevesen tudták, ki volt Zalai Béla és mit jelentett a filozófiának. Gondolkodásának szigorúa nesoterikus jellege eleve kizárta a külső sikereket. Írásai annyi filozófiai képzettséget, annyi elmélyedést és önálló munkát követelnek még, amelyre csak a filozófiával régi barátságban élő gondolat képes. Nem csoda, ha alkalmi olvasói hamar belefáradtak követésébe, homályosaknak vagy épen érthetetlennek találták a fejtegetéseket, melyeknek mélyebb értelméhez nem tudtak eljutni. Tegyük hozzá, hogy stílusát a nyelv és gondolat küzdelme gyakran valóban nehézkessé és szövevényessé tette s megértjük, miért nem vált Zalai széles körökben ismert gondolkodóvá.

Kevesen ismerték, de egyike volt az egészen keveseknek, akiknek ismerősei egyszersmind tisztelői is. «Nekünk is elesett egy várunk», írta munkásságának egyik leghivatottabb megítélője, amikor megjött a hír, hogy a háború Zalait elragadta tőlünk. Még ma sem tudjuk elhinni, hogy így van. Ez a «nekünk» nemcsak személyes híveinek szűk körét s nem is a magyar filozófiát és kultúrát jelenti. A legnagyobb veszteség a filozófiát érte, azt a filozófiát, amely nem logika, nem lélektan, nem szaktudomány, amely nem rész, hanem egész és amelyet nem a szaktudósok és a specialisták, hanem a rendszeralkotó gondolkodók visznek egy-egy lépéssel előre. Zalai ezek közé tartozott. Ha a filozófia értékét nem a kifejezőképességben, történeti műveltségben s nem is az éleselméjű logikai elemzésben, hanem az átfogó egységes elvekben, az élmény intenzitásában, a gondolat metafizikai mélységében látjuk, akkor Zalait a mai filozófiában a legelőkelőbb helyek egyike illeti meg.

Nem adatott meg neki, hogy gondolatvilágát egységes,

végérvényes formában kifejezésre juttassa. Befejezetlenül maradt (német nyelvű) munkája sem összefoglalás és rendszer, hanem — mint minden dolgozata — kutatás, amely magán hordja a mélyreható kutatás szükségképpen befejezetlen jellegét, mintegy annak a nehéz küzdelemnek nyomait, amelyet a gondolkodó a problémákkal vívott. De e kutatásokat közös szellem, egységes elvek hatják át s amelyek hivatva vannak arra, hogy a filozófiában fennmaradjanak. Ezért azt hisszük, hogy nemcsak Zalai Béla emlékét szolgáljuk, amikor nehezen megközelíthető, önmagukba zárt gondolatait lehetőleg a mai filozófia nyelvére lefordítva összefoglaljuk s szélesebb körök számára hozzáférhetőkké tenni igyekszünk. Egyéniségének felejthetetlen emlékét barátainak és tisztelőinek kis köre őrzi, de eszméinek helye a jelenkori gondolkodás mozgalmas harcai között van. Ma, amikor a filozófia művelői azt találják, hogy dilettantizmus és specializmus között kell választani s legnagyobb részük hisztorikus vagy szak tudós, pszichológus vagy logikus, Zalai osztatlan, egységes, szintetikus filozófiai rendszeralkotásra törekedett. Korunk kritikai, analitikus szelleme az ő törekvésében is eleven erővel megnyilvánult: ahelyett, hogy rendszert alkotna, magában a filozófiai rendszer mivoltában, lehetőségében látja problémáját. Metafizikusnak született, de az ismeretelmélet nyelvén gondolkodott. Ebben az ellentétben, melynek írásai-ban sokszor megragadó erővel adott kifejezést, benne rejlik filozófiájának alapproblémája.

*

A filozófiai problémák benső összefüggése lehetségessé teszi, ha ugyan nem parancsolóan kívánja, hogy egész energiánkat egyetlenegy probléma megoldására irányítsuk. Ennek természetesen centrálisnak kell lennie s nem a periferián fekvőnek, ezt a problémát annyira el kell mélyítenünk, lehetőségeiben átgondolnunk és részleteiben kidolgoznunk, hogy az eredmények megvilágítsák a filozófia egész tárgykörét. Azt a jelentős és következményeiben messzire kiható meg-

állapítást, hogy a filozófiai gondolat a szellem új magatartását, új *attitude*-jét követeli meg, ki kell egészítenünk azzal, hogy ez az *attitude* a centrális problémákra irányul.

Zalai filozófiai kutatásainak egységes irányát és módszerét szintén egy ilyen centrális probléma határozta meg: a rendszerezés; a filozófiai rendszerezés az az alapfogalom, amelynek végső értelmezésében találta meg a feleletet a filozófia összes nagy kérdéseire. Ahelyett, hogy metafizikai rendszert alkotott volna, magát a metafizikai rendszeralkotást tette problémává s egyik legfőbb törekvése arra irányult, hogy a metafizika létjogosultságát, a ma uralkodó ismeretelmélettel szemben és e mellett biztosítsa; ez az álláspont azonban, amint látni fogjuk, távolról sem jelenti azt, hogy Zalai szigorú ismeretelméleti iskolázottságát féltetve, a klasszikus metafizika tévedéseibe visszaesett volna. Ahelyett, hogy résztvett volna az újabb logikai vitákban, amelyek a fogalom és az ítélet viszonya, a kategóriák vagy a következtetések elmélete körül folynak, magát a logikai és ismeretelméleti rendszerezést igyekezett tisztán elhatárolni, mi-voltában, érvényességében megragadni, s minden részletkérdést erre visszavezetni. Ha írásaiban a jelenkori filozófiai irányokkal foglalkozik s Meinong tárgyelméletét, a szimbolikus logikát, Bergson és James intuitív lélektanát teszi mélyreható megfontolások tárgyává, vagy az ismerettan egy-egy klasszikus problémáját, pl. a realitás-problémát akarja az ismerettani beállítás szűk és ezért elégtelen kereteiből kiemelni, célja mindig egy és ugyanaz marad: a problémákat a periferiáról a centrumba helyezni, a megoldás lehetőségét vagy lehetetlenségét nem részleges és ezért relativ, hanem az abszolút filozófiai rendszerezés szempontjából megállapítani. A filozófiai módszer törzsökös önállóságát sokan hangsúlyozzák: Zalai érdeme, hogy általános megállapításokkal meg nem elégedve végiggondolta ezt az álláspontot, levonta annak összes konzekvenciáit, a velejáró kikerülhetetlen paradoxonokat és belső ellenmondást nem elkerülni, hanem feloldani igyekezett.

Rendszerben gondolkodunk, ez a kiindulópont, amely

részben az út irányát is meghatározza. «Az ember első kultúr-ténye nem az eszköz készítése, nem a tagolt beszéd megalkotása, hanem a rendszerezés. Filozófusnak kell lennie, hogy vadember lehessen, reális világegységet alkotnia, hogy primitív cselekedeteit végrehajthassa.»¹ A rendszer ténye alapvető, erre kell vonatkoztatnunk minden részletkérdést a filozófiában. A közvetlen tapasztalat világa épenúgy konstrukció, halmozás, egységítés, egyszóval rendszerezés eredménye, mint a magasabb rendszerezések, amelyek a filozófiai megfontolások tárgyát alkotják. Pszichológiai, etikai, esztétikai, ismeretelméleti, metafizikai rendszerezés a főbb formái a filozófia egészében előforduló rendszeralkotásoknak. Mind-egyiknek megvan saját alkata, sajátos szerkezete, mind-egyik saját törvénye szerint építi fel az anyagot, az élményt, aszerint amint az közvetlen tapasztalat, etikai vagy esztétikai élmény, az érvényesség, a jelentés élménye (logika és ismeretelmélet), vagy az abszolút élménye (metafizika). A rendszeralkotás tényét leírhatjuk, elemezhetjük s Zalainak e téren is sok értékes elemzést köszönhetünk.² De a filozófia tulajdonképeni feladata nem a leírásban, hanem a rendszerezés *jelentőségének* megállapításában rejlik. Erre kell minden gondunkat fordítanunk.

A rendszer: összefüggés s az összefüggésről tudjuk, hogy az elemeknek, a tagoknak csak az összefüggés ad értelmet, csak azon belül van funkciójuk, jelentésük, értékük. (Zalai ezeket a kifejezéseket a modern matematika szokása szerint azonosaknak veszi s hol felváltva, hol egymás mellett használja őket. Leggyakrabban azonban a funkció kifejezésével él.) Ebben a megállapításban benne rejlik a filozófiai rendszer alapkérdése: az elemeknek csak összefüggésük ad-e értelmet, csak funkcionális jelentésük van-e, csak egy rendszeren belül érvényesek-e vagy pedig van ezenkívül önálló, rendszeren kívül álló értelmük, értékük is? Tegyük az ele-

¹ *Ethikai rendszerezés.* (Alexander-émlékkönyv. 115. l.)

² V. ö. e tekintetben különösen: «A közvetlen tapasztalat összefüggés-rendszere» c. tanulmányát.

mek helyébe a tétel kifejezést — hiszen a tudományos rendszer, a filozófiai rendszer elemei mindig ítéletek, tételek — és akkor problémánkat a következőképpen fogalmazhatjuk: *van-e önálló tételezés, van-e a fogalomnak önálló tételezés mellett értelme?*¹

Aki a modern matematika filozófiájának problémakörét ismeri, a számfogalom funkcionális értelmezésére, a halmazelmélet bizonyos kérdéseire fog itten gondolni. Valóban a logikai funkcionalizmus egy bizonyos fokig hatással volt Zalai elméletére, de csak mint kiindulópont és terminológiai segítség az elmélet felépítésében. De kövessük tovább a rendszerezés problémájának kifejtésében.

Amíg a rendszer, az egyes rendszer, számunkra a legmagasabb egység, addig problémánkra csakis az önálló tételezés tagadásával felelhetünk. S itt Zalai e tagadással értékes megállapításokat nyújt a filozófiai jelentéstannak; a fogalmi összefüggéseknek különböző síkjait elhatárolva kimutatja, hogy a fogalomnak csak egy bizonyos *niveau*n van értelme, csak azon belül adekvát. Hasonló szempontok vezették Russellt, mikor a halmazelmélet paradoxonjaiból kiindulva az érvényességnek, pl. a *minden (all)* fogalma érvényességének elhatárolt köreit vette fel. Ugyancsak eddig jutottak más szempontok kapcsán a pragmatizmus logikai irányzatának képviselői, Vailati és Calderoni is. De épen ez a közelség mutat rá Zalai igazi eredetiségére. Az önálló tételezés egyszerű tagadása s ennek ismerettani kihasználása a filozófiai relativizmusnak egy fajtájához vezet. Minden tétel csak bizonyos összefüggésekben, bizonyos rendszeren belül érvényes. «Ez a felfogás nem széksziszt és határozatlanságot hoz gondolkodásunkba, nem teszi annak «lehetőségét» kérdésessé, hanem egy helyesen felfogott és a fizikai tudományok alapvetésében tiszta öntudatra jutott relativizmus filozófiai megalkotását létesíti.»²

De mi van a rendszeren kívül? A rendszeren kívül is vannak

¹ A realitás-fogalom típusairól. 15. l.

² A realitás-fogalom. 17. l.

szempontok, összefüggések. A rendszernél magasabb rendszerezéseket is ismerünk, sőt, amint látni fogjuk, minden egyes rendszer szükségképen megköveteli a magasabb rendszerezést. Ez a paradoxon Zalai filozófiájának szíveverése. Az eddig elért eredményeket minden nehézség nélkül beilleszthetjük a modern ismeretelmélet gondolatmenetébe, a megértést megkönnyíthettük azáltal, hogy az eredeti, sajátos individualitásában és újszerűségében homályosnak tetsző fogalmazás helyett a mai ismeretelmélet nyelvén beszéltünk. A most következő fordulatot ezért különösen ki kell emelnünk.

A filozófiai relativizmust meghaladjuk, ha elismerjük, hogy a rendszeren kívül is nézhetjük a rendszert és az elemeket. A filozófia, t. i. az abszolút filozófia, mely nem tapasztalásrendszer, nem ismeretelmélet és nem is metafizika a szó szokásos értelmében, nem egyéb mint ez a rendszeren kívül állni akarás. A rendszer transzcendenciája: ez az a kifejezés, amelyben Zalai megállapodik. Csak ez az új szempont teszi lehetségessé, hogy az egyes rendszereket értékeljük, érvényességük határait megállapíthassuk. Ez az a pont, ahol Zalai végleg eltávolodik az uralkodó ismeretelméleti s a klasszikus metafizikai rendszerektől. Hiszen természetes, hogy amíg egy rendszer niveauján gondolkodunk, nem haladjuk meg, nem is gondolunk arra, hogy meghaladhatjuk. A rendszer érvényességének határa, amint ezt Zalai nem győzi eléggé hangsúlyozni, éppen rendszervoltában rejlik. Minthogy azonban a filozófiai gondolat ma kizárólagosan az egyes rendszer niveauján mozog, pszichológiai, esztétikai, ismeretelméleti vagy metafizikai (ontológiai) gondolat, ezért összes fogalmaink, egész terminológiánk is ezen a niveaun érthető csak. «Minden filozófiai terminológia igen egyoldalúnak bizonyul, mivel különböző adott rendszerek számára készült.»¹ Aki tehát a rendszeren kívül álló, rendszerfeletti szempontból néz és ítél, azt a félreértés vagy a megnemértés folytonos veszedelemre fenyegeti. Hogyan értsük meg, a rendszeren belül

¹ A realitás-fogalom, 35. l.

érvényes és csak itt értelmes gondolkodás nyelvére hogyan fordítsuk le azt, ami rendszerfeletti? Az abszolútát lehet-e a relativ nyelvén visszaadni?

De ha itt a félreértés és a megnemértés veszélyétől kell beszélnünk, ezzel még távolról sem érintettük a rendszeren kívül álló álláspont belső nehézségeit. Senki ezeket jobban nem érezte, mint épen Zalai, az abszolút filozófiai rendszerezés teoretikusa. Nem állunk-e a következő alternatíva előtt: vagy egy legmagasabb rendszerre törekszünk, mely a részleges, relativ értelmű rendszereket egységbe foglalja s ekkor újra csak rendszert, újra csak logikát vagy tapasztalatrendszert, vagy ontológiát alkotunk — vagy pedig a keresett abszolútról semmit sem állíthatunk? Hogy Zalai megoldását megérthessük, rendszerelméletével közelebről meg kell ismerkednünk. Látni fogjuk egyszersmind azt is, hogy milyen gazdag tartalom rejlik az itten csak általánosságban kifejtett alap gondolatok mögött. Zalai gondolataira különben is jellemző, hogy bár fejtegetéseit a legnagyobb általánosság teszi gyakran oly nehezen követhetőkké, virtuális tartalmi gazdagságuk a lehető legnagyobb. Egyik dolgozatában azt mondja, hogy a mélységet a filozófiában a konkrétció irányában kell keresnünk.¹

A filozófiai rendszervizsgálatok alapvető fontosságát akkor is el kell ismernünk, ha nem is osztjuk a transzcendencia álláspontját: módszertani szempontból is el kell ezt a munkát végeznünk, ha nem akarunk a részleges fogalmazásokkal járó egyoldalúságok és túlzások áldozatává válni. A rendszerek kritikájában a legfontosabb feladat a rendszerkeveredés kritikája. A *kevert rendszer* a filozófia egyik leggyakoribb, szinte kikerülhetetlennek tetsző eredménye. A közvetlen tapasztalás rendszerezése keveredik az ismeretelméleti vagy a tárgyelméleti rendszerezéssel,² a pszichológiai rendszerezés a logikával s a rendszerkeveredésnek legnehezebben leküzdhető, mert mélyen a gondolkodás természetes hajlamában rejlő

¹ A filozófiai rendszerezés problémája.

² Untersuchungen zur Gegenstandstheorie I—II.

formája a metafizikai rendszerezés keveredése a többivel.¹ A tiszta, az immanens metafizikai rendszer, mely nem támaszkodik sem ismeretelméleti, sem egyéb rendszerezésre, még egyáltalán nincs kifejtve: helyett a mai ismeretelmélet arra törekszik, hogy a speciális metafizikai nézőpontot logikai, érvényességszemponatokkal helyettesítse. Az eredmény Zalai szerint újra csak rendszerkeveredés. A realitás-fogalom elemzése bizonyítja, hogy a metafizikai abszolút valóság pozícióját az ismeretelméleti rendszerek sem nélkülözhetik; «de nem lévén elég bátrak arra, hogy törvényes nevén, nyilvánosan fogadják el, kerülő úton eresztik be... Valóban, úgy látszik, a metafizika veszedelmeitől csak úgy lehet megszabadulni, ha azt mindenekelőtt — nyíltan elfogadjuk». A keveredés a *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* legáltalánosabb alakja, a filozófia átka, de a mindennapi gondolkodásnak részben hasznára van. Ezért szoktuk meg annyira. Amint Zalai olyan szépen mondja: «Rettenetes lenne, ha szigorúan kellene gondolkozni. Mennyi állana meg az élet oly biztosnak látszó gépezetei közül! Bizonytalanság és a gondolatok tehetetlensége uralkodnának szomorú, tehetetlen emberek fölött.»²

Eddig általánosságban volt szó ismeretelméleti és metafizikai rendszerről. Mielőtt a filozófia abszolút rendszerezésének problémájára rátérnénk, szükséges, hogy az ismeretelmélet és metafizika viszonyát közelebbről tekintsük. Zalai gondolatainak ez a sarkpontja s ha úgy tetszik, egyszersmind Achilles-sarka is.

Ha egyik értekezésében ezt olvassuk: a filozófiai harcok nem kis része különböző rendszerekben konstruált igazságok összemérése volt — akkor megértjük, hogy mennyire fontos volt számára e két legfontosabb rendszer összemérése.³ Ismeretelmélet és metafizika megegyeznek abban, hogy rendszerek s mint ilyeneknek, belső nézőpontjuk van, axiómájuk,

¹ Főleg: *A realitás-fogalom és A filozófiai rendszerezés.*

² *A filozófiai rendszerezés.* 177. l.

³ A következőkhöz v. ö.: *Ismeretelmélet és metafizika. A filoz. rendszerezés* 163—171. l.

amely az elemek összefüggését meghatározza. Az ismeretelmélet axiomája az érvényesség: mindent *sub specie* érvényesség tekint, erre vezet vissza. (A valóságot is érvényes összefüggések rendszerére szeretné visszavezetni, amint ezt a neokantizmus marburgi iskolája is bizonyos tekintetben a hegeli dialektika mutatják.) Az ismerettan ennél fogva analitikus természetű; ezzel szemben a metafizika nem egyéb, mint a konstruáló gondolat, melynek axiomája a létezés, az abszolút valóság. Ha még hozzátesszük, hogy az ismeretelméletben az ismeret mint kéttagú egész, az ismerő és az ismert funkció egésze van meghatározva, hogy ez a kölcsönös determináció az ismeretelmélet *par excellence* módszere, akkor a metafizika és az ismeretelmélet alapproblémáit így állíthatjuk fel:

A metafizikai kérdés: mi a megismerő — mi a megismert? Az ismeretelméleti kérdés: milyennek kell lenni a megismerőnek, hogy a megismertet valóban megismerhesse és milyen lehet a megismert, hogy a megismerő érvényes ismeretévé válhassék?

Mindkét rendszerben a tagok változhatnak, de a funkció ugyanaz marad; az ismeretelméleti rendszer axiomája a megismerő és a megismert relativitása: kételvű, a metafizikai rendszerezés a kettősséget megszünteti: egyelvű. Mihelyt a létező mint heterogen elem belekerül az ismeretelméleti rendszerbe, felveszi a rendszer konstrukcióját, amelynek tagja lett és viszont. Hogy egy alapvető fontosságú példát említsünk: «más az «ismeret» az ismeretkritikai rendszerben és «ismeret» a metafizikai rendszerben; az előbbiben tisztán funkcionális, az utóbbiban tisztán létértékű elem.»¹

A transzcendencia-kérdést előkészítő elemzések ismertetéséről e helyen épen úgy le kell mondanunk, amint már eddig lemondunk azokról a rendkívül mélyreható, minden részletkérdés között is az egyetemes, általános vonatkozásokat feltáró vizsgálatokról, amelyek a közvetlen tapasztalásra, az élményvilág tárgyi rendszerezésére és az etikai rendszere-

¹ A filozófia rendszerezés 166. l.

zésre vonatkoznak. (Az esztétikai rendszer problémáját Zalai nem dolgozta ki, de felfogását néhány mondatban összefoglalta.) Csak az utolsó fázisát emeljük ki ezeknek az elemzéseknek, azt, amely már átmenet a rendszerekről a transzcendencia álláspontjára, az uralkodó filozófiai irányok kritikájáról a pozitív tett felé. Eddig a rendszer belső nézőpontjának Zalai az axioma nevet adta. Vajjon valóban axioma ez, vagy helyesebben téve fel a kérdést: a rendszerezés minden fokán axioma marad-e?

Axioma: a kész rendszerben; de az, ami a rendszert, pl. a metafizikai rendszert létrehozza, maga nem lehet axioma, nem is alapelv, hanem követelés, posztulátum. Minden létező létezik: ez a metafizikai rendszer axiomája. Minden létezőnek létezni kell: ez a posztulátum hozta létre a rendszert és tegyük mindjárt hozzá: ez feszíti szét a rendszer kereteit, ez vezet a rendszer transzcendenciájához. De hogyan és milyen értelemben? Kerülő úton újra eljutottunk a kérdéshez: mi van a rendszeren kívül? Erre a kérdésre Zalai olyan feleletet ad, amely ismét magában rejti gondolkodásának egész eredetiségét, filozófiai energiáját. A felelet két filozófiai problémakör egybekapcsolása által válik lehetségessé: a rendszer kérdésébe bele kell kapcsolnunk a forma és az anyag viszonyának elemzését. Ez az elemzés, mely Zalai filozófiai fejlődésének utolsó fázisában válik önállóvá és tudatossá s amelynek dús eredményeit befejezetlenül maradt német munkája foglalja magában,¹ a rendszerek *szerkezetét* tárja fel. A rendszer fogalmában benne rejlik, hogy a rendszer=forma; forma, amely azonban nem tiszta forma, hiszen tartalma, anyaga van, mely őt bizonyos fokig determinálja. Ez a meghatározottság, ez az anyagi determináltság az, — mindenütt Zalai kifejezéseit használom — amely a gondolat anyagszerűségét, a forma kielégítetlenségét, az anyagszerűség meghaladására irányuló törekvését magával hozza. «A forma teljessége annyi, mint az anyagi determináltság megszűnése.»

¹ A «Szellem» lapjain megjelent értekezés (*A filozófiai rendszerezés problémája*) ennek előrevetett összefoglalása volt.

Már ez az állásfoglalás világosan mutatja, hogy Zalai minden ismeretelméleti iskolázottsága mellett is mennyire távol állott a jelenkori ismeretelméleti irányok szellemétől. Az anyagszerűség az ismeretelmélet számára természetes következménye annak, hogy az ismeret a forma és tartalom összefüggését jelenti. Ebben olyan ellentétes ismerettani irányok is egyetértének, mint a neokantizmus és a fenomenológia. Az ismeretelmélet számára itten faktummal állunk szemben, amelyet vitatni nem lehet; Zalai ebben a tényállásban tragikus megkötöttséget talál, amelyből a tiszta formát ki kell szabadítani. A metafizika klasszikus gondolata: a tiszta formákat az anyagszerűség beszennyezné, a tiszta formák érintetlenek. De míg Platontól Hegelig és Schellingig a metafizika azt hiszi, hogy a tiszta forma — az abszolútum — adva van, megvan és megragadható, Zalai kimutatja, hogy a metafizika vélt eredményei szintén csak *egy* rendszer, a metafizikai rendszer eredményei s az anyagszerűség a metafizika formáiban is benne rejlik. Ő is osztja a metafizikai alapértékelést: a forma az érték, a tiszta ismeret, az abszolút tudás. De hogyan jussunk el a filozófiai formához? Rendszeren kívül állás, rendszerfeletti rendszerezés: Zalai kifejezései a metafizika nyelvén a tiszta formákat jelentik. Van-e út, mely hozzájuk vezet?

Tudjuk a rendszerről, hogy posztulátum hozza létre; a posztulátum lényege azonban — a posztulálás, mely kielégítetlen. «Ha a rendszer kielégíti a posztulátumot, megszűnik a posztulátum s ha a posztulátum megszűnik, megszűnik a rendszer. Az, ami a posztulátumot kielégíti, szétfeszíti a rendszer kereteit.» A mai filozófia ismertebb szavaival élve Zalai felfogását így adhatjuk vissza: apszichológiai, logikai, ismeretelméleti, metafizikai kutatások azért olyan gazdagok eredményekben s biztosak módszerükben, mert kihasználják a rendszer előnyeit. Viszont jelentőségük is rendszervoltukhoz s ennek kapcsán anyagszerűségükhöz kapcsolódik. A filozófia a rendszerhez és az anyagszerűséghez fűződő szükségszerű relativizmust meghaladó álláspont. Rendszer nem lehet. Mi tehát?

Épen ez a közös kielégítetlenség, ez a közös transzcendenciára való törekvés az egyes rendszerekben — feleli Zalai. A posztulátum kielégítetlensége az egyes rendszerekben analogiát teremt köztük s ez az analógia harmóniát. Ez a harmónia nem tárgyi közösség, hiszen «minden rendszer feldolgozza az egész univerzumot»; ez a harmónia a rendszerek formáinak közössége, a formák egysége, a formák formája. Paradoxnak tetsző megoldás, de szándékosan az. A filozófiának önálló, rendszeren kívül álló álláspontját megtaláltuk; de csak azért, hogy ha ki akarjuk fejteni s rendszert akarunk alkotni, rögtön újra elveszítsük. Zalai elismeri, hogy a rendszerek formáinak egységessége «határozatlan és ködszerű valami», de ez a határozatlanság principiális. Ennek oka, hogy abban, ami több az igazságnál, az igazságfeletti, az önmagáért való formában újra csak igazságot, vagyis egy bizonyos rendszeren belül értelmezhető csak, egy bizonyos értelemben igaz tételezést keresünk. «Más materiából vagyunk faragva mi és az abszolútum.» Megtaláltuk hozzá az utat, de tudjuk, hogy elérhetetlen.

Elérhetetlen — a rendszeres gondolkodás számára. De vajjon elérhetetlen-e egyáltalán? A metafizikus itt az intuícióna hivatkozik, mely az abszolútum birtokába juttat. Zalai, aki munkáiban többször is kérlelhetetlen biztossággal mutat rá az intuícióna fogalmában rejlő belső ellentmondásokra, ezt a kényelmes megoldást, mely egész fáradságos útját feleslegessé tette volna, nem tette a magáévá.

A felelet, melyet a rendkívüli nehézségek tudatában nem annyira a tudományos ismerettan szigorú nyelvén, mint inkább az élmény és a művészet szavaival fogalmaz meg, a *szimbolum* filozófiájához vezet. A rendszer megközelíti az abszolút valóságot, a tett az, amely birtokába veszi; de «birtokunkba venni» nem egyenlő a megismeréssel. Hogy a megismerés számára ezt a birtokbavételt hozzáférhetővé tegyünk és az abszolútát mivoltában meg ne változtassuk, a filozófia szimbolumokkal kénytelen dolgozni. Úgy amint a művészi tett mímeli az alakot, a filozófiai szimbolum a birtoklás mímelése. Nem a szimbolum fontos, hanem a

szimbolum funkciója. Ezt a funkciót, ezt a módszert Zalai «fantasztikus konstrukciónak» is nevezi, hogy a rendszerező konstrukciótól megkülönböztesse. A szimbolum az *abszolút konstrukció* szimboluma: ez az ellentétet magában rejtő állítás utal a filozófiai rendszerezésben rejlő feloldhatatlan antinomiákra. Ott, ahol ezeket az antinomiákat feltárja, Zalai stílusa monumentális egyszerűségében és megragadó közvetlenségében a német idealizmus legszebb lapjaira emlékeztet: «a szimbolum kettőssége mély és eloszlatthatatlan; az abszolút vágya és az abszolút szülőtte; a legszigorúbb konstrukciójú rendszer és a teljes rendszerfölöttiség; az abszolút adottság és az abszolút önalkotás; a legnagyobb ingerlés és a legteljesebb lemondás.»

