

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADTA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENEGYEDIK KÖTET
(1925)

PAULER ÁKOS

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

KORNIS GYULA



BUDAPEST, 1925

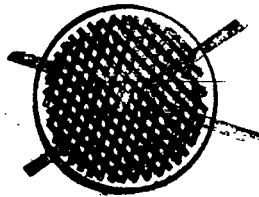
PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)
IV., Kossuth Lajos-utca 7.

50009

**Az Athenaeum munkatársai
1925-ben:**

BOGYAY ATTILA
DEÉR JÓZSEF
HORNÝÁNSZKY GYULA
JENDRASSIK AURÉL
KERÉNYI KÁROLY
KERNIS GYULA
MAGYARY-KOSSA GYULA
MESTER JÁNOS
NOSZLOPI LÁSZLÓ
ORTVAY RUDOLF
OTTLIK LÁSZLÓ
PAULER ÁKOS

PRAHÁCS MARGIT
PROHÁSZKA LAJOS
RUBER JÓZSEF
SEREGHY ELEMÉR
SOMOGYI JÓZSEF
SZAKÁTS KÁLMÁN
TECHERT MARGIT
VÁCZY PÉTER
VARGA SÁNDOR
VÉGH MARGIT
WAGNER LILLA



TARTALOM.

Értekezések.

<i>Ruber József</i> : Jogtudomány és világnézet.....	1
<i>Ortvy Rudolf</i> : A tér és idő problémája Kantnál és az exakt tudományokban.....	20
<i>Magary-Kossa Gyula</i> : Adatok a magyar géniusz biológiájához	73
<i>Hornyánszky Gyula</i> : Az erkölcsi értékek a történetben	103
<i>Ottlik László</i> : A művészet és határai	112

Ismertetések, bírálatok.

Inge William Ralph: The philosophy of Plotinus 31. — *E. Goblot*: Traité de logique 33. — *A. Riehl*: Beiträge zur Logik 34. — *Nicolai Hartmann*: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 35. — *Walter Ehrlich*: Kant und Husserl 36. — *Georg Wunderle*: Einführung in die moderne Religionspsychologie 38. — *Hans Driesch*: Ordnungslehre 38. — *Oswald Külpe*: Die Realisierung 39. — *Bruno Gutmann*: Amulette und Talismane bei den Dschagganegern am Kilimandscharo 40. — *Gerda Walther*: Zur Phänomenologie der Mystik 41. — *Oskar Söhngen*: Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung 42. — *P. W. Schmidt S. D. V.*: Menschheitswege zum Gotterkennen 43. — *E. Grisebach*: Erkenntnis und Glaube 44. — *Otto Gründler*: Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage 45. — *Karl Joel*: Seele und Welt 46. — *Gustav Störing*: Was soll uns Kant sein? 47. — *Th. Ziehen*: Das Seelenleben des Jugendlichen 48. — *E. Spranger*: Psychologie des Jugendalters 50. — *Wilhelm Heuer*: Kausalität und Willensfreiheit 54. — *Alfred Baeumler*: Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik 55. — *C. H. Becker*: Kant und die Bildungskrise der Gegenwart 57. — *Joseph Geysler*: Max Scheler's Phänomenologie der Religion 57. — *Joseph Geysler*: Einige Hauptprobleme der Metaphysik 58. — *Emil Lask*: Gesammelte Schriften 59. — *Reichl's philosophischer Almanach 1924*: Immanuel Kant zum Gedächtnis 59. — *W. Bruhn*: Einführung in das philosophische Denken 61. — *I. E. Heÿde*: Grundwissenschaftliche Philosophie 61. — *H. Rickert*: Die Probleme der Geschichtsphilosophie 61. — *G. Hagemann*: Logik und Noetik 62. — *Joseph Fröbes*: Lehrbuch der experimentellen Psychologie 62. — *Gustav Störing*: Psychologie 64. — *Max Ettlinger*: Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart 64. — *Jonas Cohn*: Der deutsche Idealismus 65. — *S. Marck*: Das Jahrhundert der Aufklärung 66. — *Michael Wittman*: Ethik 66. — *Comenius, I. A.*: Ausgewählte Schriften zur Reform in Wissenschaft, Religion und Politik 67. — *Schopenhauer*: Parerga és paralipomena 67. — *Eckhardt Sándor*: A francia forradalom eszméi Magyarországon 68. —

Ernst Hoffmann: Kuno Fischer 68. — Mehlis Georg: Plotin 124. — Mehlis Georg: Spinozas Leben u. Lehre 125. — Edward L. Thorndike: Psychologie der Erziehung 125. — Kurt Breysig: Vom geschichtlichen Werden 128. — Werner Gruehn: Das Werterlebnis 130. — Paul Hoffmann: Das religiöse Erlebnis 132. — Carolo Frick S. I.: Logica in usum scholarum 133. — Dionys Darvai: Der Begriff »Recht« 134. — Fritz Bamberger: Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts 136. — Alois Riehl: Führende Denker und Forscher 137. — Fináczy Ernő: Világnézet és nevelés 138. — Meumann Ernő: Az esztétika rendszere 138. — H. Poincaré: A tudomány értéke 139. — Otto Heinichen: Driesch's Philosophie 140. — Bognár Cecil: Tanulmányok a gyermeki lélekről 141. — H. Bergson: Metafizikai értekezések 141. — H. Bergson: Idő és szabadság 142. — Dilthey: Élmény és költészet 142. — Fränk Antal: Lelki megújulás. 143. — Némethy Géza: Az Ész Tragédiája s egyéb versek 144. — Prahács Margit: A muzikalitás lelki feltételei 146.

Társulati ügyek 70—147

Kurze Inhaltsübersicht.

<i>J. Ruber</i> : Rechtswissenschaft und Weltanschauung	70
<i>R. Ortway</i> : Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und in den exakten Wissenschaften	71
<i>Ladislav v. Ottlik</i> : Die Kunst und ihre Grenzen	149
<i>Julius Magyary-Kossa</i> : Daten zur Biologie des ungarischen Genius	150
<i>Julius Hornyánszky</i> : Die moralischen Werte in der Geschichte	152

JOGTUDOMÁNY ÉS VILÁGNÉZET.

Írta: RUBER JÓZSEF.

Minél határozottabb körvonalakban különült el a modern szellemi életben az, amit sajátos értelemben tudománynak hívunk, a szellemi tevékenység többi fajaitól, annál jobban távolodtak el az egyes tudományok azoktól a csomópontoktól, amelyekbe minden emberi megismerés eredményének szükségképen össze kell futnia. Tudomány és filozófia útjai elválnak: s amennyit nyer a tudomány szakszerűségben a részletek megismerésével, gyakran annyit veszít mélységben a végső alapelvekről való megfeleledkezés által. Bár így szakszerűség és bizonyos mértékű elfilozófiátlanodás karöltve jelennek meg a szellemi élet színterén, mégis az egységre törekvő emberi szellem a nagymértékű szerteágazás ellenére is lankadatlan buzgalommal iparkodik az egységes világnézetet összerakni azokból a csomókból, amelyekbe a szaktudományi kutatás szálai összefutnak. Ezek a csomók pedig, amelyektől a nagy gobelinnek összetétele és szerkezete függ, a *prima philosophia*-nak az ismeretelmélet és a metafizika végletein érintkező problémafejtései által adódnak, amelyekben a szaktudományi kutatásnak a maga alfáját *kell* s megaját *lehet* megtalálnia. Maga a világnézet, a világnézet pedig ezeknek a megoldásoknak a szinoptikus egysége.

A részletekbe menő szaktudományi megismerésre éppen az a jellegzetes, hogy a szellemi életnek ezektől a gócaiktól viszonylag messzire esik s azokat az utakat, amelyek az emberi megismerésnek ezeket a távoleső, elszigetelt tereit a filozófikus centrumokkal egybekötik, alig tudjuk követni. Innen van az a meggyőződés, hogy ily részletekbe merülő szaktudományok világnézetileg színtelenek. Viszont minél általánosabb, minél átfogóbb problémákkal foglalkozik egy-egy tudomány, annál érezhetőbbé válik a közelsége annak a metafizikai vagy ismeretelméleti megoldásnak, amelyből ennek a tudománynak a filozófia igazságaihoz képest viszonylag speciális jellegű tanítételei több vagy kevesebb közvetlenséggel kiágaznak. Az ilyen tudományok kérdésfeltevésénél és még inkább azok megoldásainál világnézetet színeződésről beszélünk. Ha tehát a rendszerre törekvő emberi megismerést tudó-

mányra és filozófiára osztályozzuk — bár ennek a fundamentum divisionis-nak kétségtelenül megvannak a maga gyengéi —, akkor az ismeretek utóbbi csoportjának a tudományjellege a filozófia javára válik kérdésessé annak folytán, hogy a részleteredmények egységesítésében viszonylag messzire menve, gyakran a filozófia szent magaslatainak közelébe merészkednek. Ellenben a szűk körben mozgó szakszerű búvárkodás tudományos jellegét éppen az veszélyezteti, hogy a szűkre szabott keretek között rendszer ki nem építhető s az efféle tudománymívelés gyümölcsei a mindennapi élet aprólékos tapasztalataival, leleményeivel összeelegyedve, a köznapi-ság porába hullanak.

Nem véletlen, hogy a jogtudomány szerény munkása a tudományok világnézeti érdekelttségéről és jelentőségéről elmélkedve az ebben a tekintetben jellegzetes mozzanatot éppen abban keresi, hogy valamely ismeretág tudományjellegét az egymást kizáró ellentétben álló két mozzanat közül mi teheti kétségessé: tételeinek nagyfokú általánossága vagy ellenkezőleg, azoknak az áttekintés rovására differenciálódott, csupán részletekre vonatkozó vagy éppen egyedi érvénye. A szellemi élet történetének lapjain a középkor dereka óta ott lappang az azóta korszakosan visszatérő súlyos kétség: tudomány-e egyáltalán a jogtudomány? Emlékek tanuskodnak róla, hogy a XIII. században egyes tudós dominikánusok lesújtó véleményekkel voltak a legistákról és tudományukról.¹ S a múlt század forradalmi szakának egy féktelenül csapongó szelleme — tudós jogász, magas állású bíró, aki később elismert nevet szerzett a filozófiai irodalomban is — Julius Kirchmann bedobja a köztudatba a szállóigévé vált psziszimisztikus kritikát a juriszprudenciáról: drei Worte des Gesetzgebers und Bibliotheken werden zur Makulatur. Ezek a negyvenes évek forradalmi lázában odavetett szavak átmennek a köztudatba, a csakhamar jobb belátásra tért Kirchmann tiszteletreméltó irodalmi munkássága, mellyel a romboló hatású meggondolatlanságot egy Ehrenrettung-gal jóvátenni igyekszik, a legbeavatottabb körökben is ismeretlen: a rossz, mit ember tesz, túléli őt. Napjainkban is egy nagy filozófiai tanultságú jogtudós volt kénytelen hatalmas tanulmányban lándzsát törni a jogtudomány tudományjellege mellett.²

Én a magam részéről arról vagyok meggyőződve, hogy ha van valami, ami ennek a mi disziplinánknak, amely Wundt szerint az összes tudományok között a legbonyolultabb, a tudománykarakterét kérdésessé teheti, ez

¹ Daunou: Histoire litt. de la France, XVI. 79.

² Binder: Der Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft.

csak az a közelség lehet, amelyben a filozófia régióihoz van. Senki sem tagadhatja, hogy a jogtudományban, — úgy, amint az a laikusok előtt megjelenik —, sok a banauzikus elem, ami az élet efemer céljainak szolgál s aminek az elvi szempontokhoz kapcsolódó összefüggése fölöttébb laza. De ezek az akcideneciák a valódi lényegét, tudományunk eszmei tartalmát, csak takarják: csak tájékoztatatlanság vagy elfogultság állíthatja, hogy Justinianus tudománya lakásrendeletekből áll! S hogy az igazi jogtudomány a legnagyobb igazságokhoz mily közel van, ebben a tekintetben nem kell kisebb emberre hivatkoznom, mint Kantra, aki több helyen tesz vallomást arról, hogy a lélektani és logikai szféra viszonyának világos fölismerésére az a mélyenszántó különbségtevés vezet rá, amely a jog tudományában és gyakorlatában *quaestio facti* és *quaestio juris* elnevezések alatt évszázadok óta használatos.³ Ez az egy példa is elég lenne annak a bebizonyítására, hogy nem a salaknak, hanem éppen ellenkezőleg, a nemesfémirtalomnak a túlságos mértéke az, aminek folytán tudományunk kincsei a járatlanok kezeiben nehezen válnak értékesíthetővé!

A jog egyes ágazatainak ez a világnézeti érdekeltsége nagyon különböző. A jog a maga empirikus megjelenésében az emberi élet egy-egy keskeny szegmentumát szabályozza s az ily részletmunkától a *ratio legis* és a *ratio juris*-on át a nagy összefüggésekig vezető összekötő vonalak nem csak a mi sajátos elzárt világunkon kívül élők előtt, de a jog elméletének és gyakorlatának technikus művelői előtt is elrejtve maradnak. Sajnos, előbb érintett rossz hírnevűnkre talán éppen azáltal szolgáltunk rá, hogy szakmánknak nem csupán azokat a kézműveseit, akik a mindennapi életet igyekeznek gyorsütemű tömegmunkával kiszolgálni, de sajnos gyakran még annak irodalmi művelőit is az a mulasztás terheli, amit Schiller a harangöntőnek sem hajlandó megbocsátani:

„Den schlechten Mann muss man verachten
Der nie bedacht', was er vollbringet.“

Mégis van a jognak és tudománynak egy olyan területe, mely nem ok nélkül tudta a céhen kívül állók érdeklődését leginkább lekötni, — amely nincsen a társadalmi életnyilvánulások valamely aprólékos részletéhez kötve, hanem az ember lelkiségét és erkölcsiségét a maga egészében ragadja meg — és ez a büntetőjog. Bár a büntetőjognak ezt a lényünk legmélyébe markoló jellegét mind-

³ Igy Kritik der reinen Vernunft (Cassierer-féle kiadás) 105.

annyian átérezzük, a szemben álló világnézetek csata-terévé a jogtudománynak ez az ága csak a legutóbbi fél-században válik. Kétséget alig tűr, hogy az állami büntető hatalom indokoltságának, célkitűzéseinek és határainak kérdései az emberlét legnagyobb problémáival függenek össze, mégis az ezeket tárgyaló úgynevezett büntetőjogi elméletek hagyományos keretei között a világnézeti háttér sokáig nem tudott kibontakozni. A vita a platói hagyaték-ból származó punitur, quia peccatem est — punitur, ne peccetur hagyományossá vált keretei között mozog. És bár ezek közül a megoldások közül az úgynevezett abszolút elmélet csak metafizikai spiritualizmuson s etikai apriorizmuson és intuicionizmuson épülhet fel, addig a büntetőjogi probléma relativ értelmű megoldása széles mezőnyt nyújt, melyen a legellentétesebb világnézeti irányok — Platon és Bentham — találkozhatnak. Megszűnik azonban ez a bizonytalanság a világnézeti háttér tekintetében, amikor a tradicionális büntetési elméletek vitája a múlt század hetvenes éveit óta úgynevezett büntetőjogi iskolaharcra bővült és mélyült.

A támadó fél — a magát pozitív iskolának nevező büntetőjogi modernizmus — egy a század közepén igen hangos világnézeti irány kibontott zászlaja alatt vonul fel. Ez az irány, amely egy, a szaktudományi kutatás egyik szegmentumán esetleg helytálló elvből egyetemes érvényű metafizikai megoldást csinált, a materialisztikus értelemben elgondolt monizmus volt, melynek következetes kiépítése magával hozza az ateizmust, a mechanizmust és a determinizmust. A hagyományos elveknek hódoló klasszikus iskola pedig, amely ebben az időtájban nagy multjával szakítva, száraz szaktudománnyá kezdett szürkülni, merőben az érvényben levő tételes jog művelésére adta magát, s az érintkezést a maga világnézeti alapjaival már-már elvesztette, — éppen a forradalmi törekvések által megingatni próbált tételes jognak a védelmében a maga világnézeti megfelelőinél keresett fedezéket: azoknál az egyébként egységes góc körül csoportosulni nem tudó szellemi irányoknál, amelyek elég bátrak voltak a materialisztikus monizmus által a porondra vetett kesztyűt föl-emelni. A büntetőjogi modernizmus egy kései, de igen hatalmas hullámverése a nagy naturalisztikus áramlatnak, amely a természet körén kívül semmit sem volt hajlandó elismerni s ebbe Comte ujjmutatása nyomán befoglalta a társadalmi élet minden jelenségét: „les phénomènes sociaux éant conçus comme assujettis à des lois naturelles, il s'agit de fixer quels doivent être le sujet et le caractère des lois.”⁴ Ez a világnézet minden meg-

⁴ Philosophie positive III. 82.

ismerést az atomok mechanikájára vonatkoztat, beleértve az emberi agy atomjait s ennek folytán az emberlét leg-súlyosabb és legkínzóbb kérdéseiben sem lát mást, mint „fölkötőbb bonyolult mechanikai problémákat“ (Du Bois Reymond).

Ehhez képest a büntetőjogi probléma nyitját annál az elméletnél kell keresni, amely az emberi életet minde-
nestől magában foglaló organikus természet kulcsát adja: a darwini leszármazástannál. A büntetőjogi modernizmus a maga hamisítatlan Lombroso—Ferri-féle koncepciójában a bűncselekményt az atavizmus néven ismert biológiai tüneményrel azonosítja, mint amely a praesocialis *homo primigenius* átkos öröksége: ennél se több, se kevesebb, semmiféle erkölcsi vagy jogi értékelésnek, amely mást jelentene, mint a fiziológiai törvények alkalmazását a társasélet e jelenségére, alá nem vethető. A teológiai-metafizikai korszakból visszamaradt jogi gondolatvilág pedig adjon helyt a tapasztalati tények törvényszerűségeit búvárló pozitív tudományosságnak.

A mechanikus világszemlélet csapásain haladva a *scuola positiva* a legnyersebb kozmológiai determinizmust vallja: a bűncselekmény merőben fizikai és kémiai hatások eredője, a rejtélyes folyamat magyarázatával, a komponensek megjelölésével azonban a materializmus a büntetőjogban éppen úgy adós maradt, mint a tudományosság más terein az élet és a lelki tünemények mibenlétének magyarázatával. Ám az éremmel összetörök annak hátsó lapja, a felelőség is, illetőleg teljesen függetlenül a hagyományos morális értelemben vett felelőségtől, amely az akaratszabadság metafizikai dogmáján alapul. A *tett* helyett tehát, amely „hullám az anyagsere végtelen óceánján“, a felelőség számára új alapot a büntetőjog forradalmárai a *tettes* fiziológiai tulajdonságaiban keresnek: a determinizmus, amely képtelen a felelőséget a *multra* alapítani, mert ha önmagának ellenmondani nem akar, pálcát senki fölött nem törhet, felbátorítva érzí magát a külön zoológiai típusként elgondolt *uomo delinquente jövőbeli* magatartásának megállapítására: *savoir c'est prévoir*. Így lép a teológiai-metafizikai ízű bűnös-ség helyébe az exakt tudományosságú veszélyesség, mint a büntetőjog centrális fogalma, — s a *tett* ennek egyik, módszertani jelentőségben a szomatikus sztigmákkal talán csak egy jelentőségű szimptomája csupán. A *tett* önálló jelentőségének megszűnése folytán eltűnik annak a hagyományos elgondolás szerinti *æquivalense* a megtorlás is, hogy helyt adjon a védekezés gondolatának. Ez a *diffesa sociale* pedig, mint a természeti erő kényszerű hatásaképp elgondolt *offesa sociale* kényszerű visszahatása morális rosszalást nem foglal magában; Vogt hirhedt mondása,

hogy az agy a gondolatot úgy választja ki magából, mint a máj az epét, párdarabra talál a büntetőjogi pozitivizmus irodalmában: a büntettért szemrehányást tenni épp oly kevésbé lehet, mint a fázásért vagy a hányingerért. Csak elnevezés kérdése, hogy ezt az impozáns következetességgel kiépített amoralisztikus szisztémát, amely még az elmebetegek felelősségre vonásának visszataszító konzekvenciájától sem riad vissza, büntetőjognak nevezzük-e még. A bűncselekmények elleni rendszabályok rendszere az élő természet alaptörvényének, a létért való küzdelemnek egyik nyilvánulása, lényegében a veszélyes állatok elleni védekezéssel teljesen azonos. S amint a naturalisztikus világszemlélet a maga célvakságában a létért való küzdelem tényét egyszerűen megállapítja, úgy az annak hódoló pozitivistá büntetőjog sem fecsével energiát a büntetés (bárhogy is nevezzük a prevenciós büntetőjog hívei által javaslatba hozott súlyos, sok tekintetben a jelenlegi tételes jogon messze túlmenő rendszabályokat) indokoltságának megalapozására; egyszerűen magától értődőnek állítja az antiszociális individuumok szelektív eltávolítását. Talán sikerült ennek a kriminál-antropológia néven ismert koncepciónak maradék nélkül megoldani a büntetőjogi problémát, amelyen annyi erőfeszítéssel fáradoztak az emberiség legjobbjai, akik egyformán voltak áthatva a büntetés szükségességének és igazolása nehézségének a meggyőződésétől? Nem, más történt — ez a probléma a naturalisztikus monizmus keretei között egyáltalán föl sem merült!

A pozitivistá büntetőjog későbbi koncepciói, amelyek a fiziológiai tényező mellett számbaveszik a társadalmi tényezőt, a *milieu*-t a Tarde-féle *loi d'imitation*-t, elcserélik a biológia járt útját a szociológia töretlen csapásaival, anélkül, hogy az eredendő hibától, amely a büntetőjog etikai-politikai színeződésű problémáit a valóságtudományi kauzalizmus módszerével kívánja megfejteni s amelynek menthetetlenül bűnösség és büntetés nélküli büntetőjoghoz kellett kilyukadnia, mentes maradt volna. Sőt a társadalmi felelősség hangoztatásával az álhumanizmusnak, amelyet a szentimentalizmust nem ismerő nagy Természetet szem előtt tartó antropológikus büntetőjogi irány oly radikálisan tudott száműzni, minden eddiginél tágabb teret enged. Azonban a prevenciós büntetőjognak az ateista monizmusig visszanyúló családfáját nem tudja elfelejtetni az a sok pietisztikus, quäcker-szellemű mozgalom, amellyel a büntető törvénykezés hálátlan komoly feladatát összekapcsolni igyekeztek.

Valójában a Lombroso—Ferri-féle kriminál-antropológiai koncepció a materializmusnak éppen olyan tudatosan kiépített, belső ellenmondás nélküli s intranzigens

következetessége folytán a végső eredmények minden döbbenetessége mellett is imponáló rendszere a büntetőjogi probléma tekintetében, mint a marxizmus a társadalmi probléma tekintetében. Közös hibáik: az ember külön világnak tagadása, az aetiológiai gondolatmenet kiterjesztése az emberlét problémáira, a célgondolatnak a kiindulásokhoz következetes elhanyagolása teszik őket képtelenné külön-külön problémáik megoldására. S amint a marxizmus képtelen konzekvenciáitól való elfordulás hozta felszínre, az annak lényegét megtagadó, de módszerétől elszakadni nem bíró, — az adott társadalmi rend változhatatlanságába beletörődő és foltozó munkára szorító revizionizmust, — ám a büntetőjognak is megvolt a maga Bernsteinje, az utóbbit (úgy vélem) egyénisége súlyában felülmúló Fr. v. Liszt személyében, aki belátva, hogy a bűnösség és megtorlás eszméje a köztudatban megdönthetetlen, az érvényben levő tételek jog alapelveiben megnyugszik s a pozitivisták mozgalom által fölvetett reformgondolatoknak a részletmunkánál való értékesítés szerepét szánta. Így az ő úgynevezett közvetítő iskolájának az iskolaharcban a fegyverletétel szerepe jutott a klasszikus iskola előtt, amely a modernizmus fokozatos és egyre nagyobb térfeladásai után ma már bevégeztnek tekinthető tornában azért győzelmeskedett, mert Anteuszként merített erőt abból a világnézeti bázisból, melyen egyedül lehetséges a jog tudománya s amelynek körvonalait legyen szabad fejtegetéseim befejezéséül megrajzolni.

•

Ezek a világnézeti szálak, amelyek a büntetőjogi probléma egyes modern megoldási kísérleteit a materialisztikus monizmushoz fűzik, könnyen fölfedezhetők, sőt egészen nyilvánvalóak, hiszen a büntetőjogi modernizmus büszkén hivatkozik a maga szellemtörténeti genealogiájával. Az újabb jogi gondolatvilág mélyébe beágyazott azok a szálak ellenben, amelyek a jogtudomány egyes megoldásait egy a század utolsó negyedében nagyranőtt másik szellemi irányhoz, a kriticizmushoz fűzik, sokkal nehezebben ismerhetők fel és követhetők. Ugyanis ez az irányzat hatásait már jóval azoknak a nagyvonalú jogbőlesleti rendszereknek a föllépése előtt érezte, amelyek ma annyi hatásvadászó külsőséggel s oly nagy tudományos igényvel esküsznek a kriticizmus egyik-másik iskolájára; a technikus jogtudományban már jóval előbb mutatkoztak a kriticizmus félreismerhetetlen, de egyáltalán nem mindig tudatos hatásait magukon viselő egyes megoldások. A kapcsolatok a neokantiánizmus nagy ismeretelméleti vívódásaihoz nem ritkán oly jogi témák mélyén fedezhetők fel, amelyek a laikus szemlélő szemében, vagy a tech-

nikai színvonalú „jogtudós“ beállításában semmi olyan mozzanatot nem mutatnak, ami a szakon kívül állók érdeklődésére is számot tarthatna. Azonban a jogtudomány lát-szólag szürke szakkérdéseinek közvetlen világnézeti érdekeltsege, ahonnan kiindultam, éppen abból áll, hogy azok a centrális problémák, amelyek köré tudományunk rendszerező elméi a tételes jog amorf anyagát kristályosítani igyekeztek, nem oldhatók meg másképen, csak úgy, ha jogász bizonyos metafizikai vagy ismeretkritikai kérdések tekintetében — vagy tudatosan, vagy az összefüggések világos ismerete nélkül —, de állást foglal.

Így a magánjog tudományában a glossatorok óta begyökerezett megkülönböztetés a minden harmadik személyel szemben érvényesíthető *dologi* és a csupán bizonyos személyel szemben fennálló *kötelmi* jog között az újabb jogtudományban kissé megrendült. A jogi értelemben vett dolog, — vagyis az érzékelhető természetnek környezetétől tartósan megkülönböztethető része fölötti *állandó uralom* — szembeállítását az *egyszeri* teljesítés által elenyésző kötelmi jogosultsággal a magánjogi tudomány pillérének tekintették mindaddig, míg az újabb jogtudomány egyes analitikus hajlandóságú elméi (Schlossmann, Zitelmann) fejtegetni nem kezdték, hogy az évszázadokon át alapvetőnek tartott megkülönböztetés nem kvalitatív, csupán kvantitatív, — az eddig úgynevezett dologi jogok is csupán megsértésük után hatályosulnak egy bizonyos személy ellen támasztható konkrét igény alakjában, akár csak a kötelmi jogosítványok, a követelések. Ettől független állandó fennállásról a dologi jogok esetében sem lehet szó, — igazában a tulajdonjog fogalmában is csak összefoglaljuk a gondolkodás megkönnyítése végett azt a számtalan lehetőségét annak a védelemnek, amelyben valamely személy egy dolog tekintetében bármely harmadik személy részéről jöhető támadás ellenében részesül. Így a tulajdonjogot, amelynek szentségében nevelkedtek évszázadok egymást felváltó nemzedékei, a jogi lényegét tekintve, egy színvonalba helyezték a fuvarozási szerződésből folyó jogosítvánnyal, amelyet például úgy szerzünk, ha a villamoson szakaszjegyet váltunk; a tulajdonjoghoz kapcsolódó morális páthoszt a jogász érdeklődési körén kívül esőnek nyilvánították.

A filozófiaiag iskolázott gondolkodás könnyen veszi észre a párhuzamot e jogi konstrukciók és a között az ostrom között, amelyet a szubjektív idealizmus különböző árnyalatai Berkeley óta a filozófiai dologfogalom (ens, Ding) ellen folytatnak, amelynek egységét, állandóságát, önálló s a megismerő tudattól független létezését elismerni nem akarják, hanem azokat csupán gondolkodásunk által egységbe foglalt érzetkomplexumoknak, gondolat-

ökonomiai egységeknek (Mach) hajlandók felfogni. A dologi jog hagyományos primátusa tehát a filozófiai dolog-fogalommal együtt a „naiv realizmus” anathemája alá került.

A dologi jog fogalmánál is átfogóbb, általánosabb jelentőségű a személyiségnek a jogi személy tanában élére állított problémája, amelynek különböző értelmű modern megoldási kísérleteiben három különböző világnézeti irány jut szóhoz.

Míg a XIX. század derekáig a jogi, vagy ahogy a régi terminológián hívták: *erkölcsi* (egy kevésbé elterjedt, de talán legkifejezőbb szóhasználat szerint *misztikus*) személynek, mint a fizikai személy, vagyis az ember mellett jogok és kötelezettségek önálló alanyának fölvetését az egykorú jogtudomány magától értődőnek tartja, addig a metafizikától húzódozó XIX. század gazdag és mély jogi dogmatikája szükségét érzi a magyarázatnak, ennek a tételes jogokba mélyen begyökerezett fogalomnak a tekintetében, amely a modern jogéletben egyre szélesebb körben jut jelentőséghez. A magyarázatok legnagyobb része azonban a jogi probléma mélyén meghúzódó ismeretelméleti és metafizikai nehézségeknek inkább megkerülését, mint megoldását jelentette, hiszen a szellemi élet fórumán hangos filozófiai irányok egyike sem volt erre a témára kedvező.

A pozitívizmus és materializmus sodrában úszó gondolkodásra a jogi személy problémája teljességgel megfoghatatlan. Szerencsére mi jogászok a fikciók rendszeres alkalmazása tekintetében az Als-Ob szisztémát évezredekkel megelőztük s pillanatnyilag kitűnő egérutat nyújtott az a magyarázat, hogy a jogi személy merő *fikció*.

A súlyos problémának ezzel a taktikai megkerülésével szemben egy merész magyarázat, amely tudományunk mult századbéli vezéralakjától, Gierke Ottótól származik, a jogi személynek, jelesül legnevezetesebb válfajának, az egyesületnek valóságos létezését, „pszichikus realitását” vitatja s a feladat nehézségeinek leküzdésére azokat a kimeríthetetlen heurisztikus kincseket igyekszik felhasználni, amelyeket az organizmus gondolatának a társadalmi közületekre való alkalmazása, ez az ősrégi gondolatkép rejt magában. Ez a megoldás a maga világnézeti bázisát nyilván az ismeretelméleti realizmusban találja.

A miszticizmus, amely a komoly jogtudós tógájának redői között állítólag búvóhelyet talált, széles támadási fölületet nyújtott a kriticizmusnak, amely a jogi személy problémájának magyarázatánál hálás terephez jut megvesztegető logikai erejének kifejtéséhez: a jogi személyiség e Jellinek nevéhez fűződő, szellemdúsan megtévesztő magyarázat szerint nem a *létezés* problémája, a jogalanyi-



ság nem az emberrel együtt járó, reálisan meglévő tulajdonság, — a jogalany nem lény, nem szubsztancia, hanem a jogrend által kölcsönzött minőség, mely szerint valaki vagy valami jogok és kötelességek alanya lehet; természeti személyiségről beszélni *contradictio in adjecto*, a személyiség mindig jogi.

A fonalat a jogi irodalom tovább gombolyítja: a jogi személyiség tehát nem reális kvalitás, hanem mint minden jogi fogalom, az is reláció-fogalom; a jog és ennél fogva minden abból származó, technikusan, úgynevezett jogviszony-embereknek emberekhez való relációja. A jogi személy nem valami, az embertől különböző reálisan létező lény, például az egyesületben az emberek konkrét többségét egy gondolati egységbe foglaljuk, anélkül, hogy az egyesület, mint olyan, a tagoktól különböző léttel bírna. Azokat a vonatkozásokat, amelyekben egy jogi személy áll, az elemző gondolkodás fel tudja bontani számos olyan relációra, amelyekben egyes emberek állanak más emberekhez, szóval a jogi személy organologikus felfogása is csak „naiv realizmus“ (Hold v. Ferneck).

Sikerült tehát a kritikai idealizmus metódusaival a jogi személyt ugyanolyan megsemmisítően leegyszerűsíteni, mint a dologi jogot. Gierke, aki olyan határozottan foglalt állást a jogtudományban lábrakapó nyers empirizmus és elfilozófiátlanodás ellen, észreveszi jó korán azt a veszélyt is, mely más oldalról onnan fenyegetett, hogy a jogtudomány egy a jogászok formalisztikus hajlandóságainak nagyon is kedvező olyan aktuális filozófiai irányzat vontató kötelére kerül, amely minden kedvező látszat ellenére, destruktív hatással van tudományunk meglévő birtokállományára, mert a termékeny gondolatok helyébe üres szkémákat nyújt. „Die Rechtswissenschaft hat nicht die Aufgabe, einer einheitlichen logischen Schablone zuzuliebe die lebensvollen Gedankengebilde, die das Gemeinbewusstsein in der Arbeit von Jahrtausenden gestaltet hat, zu zersetzen. Sie hat ihre Begriffe aus dem Vorstellungsinhalte des geschichtlich gewordenen Rechtsbewusstseins zu schöpfen und die in ihm eingelebten Denkformen als ein Stück der geistigen Wirklichkeit zu achten.“⁵

Az intellemelek kevés foganatja volt, a jogtudományi kriticizmus fénykora még csak ezek után kezdődött. Míg a kriticizmus addig csak mint elvétve értékesített módszertani gondolat érvényesül, a század elején nagyszabású jogböleseleti rendszerekké szélesül, amelyek „ha másban nem, groteszk végletességük méreteiben mindenesetre grandiózusak“.⁶ Gierke, a juriszprudenciának ez a minden időre szóló fenomenje nem eléggé jogász nekik, tudomá-

⁵ Privatrecht I. 258.

⁶ E. Kaufmann: Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. 29.

nyát az „új“ jogtudomány metajuriszprudenciának mondja, ugyanazzal a gúnyos fölényvel, amellyel a pozitívizmus és kriticizmus végletein érintkező filozófiai írások a metafizikát vélték elintézhetőnek.

Az új iskola mindent felörlő kritikájának a már elintézett dologi jog és jogi személy után sorjában esik áldozatul a szubjektív jog, — vagyis a jogi normarendszer alapján az egyest megillető jogosítvány-fogalma; azután pedig a Digestákig visszanyúló megkülönböztetés a közjog és a magánjog között.

A marburgi stílusú logicizmus romboló művében még itt sem állapodik meg. Az út, amelyen haladni kellett, hogy a jogi purizmus nagy művét meg lehessen koronázni, adva volt Jellinek első kísérlete által, amellyel a személyiség élettől duzzadó fogalmát reláció-fogalommá halványította. Ezen a nyomon haladva bukkannak rá a királytigrisre, amelynek szintén el kellett hullania a kritika nyilainak zápora alatt: a személyiség legmagasabb rendű megnyilvánulásának, a jog *ens realissimum*-ának, az államnak a fogalmára.

Az államfogalom már Stammler rendszerében erősen veszélyeztetve van: az egyénből kiinduló szociálfilozófia a társadalomban nem lát mást, mint az egyesek magatartásának külsőleges hatóerejű normákkal való szabályozását: a társas élet maga a Geregelsein. Ezt a gondolatot azonban Stammler az államot illetően nem veszi következtá- sen keresztül, — főképen attól óvakodik, hogy ahhoz az ő nagyszabású, nemes egyéniségétől annyira távolálló végletes konzekvenciákat fűzzön. A bécsi jogbölcseleti iskola azonban, amely az újkanti szellemű jogbölcselet nagymesterére hivatkozni éppen oly kevésbé szeret, amely kevésbé követi nemes hagyományait, a forrás megnevezése nélkül hirdeti a „neue Staatsrechtslehre“ alapvető igazságát: az államnak nincsen reális léte, az állam (Kelsennek, az iskola alapítójának első fogalmazása szerint) csak fiktív beszámítási végpont, (későbbi fogalmazása szerint) csak gondolati egybefoglalása a jogi normák összefüggő egészének, az állam csak a jog egységének logikai formája. Ennek az igazságnak fölismerése a jogtudomány koronája, mert ezzel elérte azt, ami a Cassierer-féle kritikai idealizmus szerint a bölcsesség kvintesszenciája: a szubsztancia fogalmat sikerült ezen a téren is a funkciófogalommal helyettesíteni, az állam is csak olyan logikai szkéma, mint az anyag és erő, az atom és az æther, amelyek csak az észrevevés anyagának rendezésére szolgálnak anélkül, hogy azoknak valami reálisan létező megfelelné.⁷

⁷ Hauptprobleme der Staatsrechtslehre 183—185. Der soziologische und der juristische Staatsbegriff 211—218.

Csak természetes, hogy ennek a gondolatfűzésnek áldozatul esik a nemzeti állam, mint jogi fogalom. Az „állam“ vagy az államok feletti „civitas maxima“ (amelyet az egyébként oly mélységesen lenézett metafizikus-metajurisztikus Wolff-féle természetjog lomtárából fesztenül kikölcsönöznek) primátusának kérdése logikai problémává finomul, miután léghajójuk kosarából minden „etikai-politikai“ hallasztót kidobva, sikerült fölemelkedniök a „tiszta“ jogtudomány ætherikus régióiba.⁸

De a nemzeti államnak, mint jogi fogalomnak negációja nem végső állomása a jogbölcseleti kriticismusnak. Van még egy ősi rekvizitum a metafizikai inventáriumából, az istenfogalom, amellyel a bécsi iskola korifeusai szintén nem késnek radikálisan leszámolni, hogy a „reine Rechtslehre“-t a miszticizmus minden árnyékától megszabadítsák.

Bakunin, Stirner és Nietzsche, az anarchizmus e nagyvonalú képviselői előtt nem maradt elrejtve, hogy a jogbölcseleti probléma e radikális megoldásának egyetlen lehető metafizikai bázisa az ateizmus. Az ismeretelméleti anarchizmus — és Kelsen készséggel vállalja hogy az állam realitásának tagadása ennyit mindenestre jelent —, szintén megkeresi a kapcsolatot az ateizmussal: csak ebben a megvilágításban válik igazán érhetővé az állam problémájának ez a radikális megoldása, csak úgy sikerül a „dogmatikus“ jogtudományt a kritikai gondolkodás előtt tökéletesen kompromittálni, ha fölfedezik a titkos szálat, amelyek a juriszprudenciát a teológiához fűzik. Az érintkezés e kétféle túlhaladott tudományosság között gyökerüknél kezdődik; a naiv realizmus hypostasiáiból, personificáló hajlandóságaiából nőtt ki egymás mellett ez a kivágásra érett két vén fa. Isten a világrendnek, a kozmikus törvényszerűségeknek, az állam pedig ennek tökéletes analógiájára a jogrendnek megszemélyesítése; a teológiai gondolkodás a világtól különböző Isten, a hagyományos jogtudomány a jogtól független reális létű állam kritikátlan föltevésen alapul; ez a Gott-Staat Parallele gyökere, innen a szoros módszertani analógia teológia és jogtudomány között. Sander, a mesterét Ikarusként túlszárnyalni törekvő tanítvány, a teológia és a jogtudomány párhuzamos gondolatmeneteinek demonstrálásánál groteszk kómikumba merül el, — a közismert istenbizonyítási módokkal párhuzamos állambizonyítási módokat vél a jogtudományi irodalomban feltalálni: epochális fölfedezés, mert az állam létezését kétségbe vonni eddig senki sem merészkedvén, a jogtudománynak nem lehet-

⁸ Kelsen: Das Problem d. Souveränität 249—274. Sander: Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung? 106—133.

tek Canterburyi Anzelmjei.⁹ Az iskolának a logikai fegyverek kezelésében virtuóz feje, Kelsen azonban, aki a gondolatot úgylátszik, mégis csak tanítványától leste el, a felkapott fonalat lebilincselő érdekességgel és az ellentétes világnézet bázisán állókra is tanulságosan gomolyítja.¹⁰ Végső konklúzió az eredményekhez képest alig lehet más, hogy mint a matematikai természettudományokban az ateizmussal, úgy a jogtudományban az állampfogalom ismeretkritikai feloldásával kezdődik az igazi tudományosság. Úgylátszik az ateizmus a XVIII. századbeli forradalmi racionalizmus lehanyaglása után ismét *religio eruditorum* számba megy egyes zártkörű társaságokban.

A „jungösterreichische Schule“ kitűnő Alleszermalmerei megelegülten tekinthetnek körül, derék munkát végeztek, sikerült a jogtudomány egész hagyományos gondolatkinésével maradék nélkül leszámolni.

„Daran erkenn'ich den gelehrten Herrn
Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
Was ihr nicht fasst, das fehlt euch ganz und gar,
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr sei nicht wahr,
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.“
(Faust II.)

Az examen dubitativum, a *pars destruens*, ily fényes sikere után lássuk hát az examen confirmativum-ot a kritikizmus jogbölcseletének *pars construens*-ét.

Ennek eredményei arányban vannak a kritikizmus-sal, mint általános filozófiai irányzatnak passzív mérlegével: a jogbölcseleti kritikizmus sem adhatott mást, mint lényegét, — annyit, amennyit az ismeretkritikai kételyeken felülemelkedni nem tudó emberi gondolkodás egyáltalán adhat.

A nagy Stammler, aki súlyos paralogizmusok árán küzd a logicizmus meddősege ellen, a jogbölcseletnek három problémakörét különbözteti meg: a jog fogalmát, érvényességét és helyességét. A bécsi iskolát a kritikizmus „furchtbare Enthaltensamkeit“-je a két utóbbi problémakör feladására indítja, a jog fogalma az *unum necessarium*, amelynek vizsgálatát a „juristische Stilreinheit“ megengedi. Ez az önmérséklet, amellyel erejüket, miután a jogtudományi reflexió minden eddigi más tárgyát, mint meta-jurisztikusát számúzték, erre az egyetlen témára

⁹ Staat und Recht 11—65.

¹⁰ Der soziologische und der juristische Staatsbegriff 219—253. Gott und Staat. Logos XI. évf., 261—284.

koncentrálják, szinte már megközelíteni látszik azt a végsőig kilengett ideált, mely szerint a filozófia egyetlen tárgya az, hogy *mi a filozófia*.¹¹

Ámde még ennek az egyetlen kérdésnek a megoldásában is félúton maradnak: a *genus proximum*-nál, amelyet Kelsen a normában, Sander pedig ezzel ellentétben a valóság szférájára vonatkozó, tétikus és szintétikus existenciális ítéletben lát.¹² Ellenben a *differentia specifica*, ami nélkül fogalomhatározás nincsen, egyre jobban háttérbe szorul a *genus proximum* hevesen vitatott problémája mögött. Így a jogfogalomban éppen az halványul el, ami a jogot joggá teszi, ami a vele fogalmilag egyenrangú általánosságoktól megkülönbözteti. A nagy stílusban keresztülvitt purisztikus törekvések várakozáson felül sikerültek, a valóban kártékony hatású valóságismerési „idegen testek” s a metajurisztikusnak talált etikai-politikai fogalmak után sikerült végül a *juristicumot* is teljesen kidesztillálni, teljesen átengedve a teret a marburgi logika szkémáinak. Kelsen első munkáiban minden végtelensége mellett is érdemes buzgólkodást fejt ki a jogtudománynak és a természettudományoknak éles módszertani szembeállításával, újabb munkáiban azonban a mestere ellen lázadó Sander hatása alatt korábbi énjét és maradandó becsü foliánsát megtagadva, a jogtudomány és a matematikai természettudományok közötti „szigorú analógiáról” beszél.¹³ Nem kétséges ugyan, hogy a jogtudomány sem nyugodhatik máson, mint azon a logikai vázon, amely a *tudomány* fogalmával együttjár. Azonban az olyan tudomány, amely nem jut tovább, mint addig, aminek benne más tudományokkal közösnek kell lennie, vagyis egy általános tudományelméletig, az aligha oldotta meg a saját feladatát.

A „lélek nélküli lélektan” (F. A. Lange) után, ha kissé talán váratva is, így vált valóra a jog nélküli jogtudomány!

*

Hátra van még, nehogy magam is a kriticizmus negativizmusának a hibájába essem, hogy amennyiben még az ajurisztikus világszemléleti áramlatok bírálata kapcsán meg nem tettem, pozitíve is megjelöljem és néhány szóval jellemezni próbáljam azokat a világnézeti irányokat, amelyeknek talaján a jogtudomány feladatának megoldása lehetséges. Ezt a feladatot megkönnyíti az, hogy ezeket a tudományunk előfeltevéseit képező világ-

¹¹ Riehl: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart 5.

¹² L. Sander: Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung? 7—67., Kelsens Rechtslehre 101—141., Der Begriff der Rechtserfahrung. Logos XI. évf., 285—308.

¹³ Kelsen: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. 212.

nézeti alapvetéseket nem sokat kell keresgélni, azok már adva vannak nem is a hagyományos jogtudományi doktrína, hanem maga a tételes jog által (bár megjegyzem, hogy a bécsi iskolát a jog és a jogtudomány közötti túlhajtott megkülönböztetés tekintetében sem kívánom követni). És pedig nem a hic et nunc történetileg érvényben levő tételes jog által, hanem különböző korok és különböző világtájak jogrendjének azon nagy vonalaiban meg-egyező általánosságai által, amelyek lehetővé teszik, hogy a továbbiak során az európai kultúrszféra tételes jogáról, mint egységes egésze-ről, a jogról beszéljek.