*

Eddig jutott el Zalai, a filozófus. A metafizika lehetőségei előtt állunk, az új metafizika előtt, melyet sikerült felszabadítania az ismeretlen negatívumainak megkötő kényszere alól. Vajjon megírta volna-e ezt a metafizikát s csak az idő, az élet hiányzott hozzá? Ha így volna, akkor Zalai művének mélységes tragikuma sokszorosan felülmúlná a filozófia összes tragikus veszteségeit, amelyekről az újabb időkben tudunk. Azt jelentené, hogy egész alkotása nem egyéb, mint készülődés arra, amit már nem mondhatott el s amit senki nem mondhat el most helyette.

De azt hiszem, hogy nem így kell megítélnünk filozófiáját. Posthumus munkájában, mely a filozófiai formaproblémának és a rendszerezés problematikájának végső elmélyítésében rendkívül sok újat és fontosat nyújt, semmi nyomát sem találok ennek az alakuló metafizikának. S ha sikerült ennél az összefoglalásnak egységes képet adni Zalai sokfelé ágazó, láthatatlan szálakkal összefűzött gondolatairól, mindenki el fogja ismerni, hogy ezek az eszmék nem mint pusztá előkészítés, megalapozás, hanem épen ellenkezőleg önmagukban, önmagukért értékesek. Zalai rendkívüli érdeme abban rejlik, hogy a filozófiai gondolkodás, a «par excellence» filozófiai módszer törvényeit, jogait és határait megállapította.

Ebben a törekvésében megegyezik Emil Laskkal, aki szintén a filozófia logikájában látta körünk nagy feladatát. S mind a kettőnek munkáit újra olvasva mégis azt érezzük, hogy ehhez a tartalmi filozófiához nem jutottak volna el. Lask azért nem, mert gondolkodása a neokantizmus szféráját nem haladta meg. Zalai azért nem, mert problémája nem a filozófiai és metafizikai problémák egyike-másika vagy összessége, hanem maga a filozófia, a metafizika volt. Míg a metafizikusok víziója a kozmosz, a lélek, az istenség miléte, Zalai víziója maga a metafizika miléte volt: így határozta meg álláspontját gondolatvilágának egyik kongeniális ismerője. De, hogy az ő kifejezésével éljek, ezen az összefüggésniveaun, ezen az érvényességszférán belül annyit és olyan értékűt nyújtott, mint kívüle senki más.

Zalai írásaiból a legmélyebb egyéniségek egyike bontakozik ki előttünk. A legelvontabb ismeretelméleti fejtegetéseket is intenzív, átható erejű mondatok szakítják meg, amelyek egy nagyvonalú és sokszorosan összetett lelki élet mélyéből fakadtak. Elszórt esztétikai és etikai megjegyzései szigorúan megalapozott, egységesen átgondolt, lezárt világnézetre utalnak, amelyet az individualizmus, művészi irracionizmus szavaival csak nagyon is átlagosan, tökéletlenül jellemezhetnénk. Mint minden önálló és alkotó gondolkodóra, Zalaira is érvényes Fichte szava: *Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.*

Zalai Béla irodalmi munkássága.

1. A közvetlen tapasztalás összefüggésrendszere. (Athenæum, 1906.)
2. Ethikai rendszerezés. (Dolgozatok a modern filozófia köréből. 1910.)
3. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie I—II. (Archiv für systematische Philosophie. 1912.)
4. A realitás-fogalom típusairól. (Athenæum 1912.)
5. A filozófiai rendszerezés problémája. (A szellem II.)
6. Allgemeine Theorie der Systeme. (Kézirat, 284 l.)

Zalai kéziratban ránk maradt munkája magyar értekezéseinek német fordításával együtt egy kötetben fog megjelenni, ha lehetséges már a jövő év folyamán.

ESZTÉTIKA ÉS ÁLTALÁNOS MŰVÉSZET- TUDOMÁNY.¹

Írta: DÉNES LAJOS.

1. Az újabb esztétikai irodalomban mind sűrűbben találkozunk azzal a felfogással, hogy az esztétika mint tudomány és a művészet mint tárgy nem felelnek meg teljesen egymásnak. Az esztétika nem képes bennünket felvilágosítani a művészet igazi mivoltáról, vagy amint e felfogás hirdetői szeretik mondani, a művésze tegészéről. Szerintük az *æsthetikum* csak egyik eleme vagy tényezője a művészetnek, mellette azonban a művészi alkotásnak vannak egyéb fontos tényezői is, amelyekről legalább is ép oly mértékben függ a művészi érték, mint az esztétikai elemtől. Sőt találkozunk olyan felfogással is, hogy bizonyos művészi alkotások megépenséggel meg is lehetnek minden esztétikum nélkül (Hamann). Minthogy pedig az *æsthetika* csak az esztétikai elemet képes megmagyarázni, nyilvánvaló, hogy szükség van egy új tudományra, amely a művészetet maradék nélkül — tehát a művészet egészét minden elemével, vonatkozásával és funkciójával együtt — képes tudományosan feldolgozni, megismerni, megérteni és megmagyarázni. Ez az új tudomány az *általános művészettudomány* volna. Esztétika és általános művészettudomány pedig két különböző diszciplína. Nem tagadják ugyan ők sem, hogy a kettőnek vannak érintkezési pontjai is, de viszont a leghatározottabban megkövetelik a kettőnek szétválasztását éppen divergenciájuknál fogva, mely viszont tárgyaik különbözőségére vezethető vissza.

E felfogással először *Fiedler* Konrád írásaiban találkozunk. Már ő hangoztatja, hogy a művészet lényege nem esztétikai jellemében rejlik, hogy igaz mivoltához még más egyéb elemek és vonatkozások is tartoznak. Ezért más az eszté-

¹ Felolvasatott a M. F. T.-nak 1915. okt. 20-án tartott ülésén.

tika és más a művészetelmélet. Utána *Spitzer* Hugó sürgeti a kettéválasztást (*Hermann Hettners kunstphilosophische Anfänge und Literarästhetik*, 1903., II. fejezet), míg azután *Dessoir* az ő esztétikájában (*Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1906.) már külön-külön részben tárgyalja az esztétikát és az általános művésztudományt. Bár teljes nyomtatékkal követeli a szigorú kettéválasztást és az új tudomány elismertetését — ami különben folyóiratában, sőt már ennek címében is kifejezésre jut (*Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*), — mindazonáltal lehetetlen észre nem venni, hogy egyik rész a másik nélkül még nem áll, hogy a kettő csak együttesen ad egy egész rendszert. Könyvének megjelenése óta a kérdés állandóan napirenden van. Kiváltképen a berlini iskola — *Dessoir* követőit nevezem így — áll szilárdan, bár nem ostromolatlanul, a szétválasztás elve mellett. *Hamann* Richárd esztétikája (*Ästhetik*, 1911) és *Uitz* Emil művei (különösen legutóbb megjelent *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft I.* 1914. című munkája) már teljesen ezen az alapon épülnek fel. A kérdés felvetődött az I. esztétikai kongresszuson is, és bár *Dessoir* igazán szép és rendkívül értékes megnyitó előadásában (jóllehet nem ezen a címen), *Hamann* és *Uitz* pedig egyenesen e kérdéstről tartott egy-egy külön előadásban tolták a problémát előtérbe és hangoztatták egyrészt a szisztematikus művésztudomány kiépítésének, másrészt az esztétika és általános művésztudomány szétválasztásának szükségességét, mindazonáltal erősebb visszhangot fejtegetéseikkel nem tudtak kelteni, úgyhogy a hozzájuk fűződő vita is inkább mellékkérdésekre terelődött.

2. Az az okoskodás, amelyre e tanítás támaszkodik, nagyjából a következőképen foglalható össze. Az esztétikai momentum még nem meríti ki sem a tartalmát, sem a célját azoknak az emberi alkotásoknak, amelyeket összefoglalóan művészetnek nevezünk. Minden igazi műalkotás — motívumait és hatását tekintve — rendkívül összetett valami; nemcsak pusztán esztétikai játszókedvből ered és nemcsak esztétikai öröm keltésére irányul, még kevésbé persze a

tiszta szépségélvezetre. Azok a szükségletek és erők, amelyeknek a művészet létét köszöni, épenséggel nem merülnek ki abban a nyugodt tetszésben, amely a hagyományos fel fogás szerint az esztétikai hatást és az esztétikai objektumot jellemzi. Valójában a művészeteknek olyan funkciójuk van a mi szellemi és társadalmi életünkben, amelynek révén tudásunknak és akarásunknak egész körével szoros összefüggésbe kerülnek.¹ A műalkotásban egy komplexummá tevődnek össze az esztétikai értékkel együtt mindazok az etikai, vallási, intellektuális, funkcionális és egyéb faktorok, amelyek a művészetben kifejezésre jutnak, és amelyek az ő keletkezése, léte és fejlődése szempontjából lényegbevágó fontosságúak. Éppen ezért egy dráma, egy regény, egy műemlék vagy portré igaz mivoltához ép oly kevéssé tudunk hozzáférni a pusztán esztétikai magatartással, mint ahogy viszont egy-ekének vagy gőzhajónak az igaz mivoltát sem találhatjuk meg, ha pusztán esztétikailag szemléljük.²

Mindez tehát amellett szól, hogy az esztétika álláspontjáról a művészi alkotások teljes egészének csak egy részét foghatjuk fel és hogy a művészi tevékenységnek vannak olyan nyilvánulásai, amelyek nem tűrik meg a csak esztétikai szempontok alá való rendelést. Ennek következtében tehát feltétlenül revízió alá kell venni azt a kritikátlan hagyományos feltevést, amelyet megokolni és bizonyítani eddig soha szükségesnek sem találtak, hogy t. i. a művészet mibenlétének kérdése mint tudományos probléma az esztétikára tartozik.³ Ezt a revíziót még inkább elkerülhetetlenné teszi az a meggondolás, hogy az esztétika tárgyköre különben is túlterjed a művészetben. Az esztétikai szemlélés tárgya nemcsak a művészet lehet. Igazi esztétikai örömet és elmélyedést szerezhet nekünk a természet is és szerezhetnek az emberi szellem olyan alkotásai és tevékenységei is, amelyek

¹ DESSOIR, Ästh. und allg. Kunstwiss. 4., 5. és 104—117. l.

² URTIZ, Grundl. der allg. Kunstwiss. I. 10. és 133—134. l.

³ FIEDLER, Schriften über Kunst. (Herausg. v. H. Konnerth) I.: Ueber die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst és Ueber den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit.

a művészet körén teljesen kívül esnek.¹ A legsúlyosabb érvet azonban Hamann veti latba, amikor azt tanítja, hogy lehetnek olyan művészi alkotások, amelyekben egyáltalán nincs esztétikai elem. Példának hozza fel az illusztráló művészetet és a vallásos festészetet. Az előbbinek körében két csoportot különböztet meg, a kultuszt és a demonstrációt, aszerint amint etikai vagy intellektuális szükségleteinket szolgálják. E művészi alkotásokkal szemben az esztétikai szempont egyáltalán nem elégíthet ki, mert ezek egyrészt az esztétikai szükségletnek semmiképen sem felelnek meg, ellenben mint művészi alkotások egészen jól megállják a helyüket, másrészt e műveknek esztétikai tekintetek szerint való tárgyalása mind a művész, mind pedig a szemlélő szempontjából teljesen eltévesztett kísérlet is lehet, amennyiben t. i. éppen a lényegét, a mű illusztratív jelentőségét semmisítheti meg, és végül azért, mert az esztétikai szemlélésből és interpretációból — már ahol ezek lehetségesek — nem tűnik ki, hogy az esztétikai momentumoknak jelentősége e művészet lényege szempontjából modifikálódott. Az illusztráló művészet egész köre nem esztétikai, mert alkotásai csak a valósághoz (valamely ideálhoz vagy a természethez) való vonatkozásukban és csak annyiban érvényesülhetnek, amennyiben ennek megfelelnek és mert mindig egy tudományos, erkölcsös vagy vallásos összefüggésbe illeszkednek bele. Ha a 19. század vallási vagy történelmi festésze ellen azt a kifogást hozták fel, hogy nem esztétikai értékű, hát akkor ezt ugyanezen okon minden vallási festészetről elmondhatjuk. Hibául azonban ezt csak akkor róhatnók fel, ha ki tudnók mutatni, hogy egy vallásos műalkotás helyét megfelelőbben töltené be egy esztétikai értékű mű, vagy megfordítva. Egy múzeum, mely csupa szentképpel van tele, kínos látvány lehet. De ép ilyen hatással volna a mély vallásos érzésű szemlélőre az a templom is, mely viszont csupa esz-

¹ DESSOIR, i. h. — V. ö. még «Az esztétika mai problémái» c. dolgozatomat az Alexander-Emlékkönyvben. (Dolgozatok a modern filozófia köréből. 1910.)

tétikailag gyönyörködtető plainair-tájképpel van teleaggatva.¹ Ebből pedig az következik, hogy az esztétikai elem, mely önmagában kétségtelenül értékes, nemcsak hiányozhatik a műalkotásból, hanem — mint ezekben az esetekben — ha már jelen is van, nem támogatja, nem fokozza a művészi értéket, harmóniában sincs vele, sőt még esetleg diszsonáns is lehet. Maga Hamann nem mondja ugyan ki ezt a konzekvenciát, de benne van ez egész gondolatmenetében.

Ilyen okfejtéssel jutottak el az említett esztétikusok ahhoz a felfogáshoz, hogy az esztétikának lehet ugyan köze a művészethez, mert a művészetnek mégis csak egyik — talán fontos, de bizonyos felfogás szerint, amint láttuk, éppen nem nélkülözhetetlen — mozzanata az esztétikai. Azonban az egész művészet minden elemével, vonatkozásával és funkciójával csak az esztétikától különválasztott rendszeres művészettudománynak lehet a tárgya. Ennél a konzekvenciánál azonban megálltak, ezen túl még nem jutottak. Sem a rendszeres felépítésnek még csak tervével sem találkozunk sehol, sem a forrásokra és módszerre vonatkozólag nem tisztázódtak a felfogások, pedig éppen ezek volnának a legalkalmasabbak arra, hogy ennek az álláspontnak a helyességét igazolják. Mindössze még csak Dessoir és Hamann kongresszusi előadásáiban találkozunk idevágó, de még igazán csak embrionálisaknak nevezhető gondolatokkal.

3. Ez az álláspont kétségtelenül sok tetszetős vonással dicsekedhetik. Bizonyára hódít majd azzal a könnyűségével, amellyel a hagyományos esztétikának egyik legkényelmetlenebb problémáját egyszerűen átugorja: a természeti szép és a művészet között a viszony igen világos. Vagy nincs köztük, ha akarom, semmiféle viszony (a természet nem művészet!), vagy ha igen, nem lényegüket illető; mert az csak nem lényeges, hogy mindegyik idézhet elő esztétikai hatást is. Amint a természeti jelenségnek nem tartozik ez a lényegéhez, azonképen a művészetnek sem.

¹ HAMANN, *Ästhetik*, 3—7. lap.

Másik bizonyára szintén vonzó vonása ennek a felfogásnak abban van, hogy kiegyenlítődést tesz lehetségessé a tartalmi és a formalista esztétikai álláspont között. A tartalmi elemek ép oly művészi jelentőségű komponensekké értékelődnek át, mint amilyeneknek a művészi formákat tudjuk. És végül nem utolsó sorban fog vonzani azzal a konzekvenciával, melyet véglegesen le fog kelleni vonni belőle, hogy t. i. az általános művészettudomány módszere csak az objektivizmus lehet. Ez bizonyára igen megvesztegető hatású lesz mindazokra, akik az ú. n. exakt tudományokra esküsznek. Dessoir le is vonja ezt a konzekvenciát már esztétikájában is, de még inkább kisebb dolgozataiban.¹ Igaz ugyan, hogy ő még nem vallja azért az objektiv módszer kizárólagosságát.

Ha azonban közelebbről nézzük a berlini iskolának ezt a felfogását, bármilyen erős logikai támasztékokkal van is körülbástyázva és bármennyire hivatkozik is a hamisítatlan művészi benyomásra és megértésre, bizony erősen sebezhető oldalaira fogunk találni. Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy itt a problémáknak bizonyos összezavarodásával állunk szemben. Az egyik probléma ugyanis, amit kihámozhatunk, az esztétikumnak és a művésziének a viszonya egymáshoz, a másik pedig az esztétika viszonya az általános (szisztematikus) művészettudományhoz. A zavar onnan keletkezik, hogy a két problémát egynek vesszük. Azt mondják, hogy azért kell külön esztétika és külön művészettudomány, mert az esztétikumnak és a művésziének körei nem kongruensek, hanem egymást metsző körök. Igaz ugyan, hogy a második probléma csak az ő álláspontjukról vethető fel, míg azok számára, akik nincsenek ebben velük egy nézeten, nem áll fenn. Egyébként a kettő közül ez a könnyebben elintézhető kérdés. Csak utalnunk kell a hagyományos esztétika legkiválóbb képviselőire és ki fog tűnni, hogy mindazok

¹ **DESSOIR**, Objektivismus in der Ästhetik (Zeitschr. f. Ästh. u. allg. Kunstw. V. 1, 1910.), továbbá megnyitó előadásában az I. esztétikai kongresszuson.

a kérdések, amelyeket a berlini iskola az általános művészet-tudományban kíván feldolgozni, ép oly mértékben szerepelnek már azoknál, mint azok a kérdések, amelyeket Dessoirék az esztétikának utalnak át. Vischer nagy esztétikája pl. — hogy csak a legiskolaibb példára hivatkozom — a legnagyobb részletességgel foglalkozik az egyes művészetekkel és egész szisztémáját adja az egyes művészeti ágak művészettanának. És föltéve, hogy igaz az, amit az esztétikumnak és a művészeknek divergenciájáról tanítanak, nem látjuk be, miért kell ezért új tudományt teremteni. Hiszen hogy a műalkotásnak van vagy lehet esztétikai értéke, azt ők is elismerik (Hamann is csak egy-két kivételes esetben fedezte fel ennek hiányát és ehhez is szó fér). Már most mi fog történni? Az esztétika majd a művészeteknek ezzel az elemével fog foglalkozni, az általános művészettan pedig a többivel? Akkor a művészetek egységes tárgyalását sehol sem fogjuk megtalálhatni? Vagy talán lesz az általános művészettanban egy szerény hamupipőke-hely az esztétikum tárgyalására is? Föltéve, hogy ennek a kérdéseit megtűrik ebben a tudományban, hihető, hogy ezek oly szerény méretekre és jelentőségre szoríthatók, hogy az általános esztétika ne veszítse el azt a jellemét, amelyet a berlini iskola kíván neki adni? Ha pedig így lesz, akkor ott lesznek majd, ahol a «hagyományos» esztétika volt.

4. Fogasabb és jelentősebb kérdés azonban ennél a másik, mely az esztétikumnak és a művészetnek egymáshoz való viszonyára vonatkozik. A berlini iskola felfogása itt is nagy zavart okoz. Mert amikor azt tanítják, hogy a művészi alkotásnak az esztétikai mozzanaton kívül vannak más, vele egyenlő vagy talán még magasabb rangú momentumai is, amelyekről ép úgy függ a műalkotás *művészi* értéke, mint attól: akkor elfelejtik, hogy ezzel egy kiegyenlíthetetlen ellenmondásba keverednek. Az esztétikumnak lényegét — több-kevesebb jelentéktelen módosítást leszámítva — ők is abban látják, amiben már Kant megállapította: a szemlélés kontemplatív módjában, az érdeknélküliségben, az

objektum érzésszerű felfogásában (Gefühlserfassen). De hogyan lehetséges az, ha a művészi alkotásban ép oly eleven ható tényezőkkül ismerik el az erkölcsi, vallásos, társadalmi és egyéb elemeket is, ha «a művészeteknek olyan funkciójuk van a mi szellemi és társadalmi életünkben, hogy ennek révén tudásunknak és akarásunknak egész körével szoros összefüggésbe kerülnek?» Utitz észrevette a kelepécét, és úgy igyekszik elkerülni, hogy azt tanítja, hogy a művészet a különböző (etikai, vallásos, hazafias stb.) értékeknek olyan ábrázolása vagy kifejezése, amely esztétikai szemlélésre készlet. Ezzel a formulával azonban ki kell azután rekeszteni a művészetek közül pl. az építészetet, amire ugyan egyáltalán nem látszik hajlandónak, mert hát miféle értéket — már t. i. etikai vagy társadalmi értéket — *ábrázol* vagy fejez ki az építészet?

De vannak ennek az ellenmondásnak még súlyosabb következményei is. Hogyan tudja megmagyarázni a berlini iskola pl. azt a tapasztalatot, hogy egyes művészi alkotásokban a nem esztétikai értékelemek határozottan negatív irányúak, nem tetszők, a művészi alkotás pedig mégis tetszik. Gondoljunk csak Macbeth, III. Richárd vagy Shylock alakjaira, egy majmot vagy az ördögöt ábrázoló egyébként kiváló szoborműre. Világos, hogy itt az ő felfogásuk az értékkomponensek olyan kollíziójával áll szemben, amelyből a művészi hatás harmóniáját és egységét kihozni nem képesek. De meg ilyen nem esztétikai komponensek lehetségesek egy természetű kép szemlélésénél is. Egy dombtetőről nézem pl. egy vidék gyönyörű képét, elmerülök a nézésébe, igazi esztétikai örömet érzek. Már most ha ebbe a nézésbe és a velejáró örömbe belejátszik a szomszédos hegy tetején lévő várrom minden történelmi és hazafias emléke, akkor a hatás talán művészi hatássá lesz? Ez volna a konzekvencia, de ezt talán még sem hajlandók elismerni.

Még nagyobb a baj azonban a tendenciózus művészet körül. Hogy van ilyen és hogy vannak közte kiváló művészi alkotások is, azt senki sem tagadhatja. De vajjon azért kiválóak-e, mert a tendencia és a vele kapcsolatos társadalmi

és egyéb értékek nagyon is kiütköznek belőle? A tapasztalat ennek homlokegyenesen ellentmond. Kiválóak lehetnek, *noha* tendenciózusak. Így szoktuk ezeket értékelni. Hát még hogyha a tendencia és a vele kapcsolatos egész világnézet a miénkkel nem harmonizál (Wilde)? Akkor az a mű már nem is lehet művészi értékű? Persze, hogy zavar a tartalmi értékek ellentétessége! De abban van épen a művészi szemlélés sajátossága, szinte ünnepies emelkedettsége, hogy a művészi érték még az ilyen tartalmon is keresztülütközik. Egy igazi tendenciózus, de művészi regényben pl. sokkal inkább találja meg a művészi értéket az utókor, amelynek szemében az irányzatosság már nem oly szembeötlő. Egy szónoki beszédet, ha művészi alkotás, nemcsak a kortársak tudnak élvezni, hanem a késő utókor is, pedig a mi lelkünkre már nem hat mindaz az értéktényező, amely a kortársakéra hatott, minket már nem izgat társadalmi, politikai és erkölcsi tartalma. Sőt itt a viszony a művészi és a többi értéktényező között éppenséggel visszajára fordul. A művészi elem a kortársakra, a tulajdonképeni hallgatókra nézve másodrendű faktor volt, mert csak eszközül szolgált a szónok számára, hogy beszéde hatásosabb legyen, hogy célját könnyebben és eredményesebben érje el. Mi pedig éppenséggel a művészi értéket helyezük egy ilyen beszédben minden más elem fölé. A szónok céljának, a politikai helyzetnek, amelyből a beszéd fakadt, az ismerete, számunkra csak a jobb megértés szempontjából fontos.

Ugyanígy vagyunk különben minden művészi alkotás megítélésével, de leginkább természetesen a régi nagy mesterek alkotásaival. Itt jut a berlini iskola leginkább ad absurdum. Álláspontjukból azt a következtetést lehet levonni, hogy egy művészi alkotás leghelyesebb értékelője maga a mű alkotója, mert hiszen őbenne élednek fel a leg-tökéletesebben mindazok a szellemi értékek, amelyeknek kifejezőjéül művét alkotta. Sőt ő benne még azok a lelki érték-komponensek is feltámadhatnak, amelyeket a műalkotás esetleges fogyatékosága vagy tökéletlensége miatt másokban nem képes felébreszteni. Már pedig a tapasztalat épen azt

bizonyítja, hogy nem mindig a művész maga az ő alkotásának legjobb értékelője, noha a mű első sorban neki mondhatja el mindazt, amit beléje akart helyezni és csak az ő számára tárhatja fel minden vonatkozását és funkcióját. Hasonlóképpen nem értékelhetnők teljes művészi értékük szerint a régi nagy mesterek műveit sem, mert alkotásaiknak ma már nincs meg mindaz a társadalmi, vallási, erkölcsi stb. vonatkozása és funkciója, amely a maguk idejében megvolt.

5. Mindezekből kitűnik tehát, hogy a berlini iskola állásfoglalása az általános művészettan megteremtése érdekében elhibázott. Hibás a kiindulópont, hibás a végső pont is, ahová jutni akarnak. Az esztétikum és a művészi között nem az a viszony, amelyet ők hangoztatnak és különösen az ethikai, társadalmi stb. értéktényezőknél nem az a szerepük a műalkotásban, amelyre ők rámutatni vélnek. Bizonyos, hogy ezeknek is van beleszólásuk a művészi alkotás érték meghatározásába, de csak annyiban, amennyiben az esztétikai értékkel harmóniába tudnak jutni, illetőleg *maguk is esztétikai értéktényezővé tudnak válni*. Az általános művészettudományt pedig sem megteremteni nem szükséges, sem különválasztani nem lehet. Igaz, hogy a Fechner-iskolát terheli valami kis bűn, mert annyira hozzászoktatta az esztétikusokat ahhoz, hogy minden feladatukat az esztétikai szemlélés és alkotás pszichológiai elemzésében lássák, hogy a művészet bizony ebben az esztétizálásban meglehetősen mostoha elbánásban részesült. De ha az esztétika nem kerül el mesterségesen a maga igazi feladatait és a maga legtermészetesebb vizsgálódási területeit, akkor meg fogjuk találni mindarra a kérdésre is a feleletet, amely a berlini iskolát új vállalkozására indította, és az egyes művészeti ágak is meg fogják találni a maguk helyes, művészi szempontok szerint való, megbízható tárgyalását és tudományos feldolgozását.

MEGEMLEKEZÉS

KÁRMÁN MÓRRÓL ÉS WINDELBAND VILMOSRÓL.

A M. Filoz. Társaság 1915 nov. 25. fartott ülésén mondotta

ALEXANDER BDRNÁT.

A filozófia is sok halottját gyászolja a nagy emberi gyásznak e szomorú korszakában, nehányáról folyóiratunk már megemlékezett, most élő szóval kell bejelentenem, hogy utolsó ülésünk óta két fájdalmas veszteség érte a filozófiát, meghalt *Kármán Mór* 72 életévében és meghalt *Windelband* Vilmos, a kiváló heidelbergi filozófus, kinek sok magyar tanítványa őrzi személyes emlékét, de akitől mindnyájan, mint nagy mesterünktől, tanultunk. A kegyelet és hála érzésének adunk kifejezést, midőn legalább néhány szóval már ezen az ülésen áldozunk emléküknök.