Tudományunk egyik, néhány év előtt elhunyt büszkesége, Binding Károly mondja a mi problémáinkat teljes mélységükben és szélességükben felölelő maradandó becsű munkájában, hogy a jognak a lélektanban időről-időre felbukkanó s aztán letűnő teorémákkal (Tagespsychologie) szemben megvan a maga évezredek óta változatlan esoterikus pszichológiája.¹⁴ Ennek a gondolatnak igen érdekesen elágazó fonalát éppen a lélektan tekintetében nem követhetem, de úgy gondolom, hogy Bindingnek ezt a dolgok legmélyére hatoló meglátását ki kell bővíteni. Több-ről van itt szó, mint egy házi használatra szolgáló lélektanról: a jognak van egy, a saját gondolkörét teljesen kitöltő, de azon túl nem menő, körének elhatárolása tekintetében különösen óvatos és tartózkodó, de feleleteiben éppoly intranzigens határozottságú esoterikus metafizikája. Ez a metafizika, amellyel a jog operál, természetesen kötelező mindazokra, akik a joggal foglalkoznak: az incidentálisan eljáró jogalkalmazásra éppen úgy, mint a jog szisztematikus megismerésére törekvő tételes jogtudományra, de kötelező még a jogbölcseltre is, amíg jogbölcselet akar maradni s nem akar a filozófiai gondolkodás egyéb tereire elkalandozni. Ily elkalandozás az illetékességünket meghaladó általánosságokba éppen a bécsi iskolát terheli, amely a jog pozitivitásának hangsúlyozásában az életét a természetjog elleni küzdelemnek szentelő Bergbohmot is túl szeretné licitálni és saját hadállásainak megerősítése végett nem átallja a természetjog ezen inquisitor hæreticæ pravitatis-át a természetjogi eszjárás szószólójának megtenni,¹⁵ — s ezenközben nem veszi észre, hogy légüres térben mozgó filozófémái éppen a *tételes* jogtól mily messzire távolodtak.

Minden elképzelhető jogrend végső elvi bázisa, ami nélkül praktikus gondolatvilág nem lehetséges, egy bizonyos józan ismeretelméleti realizmus, a saját énünkön kívül eső világ objektív létezésének kételyt nem tűrő el-

¹⁴ Die Normen und ihre Übertretung II. 1—15.

¹⁵ Sander: Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung? 92.

ismerése. Az elisi Pyrrhon s az öt hosszú sorban követő többi szkeptikusoknak e részben táplált aggályai, amelyeket az emberiség megsemmisítően túlnyomó többsége úgysem vett sohasem valami komolyan, a fórumon nem sok méltánylásra találnak.¹⁶ A gyilkosság büntetével vádolt egyén kifogásaiban, bár ezeket bűnvádi perrendtartásunk 257. §-ának első bekezdése értelmében a vádirat minden pontja ellen megteheti, mégis csak a siker minden reménye nélkül vitathatná, hogy a vádbeli cselekmény büntetőjogi-
lag úgynevezett elkövetési tárgyának (a megölt egyénnek) és eszközének (a használt fegyvernek) reális létezése problematikus, sőt ezek csupán a királyi ügyész tudatában léteznek. Éppily kevés fogamatja volna a terhelő tanuk előadása ellenében annak a Protagorasból merített argumentumnak, hogy mindennek mértéke az ember s az észrevetés tisztán szubjektív érvényű.

Hasonlóképen összeegyeztethetetlen a jog lényegével minden olyan gondolatmenet, amely az okság elvét kiküszöbölni vagy megkerülni, azt az „objektív feltétel“, „funkcionális függőség“ fogalmaival igyekszik helyettesíteni. A jurisztikus gondolkodás tehát nem érheti be az események rendszerinti egymásutániségének felvételével, mint Hume szkeptikus empirizmusa. A jognak, hogy funkcióját teljesítse, az emberi értelmet képesnek kell tartania a dolgok kapcsolatainak áttekintésére. Az emberi cselekedetek kauzalitásának, vagyis annak az elismerése, hogy valamely emberi akció bizonyos, ahogy mondani szoktuk, jogilag releváns változásoknak nemcsak rendszerinti időrendbeli megelőzője, hanem annak szükségképeni előzménye s hogy az emberi értelem ennek a belső kapcsolatnak megismerésére képes, — ez a gondolatmenet, ha a modern ismeretelméleti radikalizmus (Mach) fetisizmust is vél benne felfedezhetni, mégis csak szükségképeni kiindulása a jogi értékelésnek. Mert ha az, amit a mi gondolkodásunk propter hoc-nak tart, a valóságban post hoc csupán, akkor ezzel a felelősségrevonás igazolhatósága alól is kiesűszott a talaj. Ugyanis, ha magunkat a kauzalitás lényegét kitevő belső kapcsolat felismerésére képtelennek tartjuk, ha a halálos tördőfésben a bekövetkezett halálnak nem a szó igaz értelmében vett okát, de a szkeptikus gondolkodás szerint csupán „rendszerinti előzményét“ látjuk s a belső összefüggés agnosztikus problémáját kikapcsoljuk, ki nyugtat meg afelől, hogy a halál a tördőfés nélkül is nem következett volna-e be? Ha egy törvényhozó ily radikális ismeretelméleti aggályokat össze tud egyeztetni a büntetőjogi felelősségrevonással: ebben

¹⁶ V. ö. O. Willmann: Die Wissenschaft und die katholische Wahrheit 38—42.

a szisztémában a büntető igazságszolgáltatás sötétben vagdalkozó Bende-vitézzé lesz, akinek csapásai valakit mindig eltalálnak, de sohasem tudhatja, vajjon ellenfelét-e?

A jogi világnézet tehát a kauzalitás, közelebről — minden okkazonalisztikus, parallelisztikus gondolatmenet kizárásával a pszichofizikai kauzalitás, az influxus physicus alapján áll. Sőt a kauzalitásnak egyedül ez az egy neme érdekli. A jog az okozati láncolatból egy mozzanatot ragad ki és azt értékeli, amit Binding úgy fejez ki, hogy a jog gondolatvilágában egyetlen *normális* ok van: az emberi akaratból folyó szabad emberi cselekvés.¹⁷

Ezzel a jogi gondolatvilág másik *rocher de bronze*-ához, az indeterminizmusához jutottunk. A jogi felelősségrevonásnak a tárgyi világra vonatkozó, makrokozmosz metafizikai előfeltevése, mint láttuk, az emberi akarásnak külvilági változásokat előidézni tudó kauzális képessége. Ezzel egyenrangú metafizikai előfeltevése a jogi felelőségnek a mikrokozmoszra vonatkozóan az emberi akarás szabadsága, a másképen való cselekvés lehetősége. Erre vonatkozó álláspontom vázlatos indokolásába sem bocsátkozhatom, be kell érnem annak a kiemelésével, hogy az indeterminizmus a jog metafizikájának a kauzalizmussal egyenrangú oszlopa.¹⁸

A rendszert a metafizikai dualizmus tetőzi be. Csak ily világnézeti alapvetés nyújt biztos talajt arra, hogy a jog világában célt és eszközt, alanyt és tárgyat, vagyis tulajdonképeni jogi terminológiával személyt és dolgot különböztessünk meg. Csak a dualisztikus világnézet teszi lehetővé, hogy az ember, mint a teremtés ura és koronája, a jog normarendszerében is azt a méltó helyet foglalja el, amely az élő és élettelen természettel szemben megilleti. Nem érzem magamat hivatottnak annak eldöntésére, hogy a személy és dolog közötti megkülönböztetés az összes szellemi tudományok előfeltevése-e,¹⁹ azonban kétségtelen, hogy ez a disztinkció a jogban élére van állítva. Az ember uralomra hivatottságának elismerése minden jog lényege, ezt fejezi ki a Digesták sokszor idézett, de mélységeiben és jelentőségében kellőképp mégsem méltatott mondása: *hominum causa omne jus constitutum est*. Ellenben a metafizikai monizmus minden neme, materialisztikus elgondolásban éppen úgy, mint hylozoisztikus, perszonalisztikus koncepcióban a jurisztikus gondolkodással ellentétes

¹⁷ Id. m. II. 472—510.

¹⁸ L. bővebben „Az akaratszabadság és a psychopathia büntető-jogi értékelése“ c. a Magyar Jogi Szemle IV. évf., 45—56. lapjain megjelent értekezésemet.

¹⁹ V. ö. A. Messer: Natur und Geist. 37—42.

irányú gondolati pályákon halad: a materializmus, amely mindenben csak atomokat lát, következetes elgondolkodásban mindent dolognak, a spiritualizmus monadjainak rendszerében mindent személynek lenne kénytelen minősíteni. A jogra annyira jellegzetes anthropokratikus jelleg a monizmus minden árnyalatánál menthetetlenül veszendőbe megy.

S amint az ember jogalanyisága, személyisége csak egy dualisztikus metafizika bázisán igazolható, úgy másfelől, mint fentebb alkalmam volt kifejteni, csakis ez a világnézet teszi lehetővé, hogy az emberi életben bizonyos, a humanitás ideálját szolgáló szellemerkölcsi jelenségeknek teleológikus önállósága az emberi individuum mellett, sőt annak ellenében és a fölött is jogilag elismertessék, s a jogi személyekben, amelyeket a laikus valami indifferens érthetlenségnek tekint, még maga a jogász is ne legyen kénytelen értelmetlen fikciót vagy üres absztrakciót látni.

Ezek volnának annak a metafizikai szisztémának a kontúrjai a maguk tisztaságában, amely egy kényszerelvű normarendszer — más szóval a jog — egyedüli lehető előfeltevésének látszik; ezek a jog világnézeti alapjai.

Ez a gondolatvilág sokak szemében elmaradottnak, túlhaladottnak tűnhetik fel s ezzel az ellenvetéssel bővebben kifejtendő okból vitába szállani nem kívánok. Annyira ez az észrevétel minden esetre találó, hogy a skolaszticizmust in optima forma nekünk jogászoknak vállalnunk kell; a sokat emlegetett párhuzam a hagyományos értelemben vett jogtudomány és a keresztény teológia között, amit a bécsi jogböleseleti modernistákon kívül számosan tettek — a legkülönbözőbb megvilágításban²⁰ — szóvá, vitássá alig tehető. Ez a szoros kapcsolatunk azzal a tudománnyal, amely a távoli tengerek térségeit bevilágító fárosz városából indult világtörténeti diadalútjára, úgy vélem szegyenünkre alig válhatik.

•

Úgy érzem, egy fontos kérdésre felelnem kell még és ez az: miféle igénye lehet ennek a jogi világnézetnek arra, hogy mint világnézet helyesnek ismertessék el? Erre a kérdésre is azzal a nyíltsággal és határozottsággal kívánok felelni, melyre a súlyos problémakomplexum minden pontjánál törekedtem.

Abból, hogy a jog rendszerének összhangzatos kiépítése csak ilyen világnézeti alapon lehetséges, ennek a

²⁰ E. Haekel: Die Welträtsel (Kröner f. kiadás) 4—5. A. Bozi: Die Weltanschauung der Jurisprudenz 120—126. Történetileg l. Stintzing: Gesch. d. deutschen Rechtswissenschaft. I. 3—6., 88—91.

világnézetnek a helyességére nézve *semmi* sem következik. A jog sem hagyományon nyugvó autoritativ tekintélyével, sem hatalmi szóval nem igazolhat semmiféle világnézetet; s fordítva, ha ez a világnézet a jog előfeltevése, akkor a jognak kell e világnézet bölcséleti helytállóságából a maga igazoltságát levezetnie. A jogtudomány pedig a maga kiindulásait, amelyeket a jogból merített, nem erőszakolhatja rá az emberi gondolkodásra mint világnézetet. Egy ilyen panjuriszticizmusnak még sokkal kevesebb létjogosultsága volna, mint más szaktudományok ilyenféle túlkapasainak: a panbiologizmus és a panpszichologizmus hiú kísérleteinek.

A per a jog igazáért — um das Recht des Rechtes (Stammler) — egy magasabb instancián folyik: az emberi gondolkodás fellebbvitelt nem tűró fórumán. Ebben a perben a jog lehetőségének szempontja súllyal nem bírhat: ellenkezőleg világnézeti fundamentumának megdőlésével a jog is elveszíti igazoltságát az emberi lelkiismeret előtt s mint az emberi kultúra *caput mortuum*-a (Lagarde), kénytelen lesz az emberiség életrendjében betöltött helyét más principiumon, mondjuk egy anarchikus-konvencionális, vagy a másik végleten egy önkényes, militarisztikus diktatorius elven alapuló normarendszernek átengedni, amelyek ily világnézeti előfeltevéseket talán nem kívánnak.

Mi jogászok pedig, kiknek vérébe ment át a hatáskörök tisztelete, a világnézetek harcába nem szólhatunk bele, hanem köteles szerénységgel visszahúzódva kell bevárnunk a nagy pernek az eredményét, ahol rólunk nélkülünk döntenek. Annak, hogy a szellemi arénán folyó nagy tornában miféle világnézeti irányok kerekednek felül: a jogi gondolkodásra kedvezőek, aminek biztató jelei vannak, vagy az azzal ellentétesek, mi csak passzív szemlélői lehetünk, némán, de azért nem közömbösen, hanem szorongó szívvel és visszafojtott lélekzettel, mert fülünkbe csengenek Kant szavai: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben.“

A TÉR ÉS IDŐ PROBLÉMÁJA KANTNÁL ÉS AZ EXAKT TUDOMÁNYOKBAN.

Írta: ORTVAY RUDOLF.

A térbeli relációk tudománya, a geometria már a görögöknél a tökéletesség oly fokát érte el, hogy a geometriai ismeretek összefoglalása Euklidesnél a tudomány végső ideális állapotának tűnt fel közel kétezer éven át, melyhez mérték és hasonlították a többi tudományokat. Így Spinoza a „more geometrico“ tárgyalástól vár nagyobb biztonságot filozófiai rendszerének felépítésében. A geometria reá is szolgált erre a megbecsülésre. Nemcsak, hogy számot tudott adni a térbeli idomok geometriai relációjáról és ki tudta a földmérők, csillagászok stb. igényeit elégiteni úgy, hogy a tapasztalattal soha ellenkezésbe nem jutott, hanem összes tételeit kevés számú egyszerű alaptételből szigorúan levezette és így egy szigorú tudományos rendszer prototípusává vált.

A geometria ezen biztonsága volt az, ami minden tapasztalati tudománnyal szemben kitüntette és ami Kantot azon nevezetes kérdés felvetésére indította, hogy voltaképp mi az, ami a geometriának ezen Kant korában általában feltételezett apriorikus biztonságát lehetővé teszi?

A felelet, amit Kant ezen általa felvetett kérdésre adott, a következő: A tér és az idő nem a tőlünk független tárgyak rendjét, vagy valami sajátosságait fejezik ki, hanem elménk formái, melyek szerint a dolgokat felfogjuk. Innen ered a geometriai törvények kivételt nem ismerő általános érvénye, mert az elme a külvilág tárgyait csak a tér és idő formái szerint képes felfogni, érthető, hogy minden esetben ugyanazon általános törvényekkel találja magát szemben.

Nem foglalkozom Kant elméletének filozófiai vonatkozásaival, hanem csak arra szeretnék kiterjeszkedni, hogy azon felfogások, melyek a matematikában és a matematikai fizikában újabban kialakultak, mily vonatkozásban állanak Kant felfogásával és mennyiben teszik annak konkrétabb és speciálisabb vagy módosított értelmezését közelfekvővé. Midőn itt a matematikát és a matematikai fizikát emelem ki, ezzel annak is kifejezést szeretnék adni, hogy nem kívánok behatóbban azon számos és mélyreható vizsgálattal foglalkozni, melyek a tér- és időszemlélet pszichológiai eredetét tárgyalják, nem mintha ezen vizsgálatok és problémák jelentőségét alábecsülném, hanem mivel ezek egy egész más problémakörbe tartoznak, mint amivel itt foglalkozunk.

A matematika és elméleti fizika Kantnak másfélszázaddal ezelőtt kifejtett felfogása óta a tér és idő problémájával behatóan foglalkozott és számos új és lényeges

szempontot vetett fel, melyeket senki sem hagyhat figyelmen kívül, ki a tér és idő problémájával foglalkozik és Kant viszonyát ezen kérdésekhez nemcsak a Kant-filológia szempontjából vizsgálja.

A geometriában az érdeklődés elsősorban az euklidesi rendszernek alapjául szolgáló axióma-rendszerre irányult. Nevezetesen Euklides XI. axiómáját, melynek lényeges tartalma aequivalens azzal, hogy a háromszög szögösszege 180° , nem tartották oly magától értetődőnek, mint a többi axiómát és már régóta számos kísérlet történt ezen axiómának a többi axiómára való visszavezetése érdekében, de mindig sikertelenül. A XIX. század elején több oldalról (Gauss, Bolyai, Lobacsevskij) a probléma meglepő megoldásra talált, amennyiben sikerült kimutatni, hogy ez az axióma a többi axiómától független. Ugyanis, ha ezt az axiómát más hasonló feltevessel helyettesítjük, szintén ellentmondás nélküli geometriai rendszert építhetünk fel.

Eleinte főleg olyan nem-euklidesi tereket vettek tekintetbe, melyek sajátságai annyiban megegyeztek annak sajátságaival, hogy homogének és izotropok voltak, azaz nem volt bennük kitüntetett hely és irány, minden geometriai idom sajátságai megváltoztatása nélkül elforgatható és eltolható bennük. Azonban a XIX. század közepén Riemann függetlenítette magát ezen korlátozásoktól és sikerült felismernie azon magasabb közös szempontot, melyből egységesen foghatók fel úgy az euklidesi, mint a különféle nem-euklidesi geometriák: ezen szempont a geometriák tárgyalása a tér „görbülete“ szempontjából. Hogy ez alatt mit ért, azt legjobban egy speciális példából kiindulva láthatjuk be.

Egy gömbfelület annál inkább eltér a síktól, mentül kisebb a gömb sugara, a gömb sugara négyzetének reciprokját tekinthetjük a gömb görbülete mértékének. Ezen görbület azonban úgy is meghatározható, ha csak a gömb felületén végzünk méréseket. Erre a következő eljárás vezet célhoz: a felületen egy idomot (például háromszöget) rajzolunk, melynek oldalait geodetikusan, azaz a felületen vonható legrövidebb vonalak, gömb esetén főkörök képezik. Ezen idom mentén egy irányított hosszt eltolunk, úgy-hogy ugyanazon geodetikus görbével minden állandó szöget zárjon be. Ha a hossz a kiindulási pontba vissza jut, iránya el fog térni kezdeti irányításától. Ezen szög és az idom területe hányadosának határértéke végtelen kis idom esetében a felület görbületi mértéke. Így a gömb esetében egy háromszöget választunk, melynek oldalai egyenlőek és az első oldal az északi sarktól az aequatorig terjedő délkör, a másodikikat egy negyedíven át az aequator, a harmadikat ismét az aequatortól az északi sarkig terjedő második meridián képezi. Az irányított hossz mutas-

son az első meridián irányában dél felé. Az első oldal mentén eltérve mindig a meridián irányába mutat, a másodiknál merőleges az aequatorra, a harmadik oldalon ismét a második meridián irányában mutat, tehát a kiindulási pontba visszatérve 90° -al, ívmértékben $\frac{\pi}{2}$ -el eltér eredeti irányától. A háromszög területe $\frac{4\pi R^2}{8}$, a görbület mértéke

$$e \text{ szerint } \frac{\frac{\pi}{2}}{\frac{4\pi R^2}{8}} = \frac{1}{R^2}$$

Ugyanezt az okoskodást a síkon, egyenesvonalú síkháromszögre alkalmazva, zérus görbületet kapunk. A görbület ezen intern, mert csak a felület belső geometriai sajátságaira épített definíciója alkalmasan általánosítható a háromdimenziós térre is.

Azok a terek, melyekben idomok tetszés szerint eltolhatók, a görbület fogalmának bevezetésével úgy jellemezhetők, mint állandó görbületű terek, ezek közt az euklidesi tér, mint állandó zérus görbülettel bíró úgynevezett sík tér. Rögtön be is látható, hogy mi adja meg az euklidesi térnek azon kitüntetett voltát a többi térformákkal szemben. Amint minden felület minden oly pontja kis környezetében, mely különös singularis viselkedést nem tanúsít (például csúcsok, élek, elágazási pontok stb. kivételével), sikkal helyettesíthető, nagy megközelítéssel minden tér egy pontja elég kis környezetében euklidesinek tekinthető.

Miután az euklidesi tér ezek szerint nem az egyedül elgondolható tér, hanem egy a végtelen sok lehető között, annak megállapítása, hogy milyen azon tér, melyben a reális világ jelenségei lefolynak, csak tapasztalati módon állapítható meg. Még pedig megállapítható, ha a görbületet minden pontban a fent leírt módon meghatározzuk, amire pedig nincs másra szükségünk, mint hosszak és szögek mérésére, tehát egy nyújthatatlan fonálra és gonio-éterre. Minden direkt mérés eddig azt mutatta, hogy ha van is eltérés az euklidesi térformától, az oly csekély, hogy direkt méréssel ki nem mutatható.

Azonban súlyosan latba esik, hogy Einsteinnak az egész gravitáció elméletét sikerült azon feltevésre felépítenie, hogy a tér (illetve a tér-idősokaság, lásd később) nem euklidesi, hanem változó görbülettel bír, sőt ezen elméletével sikerült a bolygómozgás némely eddig nem értelmezett eltérését és a Nap mellett elhaladó fénysugarak elgörbülését megmagyaráznia. Ez az elmélet számos lehetőségre nyit kilátást, így egy véges görbületű tér véges és mégis határtalan lehet, mint egy gömb felülete.

Mielőtt a térfogalomnak más irányú általánosításait tárgyalnók, néhány szóval a tér matematikai jellemzésével

kell foglalkoznunk. A tér minden pontját egyértelműen jellemezhetjük, ha alkalmas módon három számadatot, koordinátát rendelünk hozzá. Például három egymásra merőleges síktól való távolságot, a három derékszögű koordinátákat, ha hosszegységet választottunk. A Pythagoras-féle tétel szerint két szomszédos pont távolsága ds , ha a derékszögű koordinátáik különbsége dx , dy , dz , a következőképpen fejezhető ezekkel ki:

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$$

Nem derékszögű (például ferdeszögű vagy polárkoordinátáknál) a távolság abszolút értékének négyzete a koordinátakülönbségeknek nem négyzetösszegével, hanem általánosabb homogén másodfokú kifejezésével lesz egyenlő:

$$ds^2 = g_{11} dx^2 + g_{22} dy^2 + g_{33} dz^2 + 2g_{12} dx dy + 2g_{23} dy dz + 2g_{31} dz dx$$

például térbeli polárkoordinátáknál

$$ds^2 = dr^2 + r^2 d\vartheta^2 + r^2 \sin^2 \vartheta d\varphi^2$$

hol r a radiusvektor, ϑ a szélesség az egyik pólustól számítva, φ az azimuth.

Itt $g_{11} = 1$, $g_{22} = r^2$, $g_{33} = r^2 \sin^2 \vartheta$ és $g_{12} = g_{23} = g_{31} = 0$

Egy felületen lévő pontot két koordinátával tudunk jellemezni. A tér, illetve felület görbülete a g_{ik} együtthatók segítségével minden pontban megadható. Elvileg mérés által a g_{ik} -k meghatározhatók, ha hat különböző ívelemet és a hozzájuk tartozó koordináta-különbségeket lemérjük, ekkor hat lineáris egyenletet kapunk a hat g_{ik} számára, melyekből azok kiszámíthatók.

Az eddigiek tekintetbevételével a térfogalom fejlődéséről áttekintést kaphatunk. Hogy azonban a kép teljes legyen, még egy dolgot kell tekintetbe vennünk. A térformáról csak akkor beszélhetünk, ha a térben hosszak és szögek mérésének módszerét megállapítottuk, ha így kimerjük a teret, azt első közelítésben euklidesinek találjuk. De az euklidesi tér már maga egy absztraktum: csak azon ember számára létezik, ki tudja, hogy mi a mérés. Az a tér, mely a naiv ember számára adva van, még ily quantitativ meg nem határozott sokaság, ez egy nem szigorúan metrikus, úgyszólván praegeometrikus tér, mely sajátosságainak helyes fenomenológikus jellemzése egy fontos és egyáltalában kellően meg nem oldott probléma. Ez a szemléleti tér nem homogén, az irányok különböző értékűek, a fel-le, előre-hátra, jobbra-balra testünkhöz viszonyított különböző értékű irányok, éppúgy az itt, hol a szemlélő áll, reálisan ki van tüntetve minden más ponttal szemben. A testek mozgásuk közben a perspektíva szerint változnak.

Közvetlenül adótnak a naiv ember számára csak a szemléleti tér tekinthető. Ezzel szemben az euklidesi tér

reflexiókat tartalmaz és a térfogalom második fokozatának tekinthető. Azonban a reflexiók oly folyamatosak, hogy közvetlen ítéleteinkben például a tárgyak nagyságáról a perspektivikus szemléleti tér nem is jut tiszta kifejezésre és csak erőfeszítéssel hámozható ki az, ami a közvetlen érzéki adottság és ami ítélet. Alig hihető, hogy a kis gyermekek kivül a szemléleti tér teljes tisztaságában valaha is adva volna. A Riemann-féle tér a térfogalom harmadik fokozata.

Az előbbieken vegyesen alkalmaztam a térszemlélet és térfogalom kifejezéseit. Nézetem szerint rendkívül nagy tárgyi nehézségei vannak az éles disztinkciónak. Már az euklidesi tér, ennek végtelensége, homogenitása reflexió segélyével jön létre, de oly folyamatosak, hogy ez nem igen válik tudatossá és felmerülhet a kérdés, hogy egy absztrakt gondolati skéma, ha ez teljesen folyamatossá válik, nem fog-e egy szemlélet jellemző sajátásaival bírni? Mindenesetre e kérdésre, valamint a közvetlenül adott tér kérdésére csak további beható fenomenológiai és pszichológiai vizsgálatok deríthetnek több világosságot, éppígy a tér pszichológiai genezisének kérdésére és relációjára az izomérzetek sokaságához.

A tér pontjainak jellemzése koordináták segélyével még más irányú nevezetes általánosításokra ad alkalmat. A tér pontjai egyértelmű meghatározására három számadatra, koordinátára van szükségünk. A síkon vagy felületen két adat, egy görbén pedig egy adat, a görbe egy fix pontjától való távolság, elégséges. Ezért a teret három-, a felületet két-, a görbét egydimenziós sokaságnak nevezik. Semmi nehézséget nem okoz, hogy analógia szerint akárhány n -dimenziós sokaság fogalmát megadhatjuk. Egy n -dimenziós sokaságon oly dolgok összeségét értjük, melyek meghatározására n számadatra van szükségünk, melyeket az illető elem koordinátáinak nevezünk. Néhány példát legyen szabad sokaságokra felhozni. A sík pontjai az előbbieken szerint kétdimenziós sokaságot képeznek. Éppígy kétdimenziós sokaságot képeznek a sík egyenesei, mert egy egyenes a síkban két adat által (például azon darabok által, amiket a két koordinátatengelyekből lemetsz) van meghatározva. A síkban lévő körök háromdimenziós sokaságot képeznek, mert a kör központját két koordináta, radiusát egy harmadik határozza meg. A síkban lévő kúpszeletek sokasága ötdimenziós sokaság, éppígy mint két változó közti másodfokú algebrai egyenletek sokasága is. Éppígy a térben lévő n -pontból álló rendszerek összesége $3n$ -dimenziós sokaságot alkot, az n -ed rendű algebrai egyenleteket n együttható, tehát n számadat határozza meg, ezek összessége is egy n -ed rendű sokaság. A példák tetszésszerűen számban volnának folytathatók.

Az ilyen n -dimenziós sokaságokra átvihetők a geometria fogalmai: távolság, szög, felület, térfogat stb. A sokaság két szomszédos pontja távolának négyzetét sok esetben éppúgy definiáljuk, mint a térben: a koordináta-különbségek homogén másodrendű kifejezése által:

$$ds^2 = \sum_{i=1}^n \sum_{k=1}^n g_{ik} dx_i dx_k = g_{11} dx_1^2 + g_{22} dx_2^2 + \dots + g_{nn} dx_n^2 + 2g_{12} dx_1 dx_2 + \dots + 2g_{n-1, n} dx_{n-1} dx_n$$

A többdimenziós sokaságok között újabban nagy jelentőségre tett szert egy pont különböző időkben elfoglalt helyzeteinek összessége, a tér-idő-sokaság. Mivel a helyzetet három, az időt egy negyedik koordináta határozza meg, e sokaság négydimenziós. Minkowski e sokaság bevezetésével, a távolság alkalmas¹ definíciójával és általában e sokaság geometriájának felépítésével az elektrodinamika és relativitás elve vonatkozásainak megtehető áttekintését tette lehetővé. A Minkowski-féle tér-idő-sokaság példája egy oly sokaságnak, melynek koordinátái nem egyenértékűek, az idő egész más szerepet játszik, mint a térkoordináták. Nevezetes szempontokhoz is vezet, így ahhoz, hogy az idő dimenzió-iránya nincs egyértelműen meghatározva, éppígy az egyidejűség sem bír abszolút értékkel.

Egy másik sokdimenziós sokaság, amely főképp az általános mechanikában és az anyag korpuszkuláris elméletében játszik nagy szerepet, az úgynevezett fázis-tér. Egy a pontból álló rendszer mozgási állapotát $3n$ -koordináta és $3n$ sebességi komponens, összesen $6n$ adat határozza meg. E pontok helyzetei és mozgási állapotainak összessége $6n$ -dimenziós sokaságot alkot, melynek egy pontja a rendszer egy állapotának felel meg. Az atomok nagy számánál fogva például egy edényben lévő gáz esetében e sokaság több trillió dimenzióval bír. Bizonyos általános tételek tárgyalásánál e sokaság nélkülözhetetlen (entrópia, a termodinamika második főtétele az atomisztika szempontjából stb.).

A matematikában többdimenziós sokaságok bevezetése mindig nélkülözhetetlen ott, hol több számadattal meghatározandó dolgok (idomok, egyenletek, függvények stb.) sokaságáról keresünk áttekintést. Újabban nagy szerephez jutott az új n . funkcionális tér. Gondoljunk például azon egyértékű függvények összességére, melyek a változó egy

¹ Ha x_1, x_2, x_3, x_4 a tér-idő koordináták, úgy két (x_1, x_2, x_3, x_4) és (x_1', x_2', x_3', x_4') pont távolának négyzete:

$$(x_1 - x_1')^2 + (x_2 - x_2')^2 + (x_3 - x_3')^2 + (x_4 - x_4')^2 = s^2$$

a negatív-jel a negyedik tagnál jellemző e sokaságra! A tér-idő sokaság igen régi fogalom, a relativitás elméletére jellemző a távolság ezen definíciója.

tartományában adva vannak és Fourier-féle sorba fejthetők. Egy ily függvény következőképp állítható elő:

$$f(x) = a_0 + a_1 \cos x + a_2 \cos 2x + \dots + a_n \cos nx + \dots \\ + b_1 \sin x + b_2 \sin 2x + \dots + b_n \sin nx + \dots$$

Ha az $(a_0, a_1, a_2, \dots, b_1, b_2)$ végtelen sok együttható ismeretes, akkor a Fourier-sor és a függvény is meg van adva. Ezért ezen együtthatókat a függvény koordinátáinak tekinthetjük és a tekintetbe vett függvények összeségét megkapjuk, ha a koordináták összes lehető értékeit tekintetbe vesszük. Ezen végtelen sokdimenziós sokaság, melynek minden pontja egy függvényt jelent, a függvény-tér, mely függvény-tani vizsgálatoknál mind nagyobb szerepet játszik.

Egy másik sokaság, mely a többértékű függvények tárgyalásában alapvető, az úgynevezett Riemann-féle felület, melyre egy complex változó függvénye által felvett értékek összesége egyértelműen és folytonosan leképezhető.²

Ezeknél az általános tereknél a távolság fogalmát is általánosabban definiálják, nem kötik magukat a Riemann-féle ívelem fogalmához, hanem általában metrikusnak neveznek egy oly teret, amelynek minden két pontjához egy számadat, a távolság hozzárendelhető, mint a két pontot meghatározó koordináták egyértékű függvénye. Fel kell említenem, hogy a relativitás elmélete legújabb fejlődésében kísérlet történt (H. Weyl és Eddington) egy ennél is általánosabb térfogalom bevezetésére, melynél két pont távolsága egyértelműen nem definiálható, hanem a mérés módjától függően különféle eredményeket adhat. Mindenesetre meg kell várni, hogy ezen igen merész általánosítás termékenyen fog-e bizonyulni.

A sokaságok vizsgálatánál eltekinthetünk a metrikus vonatkozásoktól. Így ha egy sokaság azon vonatkozásait vizsgáljuk, melyek nem változnak, ha azt tetszés szerint deformáljuk, de úgy, hogy folytonosságát meg nem szakítjuk. E szempontból főképp az összefüggési viszonyok érdekelnek. Például egy gömb és egy gyűrű az összefüggés szempontjából egész más jellegűek és folytonos deformációval egymásba át nem vihetők. A gömböt át kell szúrnom és csak aztán alakíthatom gyűrűvé, a gyűrűt át kell vágnom, vagy belső felületét összetapasztanom, mielőtt folytonos átalakítással gömbbé alakíthatnám. A geometria külön fejezete, a topologia foglalkozik a sokaságok oly sajátágaival, melyek folytonos átalakítással szemben „invariants“-ak. A sokaságok legfundamentálisabb saját-

² Ez a Riemann-féle felület nem tévesztendő össze az előbb tárgyalt Riemann-féle terekkel.

ságai a topológikusak, topológikus sajátosságai lehetnek oly sokaságnak is, melyben metrikus sajátosságok mint távolság, térfogat, szög nem definiálhatók.

Egy egyszerű és fontos példát hozok erre fel: a tiszta spektrális színeket, beleértve a bíbort is. Ha ezen színeket úgy rendezzük el, hogy az átmenet folytonos, azaz elég kis körben tetszésszerűen kicsi, gyűrűszerű, kétszeresen összefüggő sokaságot kapunk. Vörös, sárga, zöld, kék, ibolya, bíbor, vörös a sor. Az összes színek, amint ismeretes, egy tömör gömbre vonatkoztathatók, úgyhogy az aequatoron az említett spektrális színek, az egyik sarkon fehér, a másikon fekete, a gömb tengelyén a kettő közti átmenetet képező szírkék foglalnak helyet, a gömb többi pontjaiban a megfelelő átmenetet képező színek.³ Újabban Schrödinger a színek (nem fizikai folyamatokról, hanem a közvetlenül adott színekről van szó!) sokaságában távolságot is próbált definiálni.

Az ízek, szagok, hangok is mind többdimenziós sokaságokat képeznek.

Mielőtt a szorosabb értelemben vett teret elhagynók, egy szempontot még ki kell emelnem. A tér háromdimenziós, ha azt, mint a pontok összességét fogjuk fel. De fel foghatjuk, mint a benne levő síkok vagy egyenesek vagy gömbök vagy más képletek összességét, amikor a dimenziók száma megváltozik, mert míg a térben lévő pontok háromdimenziós, az abban lévő gömbök négydimenziós sokaságot alkotnak.

Azt mondhatjuk, hogy különféleképp választhatjuk meg a térelemet. Különböző geometriai kérdéseknél másféle térelem megválasztása célszerű. Mindazonáltal ugyanazon geometriai vonatkozások minden térelem megválasztásánál csak más nyelven vannak kifejezve. Helyesebben azt kell mondanunk, hogy a tér háromdimenziós, ha térelemnek a pontot tekintjük és esetleg többdimenziós a térelem más választásánál. Többdimenziós tereknél is végtelen sokféleképp választhatjuk a térelemet.⁴

Ha a térelemet különféleképpen választjuk, más dolgok lesznek azok, amik „egyszerűek” és amik „összetettek”. Egyszerű példa a síkban alkalmas a viszonyok megvilágítására. Ha a pont a tér (illetve a sík) eleme, úgy az egyenes, mint pontsor, vagyis azon végtelen sok pont összessége, melyek az egyenesen fekszenek, fogható fel. Ha

³ Husserl és a fenomenológiai iskola (Geiger, Scheler, Reinach stb.) szerint a „színgeometriai tételek is éppoly apriorikusak, mint a szoros értelemben vett térgeometria tételei, azaz minden szellemi lényre érvényesek, mely színadottságokkal bír.

⁴ A térelemnek különböző lehetséges választásáról, valamint a „Berührungsstransformation“-ról lásd F. Kleinnek idézett műveit, nevezetesen „Vorlesungen über höhere Geometrie“.

az egyenes a sík eleme, akkor ezt mint egy egységet fogjuk fel, melyet két számadat, koordináta határoz meg. (Pl. azon egyenes darabok, melyeket az egyenes a koordinátatengelyekből lemetsz.) E felfogásban a pont úgy mint az egy ponton áthaladó egyenesek sora szerepel.

Egy görbe, például kúpszelet, az egyik felfogásban, mint a rajta lévő pontok összesége, a másikonál, mint a görbét érintő egyenesek összesége jellemezhető. A sík geometriája felépíthető, akár a pontot, akár a vonalat tekintjük, térelemnek. A pontokra és egyenesekre vonatkozó tételek meglepő analógiát mutatnak, pl. két pont meghatározza a rajtuk áthaladó egyenest, két egyenes meghatározza a metszéspontot. Az analitikai tárgyalásban az első felfogás szerint a pontot két számadat (koordináta) határozza meg, az egyenest egy lineáris egyenlet két koordináta közt, a másik felfogás szerint az egyenest két koordináta, a pontok ezen két (vonalt) koordináta közti lineáris egyenlet határozza meg. Minden geometriai képződménynek és minden tételnek az egyik felfogásban egy korrelatív képlet, illetve tétel felel meg. Ez a lényeges tartalma az úgynevezett dualitás elvének.

Ha a kört választjuk a sík elemének, akkor a sík háromdimenziós sokaságot alkot.

A térelem választása többféle lehetőségének analógiája az, hogy más területeken is igen különféleképp választhatjuk meg az elemeket. Így a filozófia történetében „pontoszerűen“ foglalkozhatunk az egyes filozófusok tanaival, ezek egymásra való hatásával és vonatkozásaival. De egységnek választhatunk bizonyos eszméket, irányzatokat, melyeket számos egyén képvisel, melyek az egyéneken csupán megnyilvánulnak. Éppígy tekinthetjük a társadalmat az egyén szempontjából, a történetet, mint egyének vonatkozásai összeségét, másrészt mint államok, egyházak, eszmeirányzatok vonatkozásait. Rég ismert szempontok ezek, melyek a geometriában klasszikus tisztaságban és átlátszóságban tanulmányozhatók.

Az előbbieken részletesebben soroltam fel azon sokaságokat, amelyek a matematikában és matematikai fizikában nagyobb szerepet játszanak. Ily sokaságok bevezetése mindig nélkülözhetetlen ott, hol több számadattal meghatározható dolgok: idomok, egyenletek, függvények, pontrendszerek, stb. sokaságáról áttekintést akarunk szerezni. Nem kuriózumokról van itt szó, arról, hogy logikai ellentmondás nélkül ily dolgok összesége oly sokaságot képez, melyre a geometria néhány törvényszerűsége átvihető, hanem arról, hogy aki ily dolgokkal foglalkozik, kénytelen azokat rendezni, hogy el tudjon igazodni köztük és vonatkozásokat meg tudjon állapítani, éppúgy, mint szük-

ségünk van a közönséges térszemléletre, ha mozgást végzünk és az anyagi tárgyak közt tájékozódni akarunk.

A szemléleti tér egyik első fokozata a dolgok rendje áttekintésének, az euklidesi tér már egy magasabb és absztraktabb fokozat. A fizikai világ finomabb és mélyebb törvényszerűségeinek vizsgálata vezet azután egyrészt a Riemann- és Minkowski-féle tér-idő sokasághoz, másrészt az a gondolat, hogy nem a pontot, hanem pontrendszeret választunk térelemnek, a fázistérhez.

A tiszta matematika saját problémái is számos sokaság bevezetését teszik szükségessé. Egy sokaságban a térelem különféle választása célszerű sokszor. Itt persze bármely térelem-választás helyes, a kérdés az, hogy valamely konkrét feladat megoldása szempontjából mily választás célszerű és egy más térelemre való áttérésnél, hogyan fejlődnek ki a megfelelő tételek és összefüggések. A térelem választásának különféle lehetősége különféle lehetőségeit nyújtja egy sokaság felfogásmódja számára. Nem utasítható el talán minden további nélkül az a felfogás, hogy organizmusunk speciális diszpozíciója az, aminél fogva a teret közvetlenül mint háromdimenziós pontteret fogjuk fel. Épp az a körülmény, hogy ettől a felfogástól el tudunk térni, sőt bizonyos problémák megoldásánál a legnagyobb eredménnyel tudunk ily másféle felfogást alkalmazni, arra látszik utalni, hogy ezek a diszpozíciók nem áthághatatlan korlátok az emberi szellem számára. Természetesen ily eltérő felfogásokba csak nehezen, megerőltetéssel képes beleélni magát az ember, a szemléleti tér felfogása mindig dominálni fog. Az ideális állapot azonban kétségtelenül az volna, ha az ember teljesen szuverén módon választhatná meg az alkalmas felfogási módot. Azt hiszem, hogy a fejlődés útját mutatja, hogy a tudományban általánosabb sokaságok felvétele mind nélkülözhetlenebbé válik és nem tudhatjuk, hogy egykor mi lesz folyamatossá és köznapivá abból, amihez ma csak megerőltetéssel bírunk közeledni.

Sok jel arra is látszik mutatni, hogy a természet-tudományokon kívül másnemű dolgok által képezett sokaságok sajátosságainak tanulmányozása is elkerülhetlenné válik. Az érzetek, színek, hangok, stb. sokaságaira máris utaltam.

De a lelki élet, érzelmek, aktusok, zenei alakok, melódiák, értékek, személyiségek, társadalmi jelenségek jellemzésénél folyton és elkerülhetetlenül térbeli analógiákkal találkozunk, az egyéniség lelki centrumáról és perifériájáról, az érzelmek különböző mélységétől és éntől való távolától, személyek közelebb vagy távolabbi állásától, átfogó szellemről stb. beszélünk. Mindez arra utal, hogy ezek a dolgok is egy bizonyos sokaságot alkotnak, mely

a térrel némi analógiát mutat. Fontos feladat volna ezen sokaságok jellemző sajátságait tisztán kidolgozni, ami természetesen nem történhetik máról holnapra, de mely feladat megoldásánál a már tanulmányozott sokaságok sajátságai útmutatóul szolgálhatnak. Kétségkívül fenyeget itt egy helytelen geometrizálás veszélye, geometriai vagy analóg fogalmak átvitele oly területre, melyek egész más természetűek. Ez a veszély megvan és nem is lesz mindenütt elkerülhető, tekintve azt, hogy az egész sokaságtanban a geometriai és aritmetikai szempontok dominálnak, hanem remélhető, hogy a helytelenül alkalmazott geometriai fogalmak előbb-utóbb ki fognak küszöbölődni, másrészt mentül több nem-geometriai jellegű sokaságot teszünk tüzetesebb tanulmány tárgyává, annál inkább fog az általános sokaságtan a geometriai szempontok egyoldalú túlsúlyától megszabadulni.

Ha áttekinthetjük a geometriai és a sokaságok tanának fejlődését Kant óta, akkor ez a fejlődés igazolni látszik Kantnak azt a felfogását, hogy a tér-időbeli felfogás elménk formája, mely szerint a külvilág tárgyait elrendezi. De míg Kantnál ez a forma éppúgy, mint a tőle egyedülneki és abszolútnak tartott euklidesi geometria változhatatlannak van feltételezve, az exakt tudományokban azóta kialakult felfogások szerint csak egy meghatározott fokozatot jelent, amit a tudomány fejlődésében azóta minden irányban túllépett.

Az itt tárgyalt kérdésekbe való behatolás megkönnyítésére álljon itt néhány irodalmi idézet, mely a további irodalomról is tájékoztat.

H. Poincaré: Le science et l'hypothese. Németül és magyarul is megjelent, a német kiadás ajánlatos Lindemann bő kiegészítő és magyarázó jegyzetei miatt. *B. Riemann*: Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. Springer, Berlin 1923. *H. Helmholtz*: Schriften zur Erkenntnistheorie Springer, Berlin, 1921. *O. Becker*: Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. VI. 1923. *F. Klein*: Gesammelte mathematische Abhandlungen. Bd. I. Elementarmathematik vom höheren Standpunkte aus. Vorlesungen, Autographiert. II. Teil. Teubner, Leipzig, 1923. Einleitung in die höhere Geometrie I—II. Autographiert. Teubner, Leipzig, 1893. *H. Weyl*: Mathematische Analyse des Raumproblems. Springer, Berlin, 1923. A relativitás elméletébe bevezetésre alkalmas. *H. Thirring*: Idee der Relativitätstheorie. Berlin, Springer, 1922. *A. S. Eddington*: Raum, Zeit und Schwere. Braunschweig, Vieweg, 1923. (Fordítás az angol eredeti után.) *M. v. Laue*: Die Relativitätstheorie I—II. Braunschweig, 1923. *H. Weyl*: Raum Zeit. Materie. Berlin, Springer, 1923. *W. Pauli*: Relativitätstheorie. Leipzig, Teubner, 1921.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

INGE WILLIAM RALPH: *The philosophy of Plotinus*. — The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917—18. 2 köt., 4. r., 2. kiadás. Kiadó: Longmans, Green and Co. London, 1923.

Az ebben a két kötetben összegyűjtött előadások kétségkívül a plotinosi irodalom betetőzését jelentik. Amit egy századdal Plotinos halála után Eunapios mondott, mi is örömmel ismételhetjük meg e mű elolvasása után: még égnék a tüzek — s nemes tüzek égnék — Plotinos oltárain.

Mindjárt könyve első fejezetében biztos kézzel s tömör színekkel vetíti elénk a szerző a Kr. utáni III. század vallás- és kultúrtörténeti képét, amelyet eddig a legtöbb Plotinos-monografus vagy teljesen figyelmen kívül hagyott, vagy nem a jelentőségének megfelelő mértékben tárgyalt. Pedig az e korban uralkodó, főleg keleti eredetű vallások, misztériumok ismerete nélkül bölcseleink gondolatait megérteni, misztikájának eredeti voltát megállapítani csaknem olyan lehetetlen, mint, mondjuk, Plato ismerete nélkül.

Ugyancsak e bevezető résznek nem kevésbé érdekes oldalai azok is, ahol Inge a platonizmusnak és újplatonizmusnak a korai kereszténységhez való viszonyáról beszél. Idevágó nézetét így összegezi: „... it would not be wholly untrue to say that in religion as in other things «Graecia capta ferum victorem cepit». Catholicism, as Troeltsch says, is the last creative achievement of classical cultur“ (II. 140.)