Kármán Mór nem volt tagja társaságunknak, melytől talán sajnálatos félreértések tartották távol, nem is a filozófia volt tengelye az ő szellemi munkájának, de filozófus volt mint ember, igazi bölcs, ki utolsó lehelletéig építette belső életének templomát, filozófus volt gondolkodásában, mellyel mindig az egészet nézte és az egységet kereste és filozófus volt tudományában, mely a legszélesebb filozófiai tanulmányokon épült. Ő maga mondja: «Egész gondolkodásomat igen korán, még tanuló koromban, lefoglalták a nevelés kérdéseinek bonyodalmai, s minden tanulmányom elsősorban azok megoldására irányult. Pedagógiai vonatkozása nélkül semminemű tudományos vizsgálódás nem köthette le teljes érdeklődésemet». (Magyar Közművelődés I. 4. füzet 156. l. 1908.) Ámde első nagy pedagógiai mestere, Herbart, a pedagógiát úgy odakapcsolta a filozófiához, mint előtte senki és *Kármán* ebben mindvégig hí tanítványa maradt, sőt további fejlődésében még bensőbbé tette azt a viszonyt. *Kármán* mint tudós ugyanazt a felelősséget érezte tanulmányával, mint a lelkiismeretes tanító tanítványával szem-

ben. Van-e nagyobb dolog a világon, mint egy emberi lélek formálása? Mit nem kell annak maga magától kívánnia, aki ezt a feladatot vállalja, az ezzel járó felelősséget átérzi és el van szánva, hogy egészen odaadja magát neki! De Kármán még nagyobb feladatot vállalt. Nemzetünk nevelési ügyét akarta újjáalakítani, ezzel közvetve az egész nemzetet nevelni, de nem az elmélet hüvös magaslatán maradni, és onnét diktálni, hanem onnét leszállni, a valóságos nevelés gyakorlati munkájából is részt kérni magának és főkép magukat a nevelőket nevelni. Az ember szinte megijed, ha az ezzel a nagyobb feladattal járó felelősség megnagyobboldására gondol. Nem sok-e egy embernek? Kármán érezte a felelősséget és bátor lélekkel vállalta a feladatot.

Hogy mennyit dolgozott e cél érdekében, mily intenzív módon, mily sokoldalúan és mégis mily egységesen, azt még körvonalaiban sem akarom itt önök elé állítani. Azt sem, hogy mily külső akadályokkal kellett megküzdenie, melyek bizony megvérezték és erejét katasztrófálisan fogyasztották. Aki nem tudja, mi a tragikum, főleg a magyar tragikum, jöjjön ide és tanulmányozza ezt az életet! De a lelkét megvéreztette, az erejét kitartóvá tette és a feladat megoldásának legfőbb feltételét megadta neki: a filozófia. Ez segítette őt épülete erős alapjának megvetésében. Csak, szilárd egyetemes világfelfogás alapján lehet ily feladatokhoz hozzáfogni. Világfelfogását Kármán tudományos művekben nem formulázta ugyan, de főbb pontjaiban mint élő erő élt lelkében. Főleg három nagy filozófiai problémával kellett tisztába jönnie. Mi a helye a pedagógiának az egész szellemi életben? A pedagógia nyilván az emberi kultúra ügye, az embert ifjúsága fogékonyságában úgy formálni, hogy ezt a kultúrát befogadhassa, megőrizhesse és tovább fejleszthesse. De mi ennek a kultúrának legfelső értelme? Bizonyára az erkölcsi élet kifejlesztése, a történeti élet folyamán. És mi a legfőbb eszköze a nevelő munkának? Az iskola szempontjából a tanítás, a tudományos oktatás, a tudományok kapcsolatosságának törvénye szerint. Ezek mind filozófiai kérdések, melyek megoldása nélkül nincsen pedagógia. Ezeken a kérdéseken dolgo-

zott Kármán egész életében. Ennek köszönjük magvas értekezéseit a pedagógiáról összegyűjtött műveiben, továbbá dolgozatait, melyek az erkölcsi életet és ennek történeti folyamatát vizsgálják, és végre állandó törekvéseit a tudományok kapcsolatosságának, tagozottságának, osztályozásának földerítésére. Ethikája még nem jelent meg, de remélhetőleg oly állapotban van, hogy később napvilágot láthat. Mindenesetre megvan az a két németül írt, de mint maga mondja magyarul átgondolt értekezése, melyet a heidelbergi nemzetközi filozófiai kongresszuson (1908.) benyújtott, az egyik *Dialektik der ethischen Principien*, a másik *Mitteilung über Klassifikation der Wissenschaften*, amelyek a lehető legrövidebbre vont egységét adják történeti, erkölcsi és tudománylogikai felfogásának. Gondoskodnunk kell róla, hogy ezek a becses értekezések magyarul is megjelenjenek.

Minden élet tragikumának a tragikus hős halálával véget kell érnie. Most már Kármán Mór senkinek sem áll útjában, tehát remélhetjük, hogy a halálával ránk háramló kötelességünket teljesíteni fogjuk. Össze kell gyűjteni azokat a dolgozatait, melyek elszórva jelentek meg, ki kell adni, ami irodalmi hagyatékában oly állapotban van, hogy kiadható és hisszük, hogy akadni fog, ki szeretettel de objektivitással elmélyed életébe, gondolkodásába és működésébe, hogy teljes képét átadhassuk az utókornak. Igaz ugyan, hogy amit alkotott, az jótékony hatásában fenn fog maradni, mert sok abból amit neki köszönünk, ma szinte magától értetődőnek látszik, és visszaesés abba az állapotba, melyet ő változtatott meg, teljesen ki van zárva. De ily emberek egyéniségének emléke is becses hagyaték, melyet nem szabad veszni engedni. Példát ad az utána következőknek, de tanítja is őket. Kármán Mór azokhoz tartozik, kik haláluk után is megmaradnak tanító és nevelő mestereknek. De hogy az maradjon, arról elsősorban annak a nemzedéknek kell gondoskodnia, mely még szemről-szemre láthatta.

Akik most egy hónap lefolyása alatt elhagyták a földet, Windelband és Kármán, Heidelbergben találkoztak utoljára, azon a filozófiai kongresszuson, melynek diskussziója alá bo-

csátotta Kármán az említett két ethikai és logikai értekezését, abban a naiv hitben, hogy ily kongresszusok alkotó diskusszió helyei és alkalmi lehetnének. Kármán is nagy tisztelője volt Windelbandnak, kihez az a körülmény is csatolta, hogy Windelband is Lotze tanítványa volt, azé a Lotzeé, kit a legújabbkor filozófusai közt legtöbbször becsült Kármán. Nagy község az a Lotze-féle, önállóan gondolkodó emberek községe, akik esetleg szerte-széjjel mennek a tudományban, de Lotzét atyjukként tisztelik és egymással is a rokonságot tartják. De Kármán maga kifejelett hisztorizmusával is vonzódott Windelbandhoz, kinek mint a filozófia történetírójának nincsen párja, nincsen utódja az európai tudományban. Trónja árván maradt.

Windelbandról nem lehet szólni, ha előbb a filozófia történetírásának helyzetét nem tekintjük. Azt a nagy lendületet, melyet ezen a terén a XIX. században tapasztalunk, elsősorban Hegelnek köszönjük, ki a maga történeti fölfogását a legfényesebb metafizikai keretbe foglalta. Szerinte a filozófia története magának a filozófiai eszmének objektív kifejlése, a filozófiai eszme pedig nem egyéb mint a kor öntudata, úgy hogy a filozófia történeti fejlődése: kísérelje, öntudata a kor történeti fejlődésének. A filozófia története a világtörténet fogalmi története. Belső szükségesség nyilatkozik meg folyamában; semmi sem véletlen benne, az egyének csak tolmácsai az egyénfölötti eszmeifejlődési mozzanatnak. Maga a gondolat megy végig a történet útján, a világosság vakító fényében, a méltóság metafizikai fenségében. Hegel egész új világításban látta a történetet és ezen a terén tette a legnagyobb hatást. Mind a filozófia hisztorikusai hatása alá kerültek, és kiváltak közülök Zeller, a görög filozófia nagy történetírója és Kuno Fischer, az újkorié. Inkább eltakarták, mint fitogtatták Hegellel való kapcsolatukat, elpártoltak metafizikájától, de abból nem engedtek, hogy észszerűség nyilvánul a filozófia történeti fejlődésében. Ép az észszerűnek a története volna észszerűtlen? Windelband helyet tudott magának biztosítani Zeller és Kuno Fischer mellett, sőt tovább tudta fejleszteni az ő művüket. Ő a mi hisztorikusunk. Először megírta az újkori filozófia történetét

két kötetben, melyben Hegelétől tetemesen eltérő pozitív meggyőződések alapján írja meg a filozófia történetét Hegel szellemében. Nem tudjuk, mit bámuljunk inkább ezen a művön, a problémák kongeniális föltárását, a kultúrtörténeti kapcsolatok kimutatását, az előadás szépségét, az ítélet biztonságát? Windelband kevésbé filologus mint Zeller, de filologusabb Kuno Fischernél; kritikája nemcsak immanens, mégis a mű objektív; hogy a leggondosabb forrástanulmányokon alapul, Windelbandnál magától értetődik. De még ezen a művön is tútesz a Lehrbuch-ja, mely egy kötetben adja az egész filozófia történetét, miután előbb külön műben már egyszer tárgyalta volt a görög filozófia történetét. Ez a munka csak a problémák történetét adja, egészen hegeli szellemben, de egészen újszerű módon. A hegeli metafizikától teljesen függetlenítette Hegel legértékesebb gondolatát. Ez a mű ugyanoly mértékben történeti, mint rendszeres és párhuzamos vele utolsó műve *Einleitung in die Philosophie*, mely W. rendszerének vázlatát adja, történeti alapon, mint a Lehrbuch a filozófia történetét rendszeres alapon. E nagy alkotások mellett is tisztelettel említendő monografiája Platonról, valamint különböző helyeken megjelent vázlatai a legújabb filozófiai irányok jellemzésére. Megigérte ugyan több ízben, hogy megírja a XIX. sz. második fele filozófiájának történetét, mint a nagy mű harmadik kötetét, de nem írta meg, és azt senki ma nem tudja megírni.

A rendszeres filozófiában az új kantianizmus egyetemes irányának egyik legkritikusabb, legmélyebben járó képviselője. Nem írt oly nagy rendszeres műveket, mint Cohen, Natorp, Lipps, Husserl, inkább egyes értekezéseket, melyeknek egy részét a kétkötetes *Präludienben* összegyűjtötte, egy igen értékes vázlatát a logika rendszerének, egy könyvet az akarat szabadságáról — a fentemlített bevezetés a legterjedelmesebb rendszeres művei közt — de Windelband mint eszmemozdító, mint iránymutató, mint iskola-alapító mégis a legnagyobb hatást tette, ami mutatja, hogy nem épen a gondolatok rendszeres formája, még kevésbé természetesen a kötetek vaskossága dönt. Nem mondom, hogy

Windelband gondolatai belső rendszeresség, kapcsolatoság dolgában kifogástalanok, hogyutolsó művei hajlamot mutatnak annak a metafizikának rehabilitálására, melyet pályája kezdetén, Kant szellemében, oly irgalmatlanul üldözött, és nem mondom, hogy ez a kísérlet nem okozhatna-e nagy változást W. fogalmainak épületében, de tényként konstátálhatom, hogy az értékek problémáját senki annyira előtérbe nem állította, annyira pasztikussá nem formálta ki és ezzel annyira hatásossá nem tette, mint Windelband, aki ezzel az új idealizmus terén a legmélyebb mozgalmat indította. Életének nagy történetírói munkássága után inkább rendszer-programmot szerkesztett, mint rendszert, de a program úgy volt megszerkesztve, hogy nyilvánvalóan ezé a jövő. Rickert Freiburgban és mások önállóan, de W. szellemében fejlesztik tovább gondolatait. W. új típus a filozófia történetében. Történeti tájékozódottsága a legnagyobb, de ő nem szorítkozik mások gondolatainak reprodukciójára és magyarázatára, hanem önállóan alkot; sőt, ép mert önálló a gondolkodása, legmélyebb a történeti megértése. A filozófiai értékeket az ellentétes irányokban is föl tudja ismerni és méltányolni. A képzelhető legalkalmasabb elnöke volt a nemzetközi filozófiai kongresszusnak, melyben a modern német filozófiát páratlan módon, királyként reprezentálta. A szabadszónak is egyik legnagyobb mestere volt.

Ő velem szemben is vannak tartozásaink. Tartozunk magunknak azzal, hogy a Lehrbuchot bekebelezzük irodalmunkba és örömmel jelenthetem, hogy ez a munka folyamatban van, csak a háború akasztotta meg, a fordítót a haza védelmére lefoglalván. De a kisebb értekezésekből is szép kötet telnék ki, melyre ugyancsak kilátásunk nyílik. W. maga szimpátiával viseltetett irántunk, a német tudományos gógból és hideg zárkózottságból semmi sem volt benne. Maga vállalkozott, hogy a Lehrbuch magyar fordításához külön előszót ír. Örült neki, hogy a magyar filozófiai mozgalom elevenítésében neki is részt juttattunk. De ez kötelességünk, melyet híven akarunk teljesíteni.

HOMLOKAGY ÉS INTELLIGENCIA

A HÁBORUS SEBESÜLÉSEK VILÁGÍTÁSÁBAN.

(Dr. RANSCHBURG PÁL 1915. nov 25-én tartott előadásának kivonata.)

A homloki agylebény élet- és kórtana s egyúttal ép és kóros élettani lélektana a legvitásabb fejezetek egyike. *Wundt, Bianchi, Edinger* s a buvárok egy nagy csoportja állatkísérletek, összehasonlító agyfejlődéstani adatok s az embernél tett kórtani tapasztalatok alapján biztossként hirdetik, hogy e lebény az intelligencia, az én, a jellem, a figyelés, az akarás, az absztrakció, a szintézis, stb. központja.

Ziehen, Munk, Bruns s sokan mások állatokon s embereken tett tapasztalatok alapján az ellenkezőjét hirdetik s a homloki agyat inkább magasabb mozgáskormányzó s rendező központok tömegének tekintik (a beszéd, a figyelmes nézés, a fennálló járás kormányzására).

Ismét mások (*Anton, Hartmann*, stb.) átmeneti álláspontot képviselnek e két szélsőség között.

Az állatkísérletek bizonyító ereje éppen a magasabb intellektuális működések vizsgálatánál problematikus. Az embernél pedig a homlokagyi sérülések, daganatok, stb. eseteiben mindmáig pusztán egyetlen esetet vizsgáltak behatóan nemcsak elmekórtani, de lélektani szempontból (*Veraguth*).

Előadó a háború folyamán a Charité-hadikórházban, majd főleg Verebély tanár sebészi klinikáján homlokagyi sérülések 11 esetét észlelte, ezek között 7 jobboldali, 2 baloldali és két kétoldali esetet, mely utóbbiak azonban már általános agyhártyalobbal kombinálódtak s nem mutattak tiszta tüneteket.

Egyik jobboldali sérülés esetét, melyben mint azt a Verebély által végzett műtét s a Röntgen-felvételek mutatták, a jobboldali félteke csaknem teljes terjedelmében elpusztult s az egyén azonfelül a sérülés folytán mindkét szemét elvesztette, kb. 5 hónapon át észlelte s a legbehatóbban vizsgálta kísérletileg is előadó.

Kiderült, hogy a jobb homloki féltekének, ha a bal félteke ép aligha jut egyéb szerepe, minthogy ennek működéseit quantitative támogassa. Ha a jobb félteke elpusztul, a bal azonnal átveheti a teljes működést. Sem a jellem, sem az intellectus, sem ennek egyes tényezői feltűnő változást nem kell, hogy mutassanak.

A többi, rövidebb ideig vizsgált jobboldali eset mind ugyanezt a tényt bizonyította.

A *baloldali homloki lebeny* 6 cm-nyi távolságban a homlok mögött teljes szélességben történt átlövésének egy esetét, melyben a lövedék az agy középvonalában ma is benne van, immár 1¼ év óta észleli és vizsgálja az előadó. Múlt kedélyi, beszéd és súlyosabb emlékezeti zavarok után, két hónappal a sérülést követően már csak könnyebb emlékezési gyengeség maradt fenn egyedüli kórtünetként, melynek folytán a tudat belső terjedelme, egyidejű befogadó képessége csökkent. Az egyén jelleme, kedélye, gondolkodása, ítélőképessége, figyelő ereje, intelligenciája úgy régi tartalmak, mint újonnan szerzett ismeretek értékesítésére nézve nem mutat csökkenést.

A beszélő központot leszámítva, a bal homloki félteke igen jelentős része is elpusztulhat tehát komolyabb kvalitatív kiesési tünetek nélkül, míg kvantitatív csökkenések (tudatszűkülés, gondolkodás lassulása) igenis mutatkoznak. Jele ez annak, hogy minden benyomás itten is párosan van meg, de a két egyidejű egyforma ingerület külön nem érvényesül s közülük a gyöngébbik (a jobboldali) erősítőleg beleolvad az erősebbikbe (előadó homogén gátlási-egybeolvadási alaptörvényének egyik tétele). Ha a baloldali lebeny működésre képtelen lesz, a gyengébb jobboldali eugrammoknak esetleg bizonyos alkalmazkodási időre van szükségük, hogy akcióképesekké váljanak. Minden esetben azonban a csak féloldali működés kvantitatív gyengültséget mutat.

Előadó vizsgálatai tehát, bár első pillanatra azt látszanak bizonyítani, mintha a homloki lebenyek, akár a jobb, akár a bal, minden komolyabb következmény híján lennének nélkülözhetőek, — egyáltalán nem bizonyítanak ellene annak a feltevésnek, hogy a homloki agynak az intelligencia körül nevezetesebb szerepe jut.

De végleg tisztázni látszanak azt a tényt, hogy *bármelyik homloki lebeny önmagában nélkülözhető*; s amellet szólanak, hogy a *homloki (praefrontalis) lebenyek aligha bizonyos speciális képességek központjai*. Előadó tapasztalatai alapján a homlokagy szerepét az intelligencia körül inkább úgy hajlandó értelmezni, hogy a homloki lebenyek különböző agyi területek működésének energiáját rezonancia útján támogató *tartalékközpontok*.

Ezirányú, ma még inkább benyomásszerű, elméleti fejtegetéseit előadó csak akkor szándékozik részletesen kifejteni, ha már a rendelkezésére álló gazdag anyagot teljesen feldolgozta s békés idők nyugalmában egybefoglalóan átgondolhatta.

A HEROIKUS HEVÜLETEK ERKÖLCSTANA.

(Kivonat *Szemere* Samunak nov. 25-iki felolvasásából.)

A «heroikus hevületek» erkölcstana a renaissance legnagyobb filozófusának, Giordano Brunónak ethikai tanítása. Benne jelentkezik először a modern korban egész határozottsággal az a gondolat, melyet később Spinoza csak plasztikusabban fejezett ki, hogy az ember a megismerés, a gondolkodás által jut a legfőbb boldogságra. A brunói gondolatrendszerben ez a felfogás sajátos színezetet nyer. Bruno számára a megismerés tárgya a természet, a világ-egyetem, ez pedig szerint evégtelen, élő, tökéletes szépségű, isteni egység. A tárgy e mineműségének megfelelően megismerni Brunónak annyi, mint szemlélni a mindenség egységét, elmerülni az isteni szépség szemléletében, egyesülni az istenséggel.

A lélek törekvését a legfőbb megismerésre, Plato és Plotinos módjára a szerelem képében rajzolja Bruno. Megkülönböztetésül a földi szerelemtől ezt heroikusnak nevezi, egyrészt, mert tárgya a legfenségesebb: az istenség, másrészt, mert a «szerelmes» törhetetlenül ragaszkodik magasztos életcéljához, még élete árán is. A heroikus szerelem azonban nem valamilyen alaktalan vágyakozás, hanem elsősorban «értelmi lendület». Bruno Eroszának őse nem a vulgáris felfogásnak vak gyermek-Erosza, hanem a platói Symposionnak férfias szellemű istensége, mely világos megértéssel vezeti a lelket eszménye felé. Ám az embert megismerésre való törekvésében más erők eltéríteni igyekeznek kitűzött céljától. Ily ellentétes erő elsősorban érzékiségünk, mely a lelket nemtelen élvezetek posványába vonja; azután magának a hevületnek túlságos erőssége, mely elhomályosítja a tiszta látást; s végül a nagy aránytalanság megismerőképességünk és a megismerendő tárgy között: ez messze túl esik felfogásunk körén, úgy hogy törekvésünk tulajdonkép sohasem juthat célba. Ez akadályok miatt ellentét, küzdelem jellemzi a heroikus lelket.

De van-e általában értelme az olyan törekvésnek, mely soha célba nem juthat? Bruno felelete: a morális becs magában a törekvésben van; a nekiindulás, az állhatatos akarat már magában értékes. Ebben van ennek az ethikának energisztikus vonása. De szembetűnik itt e tanítás individualisztikus mozzanata is. Már a

kérdés beállítása is ily értelmű: hogy mivé tökéletesedhetik az ember magában, az forog kérdésben. A kérdés megoldása is individualisztikus: mindenki a maga felfogóképességéhez mérten közelíti meg s így a maga módja szerint szemléli az eszményt. A szemlélet különbsége pedig a világosság különböző fokozataiban nyilvánkozik. A renaissance individualizmusával e felfogásban karöltve jelentkezik e kor racionalizmusa.

A kontemplációra való törekvést az ellenálló erővel való küzdelmében két dolog segíti. Az egyik a testi szépség szemlélete; az érzéki szép egy isteni szépség sejtelmét kelti s vágyakozás támad a lélekben, hogy abban gyönyörködhessek. A másik a visszavonulás a tömegetől. Itt nyilvánkozik ennek az ethikanak arisztokratikus jellege. Ez a tanítás csak az érzés és gondolkodás kiválasztottjainak szól. De e két segítségre támaszkodva a herosz végül eljuthat az erkölcsi fejlődésnek neki megadott magaslatára. Jellemzi a léleknek ez állapotát, hogy az ember nem érez többé sem testi fájdalmat, sem halálfélelmet. Most korlátlanul tárul fel előtte a mindenség *egysége* s ennek az egységnek, az isteni szépségnek, igaznak és jónak szemléletében a lélek «egészen átváltozik istenné».

Az a gondolat, hogy a legfőbb erkölcsi cél az istenség szemlélete, többször tér vissza a filozófia történetében; megtaláljuk Aristotelesnél és Plotinosnál, valamint a közép- és az átmeneti kor egyes nagy gondolkodóinál. Bruno ethikai tanítása különösen Plotinoséval mutat nagy rokonságot. Mégis lényeges különbség van a kettő között. Plotinosnál a kontempláció tárgya, az isteni lét, természetfeletti, Brunónál az isteni lét benne rejlik a természetben. E különbség következtében pedig más a két tanítás hangulata is. Plotinosnál az aszkétikus, Brunónál életigenlő és heroikus. A herosz élete nem tagadása az életnek, hanem ellenkezően magasabb, fokozottabb élet, a legfőbb életjavakra való rendületlen törekvés. A heroikus hevületek ethikája így a renaissance felfokozott világérzésének filozófiai kifejezése épúgy, mint a brunói pantheizmus. A heroikus kontempláció eszméje egyszersmind az egész brunói gondolatrendszer betetőzése s egyike a nagy szintéziseknek a gondolkodás történetében. Jelentősége elméleti és erkölcsi, esztétikai és vallási. A végtelen isteni egységben való kontemplatív elmerülés egyszerre a legfőbb bölcsesség és legfőbb boldogság, megismerés és esztétikai elragadtatás, a lélek tökéletessége és megváltása.

KÖNYVSZEMLE.

K. Koffka : *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze.*
Verl. Quelle u. Meyer. Leipzig. 1912. X+392 lap. 12.50 M.

A munka célja a képzeteknek, mint élményeknek tisztán leíró elemzése; az út, melyen ez a vizsgálat jár, az O. Külpetől megindított ú. n. würzburgi iskoláé: a szisztematikus önmegfigyelés. Koffka az «esetleges szőreakciók» módszerét, melynél a kísérleti személy valamely ingerszóra az épen eszébe jutó szóval a lehető leggyorsabban hat vissza, a szabad reprodukcióval kapcsolatos élmények vizsgálatában nem használhatta, mert a reakció ennél a módszernél oly gyorsan és mechanikusan következik be, hogy sajátlagos élményfolyásról alig lehet szó. Azonkívül ez a módszer, mivel *szavakat* követel reakcióul, oly feladatot tűz ki, mely már a képzetek lefolyását bizonyos irányban meghatározza, tehát a reprodukció már nem «szabad»; ha pl. az ingerszó vizuális képzetet kelt, ezt egy szőreakciónak kell a feladat értelmében elnyomnia. Koffka kísérletsorozataiból kikapcsolta mind az azonnali, mind a szavakra korlátozott reakció követelményét; instrukciói szerint a kísérleti személynek lehetőleg passzívra kellett hallania az ingerszót, vagy látnia az ingerképet s várnia arra, amíg valamely más képzet fölmerül tudatában, melynek nem kellett épen szóképzetnek lennie. A kísérleti személyek élményeiket utólag jegyzőkönyvbe mondották. A retrospektív élményleírásnak ez a kényes módszere természetesen kellő pszichológiai iskolázottságú kísérleti személyeket követel; Koffka ilyenekkel rendelkezett is (pl. Bühler, Anschütz).

A rendkívül gondosan végbevitt s a címül írt munkában bőven és pontosan ismertetett kísérletek egyik legfőbb eredménye a *szemlélet- és képzettartalmak különbségeinek* megállapítása, illetőleg az erre vonatkozó eddigi nézetek bírálata. A szemléletek és képzetek különbségét úgy szokás megállapítani, hogy az előbbieket az inger közvetlen behatása alatt, az utóbbiak enélkül jönnek létre. Azonban ennek a különbségnek megállapítása nem a szemlélet- és képzettartalmaknak introspektív összehasonlításán alapul, amint ezt a tiszta pszichológiai leírás követelné, hanem bizonyos külső feltételekhez, az ingerekhez való vonatkozásuk alapján (pl. be-

hunyt szemmel is színt látunk, objektív hang hiányában is hangot hallunk). A leíró (s nem magyarázó) pszichológia elsősorban azt kérdezi, hogy vajjon a képzettartalmak az ingerre való vonatkozás kikapcsolása után is közvetlenül s magukban véve a szemléleti tartalmaktól nem különböznek-e oly jellemző módon, hogy tisztán belső jegyek alapján meg tudjuk különböztetni ezt a kétféle tudattartalmat?

Ilyen belső megkülönböztető jegynek szokás tekinteni elsősorban az *élénkség* fokát: a képzetek kevésbé élénkek, halványak. Továbbá a képzetek a mintegy erősebb és keményebb anyagból való szemléletekkel összehasonlítva *nem testszerűek*; a szemléleti tartalmat másolják ugyan, de csak olyanformán, mint ahogy az árnyék követi a testet, sajtáságosan légies, megfogható plasztikát nélkülöző módon. A gazdag tartalmú szemléletekkel szemben ezenkívül a megfelelő képzetek *hézagosak* és megkülönböztethető vonásokban *szegényebbek*. Egy állaton, vidéken, szobron egy pillanat alatt az egyes vonások egész tömegét ragadjuk meg: a megfelelő képzetekben belőlük csak kevés tér vissza. Ezek is bizarr, az érzett valóságban soha át nem élt összefüggésben jelentkeznek: a látott dolog térbelileg egymás mellé rendelt részei közül számos egyszerűen kiesett, másoknál oly tulajdonságok (pl. a színezet különbségei) hiányzanak, melyek nélkül az illető tárgy sohasem jelentkezik, vagy a meglévő tulajdonságok is csak elmosódva és határozatlanul jutnak a tudatba. Végül a szokásos jellemzés szerint a képzetek fősajtásága a *határozatlanság* és *tűnékenység*. Alig maradnak meg egy-egy pillanatra ugyanabban az alakban; meg akarjuk ugyan rögzíteni őket, de tovafolynak és eltűnnek, hogy másoknak adjanak helyet.