Ilyen háttérbe állítva természetesen nagyot nő a jelentősége annak az utolsó nagy, görög filozófusnak is, aki épp a kereszténység kialakulása idején élt és akit *Picavet* a középkori filozófia igazi mesterének nevez. (Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. 1907. cap. 5.) Arra nézve, hogy a keresztény teológia mit köszön Plotinosnak, Inge idézi Euckent (Lebensanschauung der grossen Denker), aki szerint Plotinos minden más gondolkodónál nagyobb mértékben befolyásolta vallásunk teológiáját. Azonban annak megvizsgálására, hogy a plotinosi hatás a keresztény teológiának, illetve dogmatikának sajátosan mély részeihez vagy fogalmaihoz kapcsolódik, Inge sehol sem szentel külön fejezetet, hanem csak alkalomszerű megjegyzésekkel utal rá. E megjegyzések közül kettőt, mivel egyfelől Plotinos jelentőségére új fényt derítenek és mivel másfelől saját meggyőződésünk igazolásaként különös örömmel és meglepetéssel olvastuk, idézünk: „A plotinosi λόγος teljesen különbözik a keresztény teológia λόγος-ától, amelyet a keresztény platonikusok a plotinosi Νοῦς attribútumaival ruháztak fel“ (II. 370.) „Mindenesetre igaz és bátran mondhatjuk, hogy az alexandriai keresztény platonikusok, a kappadokiai egyházatyák és általában a görög teológia olyan lénynek tekintette az égi Krisztust, mint aki az újplatonikus Νοῦς legtöbb attribútumával bír.“

Inge abból a szempontból tekinti át a görög filozófiát, kitől mit

nyert a Plotinos vilásképe. Ebben az összefüggés-sorban — bár talán inkább az előző fejezetben, a keleti vallások tárgyalása során kellett volna megemlíteni — hallunk a hermetikus iratokról is. Valószínűnek tartjuk, hogy a gyűjtemény bizonyos darabjai és Plotinos filozófiája között csakugyan van bizonyos hatásbeli viszony s ezért örömmel látjuk, hogy *Guthrie* K. S.-hez hasonlóan, Inge is felvette a *Corpus Hermeticumot* Plotinos szellemi ősei közé. Mivel azonban *Reitzenstein* kutatásai után szerző nem lát arra időbeli lehetőséget, hogy e gyűjteményre Plotinos hathatott volna s mivel az a lehetőség, hogy talán ezek hatottak Plotinosra, fel sem merül előtte, — egy odavetett „they show no trace of his influence“ megjegyzéssel sietve elhagyja e nagyon is bonyolult témát.

Véleményünk szerint kissé mostohán bánt el a Philo és Plotinos közti rokonság kérdésével is. Ennek nyilván az az oka, hogy Inge szerint „nincsen bizonyíték arra nézve, hogy Philo művei közvetlenül hatottak volna Plotinosra“. (I. 970.) Miután *Guyot* Henri e kérdésnek szentelt műveiben (*Les reminiscences de Philon le Juif chez Plotin és — részben — L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, mindkettő Alcan, Paris, 1906) más eredményre jutott, bővebb magyarázat nélkül nincs módunkban elfogadni Inge említett véleményét.

Végignézve ezután a keresztény platonizmus és a gnosztikusok gondolatrendszerét, elérünk végre a mű tulajdonképeni magvához (I. 120. o.): Plotinos filozófiájának tárgyalásához. Erre nézve az az általános megjegyzésünk, hogy szerző még eredményesebb munkát végezhetett volna, ha a plotinosi rendszer vallásos és filozófiai jelentőségét nem ennyire szétválasztva kezeli. Az általános jellegű bevezető rész helyett, ahol Inge a vallástörténeti vonatkozásokkal foglalkozik, úgy gondoljuk, helyesebb lett volna itt, az egyes fogalmak filozófiai szempontjából való megvizsgálás után, felvetni azt a kérdést: mit jelent egy λόγος, ψυχή, θεωρία vagy σοφία fogalma vallási szempontból? De az mindenképen vitán felül áll, hogy a plotinosi tanok filozófiai értelmezése tökéletesen sikerült. Amint az író fokról-fokra áthalad a hiposztázisok során, az olvasó előtt teljes pompájában kitárul a plotinosi gondolatok ragyogó, tiszta, szépséges világa. Meglehet, hogy ez a világ, ahol még a legerősebb érzés, a Jó iránti szeretet is inkább „intellectualis“ mint „amor“, egyesek számára talán egy kissé magányos és hideg. De ez a magány és hidegség, írja Inge könyvének egy nem kevésbé költői helyén (II. 162.), a magas hegyek hidegsége, magánya és lényegében a híres *voûç épouv* nem jelent egyebet, mint azt az egyéniség határán túllépő (superindividually) szeretetet, amellyel pl. a keresztény szentek Krisztust szerették.

Ami már most Ingenek a Plotinos-magyarázatokban követett módszerét illeti, ennek az a legjellemzőbb és egyben legértékesebb tulajdonsága, hogy a főbb plotinosi gondolatok sorsát mindig a filozófia egész történetén végigkíséri, illetve ott keres hozzájuk magyarázatképen hasonló gondolatokat. Így veti össze pl. az Enneas-ok időfogalmát Szent Agostonéval, majd pedig a Plotinosszal sok tekintetben rokon Bergson „durée pure“-jével, vagy Plotinosnak a lélekvándorlásról és a halhatatlanságról szóló tanításait Hume, Goethe, Ibsen

és Maeterlinck hasonló felfogásával. Inge különben mindig abból a szempontból világítja meg böleselőnk gondolatait, hogy azok egy XX. századi ember számára minő igazságot reprezentálnak. „Nem lett volna kedvem könyvet írni olyan filozófusról, akinek a rendszere már elavult vagy alapvető tévedésekben szenved“. „Az újplatonizmust mindenütt úgy iparkodtam tárgyalni, mint élő és nem mint holt filozófiát.“ (II. 219. o.)

E. GOBLOT: *Traité de logique*. A. Colin, Paris, 1922, XVI. + 412. l.

A könyvben számos eredeti gondolatot találunk, kár, hogy teljesen pszichologista felfogású.

G. a logikát úgy definiálja, hogy ez az igaz ismeret feltételeiről szóló tudomány. De nem minden feltételéről: a logika csak azzal foglalkozik, hogy ily ítéletet más ítéletek mennyiben határoznak meg.

Az igazság eszméjét csak a társasélet magyarázza meg: mert az igazságot megismerni annyi, mint gondolatainknak imperszonális jelleget adni, amennyiben t. i. a bebizonyított igazságokat mindenkinek gondolnia kell.

A gondolkodás legelemibb része az ítélet. A következtetés ítéletekre való felbontása reális, a fogalmak kielemezése azonban az ítéletekből már absztrakció. A fogalom csak végtelen sok ítélet lehetőségét jelenti.

Minden közvetlen tapasztalati ítélet, melynek ismeret-értéke van, visszavezethető identitás, különbözőség, tér- vagy időbeli tartalmazás konstatálására. Minden más ítélet már kikövetkeztetett.

A fogalom denotációja (köre) mellett G. megkülönbözteti a fogalom konnotációját, mely a fogalom definíciójának felel meg s mely a körrel fordított arányban áll és a fogalom komprehenzióját, mely összessége mindazon — előttünk ismert vagy ismeretlen — kvalitásoknak, melyek a fogalomnak tulajdoníthatók. Ez a körrel *egyen* arányban nő, legnagyobb konnotációja van a „létező“ fogalmának: konnotációjába ugyanis nemcsak az tartozik bele, ami minden létezőről igaz hanem az is, ami csak némelyikről. Hasonlóan van az a többi fogalmaknál is.

A munka alapvető gondolata, hogy nem szillogizmusok alkotják a deduktív következtetés lényegét, hanem ez termékenységét egyedül a gondolkozó *konstruktív tevékenysége* által nyeri. Pl. ha ki akarjuk mutatni, hogy egy aránylatban a beltagok szorzata egyenlő a kültagok szorzatával, akkor meg kell konstruálnunk ezen két szorzat egyenlőségét ($\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ -ből megkonstruáljuk $ad = bc$ -t). Ez az eredmény akkor lesz szükségképi és nem önkényes felvétel, ha a konstrukció előzőleg igaznak elfogadott propozíciók *alapján* történik, melyeket ezen tevékenységünknel *szabályok* gyanánt használunk fel. Pl. a fenti példánál a konstrukció azon propozíciók alapján történik, hogy a tört értéke nem változik, ha számlálóját és nevelőjét ugyanazon számmal szorzom vagy osztom. Ekkor lesz: $\frac{ad}{bd} = \frac{bc}{bd}$. Következtesen azt kellene mondanunk, hogy ebből a nyert propozícióból újból való konstruálással nyerjük $ad = bc$ -t, azon propozíciót véve szabályul, hogy az egyenlő-

ség helyes marad mindkét oldalát ugyanazon számmal szorozva. G. csak annyit mond, hogy: $\frac{ad}{bd} = \frac{ba}{bd}$ -t nyertük s következésképpen $ad = bc$.

A szillogizmusok szerepe egyedül ezen szabályul vett propozíciók egyes esetekre való alkalmazásában áll. Sőt, a kategórikus szillogizmusok közül az első és második figurabeliek tautológikusak s így tisztán grammatikai következtetések. A tulajdonképeni szillogizmusok a hipotétikusak s ezekből a szokásos kategórikus figurák mintájára megfelelő hipotétikusak állíthatók össze. A nyelvileg kategórikusan kifejezett ítéletek nagyrésze valójában hipotétikus, pl. „minden ember halandó“ tulajdonkép azt fejezi ki, hogy ha valaki ember, az halandó is.

Az indukció is konstrukción alapszik.

Kiemelhető G.-nak az a nézete, hogy a tudományok bi-onyíthatatlan alapigazságai, mint pl. a matematikai axiómák, az indukció elve (hogy t. i. a világban minden determinált), az ellenmondás elve stb. *nem önmagukban evidens igazságok*. Ezek hipotézisek, melyek felvételére nincsenek rációink, de igenis vannak *motivumaink* arra, hogy konstrukcióinkban szabályokul vegyük őket. Pl. ha az ellenmondás elvét nem vennénk fel, gondolkodni sem tudnánk.

Részletesen foglalkozik a finalitással is. A finalitás nem áll ellenében a kauzalitással (mely pedig felteszi a természet tökéletes determináltságát), sőt feltételezi ezt: a cél nem lehet cél, ha nem okozat és az eszköz nem eszköz, ha nem ok. A finalitás egy különleges karakter, mellyel némelyik kauzális processzus bír. A „célszerű“ jelenségeket saját célra irányuló cselekvéseink mintájára szokás elképzelni, s ez helyes is, mert az analógia teljese, azonban az „intelligens finalitás“ csak egy esete a finalitásnak általában, nem mindegyik ilyen. —k —l.

A. RIEHL: *Beiträge zur Logik*. III. verbesserte und ergänzte Auflage, 1923. 83. l.

A kis füzet — mely a logikai irodalomban széleskörű hatást gyakorolt —, vizsgálódásaival felöleli az egész formális logika területét. A következőkben főbb gondolatait fogjuk összegezni.

R. szerint helytelen a fogalmakat absztraktakra és konkrétokra felosztani: a fogalom u. i. sohasem lehet konkrét, csupán a tárgya. Sorbaállíthatók azonban a fogalmak absztraktságuk fokozatai szerint: a genus absztraktabb a speciesnél. Fogalmaink vannak az individuumokról is, nem csak szemléletünk, pl. csak egy tér van, mégis más annak fogalma és szemlélete. Valamely individuumról való fogalmunk azonban absztraktabb lehet és más osztályfogalmaknál pl. a tér fogalma. Konkrét az idő és esetleg a tér által meghatározott, szemben a csupán elképzelttel, az absztrakttal.

A fogalmak azonossága terjedelmük azonossága: tartalmi azonosság nem lehetséges, mert minden fogalom csak egyszer van jelen a gondolkodás számára. Nem lehetséges két teljesen megegyező fogalom, ugyanis ezek semmiben nem különböznének, így tehát nem volna kettő, csak ugyanannak ismételt felvevése. A fogalmak, mint ilyenek tehát sohasem azonosak. Nincsenek egyszerű, definiálhatatlan fogalmak, ugyanis relációi segítségével minden definiálható.

A definíció és a fogalom között a különbség csak az, hogy a definíció explicite tartalmazza azt, amit a fogalom implicite tartalmaz. A definíció nem állítás, bár külső formája tévedésbe ejthet.

A definíció két főformája az osztályozó (topikus definíció, a rendszertani helyzet adja meg) és a genetikus. Az előbbinek az osztály, az utóbbinak a törvény, illetőleg a funkció fogalma felel meg. Ez a fogalmak sztatikus és dinamikus felfogása.

Az ítéleteknek két fajtát különbözteti meg — és ez a könyv domináló gondolata — a valóságosságot állítókat (pl. „létezik egy ilyen és ilyen tárgy“) és egy fogalomkapcsolat általános érvényességét, szükségességét jelentőket. Az elsők a tulajdonképeni ítéletek, az utóbbiak a „fogalmi tételek“.

A fogalmi tétel általános érvényűsége egészen más, mint a tulajdonképeni ítéleteké. A fogalmi tételeknél ugyanis nincsen kvantifikáció, pl. a matematikai tételeknél nem gondolunk a tárgyak számára, amelyekre a tétel alkalmazható. Nem gondolunk itt a fogalmak érvényességi körére (az alájuk eső tárgyakra), hanem csupán a terjedelmükre (az alájuk eső fogalmakra).

A következtetésekről azt tanítja, hogy két fajuk van: a szillogisztikus és a matematikai. Az első az általánostól az egyes felé halad, az utóbbi szintézissel az egyszerűtől az összetett felé.

A következtetéshez nem szükséges mindég a felső premissza, ezt bizonyos principiumok helyettesítik, pl.: az „ $A = B$, $B = C$, tehát $A = C$ “ következtetésnél a következtetés a „Ha két mennyiség külön-külön egy harmadikkal egyenlő, akkor egymás közt is egyenlők“ elv alapján történik, mely azonban itt nem mint premissza szerepel. Mint látható, ez a felfogás igen közel áll Goblot fentebb ismertetett nézetéhez.

—k —l.

NICOLAI HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. — Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin und Leipzig, 1921. — 389 + XII. l.

Hartmann e könyve egyik legjelentékenyebb terméke az utóbbi évek német filozófiájának. Nem rendszert akar adni, — ellenkezőleg. Még csak az egyes problémák megoldására sem törekszik. Finom fejtegetései azonban rendkívül sok eszmeindító, új gondolatot tartalmaznak.

Módszere Aristoteles *aporetikája*, a problémákban rejlő összes nehézségek önmagában való rendszeres kutatása, ezek egyetemes feltárása a megoldásra való törekvéstől függetlenül. Igen helyesen állapítja meg, hogy a filozófiának vissza kell térnie Aristoteles ez elfeledett módszeréhez és nem szabad egyszerre az összes problémáknak egy rendszer szempontjából mindenáron való megoldására törekednünk, mielőtt még a benne levő apóriákat, homályosságot felderítettük volna, mielőtt megállapítottuk volna, vajjon egyáltalán megoldható-e a probléma? Nézetünk szerint azonban szerzünk e módszert kissé túlságba is viszi és sok helyen meddő szkepticizmusba merül. Finom megkülönböztetései egyébként a fenomenológiai íerásokra emlékeztetnek,

mely szerinte az aporetikával szervesen összefügg és e két módszer együtt alkotja a problémáknak megoldásukhoz való előkészítését.

A könyv egyébként ismeretelméleti problémákat fejteget. Kimutatja, hogy a megismerés problémája nem csupán logikai, vagy pszichológiai, hanem elsősorban *metafizikai*, miként minden ilozófia is szükségképen bizonyos értelemben metafizikai (Minimum an Metaphysik). Az alany és a tárgy bizonyos metafizikai körbe tartoznak és mindegyik több, mint csupán a megismerő és megismert. Ismeretelméletileg megkülönböztethetjük a tárgyon az *objektumot*, vagyis az ismert részt, a *transobjektumot*, vagyis a még meg nem ismert és az *irracionális* vagy *transintelligibilis*, azaz megismerhetetlen réteget. Ez utóbbiban rejlik a tárgy mélyebb lényege, mely már csak ontológiai Anschsein.

Az alany, valamint a tárgy részéről is egyenlőképpen irracionális az egyes és az egyetemes, a legegyszerűbb és a legösszetettebb. Az irracionális azonban még nem mindig teljesen megismerhetetlen. Irracionális lehet 1. alogikus, 2. transintelligibilis, 3. alogikus és transintelligibilis. Ez utóbbi az eminenter irracionális, ahol már semmiféle észlelés, átélés vagy misztikus szemlélet sem lehetséges. Az irracionális kétségkívül való létezése mutatja a legvilágosabban, hogy a tárgy a tudattal szemben mint tőle független, áll fenn. Azonban az irracionális bár megismerhetetlen, mégsem teljesen elgondolhatatlan és így nem teljesen idegen a tudatra nézve. Amiként nincs abszolút racionális, éppúgy nincs abszolút irracionális sem. Legközönségesebb példa az irracionálisra a test és a lélek viszonya. Szerzőnk valószínűnek tartja, hogy ez összefüggés alapja egy, az irracionális ontológiai mélységben fekvő közös, harmadik valami, mellyel szembene az emberi természet csak πρὸς ἑμᾶς kettős.

Véleményünk szerint szerzőnk az irracionális kérdésében is túlzás, szkepszis felé hajlik. Így pl. az ellentmondás olvét is irracionálisnak tartja, melynek abszolút nyilvánvalósága csak előítélet. Ily értelemben természetesen minden gondolatnak, minden fogalomnak tárggyal szemben való viszonya már bizonyos irracionális tartalmat tartalmaz és ahol egyetemesről van szó, ezzel együtt felmerül az irracionális is.

Szerzőnk érdekes módon a tárgyak területe fölé három kört emel. Ezek: a *logikai ideális kör*, mely az ideális tartalmakat foglalja magában, az *etikai kör*, mely a morális értékeket és elveket tartalmazza és az *esztétikai kör*, mely a tárgyak esztétikai oldalára terjed ki. Ez érdekesnek ígérkező irányban azonban, sajnos, még hiányoznak behatóbb vizsgálódásai.

Somogyi József.

DR. WALTER EHRLICH: *Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methode.* — Max Niemeyer, Halle (Saale), 1923, IX + 165. l.

Husserl fenomenológiájában kétségkívül sok hasonlatosságot találhatunk csaknem minden nagy filozófus gondolatmenetéhez és nem hozható Kanttal valami szorosabb összefüggésbe, mint sok egyéb bölcselővel. E két bölcselő összehasonlítása mégis különösen értékesnek mutatkozik, már csak azért is, mert éppen az ő hatásuk a legjelentékenyebb korunk filozófiai irányára. E két irányzatban azonban mindenesetre több az

ellentét, mint a hasonlóság és ezért csak sajnálni tudjuk, hogy szerzőnk egyébként éles elméjű fejtegetéseiben úgyszólván csak a közös vonásokat, a közös hibákat fejtegeti, pedig bizonyára érdekesebb lett volna éppen azon pontok tárgyalása, melyekben a fenomenológia a kantianizmus hiányait igyekszik pótolni. E kissé egyoldalú szempontnak tulajdoníthatjuk, hogy szerzőnk a közös hibák alapján Husserlt kellelténél közelebb is hozza Kanthoz.

Kant filozófiájának rövid bírálatában szerzőnk alaphibául azt találja, hogy Kant a megismerés funkcionális feltételeit kellő kritika nélkül azonosította a megismerés tárgyainak reális-konstitutív feltételeivel. Ugyanezt a *konstitúció-gondolatot* iparkodik azután közös hibaként Husserlnél is kimutatni.

A fenomenológiában élesen megkülönbözteti egymástól az *eidetikát* és a tulajdonképeni *fenomenológiát*. Az előbbi az adottságokban feltalálható lényeg leírása azon módszer alapján, hogy az adottság szabad variálása közben a lényegét mint identikusát, állandóan megtartjuk. E módszerrel tulajdonképen minden nagy gondolkodó élt, így Kant is pl. a tér, idő és a kategóriák megállapításánál. A fenomenológia ezzel szemben reflexió útján történő megragadása annak, ami már nem közvetlen adottság. És e fenomenológia alaptévedése, hogy Husserl a reflexiónak adaequat megragadó képességet tulajdonított anélkül, hogy ennek lehetőségét behatóbb vizsgálat tárgyává tette volna. Amellett Husserl nem választja szét az eidetikus leírást és a fenomenológiai reflexiót és e két módszer nála keresztül-kasul járja egymást.

Husserl a reflektív vizsgálódás útján véli feltalálhatónak az élményekben az aktusokat is. Ez aktusokból akarja azután Husserl az élmény tárgyi oldalát is megvilágítani, pedig valójában az élményben semmit sem fedezhetünk fel az aktus-oldalról, hanem csupán a tárgyi oldalról. Így Husserl fenomenológiája reflektíve az aktusokra irányuló eidetika.

Az aktusoknak ily módon való éles elkülönítése a tárgytól hatalmas szakadékot idéz elő az aktus és a tárgy között, aminek áthidalása Husserlt arra a konstitúció-gondolatra csábítja, amire Kantot a tapasztalás lehetőségének magyarázata vezette. Ily módon a fenomenológia és a transzcendentális filozófia közös alapgondolata, hogy a tárgy reális feltételei és törvényszerűségei az aktusokra és a megismerés funkcióira visszamenve található meg.

A kantianus konstitúció gondolatának veszedelme kétségtelenül megvan Husserlnél. Husserl azonban e problémáról rendkívül óvatosan, csak mint eldöntetlen kérdéstről nyilatkozik és korántsem vonja le a következtetéseket oly határozottan, mint azt szerzőnk teszi.

Az egyébként általában találó és igen éleselméjű bírálat végeredményeként szerzőnk elismeri Husserlben a kiváló eidetikust, a fenomenológiát azonban nem tartja célszerűnek, mert az aktusok megismerése nem segíti elő a tárgy megismerését, és nem is tartja lehetségesnek, mert a reflektív megismerés nem adaequat.

Somogyi József.

Dr. GEORG WUNDERLE: *Einführung in die moderne Religionspsychologie*. München, 1922. Sammlung Kösel.

Wunderle szerint „a tulajdonképeni valláspszichológia a vallásos élmények tényeinek rendszeres megismerése céljából történő megfigyelése, lehetőleg kipróbált (vagy annak tartott) módszerek segítségével“. Ebből a meghatározásból következik, hogy valláspszichológia mint tudomány csak a legújabb pszichológiai kutatások óta van; ugyancsak ezen definícióval rögtön két nagy korszakra is osztottuk a valláspszichológia történetét.

Az első korszak körülbelül addig tart, ameddig el nem kezdték a lelki életet módszeres, empirikus alapon vizsgálni; ekkor kezdenek a valláspszichológiával mint önálló pszichológiai diszciplínával foglalkozni; az érdeklődés azután fokozódott iránta Schleiermacher majd különösen Wobbermin hatására, akik a teológiát a valláspszichológia eredményeiből akarják levezetni. Az első — főleg a középkort felölelő — korszaknak vallásos élményekre irányuló megismerő törekvését legjobban Szt. Bernát szavai jellemzik: „*Experti recognoscant, inexpertis inardescant desiderio, non tam cognoscendi, quam experiendi*“, — vagyis a vallásos élményeknek nem tudományos megismerése, hanem átélése a cél. (V. ö. Szt. Bernát: „*Sunt qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est*“. *Serm. in cant. cant.* 36, 3.) Éppen ezért vallásos élményeknek csupán tudományos szempontból történő leírását hiába keresnénk ekkor, noha a lelki életnek talán utólréhétlen finomságú elemzését éppen Szt. Ágoston és Szt. Terézia adta.

Midőn újabb időkben a természettudományi módszereket, különösen a kísérletet és a statisztikai módszert, magasabbrendű szellemi tevékenységek pszichológiájára is kezdték alkalmazni, ugyanígy jártak el a valláspszichológiában is (pl. Starbuck). Természetes azonban, hogy mindazok a nehézségek, amelyek az úgynevezett „exakt“ pszichológiát jóformán lehetetlenné teszik, a vallásos élmények kutatásában még csak fokozódnak, sőt a kísérletet teljesen meg is hiúsítják, mivel éppen a mélyebb vallásos élmények felidézése nem áll az egyén hatalmában.

Legmegbízhatóbb módszere a valláspszichológiának önmagunk lelki életének és nagy szentek önéletrajzának vagy más műveinek megfigyelése és elemzése. Persze ennek is megvannak a maga nehézségei. Wunderle könyve a modern valláspszichológiai törekvéseknek rendkívül világos és tanulságos ismertetése és kritikája. *Végh Margit.*

HANS DRIESCH: *Ordnungslehre*. II. Aufl. Eugen Dietrichs, Jena, 1923. 484 l.

Az 1911-ben megjelent első kiadást — mely Driesch első szoros értelemben vett filozófiai munkája volt — a szerző teljesen átdolgozta, úgy, hogy most csaknem egészen új könyv fekszik előttünk. A szempont, mely szerint — mint hangsúlyozza — a könyvet megírta, a rendszer gondolatának kidomborítása: maguk a részek mellékesek.

„*Ordnungslehre*“ annyi, mint logika, a szót legtágabb értelmében véve. Így definiálja Driesch: „*O. ist die Lehre von der Gesamtheit derjenigen Zuge der Erlebtheit, welche endgültige Ordnung bedeuten*“.

Ez az első része a filozófiának. A második része a metafizika, melyet Driesch „Wirklichkeitslehre“-nek nevez. (A szerző hasonló című munkája 1922-ben jelent meg második kiadásban). A szűkebb értelemben vett logika, etika és esztétika részei az O.-nak, bár Driesch ezt nem mint felosztást használja.

Hogy mit jelent „rend“, ez éppoly kevésbé világosítható meg, mint a filozófia első tétele, őstétele: „Ich habe, um mein Wissen wissend, bewusst etwas“. Speciális módszere az O.-nak nincsen, fő eszköze az, amit a szerző „Setzung“-nak nevez: „Setzung bedeutet das bewusste Aussondern, Festhalten und Benennen irgendeines beliebigen Erlebten als eines ausdrücklich zu einer Ordnung gehörigen Etwas“.

Az O. általános részében a legáltalánosabb fogalmakat vizsgálja. A természet rendjéről különösen a kauzalitás két formáját tárgyalja, az egyesre és az egészre vonatkozót (Einzelheits- u. Ganzheitskausalität). Az utóbbi alá jut a teleológia, ezt nem pszichológiai vonatkozású értelmében véve. A következő részben az *élmények rendjéről* szól. A fejtegetésekből kiemelhető a fizikai és pszichikai jelenségek összefüggésére vonatkozó állásfoglalása: lelki jelenségeink nem állnak kölcsönhatásban a fizikaiakkal, sem nem paralelelek velük, hanem igenis parallelizmus áll fenn az „entelechia“ változásai és a lelki változások között. Testünk u. i. vitális törvényszerűségnek van alávetve, melynél az anyagi változásokba az „entelechia“ avatkozik bele s melyre viszont az anyag hatást fejthet ki. Az entelechiának, éppúgy, mint a léleknek, megvan a maga „organizációja“.

A „szellemi“ *rendformáiról* szóló fejezetbe — mely kultúrfilozófia alcímét visel — sorozza a történetfilozófiát és az etikát. Ez utóbbi nem egységes tudomány, csak praktice szerepel mint ilyen. A két etikai alapfogalom a *jó* és az *igazságosság*.

Végül a szépre, a tudományok felosztására és a megismerésre vonatkozó fejtegetésekkel találkozunk. — k — l.

OSWALD KÜLPE: *Die Realisierung*. 3. Bd., Hirzel, Leipzig, 1923. 362 l.

Hosszú idővel az első kötet megjelenése (1912) után került csak a második és harmadik a nyilvánosság elé. Külpe († 1915) hagyatékából August Messer adta ki e köteteket.

A szerző megkülönbözteti a „valóságos“ tárgyakat a „reális“-aktól, az előbbieken értve a tudat közvetlen adottságait, az utóbbiakon pedig azokat, melyek létezéséhez ezekből következtetünk. Realitások lehetnek nemcsak fizikai tárgyak, hanem lelki élmények is, úgy a máséi, mint a magunkéi. A „valóságos“ és a „reális“ itten sem esik egybe: a tudományos felfogás következtetéssel arra az eredményre jut, hogy ezek nem olyanok reálisan, mint amilyeneknek „látszanak“ lenni. (Pl. tarthatjuk azt, hogy reálisan kontinuális érzet-intenzitás sorunk volt, míg a küszöb-törvény értelmében közvetlen megfigyeléssel úgy találjuk, hogy az intenzitás fokként változott.)

A munka már most a következő négy kérdésre keres feleletet:

1. Nincs-e ellenmondás abban az állításban, hogy léteznek realitások? A válasz, melyet a konsciencializmussal és objektív idealizmussal szemben ad: nincsen.

2. Milyen alapon vehetők fel realitások? Itt Külpe álláspontja az, hogy realitások létezése nem bizonyítható, ez hipotézis lehet csak (a reális „belvilág“-é is!), de igenis kimutatható létezésük *felvételének* jogosultsága. Ennek alapja általában tudattartalmainknak az őket megismerő alanytól független mozzanatai. Speciálisan pedig a pszichológiai realitások felvételének alapja az, hogy vannak a tudattartalmainknak a megismerő alanytól független, de a pszichofizikai alanytól *függő* törvényszerűségei: ezek szubsztrátumául vesszük fel a pszichológiai realitásokat. A fizikai realitások a, megismerő és a pszichofizikai alanytól *független* törvényszerűségek szubsztrátumául vehetők fel.

3. Lehetséges-e a realitások milyenségének meghatározása? S miután erre igen-nel válaszolt, felveti, hogy

4. Miképpen lehetséges ez? Ez a tárgya a jelen kötetnek.

A feleletet úgy adja meg, hogy az emberi gondolkodást vizsgálva, kimutatni törekszik, hogy ez alkalmas túlnők független realitások híú és objektív megismerésére. Igyekszik megalkotni a gondolkodás elméletét, különös figyelmet szentelve az absztrakciónak és kombinációnak, mint a realitások meghatározásánál különösen fontos szerepet játszó tevékenységeknek. Másrészt pedig kritikai vizsgálat alá veszi azon eljárásokat, melyek az egyes tudományokban realitások meghatározására használatosak. Az első feladat természetesen maguknak, ezeknek az utaknak meghatározása. Külpe a realizációnak (= realitások felvevésének) öt ilyen útját vizsgálja, melyek a következők: a jelenségek realiztikus meghatározása (megfigyelés), a megfigyelésekből való realiztikus következtetések, realitásokból való következtetések, realitások kombinálása, szimbólumok megfejtése (idegen élmények meghatározásánál, történelmi kutatásoknál).

Mint az előző köteteknél, itt is a nagy gondossággal összegyűjtött érvek és ellenérvek lehető kimerítő felsorolása jellemző. S ebben rejlik a munka nagy használhatósága mindazok számára, kik az itt tárgyalt kérdésekre az igaz feletet keresik. —k —l.

BRUNO GUTMANN: *Amulette und Talismane bei den Dschagganegern am Kilimandscharo. 1923.* Verlag von Wilhelm Engelman, Leipzig.

Amuletteknek nevezzük azon varázseszközöket, amelyek viselőjüktől a bajt elhárítják, illetve számára boldogságot biztosítanak. Az amuletet ez utóbbi értelemben talizmánnak is nevezik. Jelölésére a dsagga a mbingu, körülövezés szóval él, amely már rámutat az amulett használatának módjára is. Az amulett varázshatalmának lényege a lelki erők centralizálása, mely külsőleg a test körülövezésében nyer kifejezést. A testre erősített fonál-, vagy faháncsöv az amulett legegyszerűbb formája.

Körülövezés, a lélek megkötése: mind a dsaggák sajátos lélekfogalmára utaló terminusok. Ők ugyanis értékbeli különbséget téve a lelki jelenségek között, azokat a testnek más és más helyéhez rögzítik. Így a kebel a nemes érzelmeknek, a szeretetnek és haragnak, míg az alsótest a szenvedélyeknek színtere és eredője. Jellemző a dsaggák primitív kultúrfokára, hogy a lelkiéletet kizárólag az érzel-

mekre korlátozzák, míg az akarati és gondolati jelenségekről tudomást sem vesznek. Lélekfogalmuk tehát merőben szenzualisztikus, azonban már földereg benne az erkölcsi és esztétikai érzelmek megkülönböztetésének gondolata.

A finom megfigyelésekben és szellemes következtetésekben gazdag kis tanulmányból még csak két, igen érdekes részletet ragadunk ki, az egyik a dsaggák sajátos szeméremzéséről, a másik pedig a kannibalizmus eredetéről szól.

A ruházat, mely a hidegebb éghajlat alatt élő népeknél fiziológiai szükségszerűség folyománya, itt tisztán vallásos eredetű, amennyiben az amulettviselésnek egy különös formájából származik. Hogy mennyire nem tekinthető a ruhaviselés erkölcsi megfontolás eredményének, az abból is kitűnik, hogy a dsagga éppen a meztelenséget tartja szemérmesnek.

A kannibalizmus gyökerében szintén vallásos jelenség. Tudniillik a megölt ellenség bosszújától féltő dsagga megeszi ellenfelének azon testrészeit, amelyekben lelkierők jelenlétét sejtí: így például a máját. Az emberhústól való természetes irtózást, a megszokás és az illető ország húshiánya lassanként megszünteti: így vezet a primitív ember vallásos képzetvilága a rendszeres emberhúsevéséhez, a kannibalizmushoz.

Gutmann tanulmányának e részletei teszik kutatását nemcsak a lélektan, hanem a prehisztória szempontjából is értékkessé.

Deér József.

DR. WALTHER GERDA: *Zur Phänomenologie der Mystik.* Halle a. S. 1923. M. Niemeyer.

A szerző, akinek a művével több ponton kapcsolatban álló Ontologie der sozialen Wissenschaften c. értekezése Husserl: Jahrbuch für Philosophie u. phänomenologische Forschung-jában jelent meg, ahhoz a pszichológiai irányhoz tartozik, amely a lelki élet vizsgálatában a fenomenológia saját módszerét és szempontjait próbálja alkalmazni. Mint mesterei és elődei e téren (Scheler, Pfänder), Walther is az érzelmek pszichológiájával foglalkozik.

Műve bevezető fejtegetéseiben szerző azt a kettős kérdést veti fel, micsoda a lelki élményeink alapjául szolgáló „Grundwesen“ s hogyan lehet ezt közvetlenül megragadni? Az első kérdésre azt feleli, hogy a tudatos én-centrum mögött, mint háttér, ott áll a „többrétegű“ tudatalatti világ és e mögött ott van a végső ható ok, az emberi lélek „alaplényege“. Ami ez utóbbi közvetlen átélését illeti, ez természetesen csak akkor következhetik be, ha az élményben semmi külső tárgyra való vonatkozás nincsen és az én ereje, figyelme teljes koncentrációjával befele „néz“.

Már most minek tapasztaljuk alaplényegünket a tiszta belső intuíció eme ritka pillanataiban? Felelet: mint egységét empirikus énlünk hármassá megnyilatkozásának: szellemnek, léleknek és testi élet-erőnek. Utóbbit a szerző így jellemzi: „das frische, kraftstrotzende Leben, als Ausströmung unserer leiblichen Grundwesens“. (114. o.) A lelki jelenségek e három nagy birodalma közül az észét egy fehér-fényű, tiszta hegvi kristályhoz, a lélekét piros rubinhoz vagy lila

ametiszthez, a testi erő tudatát pedig egy színtelen és fénytelen palaréteghez hasonlítja Walther. (146. o.)

A lélek alaplényegére vonatkozó fejtegetések után, amelyek különben műve legérdekesebb és legértékesebb részei, a szerző áttér annak az alapvető fontosságú misztikus élménynek leírására, amikor a „Grundwesen“ a „Wesensgrund“-dal (Istennel) egyesül. Ez az egyesülés kétféle lehet: közvetett és közvetlen. A közvetettnél nem direkt Istennel, hanem csak egy isteni ember lelkével egyesülünk s csak azon át, mint színes fénytörőn, éljük át az Istent. Ennél persze tökéletesebb az Istennel mint végtelen személyiséggel való közvetlen egyesülés, amelynek Walther igazán színes és szemléletes leírását adja (135–144).

Ami e munka pozitív értékeit és fogyatékosságait illeti, a fent vázolt gondolatmenetből és eljárásból ezek önként következnek. Határozottan értékesek a legfőbb misztikus élményeknek említett leírásai, amelyek költői erőben és új részletekben egyaránt gazdagok. De mert elvszerűen mindig csak leírást akar adni (l. Einleitung, 1. o.), a jelenségek mélyére nem hatol le a szerző tekintete és az okokkal ott is adósunk marad, ahol azt semmiféle fenomenológiai módszer nem igazolhatja. Minden megállapítása, mint aminő pl., hogy minden személyiség az alaplényeg, öncentrum és éncentrum hármas egysége, vagy hogy az alaplényegnek az általa felvett három megnyilvánulási formája van, — egy kategorikus kijelentés, amelynek a szükségképiségét nem mindig látja be az olvasó. Így végeredményben mi is bizonyos kellemetlen logikai hiányérzéssel tettük le azt a könyvet, amely a misztikáról való ismereteinket nem egy ponton gazdagította.

Techert Margit.

SÖHNGEN OSKAR: *Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung.* Körner Alfréd kiadása, Lipcse, 1923.

A szerző Max Wundtnak e folyóirat hasábjain már ismertett művét vette alapul s ezért ő is Plotinosban elsősorban a misztikust, a kivételes lelki élményekre képes vallásos géniuszt látja. Ennek megfelelően az egész plotinosi rendszert úgy fogja fel, mint az ekstázisban revelálódó érték-élményeknek gondolati formákba, vagy amint Söhngen mondja: fogalom-szimbólumokba való öltöztetését. Szerinte minden e rendszer értelmezésénél felmerülő nehézség onnét ered, hogy bölcselőnk ott, ahol a vallási élményeit nem tudta belefoglalni, nem a tudományos gondolkodás, hanem csak az élmény logikáját követte. Következésképpen az egyedüli helyes módszer Plotinos interpretálásában csak az lehet, ha részint az Enneászok, részint pedig más misztikusok önvallomásai alapján az ekstázis sajátos lelki élményét rekonstruálni próbáljuk és Plotinos filozófiáját mintegy ebből magyarázzuk.

Ha mellőzzük is azt a logikai botlást, hogy egy filozófiai rendszert ratiók helyett causákból próbál megmagyarázni, Söhngen módszerének még akkor is megmarad az a fogyatékosága, hogy ezzel Plotinos tanainak objektív értelmét, filozófiai értékét, jelentőségét semmiképpen sem lehetne megállapítani. Azt azonban, a helytelen kiindulópont ellenére is el kell ismernünk — s ez éppen e kis könyv

érdeme —. hogy a középkori, hindu s kínai misztikából vett idézetekkel szerzőnek pompásan sikerült egy-egy plotinosi gondolatot megvilágítani.

Dr. Teichert Margit.

P. W. SCHMIDT, S. D. V: *Menschheitswege zum Gotterkennen: rationale, irrationale, superrationale*. München, Kösel, 1923. X + 228 l.

Schmidt a világháború kitörése óta az első és talán mindmáig az egyetlen német tudós, kitől a francia akadémia sem tudta elismerését megtagadni és az ausztráliai őskultúrákról s nyelvekről írt összefoglaló művét egyik nagy díjával tüntette ki, jóllehet ebben a műben többi közt a francia Durkheim elméleti feltevéseinek tudományos képességét mutatja ki.

A „Menschheitswege“ német előítéletekkel száll szembe. Utat mutat azok számára, kiket a szellemi javak utáni vágy és a világnézeti kérdésekben bizonyosságra törés az irracionálizmus berkeibe hajt. Főleg a mű első részében a tények meggyőző erejével fordul azokhoz a nemesebben érző lelkekhez, akik akár ismeretelméleti, akár lélektani feltevések miatt nem mernek még Kant fölé emelkedni s akik a racionalizálásban látják a vallás fő veszedelmét.

Schmidtnak 1911-ben jelent már meg erről a kérdéstről egy hatalmas kötete (*Ursprung der Gottesidee*.), melynek folytatását a világháború, etnológiai kutatások és kongresszusok vezetése gátolták. Mivel komoly néprajzi-valláslélektani körökből állandóan sürgetik műve befejezését és mivel azt látja, hogy a közvéleményben „tündöklő tévedések“ harapóznak el, indítatva érzi magát arra, hogy már több kötetre terjedő búvárkódásainak eredményéből néhány gyöngyöt kiválogasson és közkinccsé tegyen.

A történet- és néprajzíró helyes érzékére vall, hogy nem bibelődik a tündöklő tévedések ezerféle árnyalatával, hanem az áramlatokban típust keres és ilyet talál R. Otto, *Das Heilige* című művében, mely a modern lelket meg akarja szabadítani a szentíráskritika és a beláthatatlan történeti kutatás okozta gyötrelemtől és lehetővé kívánja tenni, hogy mindenki lélektani alapon, belső sugallattól vezéreltetve jusson el Istenhez. Mily helyes Schmidt választása, mennyire a modern ember szívéből és szívéhez szól az Otto-féle mű, mutatja gyors elterjedése; 1917-ben jelent meg először, 1922-ben pedig már a kilencedik kiadás került ki sajtó alól.

Schmidt készségesen elismeri Otto írói fölényét, lenyűgöző erővel ható stílusát hangzatos új szavait, érzelmi téren művészi találmánysággal alkalmazott heurisztikus módszerét, de szörnyen elevenére tapint, amint kimutatja, hogy az ilyen magas fának hosszú az árnyéka, a művészi alakító erő szabadjára engedve megtéveszti a szerzőt magát és olvasói hatalmas táborát. Csak így érthető, hogy még a legújabb kiadásban is egész komolyan állítja: a térdremegés, a lüdbörzés és a hátborsódzás természetfölötti élmények (70. l.).

Otto az érzelem uralkodó szerepét a vallásban mind lélektanilag, mind a vallások őstörténetéből kívánja igazolni, de akárcsak Durkheim, a tények alapos ismerete nélkül nagy biztonsággal és önérettel szerkeszti terjedelmes, bonyolult elméletét. Az emberiség történetelőtti

fokozatában hiányzik még minden vallásos elem, majd különböző előterekben (Vorhöfe) kísértetiesen bukkan fel az irracionális, az irtózatos, das Unheimliche és csak hosszú fejlődési sorozat után jelentkezik gyengén, kis szerepre kárhoztatva a racionális elem.

Schmidt a tények logikájával igazolja, hogy minden lényeges pontban éppen az ellenkezője áll annak, amit Otto merész fantáziája összetakolt. A pygmenek, a kaliforniai indiánok, a dajákok, a tűzföldiek sorra felvonulnak és igazolják, hogy az ősidők főistene személyes teremtő egy Isten, jószágos, kegyes atya, s az irtóztató vonás. das Unheimliche mind későbbi származású. Az őskultúra Istenfogalma tehát racionális eredetű; az irracionális elem a büntudattal lép fel. ekkor nyit tárt kaput a homályosnak és zavarosnak az a meggyőződés, hogy Isten az erkölcsi törvény alkotója, őre és megbosszulója.

Sem Otto, sem az egész etnológia egyetlen számbavehető tényt sem tud felmutatni az irracionális elmélet javára; Schmidt megállapítja: egyetlen pozitív bizonyíték sincs arra, hogy az ősidők Istenfogalmának bármelyik jegye irracionális érzelemből származott volna és nem valószínű, hogy jövőben ilyen bizonyíték még felszínre kerül.

Figyelemre méltók Schmidt lélektani fejtegetései is, melyekben jórészt Geysert követi, de önállóan mélyebbre hatol és a legújabb etnológiai kutatásokkal igazolja, hogy az érzelem vallásos téren sem ismeretforrás, de nagy segítség, hatalmas indíték az ismeret számára. Elismeri, hogy a teljes vallás nem lehet száraz elméleti tudás, a szeretet melege, az akarat erős elhatározása, a nemes jellem hozzátartoznak.

Az utolsó szuperracionális részben Otto intuitio, divinatio, contemplatio fogalmainak sokféle értelmét bogozza szét. **Mester János.**

E. GRISEBACH: *Erkenntnis u. Glaube*. Verl. M. Niemeyer. Halle. 1923, 48 l.

A szerző Kant szellemében a megismerés határait iparkodik megállapítani. Kritikájában azonban még szigorúbb, mint Kant és még többet tagad meg az észről, mint mestere.

Minden filozófiai iskola megegyezik abban, hogy a filozófia célja a létnek tisztán gondolkodásunkra támaszkodó megmagyarázata. A filozofálás kezdete tehát az *önmagunkra való eszmélés*. Ezen aktusban három mozzanatot különböztethetünk meg: 1. Az önmagunkra való irányulás (szubjektív mozzanat), 2. az „én” mint tárgy (objektív mozzanat), és 3. a szubjektum és objektumnak az öntudatban való egyesítése (cél). Ezen harmadik mozzanat azonban több, mint a szubjektum és objektum pusztá matematikai összege. Negyedik mozzanatként az ellenmondás elvét vesszük fel, amely szerint a három fentemlített mozzanat egymással nem azonosítható.

Minden filozófiai rendszer tévedése onnan származik, hogy a létet a három mozzanat valamelyikéből akarja levezetni. Erre azonban nincs jogunk. A létnek nem lehet egységes megoldását találni.

Az erkölcsi törvényt sem lehet csupán csak az egyik mozzanattól levezetni; hiszen cselekvéseinkben mind a három mozzanatnak szerepe van. Az erkölcsi törvényt énünk ellentétessége, az a körülmény. hogy a három mozzanat egymással nem azonosítható, hozza létre.

Azt azonban nem tudjuk megmondani itt sem, hogy mi az erkölcsi törvény végső forrása.

Ha a dolog így áll, nem tudunk abszolút erkölcsi értéket találni, amely mind a három mozzanat számára értékes lenne: a három mozzanat semmiféle egységes szempont alá nem foglalható, kivéve az ellenmondás elvét. Az erkölcsi értéket is ott kell keresnünk, ahol az erkölcsi törvényt kerestük: tudatunk három alapmozzanatának ellentétességében. Az erkölcsi törvény és az erkölcsi érték nem *immanens*, azaz nem vezethetők le valamelyik mozzanathból; az erkölcsi törvény és az erkölcsi érték *emanens*, azaz a három alapmozzanat összeütközése folytán jön létre.

A lét mibenlétét egységesen levezetni nem tudjuk; a három alapmozzanatban csak az „östörténést“ (Urgeschehen) ragadhatjuk meg. A világ számunkra folytonos történést, amelynek végső okát nem ismerjük; az erkölcsi törvény csak azt parancsolja, hogy állandóan iparkodjunk megvalósítani a számunkra egyedül lehetséges, konkrét, relatív értéket, a társadalmat. Minden tanítás, amely ezen határokon túl megy, csak hit lehet; de a hitre szükségünk van. *Bogyay A.*

OTTO GRÜNDLER: *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*. München, Verl. I. Kösel, 1922. 136 l.