Koffka vizsgálatai szerint ezek a jegyek sem egyenként, sem kombinálva nem elégségesek ahhoz, hogy a szemlélet és képzet megkülönböztetésének *minden* esetben alapjául szolgáljanak. Általában az *élénkségnek* kisebb foka jellemzi ugyan a képzeteket, de viszont számos képzet élénksége nem különböztethető meg a szemléletétől, úgyhogy az élénkség biztos kritériumul el nem fogadható. Ami a *testszerűség hiányának* jegyét illeti, ezt meg kell különböztetnünk a képzetek halványságától; lehetnek ugyanis testetlen (nem-plasztikus) képzetek, melyek nem halványak és viszont. Koffka gazdag megfigyelési anyagon nyugvó elemzése szerint a látásképzeteknek világos mélységdimenziója lehet; a képzetek plaszticitása egyébként egyénenként változó. Nem

lehet továbbá a képzetek *hézagosságát* és megkülönböztethető vonásokban való *szegénységét* egybefoglalnunk. Vannak képzetek, melyek nem hézagosak, de jegyekben rendkívül szegények és megfordítva. A képzet hézagosságán csak az önálló részek hiányát értjük; a hézagos képzet ellentéte a teljes képzet. A hézagosság sem föltétlenül döntő kritériuma a képzetnek a szemlélettel szemben. A szemléletek is sokszor hézagosak, a tárgy számos része hiányzik belőlük, főképen akkor, ha bizonyos szempontból, tehát már eleve abstrakcióval szemlélünk (figyelünk meg) valamit. A megkülönböztethető szemléletes vonásokban (jegyekben) való szegénység szintén nem tekinthető pusztán a képzet sajátosságának. Bizonyos jegyek kiemelése s mások elhanyagolása, mint az absztrakció folyamatának kezdete, már a szemléletben is megtalálható. A képzetben csak folytatódik ez a kiválasztó tendencia; legtöbbször azok a jegyek maradnak meg, melyek a nemet határozzák meg, míg a faji különbség jegyei csak többé-kevésbé. A vonat képzetében pl. egészen határozatlanul maradó vonás, hogy a vonat személy- vagy teherszállító-e (v. ö. ennek történeti jelentőségét Locke és Berkeley vitájában). Viszont vannak képzetek, melyek részletes jegyekben igen gazdagok: ez egyéni hajlamunktól, érdeklődési körunktől, foglalkozásunktól, figyelmünk erejétől stb. függ.

Hogy a képzetek általában *tünékenyek*, kevésbé állandók, állhatatlanok, hirtelen merülnek fel, tűnnek el s változnak meg, kétségtelenül tapasztalható. De ez a tünékenység a képzetnek olyan jegye-e, mely a szemlélettől biztosan megkülönbözteti? Erre a kérdésre tagadóan kell válaszolnunk, ha a futólagos szemléletekre gondolunk, azokra pl., melyek a tachistoskopikus kísérletek alkalmával az *expositio* rendkívül rövid ideje alatt jönnek létre. A tartalom tünékenysége ezeket a szemléleteket még nem avatja képzetekké. Végül a képzettartalmakban jelentkező tárgyak *nagysága és lokalizációja* sem tekinthető a szemlélettől megkülönböztető ismertetőjelnek. A tárgyak a képzetben is oly látszólagos nagyságban jelentkeznek a legtöbb egyénnél, mint a szemléletben, de vannak egyének, akiknél jóval kisebb nagyságban tűnnek fel. Lokalizáción itt nem a környezetbe, hanem az egyén látóterébe való besorolást értünk. A képzeteknek ez a lokalizációja pedig igen különböző lehet, sokszor egészen szemléletszerű. Néha a képzettartalom «helye» a megfigyelő alany helye szerint

igazodik, máskor megfordítva, az alany helye a képzeté szerint; olykor pedig minden termeghatározás hiányzik.

A felsorolt jegyek közül többnek kombinációja sem alkalmas arra, hogy a képzetet a szemlélettől föltétlenül megkülönböztesse. A tachistoskóppal nyert hirtelen szemléletek például egész sorát mutatják azoknak a jegyeknek, melyeket csak a képzeteknek szoktak tulajdonítani. Ezek a szemléletek ugyanis futólagosak, hézagosak, kevésbé élénkek, vonásokban szegények; s ennek a jegykombinációnak dacára mégis szemléletek. Viszont, mint láttuk, a képzeteknek számos oly tulajdonságuk (élénkség, gazdagság, világosság) lehet, melyeket általában csak a szemléleteknek szokás tulajdonítani.

Mind a szemléleteknek, mind a képzeteknek közös sajátosságuk, hogy különbség tehető *tartalmuk* és *tárgyuk* között. Egyes minőségek (pl. kék, *a* hang) szemléleténél és képzeténél első pillanatra úgy látszik, mintha itt tiszta tartalmakról volna szó, melyektől a tárgy többé meg nem különböztethető. A tartalom és tárgy megkülönböztetése azonban itt is helyes. A kék képzetének tárgya pl. sokféle lehet (virág, tenger, égbolt); de jelenthet egyszerűen kéket, azaz ekkor tárgya saját tartalma. A kék szemléleténél ugyanígy áll a dolog: ugyanazon tartalom mellett egyszer egy kék kört látok, máskor *a* kéket; az utóbbit nem valamely tárgy hiánya jellemzi, hanem az, hogy a tartalom maga vált tárggyá. A tartalom és a tárgy egybeesése kelti azt a látszatot, mintha itt nem volna helye a fönnebbi megkülönböztetésnek.

Ez a valamennyi képzzettel és szemlélettel közös tulajdonság, hogy t. i. tartalmuk tárgyuktól elválasztható, adja meg egyszersmind Koffka szerint a képzet és szemlélet különbségét. *A tartalom és a tárgy egymásra vonatkoztatása ugyanis különböző aszerint, hogy szemléletről vagy képzetről van szó.* Más módon vonatkoztatjuk a szemléletes tartalmat a tárgyra a szemléletben s máskép a képzetben. A szemlélet és a képzet különbsége tehát nem a szemléletes tartalom valamely sajátosságában, hanem a *tudat nem-szemléletes, gondolati aktus-élményeinek különbözőségében rejlik.* Egy szemlélet, bármennyire gyöngé és kevésbé élénk is, mindig újnak, csak a jelen pillanathoz tartozónak, a múltra közvetlenül vissza nem mutatónak tűnik fel; gyengesége sohasem téveszthető össze azzal a csupán a képzetekben rejlő sajátossággal, mely által ezek közvetlenül mint egy nem jelenlévő tárgy másolatának tünnek fel: a leggyengébb szemléleti benyomás, pl. egy épen észrevehető

hang, egészen más, mint a legélénkebb képzet. A valóságot (tárgyat) a szemléletben tér- és időbelileg *jelenvalónak* érezzük, a szemléletet az *itt és most* sajátságos élménye kíséri, a szemléletes tartalmat jelen tárgyra vonatkoztatjuk, míg a képzetnél ez a jelen térre és időre való vonatkoztatás, mondjuk a jelen *valóság-szerűségnek élménye* hiányzik. A szemlélet és képzet különbségét egyéb, mindenestre érvényes jegy által nem tudjuk már jellemezni. Aki a különbséget ismerni akarja, annak át kell élnie; ezt az átélést csak bizonyos szempontok nyújtása által tudjuk megkönnyíteni, melyek szerint kiki az elemzést saját szemlélet- és képzet-tartalmain véghez viheti.

A szerző ezenkívül részben új eredményre jut az emlékképzet és fantáziaképzet, a konkrét és általános képzet különbségére s a képzetek asszociációját és reprodukcióját meghatározó feltételekre nézve. Jelentőségüknél fogva ezek az eredmények is külön ismertetést érdemelének. A következőkben csak néhány bíráló megjegyzésre szorítkozunk. Elsősorban a vizsgálatok módszerére vonatkozóan. Koffka többször hangsúlyozza, hogy azokat a tudatos és nem-tudatos tényezőket törekszik megállapítani, melyek a lelki történést *természetes* lefolyását meghatározzák. Azonban a kísérleti személyeknek adott instrukciói nem mindenben szolgálják ezt a célt. Nem tekintve, hogy már az sem tekinthető egészen «természetes» állapotnak, hogy egyes szavakat mintegy beledobunk a lelki élet folyamába s az így támadt örvényeket figyeltetjük meg, a szerzőnek csak arra az instrukciójára utalunk, mely szerint a kísérleti személynek a fölmerülő második vagy harmadik képzetre kell reagálnia. Ez mindenestre zavaró elem a képzetek szpontán lefolyásában, mert reflexió útján történő számlálásukat tételezi fel. A ráelmélő számlálás pedig épen nem természetes viselkedés, azonfelül a figyelem megosztására is vezet. Hasonlóképp a tudatfolyamat szabad és természetes lefolyását korlátozza és zavarja az a körülmény, hogy a kísérleti személynek csakis a képzetekről, illetőleg bizonyos kísérleti sorozatokban csakis «gondolatokról» kell beszámolnia, holott ezek a tudatfolyamatoknak csak egyes mozzanatai. Azonfelül a «gondolatok» épen nem világosan körülírható élmények. A szerző maga is elismeri az alkalmazott módszer nagyon kényes és részben ellenőrizhetetlen természetét. Igen nehéz lehet pl. a kísérleti személynek azt az utasítást betartania, hogy az ingerszó felfogása után «lehetőleg passzíve viselkedjék», azaz mint néző engedje át magát

az asszociáció játékának, mert hisz az asszociatív-reproduktív folyamatokat önkénytelenül át- és átszövik a gondolkodás aktusai; az önkénytelen tartalom-fölmerülés és az aktív vonatkoztatás szétválasztása a reflexióban sokszor határozatlan maradhat.

Teljesen elfogadva a szemlélet- és képzettartalmak különbségére vonatkozó eddig szokásos ismertetőjelek bírálatát, csak arra a nehézségre utalunk, hogy az elszigetelt optikai képzettartalommal szembeállított szemléleti tartalom részben mesterséges valami; a szemléleti tartalmak nem fordulnak ugyanis elő a valóságos lelki életben elszigetelve, hanem mindig valamely szemléleti mezőbe besorozva, tehát más szemléleti tartalmakhoz való vonatkozásban; ezek a vonatkozások pedig éppen nem közömbösek arra nézve, hogy objektív szemléleti tartalmaknak s nem képzettartalmaknak tartjuk őket. Számos aggodalom merülhet fel Koffkának arra az elméletére nézve is, hogy a szemlélet és képzet különbsége a tudat nem szemléletes, gondolati aktus-élményeinek különbözőségében rejlik. Először is hiányzik a «tárgyi intentio actusának», vagyis a tartalom tárgyra való vonatkoztatásának pontosabb elemzése és leírása, melynek hiánya különösen ott érezhető, ahol arról van szó, hogy a tartalom maga is tárgy lehet. Továbbá, ha a szemlélet és képzet különbsége egy *nem-szemléletes* aktus természetében rejlik, hogyan hivatkozhatunk a tárgy *tér- és időbeli* határozmányaira? Akkor a különbség mégis csak a szemléletes tartalom sajátágaiban gyökerezik!

Kornis Gyula.

Joseph Fröbes S. I.: *Lehrbuch der experimentellen Psychologie.* I. Band. Mit 25 Textfiguren und einer farbigen Tafel. 118 oldal. Freiburg i. Br. Herdersche Verlagshandlung. 1915. M. 4.

Fröbes lélektana két szempontból érdekel bennünket. Egyrészt a pszichológiai tankönyvirodalom egy oly könyvvel gazdagodott, mely e tudomány legutolsó fázisát rögzítette meg, másrészt e publikáció még hívebben illusztrálja a katolikus tudós papság állásfoglalását a pszichológia újabb, főleg kísérleti iránya mellett, mint ezt Constantin Gutberlet és Stefan Kobylecki lélektani művei tették.

Nem volt szerencsés gondolat, hogy Fröbes könyvének *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* címet adta, mert ez azt a látszatot kelti, mintha csupán a kísérletileg vizsgált anyagra akart volna szorítkozni és mellőzni az experimentálisan fel nem dol-

gozott területeket és az ezen úton meg nem közelíthető problémákat. Fröbes e címmel a tapasztalati s nem a racionális lélektanhoz való tartozását akarta csupán kiemelni, ami a szerző sajátos helyzeténél fogva, — mint egy jezsuita főiskola tanára — indokolt is volt.

Fröbes könyve elsősorban főisk. tanítási célokat szolgál s mint ilyen áttekinthetősége, rendszeressége és rövidegénéél fogva, mely utóbbi azonban nem megy a mű tudományos értékének rovására, kitűnő szolgálatokat fog tenni. A kezdőnek bátran kezébe adhatjuk, mert sikerült a szerzőnek a pszichológia mai állapotáról helyes és általában kimerítő képet adni. Dacára annak, hogy egyelőre csak az I. kötet fekszik előttünk, mégis eleve mondható, hogy a középnyagságú lélektani tankönyvek között a legjobbban és leghasználhatóbbnak fog bizonyulni.

Jó tankönyvet írni nem kis feladat. Csak azok vállalkozása járhat sikerrel, kikben bizonyos speciális követelmények meg vannak valósulva.

A tankönyvírónak mindenekelőtt a feldolgozandó anyag *főltt* kell állnia, tehát se nem gyűjtheti össze ad hoc az anyagot, se nem állapíthatja meg ad hoc a tankönyvírásnál alkalmazandó tudományos és pedagógiai elveket. Ezen követelménynek csak az tehet eleget, kinek pedagógiai elvei fokozatosan hosszú éveken keresztül, tanítói működés alapján alakultak ki, ki nagy tapasztalatai révén a pedagógiai és tudományos szempontokat össze tudja egyeztetni, ki a szóbanforgó tudomány fejlődési történetének legalább egy részét közvetlenül átélhette, egyoldalúan uralkodó irányok küzdelmét közelről szemlélhette, sőt bennök része is volt, ki tapasztalhatta, hogy hogy lépnek fel tudományos felfogások, hogy alakulnak azok ki, hogy változik időnk folyamán jelentőségük és hogy ennél fogva mily nagy óvatosságot kíván meg új irányokkal szemben való állásfoglalás. A jó tankönyvírónak továbbá minden esetben tudnia kell, hogy mikor kell egyes kérdésekkel bővebben foglalkoznia és mikor csak egyszerűen reájuk utalni, mert célja — miként a tudósé — nem a tételek sokaságának, hanem az alapvető elvek biztossága és egységes voltának kimutatása.

Mindezekből következik, hogy jó tankönyvet nem fognak fiatal tudósok írni. Mert ezek még ha a tudományág akár több területét is eredményesen művelték, nem bírnak azzal a megállapodott ítélettel és részreajlatlan kritikával, melyet csakis hosszú idők

tapasztalatai és elmélyedése hozhatnak létre. A fiatal tudós első és tán kizárólagos kötelessége önálló vizsgálatokkal gazdagítani a tudományt, képességei kiművelésén és tudása kiegészítésén dolgozni, mit összefoglaló, mások eredményeit is ismertetni célzó munka megírása a legkevésbé szolgál. Egy ily mű rendszerint nem lesz egyéb, mint minden egyéni jelleg nélküli kompendium. Ha azonban fiatalembert mégis összefoglaló munka megírása érdekel, akkor tudománya egy oly részének *monografikus* feldolgozását kísérelje meg, melyben önmaga eredményesen dolgozott, melynek anyagát, módszerét, történetét és kilátásait saját tapasztalatából ismeri.

És végül a legfontosabb szempont: csak az írhat jó tankönyvet, sőt mondhatjuk, hogy csak annak lehet joga egy bizonyos tudományág helyzetéről beszámolni, ki ezen diszciplína különböző területein maga is dolgozott, kinek e tudományág fejlődésében jelentős része van. A tapasztalat igazolja, hogy csak ily tudós tud valami újat tankönyv keretén belül mondani, új és egységes szempontok szerint tárgyalni a sokszor látszólag szorosan össze nem függő tudományos anyagot. Csakis a produktív tudós tud oly színvonalon álló *tudományos* tankönyvet alkotni, melyből az olvasó a tudomány eredményein kívül új problémákat, a problémák felállításának és kutatásának módjait, egységes szempontok szerinti vizsgálatát tanulhatja meg és egyúttal ösztönzést nyer és lelkesedést merít tudományos munkára; csakis egy ily könyv vezetheti be a tanulót igaz értelemben a tudományba és tárhatja fel előtte a tudomány életét.

A tankönyvirodalom lépten-nyomon igazolja felfogásom helyességét, mert ismeretes, hogy a pszichológiában csakis a produktíven működő, sőt kevés kivétellel egész elsőrendű tudósok tankönyvei terjedtek el és bírnak *tudományos* jelentőséggel. (Pl. Wundt, Ebbinghaus, Jodl, James, Witasek, Lipps, Ziehen.) Ami természetes is, mert a felső oktatás céljaira készült tankönyv vagy kézikönyv nem lehet más, mint az író tudományos álláspontjának, alap gondolatának igazolása a tudománynak összes kérdéseiben elért eredmények útján. A részletkutatások özönében, a részben ellentétes felfogások és a különböző össze nem harmonizált szempontok között a tudós teremt rendet, ő végzi a szintézist, midőn az összetartozókat egyesíti, a heterogén elemeket egymástól elválasztja, a lényegtelenet a lényegestől megkülönbözteti, látszólagos ellentéteket kiküszöböli, divergenciákat összhangzásba hozza

s mindezt egy egységes idea és egységes terv értelmében. Innen ered az igazi tankönyv eredetisége, tudományos bece és szingularitása.

Fröbes azok közé tartozik, kik a pszichológiával behatóan foglalkoztak, önállóan dolgoztak, módszertani irányban kitűnően kiművelődtek és hosszú éveken keresztül mint e tudomány előadói működtek. De evvel szemben Fröbes nem oly önálló kutató, hogy tankönyvének egyéni jelleget tudott volna kölcsönözni; a göttingeni iskola, de különösen G. E. Müller tanítása tűnik ki nála élesen és ennek jellegét hordja magán munkája.

Az első kötet kitűnő összefoglalást nyújt elsősorban a pszichológia módszereiről. Elismerésre méltó, hogy ezen fejezetben a legújabb irodalom eredményeit is felhasználta, a mi még eddig egy tankönyvben sem volt kielégítően feldolgozva.

Nagy óvatosságról és meggondolásról tesz bizonyosságot, mit a pszichikai mérés lehetőségéről mond, melyet azonban csakis a Weber-féle törvény tárgyalása és a Fechner-féle törvény kritikai ismertetése után — melyekről azonban csak a II. kötetben lesz szó — lehet majd értékelni.

Ellentétben az eddig megjelent pszichológiai tankönyvekkel a lélektan rövid történetét is adja, melynek hiányát mindig éreztük. Feltűnő azonban, hogy a pszichológia történetére vonatkozó műveket, mint pld. Max Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie, E. v. Hartmann: Die moderne Psychologie stb. nem említi. Érdekes az, amit Fröbes ezen fejezetben a régebbi és újabb pszichológiai irányok viszonyáról, különösen pedig, amit az experimentális pszichológia nagy eredményeiről mond.

A pszichikai jelenségek általános tulajdonságainak tárgyalása, mely Oesterreich kissé egyoldalú álláspontjának hatása alatt áll, nem kielégítő. A pszichikai és materiális valóság éles különválasztásának kérdésére nem helyez nagy súlyt, minek az a következménye, hogy igen sok érdekes problémára nem is utalhat. Ugyanabban a fejezetben tárgyalja a lélektani anyag osztályozását is, melynek lényegébe nem hatol be, mint ezt, teszem fel Brentano, Husserl, Stumpf, Witasek stb. tették, hanem megelégszik a tudományos felfogások felsorolásával, mivel természetesen az olvasónak szolgálatot aligha tesz és mit a fenomenológiai és deskriptív pszichológiai irodalom főbb művei idézésének hiánya még fokoz.

Az érzet tulajdonságai között, mint a lélektani tankönyvek leg-

többje, a térbeliséget is említi, azonban anélkül, hogy ezt kifejténé, mi megtéveszti az olvasót. Először is diszkutabilis, vajjon egyáltalában lehet-e lelki jelenségeknél térbeliségről beszélni. Az kétségtelen, hogy az érzetnek, mint aktusnak, térbelisége nincsen, tehát csak az érzettartalomnál léphet fel a térbeliség kérdése, de itt is csak bizonyos érzetterületnél, u. i. ott, hol az érzeteknek megfelelő tárgyakat térbelileg lokalizáltaknak vagy kiterjedteknek tekintjük. Ez a kérdés bővebb tárgyalást kívánt volna.

A specifikus érzéenergia tételénél, mely egyébiránt igen szépen és kimerítően van kifejtve, nem mutatott rá a szerző ezen tétel nagy jelentőségére, amely több alacsonyabbrendű érzékszervek felfedezéséhez vezetett.

A pszichofizikai parallelizmus tárgyalása hiányos, mert fundamentális kérdéseket teljesen mellőz, ami azonban avval magyarázható, hogy Fröbes nem kívánt metafizikai területre lépni, ami pedig ezen kérdések felvetése esetében elkerülhetetlen lett volna. Ezen hipotézissel kapcsolatban G. E. Müllernek konzekvensen keresztülvitt pszichofizikai axiomatikáját ismerteti.

Az egyes érzetekről szóló fejezetek, melyek a könyv $\frac{4}{5}$ részét képezik, igen kimerítően, rendszeresen, áttekinthetően és a legmodernebb felfogások alapján épültek fel, anélkül, hogy a szerző, — kinek ezen téren jelentős tudományos eredményei vannak, — ne tudott volna különbséget tenni értékes és maradandó becsű és efemer jelentőségű felfedezések és elméletek között. Ezek a fejezetek a könyvnek legértékesebb részét teszik. Sikerült még az utolsó, az érzéki érzelmekről szóló fejezet is. — Az említett ellenvetések a munka tudományos értékét, jelentőségét és használhatóságát nem érintik, ennél fogva ez a legmelegebben ajánlható, sőt ha a II. kötet remélhetőleg hasonló kvalitásokkal fog birni, felmerülhet egy magyar kiadás rendezésének gondolata.

Révész Géza.

N. Braunschauen: *Einführung in die experimentelle Psychologie.* B. G. Teubner (Aus Natur und Geisteswelt. 484. füzet.) Leipzig, 1915. M. 1.

Kétségtelen, hogy igen nehéz feladat, hét íven egy tudomány vagy tudományág eredményeit összefoglalni és rendszeresen tárgyalni, de hogy ez bizonyos mértékben sikerülhet, erre mutat a

öbök között az ugyanezen kiadásban megjelent Philosophie der Gegenwart Külpetól, Psychologie des Kindes Gaupptól, Seele des Menschen Rehmketől. Mindezen szerzők azonban tudományuknak reprezentánsai, kik tudományuk elveit, lényeges eredményeit röviden és tömören tudták összefoglalni. A szóbanforgó kis könyv szerzőjének nem sikerült kitűzött feladatát megoldani. Tévedések, hibák, félreértések, alapvető tények teljes ignorálása, jelentéktelen, de aktuális dolgok aránytalan megvitatása minduntalan észlelhetők. Annak ellenére, hogy több kérdésről több-kevesebb pontossággal tájékoztatja az olvasót, a lélektan kísérleti irányába bevezetésül nem szolgálhat.

Rg.

P. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie. II. Bd. 2. Abt. 2. Hälfte. Die Philosophie des Mittelalters. Leipzig, Brockhaus 1915. M. 4.

A középkori filozófiák történetének tanulmányozásánál az a szempont vált újabban a régi felfogással szemben irányadóvá, hogy sem a jelentősebb problémák kiválogatása, sem egyes kimagasló személyiségek beható ismertetése nem ad hű képet arról a korról, melyben a filozófiai elmélkedés épen a vallással való benső érintkezése folytán aránylag nem sok problémája mellett is a vallásos szellem szubjektivitásának megfelelően árnyalatokban olyan változatos summát tud felmutatni. Az *Hauréau*, *Janet*-féle munkák a középkorról nem adtak kielégítő felvilágosítást, sokkal jobb a *de Wulf* és *Grabmann*-féle feldolgozás, mely értékesíti a *Baeumker*-féle *Beiträge* adatait, de igazán megértő szellemmel, túlzás és elfogultság nélkül csak *Picavet* és *Baeumker* történetei készültek. Az első széles művelődéstörténeti alapon, a másik a problémák helyes kritikai beállításával írta meg munkáját. A monografikus feldolgozás természetesen még tart és a középkori filozófiatörténetre gazdagító és tisztázó felfogással van. *Picavet* ismerte fel igazában a vallás alapvető fontosságát és épen azért helyes tapintattal nem zárja le a középkort a renaissance-szal, hanem tovább keresi a nyomait s könnyen rá is talál még napjainkban is. XIII. Leó és X. Pius pápák rendelkezései alapján vitt skolasztikus tanulmányokban, az egyetemünk katolikus teológiai fakultásain tanított, tekintélyes szemlékben nyomtatásban is szereplő *neo-scholastikus* vagy új-thomisztikus spekulációkban. Az okoskodás, mely erre a kutatásra visz, egyszerű és természetes. Ha a középkorban a filozófia jórészt vallá-

sos igényeknek tett eleget, — ha mindjárt olyan jelleget öltött is néha, mint Aquinói Szent Tamás némely minden vallási vonatkozástól ment, tisztán elméleti érdekű fejtegetéseiben — és nyugodt, minden oldalról támogatott fejlődése, melynek még a kor homogén levegője is kedvezett, egy nagystilú szintézisben (XIII. sz.) kifejecesedett vagy legalább is a kath. vallás vezető férfiai által ilyenek minősítettet, akkor a lényegükben azonos vallási igények fennmaradásával a hivatalosnak deklarált filozófia is fenn fog maradni, s ha némi külsőleges módosítást szenved is, a magja, ez a vallásos talajon megerősödött, begyökerezett mag, annyira állandó marad, hogy bátran felveheti a *philosophia perennis* nevet.

Nyilvánvaló tehát, hogy a középkori filozófiák tanulmányozása elválaszthatatlan a vallás tanulmányozásától, ahol a vallás alatt nemcsak vallástörténetet, vallásfejlődést (patrisztika) értünk, hanem bizonyos valláspszichológiai tanulmányt is. Hogy más példát ne említsünk egy Augustinus filozófiai fejlődése valláspszichológiai tanulmányozása nélkül érthetetlen, azután hogyan értsük meg a misztikát a középkori kolostori élet pszichológiai tanulmányozása nélkül? Alakokat nyerünk talaj és levegő nélkül.

Deussen könyve az említett követelményeknek csak részben tesz eleget. Alapvető gondolata: a filozófiát a vallás talaján vizsgálni, teljesen helyes; a kidolgozáshoz azonban véleményem szerint szó fér. *Deussen* válogat, válogatnia is kell, mert szűkebb keretben mutatja be a középkori filozófiát, de ez a kiválogatás nem mindig mondható szerencsésnek sem a tárgyalt filozófusok megválasztása sem a nekik szentelt terjedelem szempontjából. Ellenben van valami *Deussen*ben, ami őt az eddigi feldolgozóktól megkülönbözteti: a középkor előttünk idegenszerű, szokatlan, néha egészen sajátos módon fogalmazott problémáit világosan, érthetően adja elő, mintegy magáénak tekinti s épen azért nem nyugszik míg a jelentősebb probléma végleges, vagy legalább annak látszó megoldását is be nem mutatja. Azután épen a különös természetű problémák különös természetéből fakadó feldolgozási egyenetlenséget lehetőleg megszünteti, így az egész elveszti a *Wulf*nél és némi tekintetben még *Baeumker*nél is elődomborodó darabos jellegét és az egész egységesség látszatában mutatkozik. Igaz, hogy *Baeumker* kárpótol az anyag teljességével, míg *Deussen* sok helyen feltűnően hiányos.

Lássuk művét részleteiben!

A patrisztikus kor filozófiai törekvései és theológiája (289—366. o.) *Deussen*nál egyébre nem való, mint filozófiatörténetnek olyan *protestáns* theológiai akadémián, ahol filozófiát is tanulnak. Elég baj, de kétségtelenül igaz, hogy a patrologia tudományos feldolgozása más képet mutat aszerint, amint prot. vagy kath. theológus dolgozta fel. Egy elfogulatlan filozófiatörténétírónak az a kötelessége, hogy a kritikus helyeken legalább éreztesse azt, hogy itt még nem lezárt, hanem vita tárgyát tevő problémákról van szó, mondja el a valószínűbbnek látszó megoldást, de ne dogmatikusan, mint azt *Deussen* teszi, hanem a mellette szóló érvek alapján. *Deussen* Harnack követője, aki sok tekintetben olyan véleményt képvisel, melyet az ellenkező oldalról igen sikeresen támadnak. Ezt Harnack tudja, Harnack méltányolja is, de *Deussen* megmarad az épen egy bizonyos időben létezett Harnacknál.

A keresztény gondolatról és az antik világról írt szép reflexióit egy üres kronológiai adathalmaz követi olyan terjedelemben, mely nemcsak tartalmi ürességénél, hanem egyébként sem illik a könyv méreteihez.