A fiatal szerző — könyvéhez mestere, Scheler írt előszót — a fenomenológia ismeretelméleti szempontjaiból indult ki, midőn a vallásbölcselet tárgyát a vallásos és természetfeletti eredetű észismeretek rendszerében jelöli meg. Minden tudás forrását az intuíciónak látja, tehát közvetlen „szemlélet“-ben, de ennek tárgya érzékfeletti és egyetemes is lehet. A „tudás“ maga viszont oly ítélet, melyet igaznak ismerünk, anélkül, hogy az intuitív aktust, melyben fogalmainak alapját bírja a tudás, az itélési folyamatban végrehajtanók.

Eredetére nézve a tudás lehet természetes, vagy természetfeletti. Előbbi az egyén szellemi struktúrájától függ csupán, utóbbihoz az egyén ereje elégtelen, forrása a kegyelem, mely viszont akarati állásfoglalást: etikai és vallásos aktusokat tételez fel. Ilyen aktus a hit, mely tehát természetfeletti tudás forrása. Előítélet az a vélekedés, mely szerint — különösen az igazi, minél teljesebb élet szempontjából — nem volna szükségünk több tudásra, mint amennyit az emberi belátás saját erejéből nyújtani képes: ellenkezőleg, szükségünk van oly tudásra, mely ismereteinket felülmúlja, szükségünk van kinyilatkoztatásra. A legszükségesebb és legnemesebb tudás, a „végső dolgok“-ról való tudás forrása a hit, mely azonban nem csupán teoretikus aktus, hanem alázatos, bízó és szerető odaadás a végtelen érték iránt. Tévedés volna a hitet elegendő alap nélküli igaznak tartás gyanánt felfognunk és a vallásos belátást tagadnunk, azonban a vallásos belátás nem minden normális ember számára egyaránt hozzáférhető, mivel feltétele az előzetes, önátadó akarati állásfoglalás, mely nélkül sem nem látható be, sem nem tanítható.

A vallásos intuíció a végtelen realitás tartalmát ki nem meríteti, tehát minden oly vallásfilozófia, vagy hitrendszer, mely fogalmait *egy* intuíció ismerettartalmára alapítja, ellentmondásokba keve-

redik másoldalú, evidens szemléletekkel, vagy ilyeneken alapuló ismeret-rendszerekkel. A különféle vallásos élmények két osztályba tartozhatnak: vagy a teremtett világtól elforduló, vagy azt igenlő természetűek, de a két csoport egymást kiegészíti, együtt nyújthat csak teljes alapot a vallásos megismerés számára, külön-külön egymásnak ellentmondó és egyoldalú magyarázatokra vezethetnek. A *világtól elforduló* vallásos élmények szerint a világ hiány és káprázat, Istent csak a teremtményekről lemondva ismerjük meg; az időbeli történetes jelentéktelen, mert Isten időn túl van, hozzá képest minden értéktelen, a saját individualitásunk is, tehát ehhez ragaszkodni bűn. A *világot igenlő* vallásos beállítottság szerint a világ Isten teremtménye, a világban Isten nyilvánul, hogy Istent meglássuk, meg kell nyílnunk a teremtett világ értékei számára, melyek Isten „ajándékai”. E kétfajta vallásos irányt legsokoldalúbban és legegyensúlyozottabban a kereszténység egyesíti.

A vallásos megismerés, a vallás és a vallásos aktus tárgyalása után Gründler áttér a vallásos aktus tárgyára, mely a *szenstély*, azaz: a legfőbb *személyes* érték, mely tiszteletet, sőt rettegést keltő, egyúttal azonban megtisztít és felemel, egészen az elragadtatásig. A szent-ség forrása a személyes Isten. A személy élményei és struktúrája nincsenek pszichofizikai kauzális folyamatokhoz szükségképp kötve, hanem motívumoktól, rációktól függenek. Érzületünk értékétől függ belátásunk az értékek birodalmába, a jó akarása nyitja meg a személyt a jó belátására, a gonosz személy ellenben az értékek iránt vak. Viszont a személy nincs szükségképp a természeti törvényeknek alávetve, test nélkül is elképzelhető.

A vallásos élmény egyfelől a személyiség legbensőbb magvából származik, legeredetibb lényegét ragadja meg, másfelől pedig a személyeket egymással minden más közösségnél bensőbb közösségben egyesíti: természetfeletti szempontból mindenki felelős egyért és egy mindenkiért.

Dr. Noszlopi.

KARL JOEL: *Seele und Welt*. Verl. E. Dietrichs. Jena, 1923. 334 l.

Joël szerint egész filozófiai világképünket az a körülmény határozza meg, hogy milyen szerepet tulajdonítunk a világban a léleknek: „Mint idealista, megkoronázod a lelket a testi jelenségek lényegévé, mint materialista, lealacsonyítod a lelket a testi lényeg jelenségévé. Mint monista: egyesíted, mint dualista: elválasztod a testet és a lelket. És ha az egész világban szétöntöd a lelket, akkor pantheista vagy; ha azonban csak az állati testhez kötsz minden lelket, akkor atheista és ha a lelket uraddá emeled, az egész világ fölé, akkor theista vagy. Ha az ismeretet az eszes lélekből hozod ki, racionalista vagy és ha úgy viszed be az üres lélekbe az ismeretet, akkor empirista vagy”. Stb.

A könyv a test és lélek eredetét, egymáshoz való viszonyát és szereplését a világban, tárgyalja, miután előbb szellemesen és találon megbíráltta az e problémákra vonatkozó, főbb modern tanokat (materializmus, idealizmus, monizmus, pszichofizikai parallelizmus). Joël nem végiggondolt, logikailag tisztázott fogalmak, hanem ötletek, szenten-

ciák, tények, stb. segítségével vél megoldáshoz jutni, főleg az életteljeségre és az élet szem előtt tartására törekszik: „A dolgok relatívak, az élet abszolút”.

Igy azután a mű nem mentes önkényes, indokolatlan előfeltevésektől, számos valódi intuíció mellett. Pl. minden bizonyítás nélkül felteszi, hogy test és lélek *egy-közös* forrásból eredtek, annak „kettészakadásai”. A pluralizmus lehetőségét fel sem veti. Viszont valódi, intuitív felismerése, hogy az *első* oknak, az első meghatározónak nem lehet még előbbi meghatározója, hanem önmagát határozza meg, tehát szabad. (De miért kell csak *egy* kezdő okot felvennünk?) Míg azonban Joël egyrészt elismeri, hogy ami szabad, az csak lélek lehet, másfelől a világ ősokat mégsem tartja léleknek, hanem test és lélek egyaránt az ősválóság differenciálódásából, variálódásából jött létre. Az első differenciálódás, a világkialakulás megindítása megmagyarázhatatlan, mert a szabadság egy aktusa és így alapját önmagában bírja.

Az önmagát differenciáló ősválóság szükségszerűen kettéoszlik: *ami* differenciálja magát és *amitől* differenciálódik. Előbbi alany, utóbbi objektum, előbbi aktív, utóbbi passzív, előbbi a „saját”, utóbbi a „más”, előbbi a lélek, utóbbi a test. A lélek csupa változás, emelkedés, egység (organizáló funkció), a test lomhaság és sokféleség. A lélek a centrum, az anyag a periféria. A kettő egymást kiegészíti és egymásba folytonos átmenetet alkot. Joël ez alaptételekből számos (ismeretelméleti, etikai stb.) következtetést von le, számos magyarázatot és példát ad a test és a lélek természetéről. *Dr. Noszlopi.*

GUSTAV STÖRRING: *Was soll uns Kant sein?* Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1924. 68 lap. 2 M.

Kant egyik alapvető jelentősége abban van, hogy kiemelte etikájában az emberi személyiség erkölcsi autonómiáját. Kant szerint az erkölcsi megítélésnél a fősúlyt a belsőre, a jóakaratra kell vetni és nem cselekedeteinkre, azok hatásaira. Erkölcsi cselekedeteink indítóoka pedig nem a hajlam, a szimpátia, hanem egyedül az erkölcsi törvény tisztelete. Ezzel Kant felszabadítja az erkölcs világát az egyéni motívumok és életbeli hatások megkötöttségei alól és felemeli egy érzékfölötti, intelligibilis világ szabadságába. Kant ezzel megtagadja az eudaimonisztikus etika bármiféle lehetőségét, mely cselekedeteink hatását értékeli a boldogság szempontjából. Störing hibáztatja Kantnak ezt a merev elzárkózását az eudaimonizmustól. Szerinte Kant rendszere az affektusok és az egyéni motívumok semmibe vételével túlságosan elszakadt az élet realitásától. Szemére veti Kantnak, hogy erkölcsi elve nélkülözi a principium alapvető tulajdonságát; mert principiumából nem vezethető le a fokozatos értékek mindinkább egyszerűsödő sora. Störing az értékek olyan hierarchiáját akarja fölépíteni, mely a lélek és az élet tényeire támaszkodna, s melynek csúcsa Kant etikájának világába nyúlna bele. Az abszolút etika helyett egy objektív etikát kíván, melyben a magasabbrendű értékek az alacsonyabbrendű értékekre támaszkodnak. Törekvése ezért áthidalni azt a nagy szakadékot, mely a kanti etika intelligibilis világa és az eudaimonisztikus etika földi világa között keletkezett. Ezt pedig úgy óhajtja elérni, hogy kimutatja

az erkölcsi törvénytiszteletnek, mely indítóoka a mi magasabb értelemben vett erkölcsi cselekvéseinknek, egyszerűbb, alacsonyabbrendű erkölcsi cselekedeteinkből való lassú, fokozatos kifejlődését.

Hasonló módon törekszik reálisabb alapokra helyezni Kant ismeretelméletét is. Kant érdeme az ismeretelmélet terén az, hogy a pszichológiát élesen elválasztotta a logika világától. Az ontologikum és pszichologikum teljes szembehelyezése folytán önként vetődik fel a kérdés: miképen lehetséges a megismerés? Hogyan zárhatja magába a logika világa a másnemű, mástörvényű ontológiai világot a megismerés aktusában? Tétéleink, melyek a logikai formák alakjában jelennek meg, miképen felelhetnek meg a másformájú, mástörvényű jelenségvilágnak? E roppant fontos probléma Kant terminológiájában így lép föl: hogyan lehetségesek szintetikus apriori ítéletek? Miképen alkalmazhatók a logika világában megkonstruált aritmetikai és geometriai tételek az ontológiai valóságra? Kant, mint tudjuk, ezt úgy oldotta meg, hogy a teret és az időt szemléletünk formájának fogta fel; ezáltal a tér és az idő apriori szemléletébe könnyen illeszthetők bele a térben és időben megjelenő világ történései. Az aritmetika apriori szintetikus ítéletei a mi (szubjektív-) apriori szemléletünkre támaszkodnak, a geometria apriori szintetikus ítéletei viszont a mi (szubjektív-) apriori térszemléletünkre. Störriing azonban kijelenti, hogy időszemléletünk aprioritása nem inagyarazza meg az apriori szintetikus ítéletek lehetőségét az aritmetikában, mert sem a szám fogalmában, sem a számolásnál, az idő, mint tényező nem szerepel. Ezzel párhuzamosan kifejti továbbá, hogy térszemléletünk aprioritása még nem teszi érthetővé apriori szintetikus ítéletek jelenlétét a geometriában; hiszen a geometriai tételek logikai (objektív-) aprioritását nem alapozza meg a térszemlélet pszichológiai (szubjektív-) aprioritása. Maga Störriing az apriori szintetikus ítéletek kérdését úgy oldja meg, hogy már a tiszta észnél felvesz apriori szintetikus ítéleteket. Kimutatja azt, hogy miképen kapcsolódnak egybe a következtetéseknél egyrésről szintetikus, másrésről apriori tartalmak. A tér- és időbeli vonatkozásokon alapuló fogalmak kitágulnak egymáshoz való viszonyaikban egy világ aprioritásába. Az így kapott eredményeket Störriing aztán az aritmetika és geometria területére alkalmazza.

Váczy Péter.

TH. ZIEHEN: *Das Seelenleben des Jugendlichen*. Päd. Magazin, Heft 916. Langensalza, 1923, 94 l.

Ziehen saját kijelentése szerint már harminc éve figyeli a német tudós hangyaszigalmával a városi ifjúság testi-lelki fejlődését. Tanulmányai eredményét azonban még mindig nem akarja közzétenni, mert hiányosnak tartja adatait, főleg a falusi ifjúságra vonatkozólag. Novellákat pedig nem akar elkövetni a tudomány örve alatt, amint — szerinte — az ifjúkor lelkivilágával foglalkozók nagy többsége. Mégis mivel szülők és nevelők felvilágosítására mindenféle sorozatos előadásokat tartott, hallgatói unszolására most közli tanfolyamainak vázlatát, a kiemelkedő tények felsorakoztatásával.

Az egész kis művet jellemzi a tények nagy tisztelete; ezek mellett

még a Ziehen-féle sajátos gépies asszociációs elméletnek is el kell némulnia. A pszichológia régi módszere szerint sorra veszi az ismeret-, érzelem- és akaratvilágot és mindegyikben megállapítja, hogy a serdülő korban nemcsak mennyiségbeli növekedések, hanem határozott minőségi változások is fordulnak elő.

Az ismeret vizsgálatánál Ziehen a tények logikája nevében elítéli a korai intelligencia-vizsgálatokat, főleg ha ezekkel a pályaválasztást is kívánják irányítani. Kiválónak látszó értelmi tevékenység a fiatal korban — főleg a koráérett csodagyermekéknél — elég gyakran egyszerűen megáll, s mire ezek a geniek húszévesek lesznek, már kortársaik átlagos színvonaláról is lemaradnak. Viszont ekkor nyilvánodik a kiváló tehetség, még a legkorábban mutatkozó zenei képesség is, sőt bár ritkábban, de az is megtörténik, hogy az eddig elmaradottnak tartott gyermek megembereli magát és általános értelmiségben túlszárnyalja valamennyi egyívású társát.

Az érzélemvilágban felhívja figyelmünket arra, hogy az esztétikai érzés ebben a korban jelentkezik és ha ekkor elhanyagolják, parlagon marad az egész élet folyamán. Általános jellemző vonásként megállapítja, hogy míg a gyermekben a pillanatnyi indulatok uralkodnak, az ifjúkor inkább a hangulatok kora, bár a mániászerű jelenségek sem hiányoznak belőle, mint amilyenek a legkülönböző gyűjtőszendvények, búskomorság, öngyilkoskísérletek, lelki bajok, Nietzsche-, Schopenhauer-intoxikáció, míg Kant és Aristoteles iránti rajongás sohasem tapasztalható; ezek nem hatnak a képzeletre. A képzeletvilág a hangulatokat szolgálja és sokkal kevesebb benne az eredeti teremtő vonás, mint a gyermekkorban.

Az akarat életénél különböztessük meg jól a hétköznapi jellemet az alapvető jellemtől. Az új életviszonyok és belső viharok élősdijellemet nevelhetnek fel benne, de az örökölt és korán belénevelt nemesebb hajlamok idővel ismét új erőre kapnak. A jellem megalapozása tehát praepuberál, döntő benne az 5—14. esztendő. A férfias akarat, mely nem egyéb, mint világos cél követése érzelmi mámor nélkül, csak a serdülés után fejlődik ki. Az ifjú még kiszámíthatatlan, nincs benne sem gyermeki egyszerűség, sem szilárd elveken nyugvó elhatározás.

A mű terjedelméhez viszonyítva bőven foglalkozik az etikai kísérletekkel és ezeket, úgy látszik, nagyon komolyan veszi. Bár kezdeményezőjük, Fernald, inkább csak a javítóintézeti növendékek hasznos időtöltésére találta ki.

Utolsó fejezetében külön foglalkozik az ifjúság nemi életével. Nem híve a divatos irányzatoknak és tények alapján határozottan elítéli mind a Freud-féle túlzó pszichoanalízist, mind a coëducatiót. Ez utóbbit már azért is, mert a városi ifjúság 5%-a hyperhedoniás és ezek még a rendes idegzetűeket is a legveszedelmesebb lelki epidémia erejével vonzzák az erkölcsi züllés felé. Ennek terjedését hazája jövődjén aggódó lélekkel állapítja meg és kéri a szülőket, nevelőket, végjén figyelembe tényeken alapuló eredményeit. Felszólítása érdemes arra, hogy Magyarországon se maradjon pusztában elhangzó ezó.

Az ismeret, érzelem, akarat régi kategóriáinak összefüggés nélküli alkalmazása bizonyára nem elégíti ki a legújabb organikus lélektan



képviselőit, de nyugodtan elmondhatjuk, hogy ez a kis füzet a hagyományos leíró pszichológia legalaposabb, legkiválóbb terméke.

Mester János.

E. SPRANGER: *Psychologie des Jugendalters*. Leipzig, 1924, 2. kiadás, 356 l.

Az elemekre építő lélektan nagy ellenfele, James, századunk elején még odanyilatkozott, hogy a két tenyerünkre fel lehet írni mindent, amit a nevelőnek a kísérleti lélektanból tudnia kell. Meumann, Stern, Bühler eredményei után bizonyára visszavonná ezt a lesújtó kritikát, de még mindig osztaná Spranger véleményét, hogy a mai lélektannal éppen az emberismeret nagy művészei, a költők, a történetírók és az istenadta nevelők nem igen tudnak nihez fogni. Az eddigi kategóriák, az ismeret, érzés és akarás olyan szerepet töltenek be a lélektanban, mint az állványozás nagy hidak vagy nagy épületek emelésénél. Segítségükkel új alapokon új művek létesülnek, melyeket az állványok már régen nem hordoznak. Spranger 40 lapra terjedő bevezetésében négy ilyen új irányt ismertet és tesz magáévá: a megértő és strukturális pszichológiát; a fejlődés és a típusok lélektanát.

A megértés tulajdonképpen belső kapcsolatbahozatal, nem külső okviszonybaállítás. Világosan szemlélhetem a láthatár távoli fénypontjait, de csak akkor értem meg, ha eldöntöm, vajjon csillagok-e, városi lámpák vagy valami közeledő hajó fényoszói. Spranger tudományos munkásságának főcélja, hogy a szellemi tudományokban, főleg a lélektanban érzéket keltsen a szerves és értelemmeltejes kapcsolatok iránt. (*Lebensformen*² VII. lap.) Értelme — szerinte — csak akkor van valaminek, ha értékes egészbe mint szerves, nélkülözhetetlen alkotórész illeszkedik bele. Így a jó mondatban minden szavunknak megvan a maga értelme, viszont egész mondanivalónk szempontjából minden mondatunknak fellelhető a jelentősége. Ebből következik a megértő lélektan két alapvető tétele: 1. a lelki élmények megértésére nem elegendő a Wundt-féle „Interpretation aus dem subjektiven Erleben“, az élmények átélése és utámélése vagy képszerű felidézése; mindez a leíró lélektan feladata; hanem 2. megértés céljából élményünket jelentmény-kategóriákba kell soroznunk (einordnen in Sinnkategorien), törvények alá rendelnünk. Minél több értéket és törvényt ismerünk, annál nagyobb számunkra a megértés lehetősége. A kétféle lélektan közötti különbséget szemlélteti pl. e kérdés megoldása: miért játszik a gyermek? A leíró lélektan csak annyit mond, mert ez neki örömet szerez; a megértő lélektan szerint azonban azért, mert ezzel jövedőjének nagy feladataira készül elő.

A nagy célokra, feladatokra törekvés már átvezet a *strukturális*, a szerves lélektanba, mely nem egyéb, mint az elszigetelt lélektani jelenségek megértése valamely értékes egészben elfoglalt helyzetük és teljesítményük alapján. Így az ifjú lelket akkor értem meg, ha eszményének, az ideális felnőttnek látószögéből tekintem; az egyént csak akkor, ha korának szellemébe beállítom. Mivel az ifjúkor az életnek az az időszaka, mely a gyermek fejletlen chaotikus lelke és a felnőtt

szilárd, megcsontosodott szervezete között foglal helyet, azért a serdülőkor megértő lélektana szükségképen *evolúciós* pszichológia, mely az egyéni hajlamok fakadását, kivirágzását és a kor lelkületébe illeszkedését kíséri figyelemmel. Végre, mivel minden fejlődő alany a maga útján jár, külön monas, mely a mindenséget a maga sajátos módján tükrözi, tekintettel kell lennünk a fejlődés és a szervezet egyéni különbségeire és így az ifjúság lélektana szükségképen *tipizáló* lélektan.

Ilyen magas követelmények után egész természetes, hogy Spranger a mai gyermeklélektannal sincs megelégedve. Mert céljának megfelelő általános képet a részletekkel bívelődő művek még a középső gyermekkorról (4—7. év) se nyújtanak, még kevésbbé a kész gyermekkorról (8—12. évig), mely az ifjúkor megértéséhez kiindulópontul szolgál. Ő maga jellemzi tehát az utóbbit, mint a friss, kifelé irányuló realizmus korát, melyben a gyermek a maga kis életviszonyaihoz való alkalmazkodást teljesen elérte. A serdülőkör ebben a biztos, kész világban egész északadást-földindulást jelent, úgyhogy sokan az ifjú újjászületéséről szólnak, a szaktudósok pedig az egész lelkiszervezet megváltozásáról, mely előbb vagy utóbb, de egészséges egyénnél nem maradhat el. Ennek az új lelki strukturának ismertetőjegyei: *I. a belső én, az egyéni tudat felfedezése; II. az életeszmény, az életterv kialakulása; III. beilleszkedés a társadalmi élet különböző ágazataiba.*

I. Az ifjú anarchiát vesz észre önmagában, két szülő öröksége, esetleg 3—4-féle embertípus küzd benne egymással, ez készíti a befelénzésre, önmagával való foglalkozásra, de egyszersmind menekülésre önmagától. Csapongó jókedv váltakozik benne mélyeséges szomorúsággal, túláradó energia mondhatatlan lustasággal, féktelen kihívó magaviselet a féltélességgel, egyedüllét a társaság utáni vággyal, kegyetlen önzés az önfeláldozással. A természet szinte kísérletez önmagával, bemutatja, hogy mindenre van képessége. Ez a háborgó én tanúl fel a fiatal lélek előtt, ez készíti arra, hogy fusson önmagától. Táncáztalanság, bizonyos metafizikai undor fogja el, mely rendkívüli esetben öngyilkossághoz vezet, rendes megnyilvánulásai pedig naplóírás, levelezés, lírai költemények, vándorlás, mulatozás, tivornya a végkimerülésig. Ilyenkor egész erkölcsi életére nézve döntő, hogy megtalálja a maga vezető emberét, akihez egész hittel, bizalommal fordul és aki őt megértve, segíti önfejlődésében.

Az önmagára eszméléssel jár a fokozott, beteges önérzet. Nem akar másodrendű lény maradni, megkívánja, hogy komolyan vegyék; ha ez nem történik meg eddigi társaságában, akkor keres magának önálló kört, bandát és cimborákat, akik nem tartják másodrangúnak, hanem vezetést, megértést, barátságot és becsülést helyeznek kilátásba.

Az önállóságra törő ifjú végül keres valamit, ami az övé. Sorra kísérletezik sporttal, esztelen utazásokkal, gyűjtéssel, lombfűrészeléssel vagy értekezések írásával, melyek mind ugyanazt a célt szolgálják és szerencsére, amilyen hirtelen fellépnek, olyan gyorsan el is tűnnek.