Az apostoli atyák csupán harnackiádák, Barnabás levele még így is hiányosan van ismertetve (V. ö. Bardenhewer, *Patrologie* 3. Freiburg, Herder 1910. p. 21.), keletkezésének évszáma úgy ennek, mint a *Διδαχῆ*-nak valószínűtlen. (Bardenhewer p. 18.) A gnózisról és manicheizmusról egy gyöngye fejezetben számol be. A gnózist nem úgy kell tekinteni, mint a kereszténység csirájából természetesen fakadó áramlatot, hanem inkább, mint a hellenisztikus szinkretizmus egyik fejezetét és mint ilyennek jellemzői különböző kozmológiák és mithoszok kombinációja, dualizmus és a belőle fakadó pesszimizmus (asztrologikus fatalizmus), a léleknek az isteni fényárból való származtatása, melynek a test csak börtöne stb. (V. ö. a prot. Liechtenhan kitűnő cikkét *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* c. lexikonban. Bd. II. p. 1478—1486.). Ehhez a fejezethez szervesen kapcsolódik a gnózis ellen irányuló alexandriai theológiai iskola ismertetése, de *Deussen* a montanizmust közbeveti. Persze nála Clemens Alexandrinus egy kikapott citatum alapján még azt tartja, hogy a gnózis adja meg a hitnek az igazi tökéletességét, pedig ez nem egészen helyes beállítás, amiről meggyőződhetünk, ha a *Stromata* gondolatait a maguk teljességében mutatjuk be. A *Stromata* 1. könyvében a filozófia fontosságáról és a keresztény tudomány-

ban való értékéről van szó. A második határozottan hangsúlyozza a *kinyilatkoztatott igazságnak az értelem minden sikere fölötti fölényét*. A 3. és 4. könyv az egyházi gnózist határozottan elkülöníti a heretikustól, mert az előbbi a tökéletesség utáni törekvésben határozódik. Az 5. könyv ismét a valódi gnózisnak a valláshoz való viszonyát világítja meg. A 6. és 7. könyv az igazi gnósztikust, mint a keresztény tökéletesség testet öltött ideálját mutatja be. (Bardenhewer i. m. p. 114—115.) A katolikus egyházzal szülő fejezetben találkozunk *Deussen* azon kijelentésével, hogy a *Symbolum Apostolicum* a II. századból származik. Nagyon vitás kérdés ez; *Deussen* a prot. felfogást képviseli. (*Deussen* p. 321, v. ö. hozzá Bardenhewer p. 16—17.) Teljesen kath. ellenes a monofiziták és monotheléták vitájának bevezetése (p. 335.), pedig szerzőnk kategorikus kijelentését sem tarthatjuk elfogadhatónak. A 340. oldalon említett Honorius-féle eset így mindenestre nem állja meg a helyét, Hefele és Grisar véleményét figyelembe kellett volna venni.

Jellemző szerzőnkre, hogy az Augustinus jelentőségét tárgyaló fejezetnek ez a címe: *Der Prädestinationsstreit: Augustinus*. (I. 340—349.) Amit Augustinusról mond, az sekélyes és nagyon felületes. Csak annyit vesz ki ebből a hatalmas szellemből, amelynyit a prot. theológia saját céljaira használ. A voluntarista és ethikus Augustinusból semmit sem tudunk meg. Pszichológiai jelentősége annak a gondolkodónak, aki maga mondta és gondolatát következetesen egy jelentős élet hatalmas munkásságában keresztül is vitte: *Deum et animam scire cupio*. Nihilne plus? *Nihil omnino*, *Deussen*nél semmivé zsugorodik össze. Pelagius sincs jól megvilágítva. Pelagiusnak, mint Mausbach helyesen mondja, az a jelentősége, hogy ő állított fel az egyházban először egy felvilágosult, puszta az észre és természetre alapított erkölcs-tant. (*Die Ethik des hl. Augustinus*. 1909. Freiburg, Herder II. Bd. p. 7.) Igen sok és részben fölösleges Synesius tárgyalása. Szerzőnk maga beismeri, hogy inkább esztétikai, mint filozófiai jelentősége van (p. 355.) és mégis majdnem annyira tárgyalja, mint Augustinust.

Pseudodyonisius Areopagita (ez a helyesebb elnevezés a *Deussen*-féle egyszerű Dyonisius Areopagitával szemben!) középkori fontossága nincs megvilágítva. Később részletekben szerepel, de általános fontosságának feltüntetése hiányzik. Azt sem tudjuk *Deussen*ből, hogy theista vagy pantheista volt-e. Pedig ez fontos,

mert a középkorban úgy a theisztikus mint a pantheisztikus misztika ráhivatkozott. *De Wulf* is inkább odaveti a megoldást, mint értelmezi, de így is sokkal többet mond Deussennál. (V. ö. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* 4 p. 103.)

A monasterium Vivariense (p. 365) alapításának óriási kultúr-történeti fontossága nincs kiemelve. Szent Benedek regulája nem tud a tudományok műveléséről, még a XII. században is a nemrég keletkezett és Szent Benedek regulájához szigorúan ragaszkodó ciszterciek legnagyobb apátja, clairvauxi Bernát, is úgy ítélkezik a nem theológiai tudományokról, hogy az a pogányoknak és zsidóknak való. Hogy a bencések mégis a tudományok megmentői lettek, azt Cassiodorus előírásának köszönhetni. Aztán helyesen Cassiodorus *De anima* c. művében, nem sztoikus, hanem augustinusi gondolatokat értékesít. Vagyis a sztoikust Augustinus feldolgozásában, mert Augustinus kora egész műveltségét egyesítette magában. Különben e kis könyvnek szerzőnk által meg nem említett pedag. jelentősége is van: Rhabanus és Hinemar sokat forgatták.

Beda Venerabilisnál igen fontos az, hogy jól tudott görögül. Ezt a körülményt a középkori filozófiatörténetek és persze *Deussen* is mellőzik. Pedig ha meggondoljuk, hogy Beda kis gyerek korában került kolostorba és a kolostor területét soha el nem hagyta és mégis görög szöveg tanulmányokat végzett, akkor rögtön világos lesz, hogy az angol kolostorokban fennmaradt a görög műveltség, tehát nem kell azon vitatkozni, hogy Eriugena járt-e Görögországban vagy sem.

Naiv felfogás szerzőnktől az, hogy igaz, hogy Erigenát helyesen Eriugenának kell írni, de ő mégis megmarad a *jóhangzású* régi elnevezés mellett. (p. 371.)

Hogy Eriugena kikre volt hatással, azt nem mondja meg, pedig kultúrtörténetileg fontos tény pl. hogy a szigorú aszketizmusokról híres első ciszterciek is olvasták és használták dacolva a pápai rendeletekkel, melyek egyike céloz is a kolostorokra. (V. ö. Czakó, Isaac de Stella és clairvauxi Alcher lélektana. *Magy. Filoz. Társ. Közl.* 1912.)

Az univerzálialákról szóló vita lényegileg nincs megmagyarázva, pedig Willmann (*Geschichte des Idealismus* II. Bd. p. 350 s. kk.) már a gyökeréig megmagyarázta, *de Wulf* (i. m. p. 177 s. kk.) pedig még árnyalatait is részletesen megtárgyalja. *Roscellin*-nak szerzőnk szerint *eszébe jutott* (p. 381), hogy a nominalizmust

a Trinitas dogmájára alkalmazza. Dehogy ötlött az eszébe! Inkább az univerzálíák vitájának állandó vallási gyökere magyarázza meg a szertelenségeket és hevességeket. Az univerzálíáknak mindig vallási jelentőségük volt, azért is fejlődött ki a realizmus, mely a mai terminológia szerint idealizmust jelent.

Szerzőnk azt véli, hogy (p. 370) «Nicht die Philosophie war die Magd der Theologie, sondern beide lagen während des Mittelalters unter der Knechtschaft der theologischen und philosophischen Tradition des Altertums etc.» Ezzel szemben azok, kik igazán ismerik a középkori filozófiákat, inkább Baeumkernek adnak igazat: Die Philosophie des Mittelalters ist aus anfänglicher rein rezeptiver Aneignung antiker und patristischer Gedanken zu eigenen Anschauungen herangewachsen. (Die europäische Philosophie des Mittelalters. Kultur der Gegenwart Teil I. Abt. V. p. 289.)

Abelard etikájánál ismét a citatumok vezetik félre az olvasót (p. 391). Mondjuk csak ki bátran, hogy Abelard nem racionalista, a modern felvilágosultsághoz semmi köze, etikája nem ethika, hanem teológiai erkölcsan (V. ö. Czakó, Abelard etikája. Budapest 1909.) A *Sic et Non* is jámbor szándéhu munka, módszertani fontossága azonban nagy.

A XIII. század szintézisének megértésére fontos az anyagfelhalmozás bemutatása. Az újonnan készült fordítások bemutatása Deussennél hiányos. Feltétlenül helytelenítjük azonban Albertus Magnus-nak és Aquinói Szent Tamásnak egy kalap alatt való tárgyalását. A kettő lényeges különbséget mutat, bár közös cél — a skolasztikus szintézis — megvalósításán fáradoztak. Így Albert, a polihisztor, Aquinói Szent Tamással ellentétben nem mutatkozik mindig szigorú kritikusként. A metafizikában és pszichológiában Aristotelesre támaszkodva sok közös vonást tüntet fel tanítványával, de pl. a filozófiai erkölcsanban és politikában csak Aristotelest utánozza szolgáló módon, míg Szent Tamás önállóan gondolkodik. Ellenben sajátos jelentősége van a természettudományokban és természetbölcseletben. Filozófiai gondolkodása sokszor felületes, inkább adatgyűjtő, mint feldolgozó (Baeumker i. m. p. 334—335), míg pl. Szent Tamás maga sürget új fordításokat (Wulf i. m. p. 403). Hiányos Aquinói Tamás teológiai jellemzése. A teológiai adatokat Aquinói Tamás olyan rendszerbe foglalja, mely felkelti a későbbi századok figyelmét is; megállapítja a filozófia és teológia viszonyát; megmondja,

hogy a misztériumok milyen viszonyban vannak az emberi értelemmel (supra-, de nem antiracionálisok).

Sokszor előfordul, hogy Deussen összevetéseket csinál Kanttal. Ezek helyesek és tanulságosak is; de saját álláspontjának, a kibővített és fejlesztett schopenhauerizmusnak bevitele mint egyedül üdvözítő filozófiai tannak, nemcsak fölösleges, de ilyen röviden, dogmatikusan odavetve helytelen is (p. 432).

Dantenál nem látszik kimutatva, hogy kik és mennyiben voltak forrásai. Jogosulatlan a skolasztikát észellenesnek minősíteni (p. 442), azt meg épen nem írjuk alá, hogy a középkori filozófia legszebb nyilvánulása Eckhart Mester misztikája.

Duns Scotus voluntarizmusa kétségtelenül túlhajtottan van megítélve az újabb kutatók s így Deussen által is. Ennek a voluntarizmusnak nincs pszichológiai bázisa, hanem értékítéletek alapján van kimondva. Amit Duns Scotusról mond, hogy az ember legfőbb célja nem a megismerés, hanem az Isten, illetőleg az egyház parancsainak való alávetés, az minden vallásos érzelmű katolikusnak irányadó elve, csak a modernizmus iparkodott ide fogalmi megkülönböztetéseket bevinni. Roger Bacon röviden, helyesen van bemutatva, úgyszintén a nominalizmus feléledése. Itt is tapasztaljuk, hogy Deussen ösztönöztetve érzi magát a problémák megoldására, beleéli magát és addig fejtegeti, míg megoldásra nem segíti őket (p. 457). Még csak azt említjük meg, hogy Bruno-t nem kell az igazság mártírjának megtenni (p. 477. v. ö. Willmann, *Aus der Werkstatt der Philosophia perennis*, Freiburg, Herder 1912. p. 84–88) és Böhme Jakab nem érdemel meg ilyen szűk keretek közt annyira kimerítő ismertetést.

Czakó Ambró.

Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV. Bd.: Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart. 11. Aufl., neu bearbeitet von Dr. Konstantin Oesterreich. Berlin, 1916. XVI. + 910 l. M. 15.

Ueberweg munkájának jelentőségéről felesleges volna a szót vesztegetni. A filozófia történetének tudományos tanulmányozásában az «Ueberweg» négy kötete egyaránt nélkülözhetetlen a tanár és a tanítvány, a kutató és az érdeklődő részére. A filozófiai irányok és egyéniségek gondolatvilágának ismertetése, mely összefoglalja az idevágó kutatások eredményeit és a tökéletességet megközelítő bibliográfia, ez volt a régi Ueberweg-

kötetek magva. De épen ezért természetes, hogy minden új kiadás csak egy bizonyos ideig tükröztesse vissza a tudomány állását. Ueberweg helyébe sokáig az «Ueberweg-Heinze» lépett (1876—1906), míg most a Heinze által szerkesztett kiadások is hovatovább elégtelenné váltak s az első három kötet új, a modern tudomány színvonalára emelt kiadásai után megjelent a XIX. század filozófiája történetének teljesen átdolgozott, egészen új munkának tekinthető kiadása is. Csak természetes, hogy ez a kötet sokkal mélyrehatóbb változtatásokon ment át, mint az első három, egyszerűen azért, mert nemcsak a filozófia történetírása, de maga a filozófia története is nagy lépéssel haladt előre a hatvanas évek óta, a mikor Hegel iskolája, a spekulatív teizmus, Trendelenburg és a materializmus «a jelenkori filozófia» közös címe alá kerülhettek. A jelenkori filozófia történeti és szisztematikus áttekintésére Oesterreich munkája az első kísérlet, melynek fontosságát nem kell hangsúlyozni azok számára, akik, mint e sorok írója, maguk is foglalkoznak ezzel a történetírás és a kritika határain álló feladattal s kénytelenek voltak az óriási anyagot minden segédeszköz nélkül többé-kevésbé tökéletesen összeállítani. Eduard v. Hartmann, Liebmann, Riehl, Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Husserl, Eucken, Dilthey és a többi gondolkodók helyének megállapítása a múlt és a jelen kontinuitásában, tanításaik szabatos, adekvát összefoglalása, irodalmi munkásságuk gondos összeállítása, mindez nélkülözhetetlen a jövőben azok számára, akik tudományosan akarnak foglalkozni a jelenkori gondolkodással s el akarnak igazodni az irányok látszólagos összevisszaságában.

A jelenkori filozófiának ezzel az ismertetésével (277—481. l.) azonban távolról sem merül ki Oesterreich munkájának értéke. A kantutáni idealizmus mélyebb felfogásában Ueberweg óta óriási haladást tett a mai idealizmus ösztönzéseinek hatása alatt álló filozófiatörténet. Fichte, Schelling, Hegel igazi megértése, nyugodtan mondhatjuk, az utolsó két évtized eredménye. A történeti és a kritikai dolgozatok, melyek közül Dilthey korszakalkotó Hegelje magaslik ki, teljesen átalakították felfogásunkat a német spekulatív idealizmusról. Oesterreich finom tapintattal oldotta meg az átdolgozás kényes kérdéseit s a modern kutatók eredményeit mindenütt beledolgozta a megtartható régiebb szövegbe. Az 1831—70. évek áttekintése is sok újat és fontosat nyújt, leginkább a Lotze-fejezetben. Természetes, hogy a bib-

liográfia teljessége mindenütt a lehetőségig eléretett. Ahol ellenőriztük, ott úgy találtuk, hogy inkább a túlbőség, mint a hiányosság a baj, ami alatt értéktelen, tudománytalan disszertációk és hasonló alkalmi dolgozatok felvételét értjük.

A német filozófia (1—477. l.) áttekintésén kívül a francia, angol, amerikai stb. filozófiai irodalmakat ismertetik a különböző munkatársak. Ezek a fejezetek igen egyenlőtlen értékűek; az orosz filozófiának mindössze hét oldal jutott, ami semmiképen sem áll arányban történeti fontosságával. A magyar filozófiát Rác Lajos ismerteti (718—726. l.); az új kiadás nagyjában az utolsó Heinze-kiadás szövegét közli, amelyhez a legújabb irodalom (hiányos) bibliográfiája járult. Részletesebben Böhm Károly, Schmitt Jenő és Palágyi gondolatait ismerteti a szerző, aki szemmeláthatólag szkeptikusan vélekedik a magyar filozófiai gondolkodás önállósága és értéke felől. Reméljük, hogy a következő kiadásban alkalma lesz ezt a történetileg érthető nézetét megváltoztatnia.

Fogarasi Béla.

Wilhelm Wundt: *Die Nationen und ihre Philosophie.* Ein Kapitel zum Weltkrieg. Kröner, Leipzig. 1915, 146 l. M. 3.

Bármiképp is vélekedjünk a világháború előzményeiről és okairól, kétségtelen, hogy ebben a gigászi mérkőzésben kulturák küzdenek egymással, n'asszóval mindazok az erkölcsi, anyagi és szellemi erők, amelyekkel egy-egy harcban álló nemzet rendelkezik. Ezen energiáknak a fajban s a történeti fejlődésben gyökerező különbözősége soha nem mutatkozott oly élesen, mint ma. Minden nép a maga legegységesebb dialektusát beszéli — jegyzi meg mélyértelműen Wundt, — ép úgy, amint indulatba hozott művelt embereken megfigyelték, hogy átmenet nélkül gyermekkoruk és szűkebb hazájuk tájszólásához térnek vissza. Wundt azt vizsgálja, miképp fejezi ki a filozófia a maga nyelvén Franciaországban, Angliában és Németországban körülbelül a renaissance óta az egyes fajok maradandó törekvéseit és értékeit. Nemes mérsékletű fejtegetéseinek az a főtanulása, hogy a különböző népek egyszerű katonái ugyanazon eszméket váltják most tette, amelyeket a filozófia itt is, ott is századokon át fogalmi egységbe sűrített, rendszerezni próbált, világnézeté kerekített. Bár tiszta és erős nemzeti érzület sugárzik szavaiból, könyve nem röpirat. Nem a háborút igazolja a filozófiával, hanem a filo-

zónának, mint a nemzeti műveltség egyik legmagvasabb és leg-
egyetemesebb szintézisének jelentőségét domborítja ki a mai
világesemények példáján.

A filozófiatörténetnek a néplélektan mesterére valló át-
tekintését olvasva, szinte csodálkozunk, mily tárgyilagos felfo-
gással szól Wundt a németek ellen harcoló kulturnépekről, meny-
nyire megérti és méltatja egyéniségüket. Azokkal a gondolko-
dókkal foglalkozik, akik korukra s a filozófia további fejlődé-
sére hatottak. Finoman fed fel a francia gondolkodás főútját
attól az időtől fogva, melyben a kései francia renaissance világ-
képpé szervezi a modern tudomány eredményeit. Követi a car-
tesiusi dualizmus átformálódását Spinozán, a XVIII. század
materialistáin és Comteon át Bergsonig. Az erkölcselmélet ér-
dekli elsősorban s keresi a néplélekbe nyúló gyökereit annak a
megnemesedett egoizmusnak, mely önmagát leplezve annyiszor
csapott át altruizmusba a francia történelem folyamán (26—7. l.).
Az angol gondolkodás jellemzésére a vallás és a tudomány óvatos,
bár nem egyszer megalkuvó elkülönítést emeli ki, az utilitarius
erkölcstant s az egyéni szabadság követelésének azt a sajátságos
formáját, mely szót sem emel a konvenciók nyüge ellen. Bacon-
tól a pragmatizmusig állandó vonás az angol filozófiában, hogy
gyakorlatias felfogással a mysticismushoz való hajlam jár együtt.
Bírálja Wundt Spencer elméletét a militarista s az industriális
társadalmi fokokról. Az utóbbi fokon Spencer szerint a háború
elkerülhető. De vajjon nem cáfolja e nézetet a XIX. század ipari
fokon álló Angliájának ép a terjeszkedés szükségéből eredő sok-
sok gyarmati háborúja?

A német gondolkodás klasszikusaival foglalkozik W. a leg-
bővebben. Ez helyes is, mert kétségtelen, hogy Kant és a roman-
tika nagy gondolkodói mintegy az eszme fokán megszervezték
azt a német egységet, mely a XIX. század második felében re-
alitásá vált. Az emberi jogok francia eszméje mellé sorakozik
a XVIII. század utóján a kötelességek német eszménye. A száz
év előtti korból Kant mellett Fichte alakja elevenedik meg ma
különös erővel. Ő a német nemzeti állam hivatásának s a nemzeti
nevelés szükségességének fáradhatatlan prédikálója, szociális
érzés hatja át s jogbölcseletében az életre és a munkára való
jogot hirdeti. Az ő *Geschlossener Handelsstaat*ját valóra váltja a
mai Németország, mely elszigeteltségében sem szorul senkire. Hegel
alapvető gondolatai között a jelen szemponjából legfontosabb talán

az, mely a szellemi élet magvának az akaratot tekinti. Az ő útján indul Schopenhauer és Nietzsche. Ma az utóbbinak hatása fontos. Költői s ezért sokszor túlzottnak tetsző koncepcióit nagy figyelemmel hámozza ki Wundt s kapcsolatba hozza őket a német idealizmus fejlődésével. Nietzsche Kant mellé helyezhető a közönséges, az alacsonyrendű boldogság megvetése révén. Áradó optimizmusában az ereje tudatára ébredő német társadalom tükröződik. A német idealizmus újjászületését nem ismeretlani fejtegetésekkel segítette Nietzsche, mint a legtöbb új-kantianus próbálta, hanem előmozdította azt erkölcsi problémák felvetésével. A német nép a tett idealizmusának korát éli ma. Wundt végső szava szerint a háború legnagyobb jutalma Németország számára a szociális reformok teljes kiépítése lesz.

*

Egy Dante viziójával — a pokoli forgószél munkájára gondolunk — lehetne méltón megérzéskíteni a XX. század tragikus nagyszerűségű világviharát, amelybe minden belesodródott, ami emberi: szellem, bűn és erény. (Vörösmarty.) Wundt magatartása arról győz meg, hogy a filozófia — bár ezt a harcolók sorában világvigasztaló hivatásával senki sem látja szívesen — nem zárkózik el az élettől. A megpróbáltatásokból kivieszi részét, de megőrzi méltóságát. Ha nem csalódunk, a bölcsélet iránti érdeklődés sokat várhat a jövőtől, mert a szenvedélyes cselekvésnek mai időszakára szükségkép következik a reflexióé. Ennek bekövetkeztével — s ideje az eljövendő békéével esik egybe — tudatosodik majd igazán az erkölcsi életnek háborúszülte forrongása s átformálódása. Az életérzésnek oly hatalmas és újszerű egységeire van kilátás, hogy tolmácsolásuk feladatát az irodalom mellett elsősorban a filozófia fogja vállalni.

Sas Andor.

William Knight: *Az aesthetika története. Angolból fordította Husztiné Révhegyi Rózsá. A magyar aesthetika történetével kiegészítette Jánosi Béla.* Budapest, Franklin, 1915. 515 l. 8 K.

Az esztétikai gondolkodás történetét népek és időrend szerint tagolva nyújtja e munka. Röviden foglalkozik a primitív művészettel és a római műbölcsélettel, meg a középkorival. Majd a német, francia, olasz, holland, angol, amerikai, orosz és dán esztétikusokat tárgyalja az egymást követő írósoportok

szerint egészen napjainkig. Az egyik fejezet címe: Leibniztől Lessingig, a másiké: Mendelssohntól Kantig és így tovább. Bizonyos bibliográfiai teljesség és az ismertetés széles látóköre tagadhatatlan. Knight sok irányban tájékoztat, de fárasztóan és elég egyhangúsággal. A bevezetés az esztétika történetének igen életrevaló programját vázolja s nem tartja elegendőnek a főbb elméletek pusztá elősorolását, de a mű nem igen ragaszkodik e követelményhez. Az egyes gondolkodókat kevés kapcsolattal helyezi egymás mellé. A szépről való tünődésnek alig van érdeke, ha nem látjuk az eleven ösztönzéseket: az esztétikus művészi érzékét, vagy a művészeti koráramlatokat. Még az általános filozófiai kapcsolatokat veszi Knight leginkább számba. Gondos kivonatokban ismerteti a műbölcsélet rendszereit, de a sok összeprézselt teória bizony számos helyen herbariumszagú s nem érezzük szükségyszerűnek azt, hogy egyik gondolkodó transcendentális felfogású, a másik realista vagy pozitivistá. A bölcséleti műszavak bizonytalan és nyers alkalmazására sok példa akad. Használni kezdi valamelyiket anélkül, hogy az olvasót pontosan tájékoztatná arról, amit jelölni akar vele. Knight tárgyalási módja immanens, de a lexikonszerűség fokánál sokkal magasbba nem emelkedik. Hiába keressük nála az eszmetörténet gyümölcsöző módszerét, melyet Windelband az ismerettan, Dilthey a bölcséleti anthropologia, Boutroux a vallásfilozófia területén érvényesített. Pedig a műbölcséleti problémáknak is van bizonyos történeti tisztulása és dialektikája, vannak ezen a területen is visszatérő kérdések és megoldási lehetőségek.

Knight tárgyilagossága azonban nemcsak a következetes történeti szintézist nélkülözi, hanem helyenként élehangú bírálatba csap át, amelynek célja, hogy a szerző személyes állásfogalását inkább kirívóan, mint meggyőző erővel kiemelje. Ő a spekulatív esztétika híve s nyíltan helyteleníti az angol pozitivismus műbölcséleti törekvéseit. A műélvezetelemzését is kirekeszteni a tudományos széptanból. Bíráló megjegyzéseiben nem egyszer elveti a súlykot. Elvileg érthető, hogy a lélektani esztétikát s a műbölcsélet természettudományoskodását kevésre becsüli. Taine korának filozófiai irányát meghaladhattuk, de vaksággal határos rövidlátás azt mondani róla, a legfinomabb elemzők egyikéről, hogy munkáiból hiányzik a történeti megértés, hogy *nagyhangú és lapos végű esszai sovány és felületes közhelyektől* hemzsegnék (175. l.). Pedig Taine egy-egy kisebb tanulmánya az esztétikai

nevelésnek termékenyebb eszköze, mint Knight laza szálon összefűzött referátumai együttesen. Taine munkái mögött a friss fogékonyság árasztja melegét, Knight könyve alapján pedig többnyire gubbasztó lényeknek képzelhetjük az esztétikusokat, akik elvont problémákon töpregenek. Vannak a munkában aránytalanságok: Lessinget nem tárgyalja alaposabban, mint Sulzert s a különben ügyesen jellemzett angol szociális-művészeti törekvések között egy-egy magazincikket oldalakra nyujtva kivonatol. A műről egészében csak azt állapíthatjuk meg,¹ hogy igen tartalmas és hasznos kézikönyv, de a feldolgozás módja nem jelentékeny.

Jánosi Béla pótolta egy befejező szakasszal a magyar esztétika történetét. Igen belátó, gondos és világos áttekintése ez a hazai műelmélet 135 esztendő múltjának. Kezdetben nincs szerves fejlődés, a külföld széptani törekvései nyugtalanítják ugyan a magyar elmét, de a nekibátorodó vizsgálódás el-ellanyhul. Foglalkozik Jánosi Kant, Krug, Schelling és Hegel befolyásával s az egyeztetőkkel. Gregusnak külön fejezetet szentel, összefoglalja Beöthy művészi érzéktől sugalt finom okfejtéseit, Alexander összefoglaló szempontokban gazdag s a mi művészi kultúránknak alapvetését képező tanulmányait. A pozitív irányú munkások közül tárgyilagosan méltatja Pekárt és Jászit s a legújabban megjelent tanulmányok közül is felemlíti az érdemesebbeket.

S A.

Wilhelm Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. (Gesammelte Schriften II.)* Teubner. Leipzig u. Berlin. 1914. 8^o XI., 582. l. M. 12.

Ennek a hatalmas kötetnek részletes ismertetése külön kis tanulmányt igényelne. Aki gondosan elolvassa benne az emberről alkotott renaissance-felfogás elemzését, a protestántizmus világképéről, a szellemi tudományok természetes rendszeréről, a pan-

¹ A fordítás ügyes és folyékony, de egy-két mondatában tárgyi ellenmondás van. Az angol eredetit nem tudtuk megszerezni s így nem dönthetjük el, kié a stiláris felelősség értük. Pl. «Humboldt Vilmos alapján véve Kant elméletéhez csatlakozott, de a kritikai filozófiát népszerűsítette». (84. l.). Ez nem ellentét. Egy másik példa az orosz esztétika történetéből: «1826 körül . . . a legkedveltebb Schelling rendszere volt s a művészek és kritikai írók új iskolája keletkezett, mely a romantikus elméletektől eltávolodott e német filozófus kedvéért.» Hát Schelling nem volt vérbeli romantikus?

theizmus fejlődéstörténetéről s a 16.—17. század lélektani és erkölcsi emberismeretéről szóló monumentális tanulmányokat: lehetetlen, hogy a gondolkodó munkának mélysége és energiája láttára fel ne ismerné Dilthey kivételes helyét, mondhatni klasszicitását, a legújabb filozófiai mozgalmakban. Sajátságos ennek a gondolkodónak pályafutása. A német idealizmus látszólagos haldoklása idején, a XIX. század közepe táján, kezdi munkásságát s Hegel és Schleiermacher nagy hagyományait, csöndesen és kevéssé ismerve, őrzi a XX. század elejéig, amikor azokkal együtt mintegy öt is felfedezik. Egy gondolkodó munkában eltöltött élet elismerését a késő öregség hozta meg neki. Mikor több mint tíz év előtt a berlini egyetemnek alig tucatnyi diákjával hetenként egyszer ellátogattam a már csak lakásán dolgozó öreg filozófushoz, akkor volt először szó, ép tanítványainak ösztönzésére, arról, hogy szét-szórt értekezéseit összegyűjtse. Az *Erlebnis und Dichtung*-ban (1904) összefoglalt négy tanulmány emlékezetes hatást tett és szélesebb körök érdeklődését fordította az író felé, akiről kitűnt, hogy két hatalmas alkotásának: a *Das Leben Schleiermachers* (1871.) s az *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883.) kiegészítésén fáradozott évtizedek óta. E két művel haláláig sem készült el Dilthey s a hozzájuk tartozó építőköveket gyűjtik most össze tisztelői négy nagy kötetben. Eddig a második kötet jelent meg. Dilthey ismerői, ha nem is találnak ebben sok újat, elmélyítve és fokozottan láthatják belőle eszmélődésének következetességét, koncepcióinak eredetiségét és gyümölcsöző voltát. A szellemi tudományokon, főleg a történelmi studiumon át jut Dilthey a filozófiához s ennek történeti sorsát nem fogalmak dialektikájából magyarázza csupán, mint Hegel, hanem az élet teljességéhez való viszonyából. Az előtűnik fekvő, végeredményben filozófiatörténeti vizsgálódásokban csodálatos történelmi tudás, a tudományos, a vallási, a gazdasági, az erkölcsi és az irodalmi élet részletekig ható ismerete, ritka átértő és átélő képesség forradnak szinte párját ritkító egyetemes eszmetörténeti szintézissé. Felfogása szerint minden nagy filozófiai állásfoglalásnak megvan a maga függvénye a korabeli tudományos megismerésben, az érzelmi értékelés, az akarati magatartás, az életfelfogás és a társas rend területén. Az európai szellem történetírójának nevezi Diltheyt a kötet kiadója s méltán, mert a gondolkodás és a tudomány módszereinek, a váltakozó erkölcsi és életfelfogásnak s az irodalmi jellemzés tökéletesedésének fejlődését fűrkészi. A világműveltség nagy egységeiről a legkiválóbb elem-

zéseket nyújtja. Az előttünk levő tanulmányokban a renaissance-szal és a reformációval, mint az elmék, az irodalom s az erkölcsi élet átforgatóival foglalkozik. Különösen a renaissance-gondolkodás egységét vizsgálja olasz, francia, angol, németalföldi és német földön s a reformációs műveltség hatalmas képét rajzolja. Nem antiquarius érdeklődés vezet, hanem a világnézetek örök motívumai után kutat, azok után, amelyekből a metafizikai érdeklődés folyvást megújul. Megemlítjük a szellemi tudományok természetes rendszerének átfogó jellemzését. Az öntudatra ébredő gondolkodás a 16. század óta a természetes és észszerű igazságok rendszerét igyekszik megalapozni a vallás, a jog, a társas élet és a természet ismeretének területén. E racionális elvek kultusza elméleti téren a matematikai természettudományt, vallási téren a türelmességet, a filozófiában a dogmatizmus nagy rendszereit, a társas életben pedig a jogegyenlőség követelését készíti elő. Dilthey íróművészetét és jellemző tehetségét számos nemes egyszerűségű és finomságokban gazdag arckép mutatja, (így Brunóról, Macchiavelliről, Erasmusról, Calvinról stb.), melyeket a fejtegetések közé iktat.

Sas Andor.

Trócsányi Dezső: *Humboldt Vilmos nyelvölcselete. Budapest Pfeiffer 1915. 8^o 62 l. (Német Philologiai Dolgozatok. Szerk. Petz G. Bleyer J., Schmidt A. XI. füzet.) 2 K.*

Humboldt Vilmos (1767–1835.) filológiai munkássága a modern nyelvtudomány módszeres és filozófiai elveinek valóságos csiratelepe. Egyénisége, tudományos tekintetben is, a problematikuskok közé tartozik. A nyelvészeti kérdések iránti buzgó és fáradhatatlan érdeklődése filozófiai és irodalmi érzékkel együtt jelentkezik. Műveltsége a XVIII. század polyhistorikus törekvéseinek talajában gyökerezik, a weimari humanizmus eszményi lendületét át meg átjárja nemes egyéniségét, de megtermékenyíti elméjét a klasszikus német filozófia s a romantikának az emberi kultúra örök műveire irányuló történeti és kutató részletérzéke. A nyelvben nemcsak a grammatizáló boncolgatás tárgyát, hanem a folytonos és eleven tevékenységet látja. Az emberi szellem nagy objektívációjának ismeri fel. fejlődését, melyben hűen tükröződik az egyéni és a kollektív lélek, meg a számtalan népegyéniség. Trócsányi tanulmányának első része Humboldtnek a nyelv eredetéről, lényegéről és fejlődéséről szóló gondolatait immanens módon

foglalja össze. Ez a gondos összeállítás annál érdemesebb munka, mert Humboldt nem tartozik a könnyű írókhoz. Talán rendkívül széleskörű műveltsége s valami túlfokozott fogékonyság a legjobb mesterek iránt nehezíti meg nála a kifejezést. A tanulmány második része termékenyvé vált eszméinek geneziséét vizsgálja Bacontól kezdve Herderen, Kanton és Schilleren át Schellingig. Az idevágó irodalmat a tanulmány gondosan felhasználja. Talán csak egy ellenvetést tehetünk Trócsányi szigorúan tudományos tárgyalásmódja ellen s ez a túltömörtség. Egy-egy gondolatnak a különböző bölcsészeken át Humboldtig vivő útjáról szólva a filozófia *Schulbegriffjének* közelségében marad s olyanféle érzést ébreszt, mintha egyik gondolkodó nem problémákat, hanem kissé szürke fogalmakat örökítene a másikra. Pedig ép Humboldt kora a spekulációt nemcsak mint logikai kedvtelést űzte, hanem ép azért, mivel más téren nem érvényesíthető energiák sűrűsödnek itt össze, bensőségesen, mintegy lelki szükségből filozofált, eleven vérrrel táplálta az elmélkedést.

S. A.

Otto Freih. v. d. Pfordten : *Die Grundurteile der Philosophen*. I. Hälfte. *Griechenland*. Heidelberg, 1913. VI+321 l.

A filozófia történetének művelői még ma is jó részben a Hegel roppant elméje vágta úton járnak. A panlogista gondolatok háttérbe szorultak, de a filozófia története még mindig a fogalmak története oly formán, hogy az alapvető néhány kérdés alakulásait kíséri figyelemmel. Így a problémák személytelen, logikai része nyomul előtérbe, s rejtettebben bár mint Hegelnél, mégis a fogalmak fejlődése alkotja a filozófia történetét, hol a jelen gondolatainak igazságába, legértékesebb voltába vetett hit a vezető szempont. Nem csoda hát, ha egy szisztematikus szempontoktól ment filozófiatörténet eszménye mind nagyobb mértékben válik érthetővé. Dilthey, Eucken és Simmel már nyomatékosan hangoztatták a problémák másodlagos voltát és a személyes egyéni létesítő feltételekre hívták föl a figyelmet. Közéjük állott Bergson is, mikor az egyén leglelke mélyéről fakadó intuícióban kereste a rendszerek magvát, s az érintett problémákat úgy fogta föl, hogy azokat az egyes korok, kultúrák mintegy kényszerítően dobják oda a filozófus elé. E felfogások nyomában mind jobban kialakult az a nézet, hogy a filozófiában nem a problémák, azaz a fogalmak feldolgozása az alapvető elenség, mert a számottevő

gondolkodók nem folytatják a fogalomalkotás munkáját ott, ahol elődeik elhagyták, hanem egészen új meggyőződésektől, új szempontoktól vezetettve újra kezdik az elődök művét.

Egy ilyen irányú filozófiatörténet kiépítésére Pfordten szóban forgó műve nagyon jelentős lépés. Abból a tapasztalatból indul ki, hogy ha a filozófia történetét vagy az egyes gondolkodók rendszereit figyelmesen vizsgáljuk, a legmesszebbre nyúló analízis alkalmával mindig egyes végső — vagy inkább első — ítéletekre akadunk, amelyek már tovább logikai összefüggésekből fel nem fejthetők. Ezek az alapvető ítéletek; ezek adnak szint és életet, összefüggést minden problémának, mihez a gondolkodók érnek. Amint a logika a levegőben lóg, ha nem támaszkodik a tapasztalatra, s a másodrangú szellemeknél féktelen dialektikai játékká válik, mert ezek nem a valósággal, csak a mesterek alkotta fogalmakkal érintkeznek, — ép úgy a filozófiát is az üres játékká válás fenyegetné, ha ez alapvető ítéletek nem lennének. Bennük egy-egy élet egész tartalma, minden vágya nyer kifejezést: általuk változnak át és nyernek a problémák folyton újabb meg újabb megoldást. Csak általuk lehet a filozófia mindig új és mégis mindig a régi.

Pfordten ez alapmeggyőzésekben nem «kifejthetetlen» intuíciókat lát (Bergson), hanem racionális ítéleteket; csakhogy ezek az ítéletek már kívül esnek a logikai bizonyíthatás területén. A történetíró megkeresheti eredetük forrását, — ennek mi sem állja útját. De sohasem fogja egy logikus gondolatmenetben találni az alapjukat, hanem talán vallási, állam-politikai vagy általános kulturái okokban. A tény az, hogy mint a matematikának megvannak a maga axiomái és definíciói, ép úgy megvannak a filozófiának a maga *alapítéletei*, melyek nem ugyan valami egységes filozófia-épületnek, hanem az egyes gondolkodók házáinak és palotáinak alapköveit szolgáltatják. Könyvével azt akarja bizonyítani, hogy ez alapvető ítéletek értékítéletek. «Sie werden normativ zunächst für den einzelnen Denker und seine Lehre, dadurch aber, insoweit seine Wirksamkeit reicht, für das Denken Vieler, oft noch nach Jahrtausenden.» Ha nem ilyen normatív módon érvényeseknek tekintjük őket, a filozófus tanításainak egész épülete, vagy legalább is jó része érthetlenné válik, összeomlik, mert ezeken az oszlopokon nyugszik a tető.

Hogy az ethika és az esztétika ilyen értékítéleteken nyugszik, azt ma már alig vonja kétségbe valaki. De hogy a logikai-tudo-

mányos ítéletek is reájuk támaszkodnak, az bizonyításra szorúl. Ezért Pfordten munkája szinte kizárólag ezek összefüggésének megvizsgálására szorítkozik.

Az alapvető értékítéletek tényekre vonatkoznak, de nem tényeken alapulnak. Az emberi gondolkodás és ítéelés minden területét érintik, s ezért egész más természetűek, mint az értelem kategóriái. További logikai elemzésre nem alkalmasok, hanem ezek azok a kövek, melyekből a *világnézet* épül. Így fogva föl a filozófia történetét azt fogjuk látni, hogy nem a fogalmak vándorolnak és fejlődnek, hanem az értékelések, s a logikai periodusokat kisebb vagy nagyobb értékelés-periodusok váltják föl. Hogy egy új értékelés idején másféle fogalmakat alkotnak és régen háttérbe szorítottakat divatba hoznak, ez a folyamat így következménnyé lesz, s nem benne fogjuk látni a fejlődés tulajdonképeni tartalmát.

Pfordten nem kecsgetteti magát azzal, hogy művével végérvényes eredményekre jutott. Nem óhajtja háttérbe szorítani a filozófia-történet régi, logikai szempontokra támaszkodó formáját, csak az új szempont termékenységet akarja igazolni. Erre vall, hogy könyvét szerényen «Eine *Ergänzung* zur Geschichte der Philosophie»-nek nevezi. S ezt a célját tökéletesen elérte. Még csak a görög filozófiáról szóló rész van előttünk, de talán ez volt munkájának a legnehezebb része. Hiszen ép a görög filozófia az, mely oly ritka szerencsés módon jellemezhető a dialektikai-logikai szempont kiemelésével. S Pfordtennek még ezen a nehéz területen is sikerül elismertetni az értékelés-változások primatusát, melyeknek aztán a filozófiai álláspontok logikus rendben adnak minden irányban kifejezést.

A nagy kurzakok, vezető gondolkodók, szóval az újító szellemek megértésénél látszik meg igazán Pfordten szempontjának termékenysége. De az iskolák, az epigonok történetírója alighanem tanácstalanul fog szemben állni ezzel a felfogással, ott a fogalmak logikus fejlődésének rendje jobb útbaigazító marad.

A részletekben sokat lehetne még szólni erről a szép és gondolatébresztő könyvről. De erre nincs módunkban kiterjeszkedni e rövid pár sorban, ahol inkább csak a figyelmet kívánjuk felhívni e műre. — Igen szerencsés gondolatnak tartom, hogy a hindú filozófiát is érinti, melyről ma, Deussen után, igazán bajos volna hallgatni. Nem azért, mintha ott kellene a görög filozofálás kezdeteit keresnünk, — erre semmi bizonyságunk nincs — hanem

azért, mert a világ értékelésének (ketté választásának) gondolatával és a titkos vallási tanok és kultuszok útján India nagyban hozzájárult ama nyugoti tradíció kifejlődéséhez, melyben nem egy görög filozófus alapvető értéktétele gyökerezett.

A Sokratest megelőző idők filozófusainak értékelése nagyon sok helyes józanságot mutat, a Platonról szóló fejezetek gazdagsága pedig egész külön cikket érdemelne, úgyszintén Aristoteles felfogása is nem közönséges elképzelés és ítélő erőről tanuskodik.

Külön említésre szolgál rá a könyv eleven, világos és minden különködéstől menten maradó, mégis személyes előadási módja.

Dr. Nagy József.

Dr. Albert von Berzeviczy : *Humanismus und Weltkrieg*. Wien, 1915.

Ez a címe annak az előadásnak, melyet Berzeviczy Albert a *humanisztikus gimnázium barátai* bécsi egyesület meghívására az egyesület ünnepi évi gyűlésén tartott és mely azóta a Budapesti Szemle 1915 szept. számában magyarul is megjelent. Az értekezés történetfilozófiai szempontból is igen érdekes. A humanizmus Berzeviczynél nem csupán filozófiai vagy pedagógiai fogalom, hanem nagy erkölcsi és kulturai eszme, melynek hatékonnyá tételére ma inkább van szükség, mint valaha. «A humanizmus — mondja a szerző — tulajdonképpen az emberiség szeretete, csodálat és szeretet az ember, az ő szinte határtalan képességei az ő bámulatos alkotásai iránt» (B. Sz. 329. l.); de a középkor elfordulván az élet javaitól, szükség volt az ókor újra föltámasztott szellemének ölelésére, hogy a keresztény szeretet ismét emberi szeretté váljék, azaz humanizmussá. A humanizmus ily módon egyuttal az emberi művelődés egységébe vetett hittel is egyértelművé vált, mert átérzése volt a közös és örök emberinek... A humanizmus az a megdönthetetlen hit volt, hogy az emberi természet és emberi rendeltetés örök, nagy törvényei és az emberi szellem legnagyobb alkotásai minden évszázadot túlélnek és minden nemzedékkal újra születnek... (330. l.). Kevesen vannak, kik a humanizmus lelkét annyira ismernék mint Berzeviczy, még kevesebben, akik annyira átértékelték, saját lényük jellemző vonásává tették. A történeti megértés magaslatán áll, midőn arra oktat bennünket, hogy az olasz renaissance önálló szellemi munkája és az ókor kultusza a fejlődés törvényei által egy-

másra utalva annyira összeforradnak, hogy mindkettőt hol oknak, hol okozatnak vagyunk hajlandók tekinteni (330. l.). Ez az igazság! Az olasz renaissance nem pusztá okozata az ókori kultusznak, hanem ép úgy okozója. A renaissance lényegének átélése pedig abban nyilvánul, hogy a humanizmus egyetemességét meg tudja egyeztetni a nemzeti szellem igazságos követeléseivel. A mai háború, úgymond, kikerülhetetlenné vált fellobbanása a tűznek, melyet a mértéktelenségig csigázott nemzeti önhittség és az ebből származó nemzeti gyűlölet sok európai országban évtizedek óta folytonosan szít. (333., 4. l.) És itt jutunk el az értekezés döntő fordulatahoz. A humanizmus van hivatva a sebeket gyógyítani, melyeket ez az esztelen háború ütött. «A humanista műveltség egyetemes emberi ideálja még nem mondta ki az utolsó szót, szerepét, szerencsére, minden ellene irányuló ostrom ellenére, még nem játszotta el, még rá vár a közvetítő hivatása, hogy mint rég bevált szellemi közkinca áthidalja a tátongó szakadékokat s a most ellenségeskedő népek közt a kölcsönös megértés, együttműködés útját egyengesse» (335. l.). A humanizmus feladata újra egységbe forrasztani az emberiséget. Ezt az igazságot senki oly mélyrehatóan és sokoldalúan nem hirdette, mint Berzeviczy, ki fájó szívvel mondja: «Napjainkban, melyek csak a nemzeti sovinizmus kiesapongásait ismerik, vágyó csodálkozással tekintünk azokra az időkre, amelyek mondhatni «emberi sovinizmussal» láttak hozzá a szellem egész világában a merész újjáalkotáshoz; amikor az ember még érintetlen vérmérséklettel, természeti hajlamának egész őseréjével, akadályt és lankadást nem ismerő lendülettel indult ki, hogy szellemileg birtokába vegye a világot . . .» 336. l. E beszédnek a pedagógiaiánál nagyobb jelentősége van, egy kulturai programnak nagy körvonalait rajzolja meg. Formailag is valószínűsítő kis remekmű.

Alexander Bernát.

Dr. Adolf Menzel: *Die Psychologie des Staats.* Inaugurationsrede Wien. 1915.

Érdekes, hogy a bécsi egyetem rektora ünnepi megnyitójában (okt. 23.) mindjárt az elején utal arra, amit Berzeviczy is érint, hogy az új életre kelt állami eszme kultusza csak az ókori életben találja párját és az is a humanista gimnázium megtartása mellett szól. (5. l.) Egyebekben a szerző mint tényt megállapítja, hogy mindazok az eszmék, melyek az idők folyamán az állameszme

ellen fölvonultak, individualizmus, osztályérdek, nacionalizmus, kozmopolitizmus vesztettek erejükből, állítólag, a szerzőnek merész kifejezése szerint, le vannak győzve (überwunden) (7. l.) Második alapvonása a modern állami fejlődésnek az ő maga magával való beérése (autarkijája), hogy maga látja el magát mindennel és elválík a világgazdaságtól. Továbbá az egzekutívában gyűlik egybe egész hatalma, a törvénykező testületeknek még a legparlamentárisabb országokban is csak deokratív jellegük van, az egzekutiva, illetve a katonai hatalom minden; az állam mélyen belenyúl a gazdasági élet üzemébe és a polgári szabadságokat is saját akarata szerint korlátozza. A szerző nem felejt el egészen, hogy az állami hatalomnak ez a túltengése nagyobbára futólagos jellegű, de az állami eszmének a *nemzeti* és *társadalmi* közösségek fölött való uralkodását tartósabbnak gondolja, mert a háború lélektani hatásai nem enyészhetnek el oly gyorsan, az állam pedig, amire kevesen gondolnak, az ember lelki életének terméke. (9. l.) És itt van az értekezés értékes veleje. A szerző ennek az állami lélektannak alapvető gondolatát vázolja. Az állam két egymást keresztező intézményen, a társas és az urasági kapcsolaton nyugszik, röviden kifejezve szolidaritáson és alárendelésen, közösségen és alárendelésen. (10. l.) Egyik sem mellőzhető, de más-más arányúak lehetnek. Ez a két alkotó elv pedig *kollektív* természetű képzetekben, érzésekben, akarásokban, tehát lélektani valóságban gyökerezik. E lélektani valóságban kell e tényezők váltakozását, erősödését és gyöngülését, politikai és kulturai hatásait kutatnunk. Itt a szerző újra rátér a nemzeti érzésre (Nationales Gefühl 13. l.), melynek hatalmát nevezetes módon csökkentenek ítéli. Ezzel kapcsolatban azután érdekes ötletként odaveti, hogy úgy látszik a népletek tudata is oly *szűk* mint az egyéné (Enge des Bewusstseins in der Volksseele), ha az alapérzések közül valamelyik pl. a nemzeti, vagy a vallási vagy a hazafiúi, túlerőre tett szert, ez a többi háttérbe szorítja. Ez magyarázza az állami tudatnak jelenlegi erős megfeszülését. Ezeket a tételeket alkalmazza azután Ausztria-Magyarországra, de nem vagyunk biztosak benne, hogy nem-e abban a német centralisztikus értelemben, mely majdnem minden osztrák jogász gondolkodásának alfája és omegája.

Alexander Bernát.

FOLYÓIRAT-SZEMLE.

Filozófiatörténeti dolgozatok.

Platos Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur Kantischen, Siegfried Marck, Kantstudien, Bd. XVIII, H. 3.

Az újabb Plato-interpretáció az idealizmus alap gondolatát Platónál tisztábban, mert kevésbé bonyolult formában véli megtalálni, mint Kantnál, úgy hogy pl. Natorp Plato-könyve egyenesen bevezetésnek van szánva a mai methodikai idealizmusba. M. párhuzamot von a két filozófus között s arra az eredményre jut, hogy Kant mérhetetlen haladást jelent Platóval szemben az idealisztikus problémának mind fölállításában, mind megoldásában. Plato kiindulópontja is kritikai: a megismerés kérdése van filozófiája középpontjában. Az idea Platonak sohasem dogmatikusan szilárd valóság, melyből az ismeretet le kell vezetni, hanem megtestesülése az apriorinak, melynek feladata az ismeretek igazolása, lehetővé tétele. Platónak is, mint Kantnak, szemléletek fogalom nélkül vakok: a szétszórt észrevések nem lehetnek rend hijján egymás mellett a lélekben, hanem az eszmének kell azokat egyesítenie. A legnagyobb különbség Kant és Plato között, hogy ez utóbbinál hiányzik még az aprioritásnak tiszta methodikai értelme. E hiány magyarázata, hogy a görög filozófus nem ismerte még fel a gondolkodás teremtő szpontaneitását. Azaz Platónak az idea nem tiszta funkció, mely formát ad az ismeretnek, hanem maga is ismerettartalom, adottság, mely mint tárgy szembenáll a megismerő tudattal. Általában Plato az antcipáló, a nagy megsejtő, Kant a teljesítő, befejező. De Kant egy nagyfejllettségű tudományra támaszkodhatott, ennek tiszta logikai feltételeit elemezte. Platónak a tudomány maga is még eszmény, melynek csak örök alapformáját látja meg.

Giordano Bruno als Aesthetiker, Fritz Medicus, Logos, Bd. V. H. 3.

Bruno esztétikai kérdésekben önállóbb bármely kortársánál. A renaissance korában uralkodó, még Platóra visszavihető esztétikai hagyomány a művészetet a valóság utánzásaként értelmezi;

Brunónak a művészet a képzelet alkotása. Egészen modern az a brunói gondolat is, hogy a költő — s ugyanez áll minden művészre — nem függ szabályoktól, hanem ő a kútfeje a szabályoknak. A művész reflexió nélkül alkot; a művészi tevékenység a természet teremtő processzusának folytatása. Valamint a természet mindenből mindent képes csinálni, úgy a képzelet is mindenből mindent képes alakítani. A szépség lényege a harmónia, az ellentétek egybeolvadása. A világegyetem szépségének elve a világlelék; a fantázia a világleléknek specifikusan művészi szerve. Filozófia és művészet, valamint a művészetek egymás közt csodálatos rokonságot mutatnak: a filozófus egyszersmind költő és festő és viszont. M. szerint Bruno a velencei festészet, a festőköltők és festőmuzikusok hatása alatt jutott e rokonság gondolatára. Ámde ha áll is, hogy a velencei művészet igazolja ezt a gondolatot, ez véleményünk szerint más brunói gondolatokból folyik. Egyrészt abból, hogy a művészetekben és a filozófiában Bruno szerint ugyanaz a tartalom: «a dolgok harmóniája» jut kifejezésre; másrészt abból, hogy a művészeteknek és a filozófiának ugyanaz az alkotó principiuma van: a lélek egységénél fogva ugyanis az ész és a képzelet működése nem választhatók külön egymástól. M. dolgozata annál értékesebb, mert a Bruno-irodalomnak egyik jóformán teljesen elhanyagolt kérdését veszi vizsgálat alá.

Die Bedeutung des Gottesbegriffes bei Descartes, Dr. Wilhelm Bauer, Archiv für Geschichte der Philosophie, Neue Folge, Bd. XX. H. 1.

Az istenszeme jelentőségét a descartesi módszer egészére nézve eddigelé nem méltatták eléggé, sőt Natorp az igazságnak Isten akaratától való függővé tételét «a kritikai principiumtól való legnagyobb eltévelyedés»-nek bélyegezte. B. ezzel szemben Isten szerepét a descartesi gondolatfejlődésben ép kritikai szempontból követeltnek mutatja be. A Meditációk fejtegetései fonalán haladva rámutat arra, hogy a világosság és határozottság Descartes értelmében csak úgy lehetnek az igazság kritériumai, ha gondolkodásunk elvei megegyeznek az objektív igazság elveivel általában, azaz ha Istenben, mint ez igazság eszméjében rejlik biztosságuk. Az ontológiai bizonyíték kanti kritikája csak Isten metafizikai létének gondolatait találja, de nem érinti az istenfogalom szűkességét. Isten Descartesnak ép nem egyéb, mint maga a mindent

meghatározó, semmi más által meg nem határozott törvényszerűség vagy norma általában. Ha Descartes azt tanítja, hogy az isteni akarat határozza meg a jó és igaz normáit, akkor a verum és bonum tartalmilag meghatározott értékei fölé magát az érték abszolút eszméjét helyezi. Csakhogy Descartes gondolkodásában az ismeretani és logikai motívumok még erősen vegyülnek pszichológiaiakkal és metafizikaiakkal; az egyes normák megalapozása a norma fogalmában általában az Isten akaratától való meghatározottság formáját ölti. Az a kérdés, vajjon mások lehetnének-e a normák, föl sem merülhet, mihelyt Istent mint időtlen kellést s nem mint időben ható élő teremtőt értjük.

Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant,
Hans Pichler, Kantstudien Bd. XVIII., H. 4.

A racionalizmus Descartestól Kantig egyenes vonalban fejlődik; a filozófusok mindegyike — Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant — főleg *egy* fogalommal járul hozzá e fejlődéshez. Descartesnál e fogalom a *vitágos és határozott megismerésé*. De a világosság és határozottság kriteriumait Descartes nem határozta meg pontosan; másrészt nem mutatott rá elvszerűen arra, hogy a racionális megismerésnek szigorú determinizmus a feltétele. Az így adott problémákat Spinoza racionalizmusa igyekszik megoldani. Spinoza konstruktív fogalma a *ratio sive causa*. E fogalom határozott értelmet ad a Descartestól követelt evidenciának: a racionális megismerés kriteriuma a belső logikai szükségesség. A ratio fogalmával egyszersmind szigorú determinizmus kapcsolatos. A racionalizmus minden létezőnek véges számú premisszából való megismerhetőségét követeli: ennek feltétele, hogy minden létező véges számú törvény által determináltassék. Spinoza determinizmusát Leibniz az elégséges ok elvében formulázza meg. Leibniz számára ebből az elvből az a problema fakad: milyennek kell gondolnunk a létezőt, hogy az elégséges ok elve érvényes legyen? A felelet erre a folytonosság vagy rend törvénye: a természetben nincs ugrás, egy faj egyedei, valamint a különböző fajok között törvényszerű differenciálódás áll fenn; a létező egységes rendszert alkot, a melyben minden egyesnek és minden fajnak megvan a maga szisztematikusan meghatározott helye. A *törvényszerű rend* fogalma az, amivel Leibniz a racionalizmust gazdagítja. Ez az újfajta ratio ad támaszt a spinozai determinizmusnak. Leibniz megoldotta a feladatokat, melyek az elégséges ok elvéből

fakadnak, de nem tette problémává magát ezt az elvet. Az elégséges ok elvének problematikussá válása jellemzi a racionalizmus további fejlődését. Itt van Kant szerepe. A kanti megoldás az ú. n. kopernikusi álláspontból történik. Az elégséges ok elve érvényes, mert mi visszük bele a tapasztalatba. Ez a megoldás persze lényegileg hipotetikus. Úgy kell gondolnunk a tapasztalatot, «mintha» a lepfőbb ismerettani követelményeket teljesítené. Így hát a kanti «*idea*» fogalma a lényegesen új, amivel Kant a racionalizmus fejlődéséhez járul, a regulatív ideák értelmében véve a kategóriákat is. A kanti regulatív idea a Kant előtti racionalizmus eredményeit kielégítően magyarázza és igazolja. Ami ezekben dogmatikus, Kantnál kritikai megoldásban tárul elénk. De a kanti megoldás egyszersmind új problemafölvetés s innen közvetlen út vezet a marburgi iskolához, Meinong tárgyelméletéhez és Husserl fenomenológiájához.

Die Grundlehre Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie.
Otto Samuel, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XX., H. 2.

A naiv reflexió az igazság fogalmában a megfelelés párhuzamosságát veszi fel a tárgyak és az igaz fogalmak között, de kettős módon töri át ezt a párhuzamosságot. Egyrészt azzal, hogy meghagyja az eszmei oldal nagyobb gazdagságát; másrészt azzal, hogy a fogalmakat, amennyiben igazak, a tárgyak által okozott képzeteknek veszi. Ebben a fölfogásban sok a problematikus és ellenmondó. Aki ennek elejét akarná venni, esetleg akként tehetné, hogy az okozásnak itt használt fogalmát a párhuzamossággal cseréli fel. Ezt próbálta meg Spinoza a két attributumú egységes szubstancia koncepciójával. De hogy a gondolkodás és kiterjedés attributumainak párhuzamossága következetes legyen, nivellálnia kellett az eszmei oldal gazdagságát: tagadnia kellett a cél, a szépség, a jó, a rossz stb. fogalmainak realitását, mert a kiterjedés attributumában, azaz az anyagi világban nem találhatók fel megfelelőik. Csakhogy ezzel meghamisítja a szellemi világnak ép a nagyobb gazdagságban rejlő jellegzetességét. Másrészt a függésnek, okozásnak termékeny fogalma sem helyettesíthető a tiszta megfelelés fogalmával, ez annak csak töredéke. A naiv reflexió jogosan él az okozás fogalmával, csak alkalmazása módjában téved. De akkor az a kérdés: ha nem a tárgy határozza meg a megismerést, mi az igazi viszony a kettő között? Itt Kant adja meg a döntő feleletet: a megismerés határozza meg a tárgyat

az ész apriori elemei által. A kanti megoldással pasztikusán domborodik ki a szellemnek jellegzetes gazdagsága a tárgyak világával szemben; másrészt a függés fogalma is megkapja helyét az ész rendszerében. A spinozai koncepció így fogyatékosnak bizonyul s S. részletes immanens kritikával igazolja a parallelizmus következetes keresztülvitelének lehetetlenségét. Miben van már most e parallelizmus jelentősége a mai filozófia szempontjából? Napjainkban látjuk a pszichológiának elkülönülését a filozófiától. Ez az elkülönülés a spinóza parallelizmus alapján történik; az empirikus területen az persze a pszicho-fizikai parallelizmus alakját öltötte. De a metafizikai parallelizmus kritikája a pszichofizikait is megrendíti. A pszichológia mint speciális tudomány tehát nagyon is vitatható alapfogalmakra támaszkodik. Mint munkahipotézis azonban a pszicho-fizikai parallelizmus nagy szolgálatot tehet a pszichológiának.

Leibniz und das Vinculum substantiale, E. Rösler, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. XX., H. 4.

A vinculum substantiale, azaz a monasokat szubstanciává egyesítő kötelék fogalmát a Leibniz-magyarázók a legkülönbözőbb módon értelmezik. Ezt a problémát a nagy filozófus csupán a Des Bosses-szal folytatott levelezésében tárgyalja. R. e levelek alapján kimutatja, hogy az egyébként oly kevésbé ingadozó Leibniz ebben a tanban tele van ellenmondásokkal. A fogalom már magában ellenmondásos. A vinc.subst. olyasvalamit jelent, ami hozzájárul a monasokhoz, anélkül, hogy ezeket valamiképp megváltoztatná; másrészt mégis oszthatatlan egységet alkot velük. R. szerint a vinc. subst. Leibniznak csupán hipotétikus és nem komolyan gondolt konstrukciója; csak az átlényegülés dogmájának értelmezésére állította föl olyanok számára, kik filozófiailag ragaszkodnak a testek realitásához.

Über Johann Georg Hamann, Friedrich Burschell, Logos, Bd. IV., H. 1.

Hamann jelentősége inkább személyiségében, mint műveiben van. Kiválóan intenzív bensőségét, mert nem volt művész, nem tudta kifejezésre juttatni; innen van, hogy nála minden csak jelzés, kifejtetlen töredék, ötlet. Bensőségességénél fogva született ellensége a sekély és felületes racionalizmusnak. Bár mindenben szimbolumot, az istenség nyilatkozását látva fölülemelkedett

minden történetin, írói ereje mégis a korával való nagy ellentétességen alapszik. Ennek, valamint mágusi nimbuszának köszöni nagy hatását. Az új feladat, melyet maga előtt látott: az ember egyéniségének érvényre juttatása minden nyilvánulásban. Az osztatlan bensőség kifejezésében sejtette az alkotó művészet elvét s Goethében ismerte fel a nagy teljesítőt. Tragikus sorsa, «hogy befejezett tette a csak eljövendő lesz, s hogy némán kell távoznia, ha az, ami mint lehetőség benne volt, sejtett valósággá lesz».

Fichtes Briefe, Adolfo Ravà, Logos, Bd. V., H. 1.

Fichte leveleinek nagy filozófiai, irodalmi és általános emberi értékük van. A nagy filozófusok között Fichte az, kinek gondolkodása a legszorosabban kapcsolatos személyiségével. Ez a kapcsolat nála egészen tudatos, sőt egész kutatását átható elv. Hiszen ő mondotta: «Hogy milyen filozófiát választunk, attól függ, hogy milyen ember vagyunk.» Ennek következtében rendszere és személyisége egy s csak aki ezt ismeri, értheti meg amazt. De ép a levelek legbiztosabb és legteljesebb dokumentumai egyéniségének. E filozófiai fontosságukhoz járul az irodalmi. Fichte természettől fogva nem író, hanem szónok; innen van, hogy gondolatai kifejtésénél a szónoki beszéd formája lebegett előtte. Ez a sajátosság azonban elesik a levelekben. Egyedül bennük mutatkozik Fichte, az író, s mint ilyen felülmulhatatlan. Fichte leveleinek teljes, jó kiadása becsületbeli kötelessége a német filozófiának a nagy filozófus emléke iránt.

Die Problemstellung von Hegels «Phänomenologie des Geistes, Fritz Münch, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XIX. H. 2.

M. problematörténeti úton vezet el Hegel alapvető művének főkérdéséhez. Áttekintve a Kant utáni filozófia fejlődését, egyrészt az érzelmi és hitfilozófiáét (Jacobi, Schlegel, Schleiermacher), másrészt a fogalmi filozófiáét (Fichte, Schelling), azon a ponton falkasztja a hegeli fenomenológia problémáját, ahol a schellingi tan az abszolútumról elégtelennek mutatkozik. Schellingnek az abszolútum kiindulópont s az igazság felfogó szerve szerinte az intuíció. Hegel elveti az intuíciót; az igazság a tudás tárgya; nemcsak a lángelmék kiváltsága, hanem mindenkinek hozzáférhető. De ha az igazság a tudás tárgya, akkor a hozzávezető út is szükségképpen az. Mielőtt a filozófus hozzákezd a legfelsőbb elvből való dedukciókhoz, szüksége van egy diszciplínára, mely az utat ama

legfelsőbb elvhez teszi vizsgálódás tárgyává. Ezt a feladatot tűzi maga elé a fenomenológia. Egész fejlődésében vizsgálva az emberi tudatot, az egyesét épúgy mint az emberiségét, minden állomásnál azt kutatja, mi abban az észszerű, hogy így a szellem egész történetének áttekintése alapján megérthesse az egész világfolyamat végső hajtó principiumát. Célja így nem statikai-kritikai transzcendentális *filozófia* mint rendszer, hanem dinamikai-genetikai transzcendentális *pszichológia* mint kultúratörténet. E feladat roppant súlyos volta magyarázza a hegeli fenomenológia megértésének nehézségét, ez viszont a mű megítélésének nagy ellentéteit. Haym a legzagyvább műnek mondta, melyet valaha írtak, Zeller, J. E. Erdmann, K. Fischer és Windelband a világ-irodalom egyik leggeniálisabb termékének.

War Nietzsche Pragmatist? W. Eggenschwyler, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XIX. H. 1.

E kérdés fölvetésére alkalmat ad René Berthelot könyve, mely Nietzschében előharcosát látja a jelenkorban oly nagy tekintélyre jutott pragmatizmusnak, annak a tannak, hogy valamely fölfogás igazságának egyedüli kritériuma: használhatósága. E. párhuzamot von Nietzsche és a pragmatista James közt s abban állapítja meg egyezésüket, hogy az emberi ész mind a ketten még fiatalabbnak és tapasztalatlanabbnak tartják, semhogy életünk biztos vezére lehetne s ezt a szerepet az évezredek alatt begyakorlott ösztönnek juttatja. Mind a kettő továbbá sok illúzió szükségességét állítja s elvszerűen fölveti az igazság hasznosági értékének kérdését. De megszűnik az egyezés a két gondolkodó tanításának pozitív részében. A theológus James ugyanis az ember irracionálisának tényét erkölcsi posztulátummá változtatja: az ember ne is törekedjék az igazság objektív kritériumaira, hanem vesse magát alá a hagyományos dogmáknak és előítéleteknek. Nietzsche ellenben ragaszkodik a lehetőleg objektív és pártatlan megismerés eszményéhez. Kategórikusan vallja, hogy az élet nem argumentuma az igazságnak: a filozófusnak sohasem szabad kérdeznie, hasznos-e az igazság.

Nietzsche und der Pragmatismus, Richard Müller-Freienfels, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XIX. H. 3.

M. F. azt igyekszik kimutatni, hogy Nietzsche már teljes világossággal fejezte ki azokat a gondolatokat, melyek Ameriká-

ban a pragmatizmus s Angliában a humanizmus nevéen rendszerré nőttek s amelyekkel Németországban mindenekelőtt Mach, Avenarius, Jerusalem, Simmel, Vaihinger és mások biológiai ismeretana áll rokonságban. Hangsúlyozza továbbá, hogy Nietzsche igazságelmélete nem vehető mellékes ötlet számba, hanem szorosan kapcsolatos ethikai, esztétikai és pszichológiai nézeteivel. Nietzsche igazságelméletében annak a felfogásnak megformulázását látja, mely az életben és a tudományban mindig érvényes volt, annak t. i., hogy az igazságnak «be kell igazolódnia», azaz kell, hogy haszon és hasznos értékeket teremtsen (A M. F. idézte helyekből nem tűnik ki határozottan, hogy Nietzsche tagadja az objektív igazság lehetőségét, hanem csak az, hogy feltétlen hasznosságát vonja kétségbe az élet fenntartása és fokozása szempontjából.)

Das System Benedetto Croces, Eckart v. Sydow, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XX. H. 2.

Croce Hegelből indult ki és kanti irányban fejlődött tovább. Elvetette Hegel és Schelling gondolatát a valóság rendszeres felfogására nézve s így nem maradt más számára, mint a tiszta formális fogalomalkotás. De a tiszta fogalmiság elve alapján csupán üres schémákat képes felállítani s ezt az ürességet csak úgy tudja eltakarni, hogy elvét nem viszi keresztül következetesen, hanem engedelményeket tesz a valóságnak. A fogalom négy faja szerint filozófiájának is négy része van: esztétika, logika, ökonómia, ethika. Az előbbi kettő az elméleti, az utóbbi kettő a gyakorlati filozófia. Az elméleti és a gyakorlati tudat között azonban Croce nem tud logikai kapcsolatot felmutatni, megismerés és akarat elszigetelten állnak egymás mellett. Croce filozófiája tele van sok érdekes részlettel; a rendszernek mint egésznek tanulsága abban van, hogy majdnem mindvégig következetes kísérletét nyújtja az olyan filozófiának, mely a tiszta fogalmiság elvén épül s amely a tautológia teljes ürességét csakis empirikus tények és megkülönböztetések segítségével képes elkerülni.

Dr. Szemere Samu.

BIBLIOGRÁFIA.

Szerkeszti: ENYVVÁRI JENŐ.

1915. szeptember—november.

Festschrift f. Wilh. Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag. Von Freunden, Verehrern u. Schülern. Mit Beiträgen v. Max Adler, Rud. Eisler, Sigm. Feilbogen, Rud. Goldscheid (etc.) Wien: Braumüller (III, 244 l.) M. 6.—

Schmidt, Heinr. Philosophisches Wörterbuch (Kröners Taschenausgabe). 2. umgearb. u. verm. Aufl. Leipzig: Kröner (264 l.) M. 1.20.

Filozófiai klasszikusok művei.

Aristoteles. The works of Aristotle; tr. into English under the editorship of W. D. Ross. Vol. 3. De mundo; De spiritu. Vol. 9. Magna moralia;

Ethica eudemia; De virtutibus et vitiis. New-York: Oxford Univ.

Comte, Auguste. Abhandlung über den Geist des Positivismus. Übers. u. hersg. v. Frdr. Sebrecht. Leipzig: Meiner (XVII, 141 l.) (Philos. Bibliothek, 155.) M. 3.—

Hobbes, Thom. Grundzüge der Philosophie. Tl. 1. Lehre vom Körper. In Auswahl übers. u. hrsq. v. Max Frischeisen-Köhler. Leipzig: Meiner (VI, 210 l.) (Philos. Bibliothek, 157.) M. 5.—

Selection from the Scottish philosophy of common sense; ed. by G. A. Johnston, with an introd. Chicago: Open Court (267 l.) (Open Court ser. of classics of science and philosophy.) \$ 1.25.

A filozófia története.

(Általában. — Egyes korok és bölcselők. — Filozófiai mozgalmak.)

Beer, Margrieta. Schopenhauer. New-York: Dodge Pub. (95 l.) 16° (People's books.) 25 c.

Bergmann, Ernst. Fichte, der Erzieher zum Deutschtum. Eine Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre. Leipzig: F. Meiner (VIII, 340 l.) M. 5.—

Berkeley and Percival; the correspondence of G. Berkeley, afterwards bishop of Cloyne, and Sir J. Percival, afterwards Earl of Egmont. Ed. by B. Rand. New-York: Putnam (10, 302 l.) \$ 2.75.

Bönke, H. Plagiator Bergson, Membre de l'institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier,

- président de l'académie des sciences. Charlottenburg: F. Huth (47 l.) M. 1.20.
- Bury, J. B.* A gondolatszabadság története. Ford. Balog Gábor. Budapest: Franklin (232 l.) (Kultura és tudomány, 17.) 2.— K.
- Carus* Paul. Goethe; with special consideration of his philosophy. Chicago: Open Court. c. (11, 357 l.) \$ 3.
- Croce, Benedetto.* What is living and what is dead of the philosophy of Hegel; tr. by Douglas Ainslee. New-York: Macmillan (9, 217 l.) \$ 2.
- Firkins, Oscar W.* Ralph Waldo Emerson. Boston: Houghton Mifflin c. (379 l.) \$ 1.75.
- Förster-Nietzsche, Elisabeth.* The life of Nietzsche; tr. by Anthony M. Ludovici and Paul V. Cohn. In 2 vol. Vol. 2., The lonely Nietzsche. New-York: Sturgis & Walton (410 l.) \$ 4.—
- Friedlein, Curt.* Lernbuch u. Repetitorium der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Berlin: R. Trenkel (VIII, 298 l.) M. 4.80.
- Haase, Curt.* Die Lehre des Thomas von Aquino über das Verhältnis von Vernunft u. Offenbarung, Glauben u. Wissen. Diss. Erlangen. (67 l.)
- Hesse, Otto Ernst.* Jens Baggesen u. die deutsche Philosophie. Diss. Leipzig: (123 l.)
- Jones, Tudor W.* Rudolf Eucken. New-York: Dodge Publ. (150 l.) 12° (Philosophies, ancient and modern.) 50 c.
- Montgomery, W. St.* Augustine. New-York: Doran (11, 255 l.) 12° \$ 1.50.
- Wagener, Bruno.* Über die Beziehungen Fichtes zu Spinoza u. Leibniz. Eine kritisch-philos. Untersuchung. Diss. Erlangen. (69 l.)
- Webb, Clement C. J.* A history of philosophy. New-York: Holt (256 l.) (Home univ. lib. of modern knowledge.) 50 c.

Filozófiai irányok. Világnézet.

- Bergmann, Ernst.* Deutsche Führer zur Humanität. 3 Vorlesgn. Leipzig: Meiner (III, 43 l.) M. 1.—
- Jung, Johs. Karl* Vogts Weltanschauung. Ein Beitrag z. Geschichte des Materialismus im 19. Jahrh. Paderborn: Schöningh (XV, 126 l.) (Studien z. Philos. u. Religion, 17.) M. 3.60.
- Lange, Frdr. Alb.* Geschichte des Materialismus u. Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 9. Aufl. Biogr. Vorw. u. Einltg m. krit. Nachtrag in 3. erweit. Bearb. v. Herm. Cohen. 2 Bde. Leipzig: Brandstetter (XVIII, 430, 125; XIV, 544 l.) M. 6.—
- Ward, Ja.* Naturalism and agnosticism. New-York: Macmillan (16, 623 l.) \$ 3.25.

Logika és ismeretelmélet.

- Campbell*, Gilb. W. Fiktives in der Lehre v. den Empfindungen. Eine Studie aus dem Problemkreis der «Philosophie des Als ob.» Mit e. Geleitwort v. H. Vaibinger. Berlin: Reuther & Reichard (81 l.) M. 1.80.
- Driscoll*, J. T. Pragmatism and the problem of the idea. New-York: Longmans (27, 247 l.) \$ 1.50.
- Hazay*, O. Die Struktur des logischen Gegenstandes. Berlin: Reuther & Reichard (196 l.) (Kantstudien. Erghte, 35.) M. 7.20.
- Henry*, Vict. Das erkenntnistheoretische Raumproblem in seinem gegenwärtigen Stande. Berlin: Reuther & Reichard (98 l.) (Kantstudien. Erghte, 34.) M. 3.20.
- Jacobus*, Adolf: Plato und der Sensualismus. Diss. Erlangen. (50 l.)
- Liebert*, A. Das Problem der Geltung. Berlin: Reuther & Reichard (VI, 262 l.) M. 8.—.
- Suma*, O. Analisi della coscienza. Vol. 1. (Della coscienza come forma d'aprensione.) Florenz, Razzolini. (307 l.) L. 3.50.

Ethika.

- Hochstetter*, Erich. Die subjektiven Grundlagen der scholastischen Ethik. Diss. Berlin (76 l.)
- Israël*, Gerhard. Die Tugendlehre Bonaventuras. Diss. Erlangen. (77 l.)
- Stork*, Theoph. Baker. The will in ethics. Boston: Sherman, French (12, 190 l.) \$ 1.25.
- Szitnyai* Elek. Miért vagyunk jók vagy rosszak. Budapest: Franklin (100 l.) 2.80 K.
- Tischendorf*, Käthe. Berkeley als Ethiker. Diss. Jena (71 l.)

Esz­tétika.

- Bosanquet*, Bernard. Three lectures on aesthetic. New-York: Macmillan (9+118 l.) 12° \$ 1.25.
- Pflüger*, Jul. Die Forms­chönheit einfacher geometrischer Gebilde. Bau­steine zu e. wissenschaftl. Aesthetik. Stuttgart: Metzler (47 l.) M. 2.80.

Pszichológia és pszichofizika.

- Crile*, G. Washington. The origin and nature of the emotions; miscellaneous papers; ed. by Amy F. Rowland. Philadelphia: Saunders (7+240 l.) \$ 3.—.
- Damm*, Hermann. Korrelative Beziehungen zwischen elementaren Vergleichsleistungen. Ein Beitrag zur psychologischen Korrelationsforschung. Diss. Leipzig: Barth (84 l.)

- Giese*, Fritz. Untersuchungen über die Zöllner'sche Täuschung. Diss. Leipzig: Engelmann (31 l.).
- Meissner*, Herbert. Beitrag zur Entwicklung des «musikalischen Sinnes» beim Kinde während des schulpflichtigen Alters. Diss. Berlin: Troitzsch & Sohn (63 l.).

Metafizika. Természetbölcsélet.

- Geyser*, Jos. Allgemeine Philosophie des Seins u. der Natur. Münster: Schöningh (VIII, 479 l.) M. 8.40.
- Grabowsky*, Norb. Die Wirklichkeit des Übersinnlichen u. wie daraus die Aufhellung der Geheimnisse des Daseins hervorgeht. 4. umgearb. Aufl. des Werkes: Die Rätsel v. Grund u. Zweck unseres Lebens. Leipzig: Sphor (VII, 65 l.) M. 1.—.
- Liebert*, Arth. Der Geltungswert der Metaphysik. Berlin: Reuther & Reichard (65 l.) (Philos. Vorträge, veröff. v. der Kantges., 10.) M. 1.—.
- Thöne*, Johs. Frz. Naturphilosophie, gemeinverständlich u. kurz dargestellt. Regensburg: Verlagsanst. vorm. G. J. Manz (32 l.) M. —.80.

Vallásbölcsélet. Theozófia.

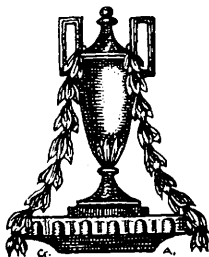
- Albers*, Lucie. Der Gottesbegriff bei Fichte. Diss. Breslau. (50 l.)
- Brehm*, Alfr. Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihren religiösen Charakter untersucht. Köln: Bachem (V, XII, 118 l.) M. 3.—.
- Oerleke*, Hans. Die Nachwirkung Locke'scher und Rousseau'scher Ansichten über Religion auf Religionsphilosophie u. Religionsunterricht der Philantropinisten. Diss. Erlangen. (68 l.)
- Oesterreich*, Konstantin. Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin: Reuther & Reichard (54 l.) (Philos. Votr. veröff. von d. Kantgesellschaft, 9.) M. 1.—.

A háború filozófiája.

(Háborús kultúrfilozófia, -nép és -tömegpszichológia.)

- Bonus*, Art. Für welchen Weltgedanken kämpfen wir? München: Callwey (14 l.) (Flugschriften des Dürer-Bundes, 144.) M. —.25.
- Bull*, S. W. Das neue Leben nach dem Krieg. Ein Beitrag zur Lösung der Welträtsel. Nürnberg: F. Willmy (24 l.) M. —.50.
- Dyroff*, Adf. Was bedeutet «Kulturvolk»? — Nietzsche u. der deutsche Geist. Zwei Aufsätze. Bonn: Haustein (52 l.) M. —.80.
- Eberhard*, Raim. Weltordnung u. Weltkrieg. Auch e. Kriegsartikel. Halle: Mühlmann (VII, 82 l.) M. 1.50.
- Fleischer*, Osk. Vom Kriege gegen die deutsche Kultur. Ein Beitrag

-
- zur Selbsterkenntnis des deutschen Volkes. Frankfurt a. M.: H. Keller (96. l.) M. 1.—.
- Gomperz*, H. Philosophie des Krieges in Umrissen. 8 volkstüml. Universitätsvorträge. Gotha: Perthes (XVI, 252 l.) (Perthes' Schriften zum Weltkrieg.) M. 2.50.
- Loewenfeld*, I. R. v. Neues Werden in Deutschland. Einiges z. Psychologie der Kriegszeit. Halle: Mühlmann (86 l.) M. 1.50.
- Münzer*, Kurt. Der Wert des Lebens. Gedanken u. Erlebnisse im Kriege. (Konstanz: Reuss & Itta (104 l.) (Die Zeitbücher, 14.) M. —.50.
- Penzig*, Rud. Was «ethische Kultur» nach dem Kriege will u. soll. Berlin: Verl. f. ethische Kultur (30 l.) M. —.50.



MAGYAR FILOZÓFIAI BIBLIOGRÁFIA 1914.

Szerkesztette: ENYVVÁRI JENŐ.

I. Bibliográfia.

- Enyvári Jenő.* Magyar philosophiai bibliographia 1910—1911—1912.
= Athenæum. 23. 2—3. sz. (200—224. l.)
Enyvári Jenő. Magyar philosophiai bibliographia 1913.
= Athenæum. 23. 4. sz. (84—95. l.)

II. Folyóiratok.

- Athenaeum.* Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. T. Akadémia megbízásából szerk. Pauer Imre. 23. évf. Budapest: M. T. Akadémia.
A Magyar filozófiai társaság közleményei. Kiadja a Magy. filoz. társ. Szerk. Kornis Gyula. 1914. évf. Budapest: Pfeifer F.

III. Gyűjteményes munkák.

- Böhm Károly* összegyűjtött művei. Kiadja a «Böhm Károly-társaság». Tanulmányok, értekezések. 1. k. Budapest: Pfeifer F. biz. (224 l.) 7.— K.
Koller István. Bölcsészeti és neveléstudományi dolgozatok. Budapest: Kókai L. biz. (75 l.) 2.— K.
Philosophiai értekezések. Kiadja a «Böhm Károly-társaság.» Szerk.: Bartók György és Makкаи Sándor. 1. sz. Budapest: Pfeifer F. biz. 1. sz. Bartók Gy.: Böhm Károly tana és személyisége. (17 l.)

IV. A filozófia története.

(Általában. — Egyes korok és bölcselek. — Filozófiai mozgalmak.)

- Birkás Géza.* Montaigne. Irodalomtörténeti tanulmány. Budapest: Szt.-István társ. (28 l.)
Bolyai Elek. Fichte.
= Uj élet. 9. 1. félév. (126—130. l.)
Haeckel. Írta: B. E.
= Uj élet. 9. 1. félév. (283—286. l.)
Kammerer, Paul. Ernst Haeckel.
= Husz. száz. 29. k. (137—151. l.)

- Kovács János.* Bergson evolutio elmélete.
= Magy. társadtud. szemle. 7. (7—17. l.)
- Kozári Gyula.* Pascal. Tanulmányok. Az «Emberi okmányok» II. kötete. Budapest: Szt.-István társ. (306 l.) 8.— K.
- Márk Ferenc.* Egy modern bölcselelő. [Maeterlinck.]
= Protestáns szemle. 26. (72—78. l.)
- Nagy József.* D'Alembert.
= Urania. 15. (17—19. l.)
- Nagy József, Gy.* Diderot pedagógiája.
= Magy. pædagogia. 23. (205—219, 269—286. l.)
- Pataki Ferenc.* Platon «Gorgias»-a. Diss. Bpest: Fritz ny. (45 l.) 1.50 K.
- Rácz Lajos.* Diderot.
= Athenæum. 23. 1. sz. (97—110. l.)
- Rácz Lajos.* Giordano Bruno halála.
= Protestáns szemle. 26. (393—407. l.)
- Stóhr Géza János.* Giordano Bruno haláláról.
= Religio. 73. (369—373. l.)
- Szelényi Ödön.* Fichte mint pedagógus.
= Magy. pedagógia. 23. (263—269. l.)
- Szemere Samu.* A monadologia első formája az újkori filozófiában.
= Magy. filoz. társ. közl. (163—174. l.)
- Tankó Béla.* Fichte. 1762—1814. Halálának századik évfordulójára.
= Protestáns szemle. 26. (141—150. l.)
- Vajda Béla.* Bergson és Majmonides.
= Izraelita magy. irod. társ. évkönyve. (279—290. l.)
- Varjas Sándor.* Joh. Gottl. Fichte.
= Husz. száz. 29. k. (218—222. l.)

Magyarország.

- Az Aquinoi Szent-Tamás társaság évkönyve. 1914. Budapest: Stephanæum (84 l.).
- Bartók György.* Böhm Károly tana és személyisége. Budapest: Pfeifer F. biz. (17 l.) (Filoz. értekezések. Kiad. a «Böhm K. társ.», l.) — 70 K.
- Geréb József.* Nietzsche és a magyarság.
= Egyetemes philolog. közl. 38. (498. l.)
- Magda Sándor.* A magyar egyezményes philosophia. Ungvár: Székely és Illés ny. (122 l.)
- Minay Lajos.* Erdélyi János. (1814—1868.) Sárospatak: Dani és Fischer. K. 2.—
- Sas Andor.* Schelling-követő magyar természetfilozófusok a romantikus Jénában.
= Egyetemes philolog. közl. 38. (674—679. l.)
- Toperczer Ákosné Kőrösi Csoma Károly és a teozófia.* Budapest: Magy. teozófiai társ. (10 l.) (Teozófiai füzetek, l.) K 0-30.

V. Fordítások és szövegkritikai munkák.

- Al-Baszír*, Juszuf al-kitáb al-Muhtavi c. munkája 18. és 33. fejezete.
Tóbja ben Mózes héber fordításával. Diss. Első ízben kiadta, ford.,
bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Rosenberg Salamon.
Budapest: Márkus ny. (27, XI. l.)
- Locke*. Gondolatok a nevelésről. Ford., bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta
M u t s c h e n b a c h e r Gyula. Budapest: Szt.-István társ. (232 l.)
(Pedagógiai könyvtár, 4.) 6.— K.

VI. Filozófiai rendszerek. Metafizika. Világnézet.

- Bernhard* Zsigmond. Hol a világtalány egységes megoldása?
= Magy. kultúra. 2. évf. 1. k. (1—5. l.)
- Eucken* Rudolf. Az élet értelme és értéke. A 3. német kiad. után ford.
S c h ö p f l i n Aladár. Budapest: Franklin (203 l.) (Kultúra és tudomá-
mány, 16.) 2.— K.
- Madarász* István. H a e c k e l Ernő monismusának rendszere.
= Religio. 73. (823—837. l.)
- Madarász* István. O s t w a l d Vilmos energetikai monizmusa.
= Religio. 73. (268—277, 358—368, 459—480. l.)
- Nagy* József. A bergsonismus philosophiai jelentősége.
= Urania. 15. (162—168. l.)
- Planck* Miksa. A fizikai világnézet új irányai.
= Term.-tud. közl. 46. (473—482. l.)
- Prohászka* Ottokár. A Philosophia Perennis és egyéb filozófiai irányok
= Religio. 73. (225—229. l.)
- Sas* Andor. D i l t h e y világnézete.
= Uj élet. 9. 1. félév. (227—235. l.)
- Szántó* Hugó. J a m e s pragmatizmusa.
= Husz. száz. 29. k. (477—488. l.)
- Szelényi* Ödön. Napjaink monistikus mozgalma.
= Protestáns szemle. 26. (490—506. l.)
- Wallace*, Russel Alfr. A gyakorlati spiritualismus védelme. Ford. M a-
d á c h Aladár. Budapest: Rényi K. (39 l.) (Lelki tünemények, 9. sz.)
—70 K.

VII. Általános értekezések.

- Bárány* Gerő. A filozófia és az élet.
= Uj élet. 9. 1. félév. (31—36. l.)
- Boutroux* Emile. Tudomány és vallás a jelenkori filozófiában. Ford.
F o g a r a s i Béla. Átnézte R á c z Lajos. Budapest: M. Tud. Akad.
(435 l.) 5.— K.
- Harsányi* Ferenc. A legfőbb érték. Ujverbász: Szerző (59 l.)

- Nagy József.* A metafizikusok lélektanához.
= Magy. filoz. társ. közl. (153—162. l.)
- Stuckner János.* Az ember a gondolat és az akarat megvilágításában.
= Kath. szemle. 28. (3—15, 127—141. l.)
- Stuhlmann Patrik.* A filozófia mivolta és jelentősége. Kassa: Szt.-Erzsébet ny. (23 l.) (Kl. a kassai jogakadémia 1913/14. évi értesítőjéből.)

VIII. Logika és ismeretelmélet.

- Ányos István.* Instrumentális felfogások a modern tudományelméletben.
= Magy. filoz. társ. közl. (51—90. l.)
- Bibó István.* A megismerés új magyarázata. Budapest: Franklin (95 l.).
2.—K.
- Dienes Pál.* Valóság és matematika. Betekintés a mennyiségtan fogalomrendszerébe. Budapest: (68 l.) (Galilei füzetek, 11—14. sz.) —.60 K.
- Hetényi Gyula.* A logikai elvek eredete.
= Religio. 73. (677—683. l.)
- Loisch János.* A logikai alapformák alkata, B ö h m K. filozófiájának rendszerében.
= Bpesti ág. h. ev. gimn. 1913/14. évi ért. (22 l.)
- Polgár Gyula.* Bevezetés a tárgyelméletbe.
= Magy. filoz. társ. közl. (141—152. l.)
- Suták József.* A geometria logikai épületének felépítése.
= Magy. filoz. társ. közl. (1—35. l.)
- Tankó Béla.* A transcendentalismus philosophiai eszménye.
= Athenæum. 23, 1. sz. (83—97. l.); 2. sz. (101—121. l.)
- Tavaszy Sándor.* Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája. (Transcendental-filozófiai tanulmány.) Kolozsvár: Stief ny. (128 l.)
- Zivuska Jenő.* A methodikai idealismus kritikája P l a t o n alapbölcsélete szempontjából. Besztercebánya: Machold ny. (37 l.)

IX. Ethika.

- Balla Antal.* Az anarchismus erkölcstana.
= Magy. társadtud. szemle. 7. (499—518. l.)
- Bartók György.* A szabadság miszteriuma.
= Protestáns szemle. 26. (461—474. l.)
- Lévay Pál.* Az erkölcsi világrend problémája. Erkölcs-bölcséleti tanulmány.
= Religio. 73. (37—58, 148—170. l.)
- Tóth Tihamér.* Keresztény és buddhista erkölcsi ideál.
= Magy. kultúra. 2. évf. 1. k. (49—58. l.)

X. Esztétika.

- Croce*, Benedetto. Esztétika. Elmélet és történet. A 4. átnézett kiad. után ford. *Kis Ernő*. Budapest: Rényi (XV, 495 l.) 15.— K.
- Jánosi Béla*. Szerdahelyi György æsthetikája. Budapest: M. T. Akadémia (59 l.) (Értekez. a nyelv- és széptud. köréből, 23. k. l. sz.) 1.50 K.
- Jánosi Béla*. *Henszlmann és Erdélyi János æsthetikai elmélete*.
= Budapesti szemle. 159. (26—65. l.)
- Mitrovics Gyula*. Az alaki szép hatásának magyarázata a lélektudomány alapján.
= Athenæum. 23. 2—3. sz. (167—199. l.)
- Pitroff Pál*. *Kemény Zsigmond æsthetikája*.
= Uránia. 15. (214—221, 258—261. l.)
- Pitroff Pál*. A játék és a műforma.
= Erdélyi muzeum. 31. (48—56. l.)
- Révhegyi Rózsai, Husztiné*. *Eötvös æsthetikai álláspontja*.
= Budapesti szemle. 158. (95—105. l.)
- Schiller Ottó*. A szépség lényege és értéke. Budapest: Athenæum (44 l.) (Modern könyvtár, 387—388.) —.40 K.
- Schiller Ottó*. Pantheizmus a szépézésben.
= Művészet. 13. (359—366. l.)
- Schiller Ottó*. «Valóságos» és «nem valóságos» érzések.
= Művészet. 13. (222—227. l.)
- Varjas Sándor*. Az entuziasztikus képzetek és képzőművészetek.
= Művészet. 13. (202—212. l.)

XI. Pszichológia és pszichofizika.

- Dienes Valéria*. A mai lélektan főbb irányai. 1—2. Budapest: Haladás (32, 38. l.) (Galilei füzetek, 7—8. sz.) —.60 K.
- Dienes Valéria*. Objektív lélektan.
= Husz. száz. 29. k. (324—340. l.)
- Éltes Mátyás*. A gyermeki intelligencia vizsgálata. Binet, Simon és mások alapján magyar gyermekekre alkalmazva. *Ranschburg Pál* előszavával. Budapest: Athenæum (132 l., 30 táb.) 4.50 K.
- Erő M. Tivadar*. Az érzelmek lélektanához. Aggódás, félelem. Az öröm. Akarat, érzelmek *Humenál*.
= Beregszászi áll. gimn. 1913/14. évi ért. (24. l.)
- Ferenczi Sándor*. Lélekelemzés. Értekezések a pszichoanalízis köréből. 2. kiad. Budapest: Dick M. (95 l.) 2.80 K.
- Gönczy Lajos*. Az érzelem problémája. Kolozsvár: Stief I. ny. (192 l.)
- Lechner Károly*. A freudizmusról.
= Magy. pædagogia. 23. (486—497. l.)

- Mikó* László. A kísérleti lélektan meddősege és a panpszichizmus. A pszichológia legújabb vívmányai. *Bergson* pszichológiája. A racionalisták és evolucionisták tévedései. *Kant* és *Bergson* metafizikája.
= Lévai kegyesr. gimn. 1913/14. évi értes. (47 l.)
- Posch* Jenő. Adalékok a zene pszichológiájához.
= Husz. száz. 30. k. (39—59. l.)
- Posch* Jenő. Az érzelem viszonya a gondolatokhoz és érzetekhez.
= *Athenæum*. 23. 1. sz. (1—37. l.); 2—3. sz. (1—81. l.)
- Posch* Jenő. Az érzet.
= Magy. filoz. társ. közl. (90—126. l.)
- Ranschburg* Pál. Psychologiai tanulmányok (1901—1913). 1—2. k. Budapest: Eggenberger biz. 1913—1914 (XIV, 236+VIII, 267 l.). (Gyermektanulmányi könyvtár 2., 4. k.) 10.—K.

XII. A kulturális jelenségek filozófiája.

(Kultur- — Történet- — és Nyelvbölcselet.)

- Dékány* István. A történelemfilozófia tanítása.
= Uj élet. 9. 2. félév. (577—590, 727—744. l.)
- Fogarasi* Béla. A kiválasztás és a kiegészítés a történeti megismerésben.
= Magy. filoz. társ. közl. (175—192. l.)
- Fogarasi* Béla. A történeti ész kritikájáról.
= Uj élet. 9. 1. félév. (340—350, 451—458. l.)
- Kornis* Gyula. Történelem és psychologia. Budapest: Kilián biz. (117 l.) (Kl. az *Athenæumból*.) 3.—K.
- Márki* Sándor. Történet és történetírás. Budapest: Franklin (138 l.) 16° (Olcso könyvtár, 1742—1745.) —.80 K.
- Trócsányi* Dezső. *Humboldt* Vilmos nyelvbölcselete. Budapest: Pfeifer (62 l.) (Német filológiai dolgozatok, 11.) 2.—K.
- Wildner* Ödön. A kultúra lélektani alapjai.
= Uj élet. 9. 1. félév. (1—8. l.)

XIII. Szociológia és jogbölcselet.

- Lánczi* Jenő. *Lester F. Ward* szociológiája.
= Husz. száz. 30. k. (577—595. l.)
- Szlávik* Mátyás. A modern individualizmus tragikuma.
= Protestáns szemle. 26. (205—210. l.)

XIV. Vallásbölcselet. Valláslélektan. Teozófia.

- Besant* A. Karma. Tanulmány. Ford. *Halász Hermin*. Budapest: Pfeifer biz. (16 l.) (Teozófiai füzetek, 3.) —.30 K.

- Besant, A.* A mesterek. Ford. Szlemenics Mária. Budapest: Pfeifer F. biz. (55 l.) (Teozófiai könyvtár, 4.) 1.50 K.
- Czakó Ambró.* A vallás pszichogenetikus vizsgálata.
= Magy. filoz. társ. közl. (193—219. l.)
- Makkai Sándor.* A vallás lélektana.
= Protestáns szemle. 26. (424—443. l.)
- Szelényi Ödön.* Böhm Károly és a vallásfilozófia.
= Theologiai szakl. 12. (122—146. l.)
- Szimonidesz Lajos.* Valláslélektani életrajzkutatás.
= Theológiai szakl. 12. (37—43. l.)

XV. Természetbölcselet.

- Arrhenius Svante.* A világegyetem élete és megismerésének története a legrégebb időktől napjainkig. Ford. Polgár Gyula (263 l.) (Kultúra és tudomány, 14.) 2.—K.
- Entz Géza.* Nehány szó a darwinizmus mai állásáról.
= Term.-tud. közl. 46. (185—196. l.)
- Hajós József.* Az élet eredése.
= Religio. 73. (535—551, 617—633. l.)
- Lamarck, J.* A fajok átalakulása. Ford. Hauer Viktor. Budapest: (63 l.) (Darwin-könyvtár, 6.) —.60 K.
- Lenhossék Mihály.* Az ember helye a természetben. Budapest: Franklin (132 l.) (Kultúra és tudomány, 15.)
- Lenhossék Mihály.* A fejlődés mibenléte.
= Term.-tud. közl. 46. (721—740, 761—771. l.)
- Pinzger, Ferenc.* A leszármazástan fattyúhajtásai.
= Magy. kultúra. 2. évf., 1. k. (388—400. l.)
- Platz Bonifác.* Az ember helye a természetben.
= Magy. kultúra. 2. évf. 2. k. (438—460. l.)
- Szántó Hugó.* Az anyag szerkezete. Budapest: Haladás. (47 l.) (Galilei füzetek, 9—10. sz.) —.40 K.
- Zemplén Győző.* A tér és idő fogalma a relativitás elvének világításában.
= Term.-tud. közl. 46. (53—67. l.)
- Zemplén Győző.* A tér és az idő fogalma a relativitás elvének világításában.
= Magy. filoz. társ. közl. (35—51. l.)

EGYESÜLETI ÉLET.

Folyóiratunk mult számában tett ígretünkhöz képest újra megkezd-
tük a háborus viszonyok következtében jó időre abbanhagyott felolvasó
üléseink rendezését. Ez ideig két ilyen ülést tartottunk, t. i. október 20-án
és november 25-én, a következő tárgysorozattal:

- Október 20. *Alexander Bernát* : Elnöki megnyitó.
Hazay Olivér : Bevezetés egy orthonom értékelm-
letbe.
Dénes Lajos: Esztétika és művészettudomány.
- November 25. *Alexander Bernát*: Megemlékezés *Kármán Mórról* és
Windelband Vilmosról.
Ranschburg Pál : Homlokagy és intelligencia a há-
borús sebesülések világitásában.
Szemere Samu : A «heroikus hevületek» erkölcstana.

Tagjaink teljes mértékben méltányolták társaságunk vezetőségének
törekvését, amennyiben az érdeklődő közönség felolvasó üléseink helyi-
ségét, a M. T. Akadémia kis termét, mindkét esetben egészen megtöltötte,
az előadásokat nagy figyelemmel hallgatta és zajos tetszésnyilatkozatok-
kal kísérte.

A felolvasott dolgozatok egy részét egészben közöljük, más részét ki-
vonatban.

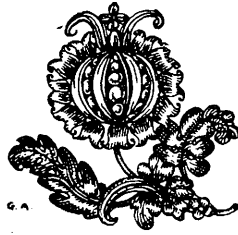
Október 20-án a válaszmány is tartott ülést, melyen a folyó ügyeket
intézte el.

*

Új tagok: Nagy Lajos lelkész, dr. Balassa László egyet. tanársegéd,
Gömöri Sándor tanítóképző-int. igazgató, dr. Haar Alfréd egyet. tanár,
Tóth Károly egyet. tanár, Keller Imre felsőbb leányisk. igazgató, Wilde
Margit tanítónő, dr. Riedl Gusztáv tanár, dr. Resch Aurél főgimn. igaz-
gató, dr. Kende Ernő ügyvéd, dr. Latzkó Hugó a keleti Akad. tanára,
dr. Czukor József tanár, Frankel Sándor banktisztviselő, Majtényi Géza
tanár, Burján Károly tanár, dr. Szemző Gyula ügyvéd; Tóth Géza tanár;
dr. Király István tanár, Weinek Győző tanár, Kassuba Domonkos főgimn.
igazgató, Szekeres Fábián tanár, Hauser Arnold tanár, Mannheim Ká-
roly tanár, dr. Király György tanár, dr. Patai József tanár, Kiss Aladárné
Wolfner János, Borbély Gyula tanár, dr. Szász Emil orvos, Belánka
György máv. tisztviselő, Szabó András főgimn. igazgató, Óváry Zoltán

tanár, Szüts Gábor hittanár, Stern Ábrahám polg. isk. igazgató, dr. Molnár Antal, dr. Sebestyén Pál, Harsányi Ferencné, Harsányi Adolf, Hann Erzsébet bölc. hallg., Glaser Róza orvostanhallg., Borovitz Margit, Stignitz Kornélia, Csató Magda, Bálint Blanka, Rothberg Irén, dr. Pásztor József tanár, dr. Gockler Lajos tanár, dr. Révész Margit ideg orvos, gyógy-pedag. szanatóriumi igazgató, Lityán Viktória felsőbb leányiskolai tanár, Biedermann Adolf igazgató-tanító.

Új előfizetők: Kalocsai főszékesegyházi könyvtár, Késmárki ev. liceum, szakolcai kir. kath. főgimn., nagyvárad ref. tanítóképző, debreceni áll. főreáliskola, unitárius theol. akad. önképzőköre, lőcsei áll. főreáliskola, temesvári tanítóképző-intézet, szolnoki áll. főgimnázium, dr. Hildenstab György főgimn. tanár, Lamnek Vilmos főgimn. hittanár, Kovács Sándor theol. akad. tanár.



AZ ATHENÆUM 1915. ÉVI MUNKATÁRSAI.

ALEXANDER BERNÁT	PAULER ÁKOS
BEÖTHY ZSOLT	POLGÁR GYULA
BÖHM KÁROLY	POSCH JENŐ
CZAKÓ AMBRÓ	RANSCHBURG PÁL
DÉNES LAJOS	RÉVÉSZ GÉZA
ENYVVÁRI JENŐ	RUBINYI MÓZES
FOGARASI BÉLA	SAS ANDOR
HAZAY OLIVÉR	SEBESTYÉN KÁROLY
HERMANN IMRE	SZELÉNYI ÖDÖN
HORNÝÁNSZKY GYULA	SZEMERE SAMU
JANCSOVICS FERENC	SZILASI VILMOS
KORNIS GYULA	TANKÓ BÉLA
KOVÁCS SÁNDOR	VARJAS SÁNDOR
NAGY JÓZSEF	VIDA SÁNDOR.



A szerkesztő-bizottság tagjai:
Concha Győző, Révész Géza, Vida Sándor.

**A tagsági és előfizetési díjak Jász Géza pénztá-
roshoz (Budapest, V., Bálvány-u. 7.) küldendők.**

Kéziratok az elnök címére (dr. Alexander Bernát, egyetemi tanár, Budapest, IV., Ferenc József-rakpart 27.), a folyóirat kiadását és szétküldését illető felszólalások a titkárhoz (dr. Vida Sándor, Budapest, I., Attila-u. 8. II. 3.), küldendők.

Az Athenaeum, melyet a Magyar Filozófiai Társaság tagjai illetményként kapnak, az 1916. évtől kezdődőleg évenként hatszor, kéthavonként fog megjelenni.

Lakásváltozás bejelentendő.

Kivonat az Alapszabályokból:

6. §. Alapító tagok azok, kik a társaság céljaira egyszersmindenkorra (legalább) négyszáz koronát fizetnek. (Az összeg érték-papírokban is fizethető.)
 7. §. Rendes tag lehet az, kit a választmány ügyrendjének megfelelő módon ilyenül felvesz. A rendes tag 3–3 évre kötelezi magát a tagsági díj fizetésére. Az évi díj hat korona. (A jelentkezések a titkárhoz intézendők. Címe: dr. Vida Sándor, Budapest I., Attila-utca 8.)
 8. §. Pártolók azok a társaság törekvései iránt érdeklődők, akik a társaság céljaira az alapítók által fizetett összegnél csekélyebb összeggel járulnak a társaság költségeinek fedezéséhez.
 9. §. Tanintézetek és társulatok, mint előfizetők kapják a társaság folyóiratát.
-
-

*Kiadóhivatal: Pfeifer Ferdinánd (Zeidler Testvérek) könyv-
kereskedése, Budapest, IV., Kossuth Lajos-u. 7.*

Ára 3 korona.



ATHENÆUM



ÚJ FOLYAM, I. KÖTET



A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
HOZZÁJÁRULÁSÁVAL KIADJA

A
MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG



SZERKESZTI

ALEXANDER BERNÁT



1915

BUDAPEST FRANKLINTÁRSULAT NYOMDAJA

TARTALOM.

ÉRTEKEZÉSEK.

	Lap
1. <i>Alexander Bernát</i> : Magyar filozófia	1
2. <i>Böhm Károly</i> : Mi a filozófia?	22
3. <i>Pauler Ákos</i> : A correlativitas elve	43
4. <i>Hornyánszky Gyula</i> : Az «igazi» Sokrates	57, 258
5. <i>Beöthy Zsolt</i> : Az esztétikai érzésátvitel tanához	66
6. <i>Révész Géza</i> : Ernst Meumann	76
7. <i>Varjas Sándor</i> : Az észrevevés fenomenológiája	83
8. <i>Fogarasi Béla</i> : Ujabb történetfilozófiai kutatások	104
9. <i>Kornis Gyula</i> : Medveczky Frigyes emlékezete	190
10. <i>Hazay Olivér</i> : A tárgy filozófiája, mint a filozófia első feladata	229
11. <i>Rubinyi Mózes</i> : A nyelvfilozófia mei állása és jövő feladatai ..	264
12. <i>Dénes Lajos</i> : Az első esztétikai kongresszus	283
13. <i>Szilasi Vilmos</i> : Emil Lask	298
14. <i>Szemere Samu</i> : A renaissance filozófiája	307
15. <i>Hermann Imre</i> : Inadaquat jelenségek közti törvényszerűség ..	322
16. <i>Alexander Bernát</i> : A cselekvő gondolat	369
17. <i>Tankó Béla</i> : Kant vallásfilozófiája	375
18. <i>Nagy József</i> : Taine elmélete az értelemről	401
19. <i>Fogarasi Béla</i> : Zalai Béla	428
20. <i>Dénes Lajos</i> : Esztétika és általános művészettudomány	442
21. <i>Alexander Bernát</i> : Megemlékezés Kármán Mórról és Windelband Vilmosról	452
22. <i>Ranschburg Pál</i> : Homlokagy és intelligencia a háborús sebesülések világításában	458
23. <i>Szemere Samu</i> : A «heroikus hevületek» erkölcstana	460

ISMERTETÉSEK.

1. *François Picavet*: Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. — Ism. Jancsovic Ferenc
2. *H. Maier*: Das geschichtliche Erkennen. — Ism. Kornis Gyula
3. *O. Külpe*: Die Ethik und der Krieg. — Ism. K. Gy.

Tartalom.

	Lap
4. <i>G. Révész</i> : Zur Grundlegung der Tonpsychologie. — Ism. Kovács Sándor	141
5. Ujabb Eckehart-irodalom. — Ism. Szelényi Ödön	148
6. <i>P. Menzer</i> : Einleitung in die Philosophie. — Ism. Nagy József	151
7. <i>E. Altkirch</i> : Spinoza im Porträt. — Ism. Nagy J.	152
8. Festschrift für Alois Riehl. — Ism. f. b.	153
9. <i>Wilhelm Dilthey</i> : Ethika. — Ism. f. b.	155
10. <i>B. Croce</i> : Esztétika. Ford. Kiss Ernő. — Ism. Sas A.	156
11. Jahrbücher der Philosophie. — Ism. Vida Sándor	161
12. <i>K. Bühler</i> : Die Gestaltwahrnehmungen. — Ism. Kornis Gyula	327
13. <i>E. Claparède</i> : Gyermekpszichológia és kísérleti pedagógia. — Ism. K.	332
14. <i>G. Mehlis</i> : Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. — Ism. Fogarasi Béla	336
15. <i>Vojnovich G.</i> : Madách és Az ember tragédiája. — Ism. Sebestyén Károly	340
16. <i>R. Hönigswald</i> : Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft... ..	348
17. <i>A. Brunswig</i> : Das Grundproblem Kants. — Ism. f. b.	349
18. <i>A. Buchenau</i> : Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft	349
19. <i>R. Kroner</i> : Kants Weltanschauung.	350
20. <i>H. Rickert</i> : Zur Lehre von der Definition	350
21. <i>Bolzanos</i> Wissenschaftslehre. — Ism. f. b.	351
22. <i>W. Windelband</i> : Einleitung in die Philosophie. — Ism. Vida Sándor	351
23. <i>K. Koffka</i> : Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze. — Ism. Kornis Gyula	462
24. <i>J. Fröbes</i> : Lehrbuch der experimentellen Psychologie — Ism. Révész Géza	467
25. <i>N. Braunshausen</i> : Einführung in die experimentelle Psychologie. Ism. Rg.	471
26. <i>P. Deussen</i> : Allgemeine Geschichte der Philosophie, II. Bd. — Ism. Czakó Ambró	472
27. <i>Fr. Ueberwegs</i> : Grundriss der Geschichte der Philosophie, IV. Bd. — Ism. Fogarasi Béla	478
28. <i>W. Wundt</i> : Die Nationen u. ihre Philosophie. — Ism. Sas Andor	480
29. <i>W. Knight</i> : Az esztétika története. — Ism. S. A.	482
30. <i>W. Dilthey</i> : Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. — Ism. Sas Andor	484
31. <i>Trócsányi Dezső</i> : Humboldt Vilmos nyelvbölcselete. — S. A.	486
32. <i>O. Fr. v. d. Pfordten</i> : Die Grundurteile der Philosophen. — Ism. Nagy József	487
33. <i>Alb. v. Berzeviczy</i> : Humanismus u. Weltkrieg. — Ism. Alexander Bernát	490
34. <i>A. Menzel</i> : Zur Physiologie des Staates. — Ism. Alexander Bernát	491
<i>Önism. Posch Jenő</i> : Lelki jelenségeink és természetük	167

Tartalom.

LAPSZEMLE.

.....	Lap
Logikai és ismerettani dolgozatok. — Ism. Polgár Gy.	176
Ethikai dolgozatok	356
Filozófiatörténeti dolgozatok. — Ism. Szemere Samu	493

BIBLIOGRAFIA.

1915. január—május. — Szerk. Enyvvári Jenő	183
1915. május—augusztus — « « «	361
1915. szeptember—november « « «	501
A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1914. Szerk. Enyvvári Jenő	506

EGYESÜLETI ÉLET.

Egyesületi ügyek (gyűlések, jelentések, felszólítások, új tagok és elő- fizetők)	219, 367, 514
---	---------------