II. Az emberi életben semmi sem történik oly titokzatos módon, mint a személyiség kialakulása; a természet lelki téren is mindent elrejt, ami keletkezéssel, születéssel kapcsolatos. Eszményét az ifjú előbb inkább fantáziával rajzolgatja, de lassankint egész konkrét, közeleső

egyént választ ki magának, milyenek az osztályfőnök, a nagynéni vagy a szomszéd fia, aki pár évvel idősebb nála. Eszménye alakításában a hatalom utáni vágy a döntő, vezető erő; ha egyenes úton eléri a célját, akkor kiépül az egészséges egyéniség, míg ha erős akadályokra talál, elfojtja ösztönét, mely a tudat alatt tovább működik és kerülő úton mindenféle fikcióval (önkéntelen ájulás, iskolai köhögés, hisztériás vak-ság és süketség) akar céljához, környezete fölötti uralomhoz elérni. A rendes életben leginkább kétféle kerülő út szerepel: a kompenzációs törekvés (ebből érthető Rousseau új Heloise-a), és a sértettségből fakadó, mindent támadó ösztönös állásfoglalás. Erre példa Nietzsche, aki annál jobban kéjeleg belső hatalma kiszínezésében, minél jobban érzi valóságos életének letörését. Elpártolás a régi hittől, elszakadás a legkedvesebb lényektől mind csak azért történik, hogy őt észrevegyék. A letört önérzet mindenáron kielégülést, szurrogátumot keres. Az ifjúkori vágyak mint titkos rugók maradnak meg bennünk, félelmetes erővel hatnak egész jövőendő életünkre s még a hatvanas években is katasztrófát vagy újrakedést eredményezhetnek.

A világnézet kialakulásában szerzőnk csak az egyetemi ifjúságot veszi figyelembe; erre vall legalább a pozitív kutatótípus és az introvertált filozófustípus megkülönböztetése. Az ifjú kutatását a gyermekével szemben jellemzi fokozott érdeklődés az emberi dolgok és nem a külvilág iránt; önálló mérlegelés és kritizálás, mely már nem éri be gyerekmodra akármilyen felelettel, mert az elméleti problémák iránti érzék felébredt benne; érdeklődése azonban szűkebb körre szorítkozik, mint a gyermeké, ki még mindenre kíváncsi.

Az ifjúsági filozófia racionális, mert néhány általános fogalommal mindent meg akar érteni, mindent megmagyarázni. Elméletben hajlik a materializmus felé, mert szereti az elképzelhetőt, a kézzelfoghatót, gyakorlatban viszont materializmusát idealizmussá avatja és lelkesedésével, áldozatkészségével éppen rendszere alapjait cáfolja meg; de az ellenmondásokat még nem veszi észre, a hangzatos jelszavakat kritika nélkül fogadja el. A filozófiai tanulmányok *az egyetemen* az ifjú lélek teljes letörésével kezdődnek, a sokféle egymással homlokegyenest ellenkező vélemény veszélyezteteti tiszta látását, belső életének kialakulását. Ezért a szellemi létfenntartás ösztönével vagy egyik tanáranak rendszerét teszi magáévá s mást mindenkit lenéz és megvet, vagy ha nem szereti sokat törni a fejét, bizonyos misztikus intuícióval akar lelátani a dolgok mélyére. A tartós filozofálás sokszor csak áltehetséget jelent: érdeklődést képesség nélkül. Az ilyen tehetéstelen filozófusok főtere az ismeretelmélet. Végigkritizálnak egy nagy író, Kantot, Locke-ot, Hume-ot, és már készen vannak saját önálló elméletükkel, mely nem egyéb, mint kiforratlan fogalmakkal történő önámítás. Az igaz filozófia mindig a metafizika marad: az élet és a világ végső értelmének megfejtése. Ugyanezt keresi a vallás is, amiért nincsen két világnézet, vallásos és metafizikai, hanem csak egy, melyet a vezető gondolatok szerint vallásosnak, vagy tudományosnak minősítünk. A valóságban nincsen metafizika vallásos, misztikus vonás nélkül és nincsen vallás metafizikai elgondolások nélkül. Alaposan, mélyen foglalkozik az ifjú vallásos fejlődésével három

környezetben, amilyen a porosz liberális, az ortodox hívő katolikus és protestáns és a vallásellenes társadalmi körök.

III. A beilleszkedés a kultúréletbe szintén mélyreható lelkiéleti változásokat idéz elő.

A modern városi élet merő ellentéte mindannak, amit az ifjú a gyermekorból magával hoz. Odaáll elébe, mint készen lévő nagy egész, melyet teljesen megkötnék törvényei, szabályrendeletei és társadalmi szokásai; szabadságszeretet és alkotóvágy számára itt nem nyílik tér, mindent kitaláltak már, mindenre gondoltak. Az ifjú nem lát maga előtt más feladatot, mint az elődök eredményeinek végtelenbe nyúló eltanulását, ami egyáltalán nem gyakorol reá vonzóerőt. Ezenfelül minden túlságosan gépies, mesterkelt, túlteng a szakmunka, mely az egyéni erők igen kis részét foglalja le. Még nem tudja magát megosztani, először egész emberré akar lenni. Végül nagyon realizisztikus előtte minden. Nincsen költészet, nincs idealizmus, lovagi becsület; önként kikívánczik tehát belőle, milyen szép lehet emellett az erdő, a cserkészek vagy a kalandorok szabad élete és így egészen érthető, hogy belsőleg szembekerül a felnőttek társadalmával. Külső állásfoglalása háromféle: vagy csikorogva bár, de beadja derekát, beletöri magát helyzetébe, vagy egyenesen szembeszáll a társadalommal, összetűz mindenkivel, vagy eltávolodik tőle s külön úton járó ifjúsági mozgalomba kapcsolódik, melyben a magukra hagyott félvad vándorok nomád életükkel éppúgy feltűnést hajhásznak, mint régebben a kiaszott derekú gigerlik a maguk monoklijával és vasalt nadrágjával. Legfontosabb ezekben a mozgalmakban a vezető egyéniség. Lehet pedagógiai érzékkel rendelkező 17—20 éves ifjú, kit a többiek választás nélkül önként elismernek és követnek. Az idősebbek három csoportba oszthatók. Akadnak ügyes agitátorok, kik az ifjúság vállán érnek el magasabb állásokat, aratnak babérokat; de lehetnek szügesztív erővel rendelkező választott diktátorok is, vagy végül ügyes nevelők, az ifjúság igazi gondozói, kik a mozgalmat az eszményi cél, az ifjúság és a haza jövője érdekében irányítják. A tömörülésnek eddig az a veszedelme, hogy a társadalomtól eltávolodott ifjú nehezen találja meg a visszavezető helyes utat s vagy vén diák marad, egész életében örökké könnyelmű vándormadár, vagy még önzőbbé, még anyagiasabbá válik, mint mások. Úgy látszik nem lebeg még előttük határozottan kialakult férfieszmény.

Legfontosabb előkészület a családi életre a nemesen felfogott erősz, melyet élesen megkülönböztet a szexualitástól; a polgári életre az életpályaválasztás; az állami életre a politikai állásfoglalás.

Újszerű és sokoldalú az ifjúsági típusok tagozata. A fejlődés ritmusát tekintve vannak ifjak, akik csendben érlelődnek, lassan sajátítják el a környező kultúra szellemi kincseit. Mások céltudatos munkával, önneveléssel, nagy megrázkódtatás nélkül érnek célhoz és vannak végül, akik előtt hirtelen egész új világ tárul fel, a dantei „vita nuova“, a metódista megtérés, ezek a kétszer, négyszer születettek, akik az élő Isten ihletését érzik a lelkükön. Ha az állásfoglalás *tónusát* vesszük a felosztás alapjául, lehetnek józanok és könnyen lelkesülők, minden iránt fogékonyak vagy mindent átalakítók, búsongók és vidá-

mak, végül *a lelkiélet tartalma szerint* egyesek elvesznek a test vitális érzéseiben: sport-sihederek, vándorok, táncolók; az elmélkedők vagy esztétikai élvezéssel vagy problémákon töprengéssel szövik át az életet; az aktívak vagy amerikai módra üzletre, anyagi haladásra teszik fel az életüket, vagy vasakarattal kívánnak hódítani, mindenáron hatalomhoz jutni; akadnak olyanok is, akik szeretettel óhajtják besugározni a világot és ethikai entuziaszták, akik rajonganak az erkölcsi szabadságért és kérlelhetetlen szigorral gyűrik, kalapálják saját jellemüket; végül talán legritkább típus a transzcendens misztikus, ki világfélelemmel keresi az előle rejtőző Istent, míg eljut az önistenítéshez.

Ez a rövid áttekintés kielégítően szemlélteti, hogy gondolatokban mennyire gazdag, összefoglalásaiban mennyire eredeti ez a legújabb és, bátran mondhatjuk, legkiválóbb ifjúsági lélektan. Főelőnye, hogy pontos fogalmakat nyújt és a filozófiát ismét összeköti a pszichológiával. A megértés, amit kíván — úgy látszik — nem egyéb, mint az arisztoteleszi „eidos“ és „telos“ becsületmentése, melyek nélkül a nagy Stagirita szerint olyan a világ, mint a bomladozó hulla, minden érintésünkre szétmállik. Magyarázni még csak lehet valamiképpen atommal és energiával (anyagi és létesítő okkal), de megérteni valamit nem lehet másképpen „nisi ex omnibus causis eius“ (S. Thom.). Erre a kísérleti pszichológusok is kezdenek már ráeszmélni s mindig többen igazat adnak W. Sternnek, aki szerint „szerencsére múltfélben van már az a korszak, mely a lélektant el akarja szigetelni a filozófiától“.

A legtöbb olvasó bizonyára azt fogja gondolni, hogy a műben a tények rovására ismét túlteng a filozófia; érzi, hogy ebben a strukturális lélektanban milyen fogyatékos még a struktúra és a pedagógus csodálkozni fog, hogy a szerző miért nem használta fel Grunwald Päd. Psych. jóval egységesebb szerkezetét vagy W. Stern (Die menschliche Persönlichkeit) összefoglaló törvényeit, de mindenki lélekben gazdagodva s a legnagyobb elismeréssel teszi le kezéből ezt a stílusában és kiállításában is kiváló munkát. *Mester János.*

WILHELM HEUER: *Kausalität und Willensfreiheit*. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924. 144 lap.

Ha mindennek van oka és ha az okság törvénye szükségképiséget fejez ki, akkor az emberi akarat is a szükségképiség vastörvénye alatt áll. Egy olyan akarat elhatározás pedig, mely okok szükségszerű eredménye csupán, szabadnak semmiképpen sem mondható. Így az akarat szabadságának kérdése elválaszthatatlan az okság szükségképiségének problémájától.

A kérdés tehát ez: szükségképi-e az okviszony? Az okság szükségképiségének és ezzel a determinizmusnak hívei két tapasztalati adottságra támaszkodnak. Az első támpontot az a kényszer nyújtja, melyet ebben az ítéletben fejezünk ki: mindennek okának kell lennie. Ez a kényszer azonban, melynek nyomása alatt egy kapott élménytartalomnak (pl. a víz zavarosságának) okát keressük, még nem jelenti azt, hogy ez a szükségyszerűség tényleges, bennrejlő tulajdonsága a kérdéses okviszonynak. Az okviszony felvételének szükségessége ugyanis

csupán személyi, ránk vonatkozó kényszer eredménye; ezzel szemben az okviszony szükségképisége egy tőlünk független, a tényleges valóságban fennálló, objektív szükségképiséget fejez ki. Hiszen az élménytartalmak nem egyebek, mint ismeretlen, külső realitások ránk gyakorolt hatásai. És éppen mert valami realitásra mint okra utal minden élménytartalom, kérdezhetjük, és ha nem ismerjük, kell kérdeznünk: mi ennek (a víz megzavarodásának) az oka? E személyi kényszer így nem azonos az okviszonyban kimondott szükségképiséggel, ezért annak bizonyítéka sem lehet.

A második és az előbbinél jóval fontosabb adottságot az a szükségképiség szolgáltatja, mely ebben az ítéletben jut kifejezésre: az okkal a hatás szükségszerűleg van megadva. (Kell, hogy az iszap a vizet megzavarja.) Ez a törvény tehát egy reális, a tényleges ok és a tényleges okozat között fennforgó szükségképiséget állít. Ezt azonban sohasem lehet mondani, mert az okok soha sincsenek számunkra közvetlenül adva és így sohasem tudhatjuk, milyen viszony áll fenn a tényleges (ismeretlen) ok és a tapasztalatban kapott hatás között. Ugyanis az okokról, a külső realitásokról csupán fogalmaink vannak; ezeket a fogalmakat pedig azokból az élménytartalmakból alakítjuk, következtetjük ki, melyeket ezek a tőlünk független realitások váltottak ki belőlünk. A logikailag feldolgozott élménytartalmakból, tehát az okokra vonatkozó többé-kevésbé pontos fogalmakból következtetünk aztán vissza az élménytartalmakra, mint bekövetkezendőkre, mely folyamat bizonyos várakozást idéz fel bennünk. Ha ez a várakozás beteljesedik, vagyis ha fogalmaink fedik az aktuális élménytartalmat, akkor fellép bennünk a helyes következtetést kísérő szükségszerűségnek a tudata. Ha azonban ez nem következik be, fogalmaink és így tudásunk hiányosságát érezzük, ami aztán minket helyesebb fogalmak kiképzésre indít. Nyilvánvaló, hogy nem ontológiai, hanem logikai természetű ez a következtetéskor fellépő szükségszerűség. Ezért bizonyítéka sem lehet azon nézetnek, mely a kauzális viszony ontológiai szükségképiségére támaszkodik.

Így a kauzális szükségképiségnek az akarat szabadságának problémájában eszerint nincsen jelentősége. *Váczy Péter.*

ALFRED BAEUMLER: *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik.* Erster Band. Niemeyer Max kiadása. Halle, 1923.

Két kötetre tervezett munkája most megjelent első kötetében azt próbálja kimutatni a szerző, hogy az irracionalitás problémája hogyan alakult ki a Kant előtti filozófiában és hogy miképpen oldotta meg Kant kora nagy kérdését az esztétikában és a logikában.

Magunkat mint egyéniségeket legtisztábban az esztétikai élményben éljük át. Erthető tehát, hogy az újkori kultúra, amelynek épp az egyéniség felfedezése volt a legmélyebb és legjelentősebb intuíciója, kezdettől fogva arra törekedett, hogy a műalkotást és műélvezést mint filozófiai problémát tegye tudatossá.

Baumler szerint az újkori esztétika akkor született meg, amikor a Faludinktól lefordított Graziannál az ízlés neve és fogalma először felmerült (XVII. század). Utána a spanyoloktól a franciák vették át

az esztétikában a vezetőszerepet s így most a szerző a Boileau, Pascal s Bonhours műveiben mindazokat az új fogalmakat (délicatesse, justesse, sentiment) végigelemezi, amelyekben a kor legfőbb problémája kristályosodni kezdett.

Az egyéniség, illetve az „esztétika századának“ (XVIII. század) első monumentális kifejezése Leibniz monadológiája volt, amelyben az *egyéni* és öntevékeny erőcentrumoknak (monaszok) elsőrendű fontosságú szerep jutott. Az utána következő és hatása alatt álló francia esztétikusok figyelme most mindinkább az esztétikai élmény egyéni és szubjektív mozzanatai felé fordult. Dubos szerint pl. a jó ízlés nem egyéb, mint ösztönszerű *megérzése* egy olyan értéknek, amelyet az ész csak hosszas értelmi munka után tudna megállapítani.

A francia esztétikai szentimentalizmus üdvösen ellensúlyozta a kezdődő német esztétika racionalizmusát. Különben a Kant előtti német esztétikát úgy jellemezhetjük a legegyszerűbben, ha két korszakra osztva megállapítjuk, hogy az elsőben Wolffnak absztrakcióra és általánosításokra hajló racionalizmusa, a másodikban pedig Baumgarten filozófiai iránya uralkodott. Utóbbi úgy a logikában, mint az esztétikában az egyéniség elvének minél szélesebb körű bevezetésére törekedett.

A Kant előtti esztétika jellemzése után Baumler ugyanolyan részletesen a logika történetét vizsgálja abból a szempontból, hogy megtudjuk, mikép nyert lassan polgárjogot az újkori logikában az érzelmi megismerés, illetőleg az indukció. A „novum organum“ felfedezése és elismertetése — ez a szerző egyik új és érdekes meglátása — szerves összefüggésben állott az esztétika fokozatos kialakulásával. Végre jön Kant, aki az egyéniség problémáját az esztétikában és logikában egyaránt megoldotta.

Az esztétikai megoldás: az esztétikai élményben én *mint egyén* ismerék meg valaminő dolgot és mert szép az, ami (érdek nélkül) *nékem* tetszik, mondhatjuk, hogy az így megragadott érték szubjektív jellegű. Nékem azonban, ha tényleg van ízlésem, csak az tetszhet, ami *általánosan* tetszik — általános tetszésem Kant az emberiségnek mint ideális egésznek a véleményét érti — s ezen az alapon mondhatjuk, hogy az esztétikai érték objektív is.

Ilyképen Kant az esztétikában úgy az objektivizmusnak, mint a szubjektívizmusnak, úgy a racionalizmusnak, mint a szentimentalizmusnak jogos igényeit kielégítette.

De lássuk az egyéniség problémájának logikai megoldását is! Ez esetben nem a megismerő, hanem a megismerendő az egyéniség, egyéni létező, amelyhez sohasem fogalmi módon, hanem csak érzelmi megismerés útján juthatunk. Ebben Kant két mozzanatot különböztet meg, ú. m. az anyagot és a formát. Az anyag maga az érzet s így esetről-esetre változó, a forma (tér és idő) azonban a „cognitio sensualis“ lényegéből folyik s így mindenkor állandó és szükségképi.

Az esztétikai és logikai megismerés különbségét Kant a koordináció és szubordináció fogalmaiban sűrítette össze. Ezeknek analízise kapcsán Baumler igen élvezetesen és világosan fejt ki a kétféle szempont egymáshoz való viszonyát.

A munka mind alapos szakismeretével, mind pedig új szempontjainval a Kant-irodalomnak értékes gyarapodása. *Techert Margit.*

C. H. BECKER: *Kant und die Bildungskrise der Gegenwart.* Verlag Quelle & Meyer. Leipzig, 1924.

A Nietzsche, Dilthey és Bergson által hirdetett életfilozófia az élet fogalmi megismerésével ellentétben közvetlenül, intuitív módon akarja megragadni az életet. Ez a mozgalom mint reakció lépett fel életünk elmechanizálódásával és a racionalizmussal szemben, s ezzel Kant ellen. A filozófiának ez a formája a kantianusok szerint nem nevezhető filozófiának, hanem a legjobb esetben művészetnek, világnézetnek vagy vallásnak. Becker könyvecskéjében főlényesen mutat rá arra, hogy tudományos megismerésről csakis a Kant szellemében meg-alapozott fogalmi megismerésnél lehet szó és hogy milyen sokat köszönhet ez a Kant-ellenes mozgalom éppen — Kantnak.

A kantianusok szeretnek kicsinylő hangon beszélni erről a filozófiáról, mely azt hirdeti, hogy az abszolútát el tudja érni, s mely nem jutott el a Való és a Kellő világának elválasztásáig sem. De ha igaz is az, hogy tudomány csakis a fogalmak világában lehetséges, ez még nem jogosít fel minket arra, hogy lenézzük ezt a mozgalmat. Mert jó volt rámutatni az önbízó racionalizmus korában arra, hogy milyen szoros kapcsolatban van minden mély filozófia és tudomány az étellel és hogy mennyire alapvető jelentőségű különösen a metafizikában az irracionális mozzanat. Ebben van éppen értéke és jelentősége Nietzsche és Bergson filozófiájának. *Váczy Péter.*

JOSEPH GEYSER: *Max Scheler's Phänomenologie der Religion.* Freiburg im Breisgau 1924, Herder kiadása, 116 lap.

E könyvben előttünk áll két különböző út, melyek egyike az intuício szárnyain, másika a diszkurzív gondolkodás eszközeivel halad előre évezredek óta. Platon — Augustinus — közelebről Husserl a mesterei Schelernek; míg Geysér Aristoteles és Aquinói Tamás nyomán halad.

A mű bevezetőleg vázolja azokat a történeti és ismeretelméleti alapokat, melyeken Scheler gondolkodása nyugszik. Majd ezek alapján bevezet bennünket a kölni filozófus vallásbölcseleti nézeteibe. Scheler tana a Husserl által alapított fenomenológia elvein épül fel: vallásbölcselete a vallás fenomenológiája. Kiindulási pontja „a vallás ténye az ember szellemi életében“. (30. old.) Alapproblémája a vallásos tudat lényegösszefüggéseinek feltárása a fenomenológiai redukció segítségével. E probléma kifejtésének részleteit világos összefüggésben ismerteti Geysér, melyekre ez ismertetés szűk határai közt kitérni nem lehetséges. Röviden összefoglalva: Scheler a vallásnak az emberi szellem többi alapvető funkciói mellett való autonóm jelentőségét véli biztosítani, midőn a vallásos életnek a valláson kívüli tényekből való magyarázatát lehetetlennek állítva, a személyes Isten fogalmán felépülő vallásos életet az emberi szellemnek arra az „alapaktusára“ vezeti vissza, melyben szerinte Istent, mint az aktus objektumát, közvetlen szemléletben bírjuk: a szeretetre, mint értékelő alapaktusra.

Geyszer ezzel szemben az alkotásból az alkotónak mivoltára való következtetés lehetőségéből indulva ki, közvetlen szemlélet helyett a vallásos megismerésben is a gondolkodó szellem primatusát hangsúlyozza, melyet a szeretet munkájában segíthet, de meg nem előzhet. Mert „nem szerethetjük azt, amiről mitsem tudunk“. (108. old.)

Az az objektivitás, mellyel Geyszer az ellentétes állásponton lévő Scheler felfogását ismerteti, az a türelmes állapossággal végzett kritika, mellyel viszont e tan belső ellenmondásaira és gyengéire rámutat, végül az a világos előadás, mellyel két nagy és mély történelmi gyökerekkel bíró szellemi irány bonyolult küzdelmének megértéséhez hozzásegít, érdemessé teszik e művet a komolyabb tanulmány fáradságára. Érdemessé teszik nemcsak a vallásos tudat filozófiai kutatói vagy a pszichológus, hanem mindazok számára is, akik a szellemi élet történelmi megértésére törekednek, bármily álláspontot foglalva is el e két irányt illetőleg. Különben Geyszer maga is elismeri, hogy végleges győzelemmel egyik fél sem dicsekedhetik. E beismerése (15., 16. old.) méltányosságra szólítja fel a bírálót azokkal a hiányokkal szemben, melyeket e műben, különösen az értékek és szeretet lényegéről szóló fejezetben lehet érezni, hol Geyszer az értékproblémát nem tudja kielégítő megoldás felé vinni s a szeretet lényegére vonatkozóan is oly állításokra jut, melyek az ő diszkurzív megismerés primatusát hirdető álláspontjából aligha következtethetők ki.

Varga Sándor.

JOSEPH GEYSER: *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*. Freiburg im Breisgau. Herder 1923.

Geyszer ebben a könyvében Kanttal polemizál. Vitája három kérdés körül forog: Isten, lélek és az akaratszabadság. Geyszer mindig előrebocsátja Kant véleményét, megbírálja, azután a saját álláspontját fejti ki.

Kant nem veti el egészen az imént említett három fogalmat, hanem mint posztulátumokat lehetségeseknek tartja. Isten, lélek és az akaratszabadság létezését nem ismerhetjük meg, csupán csak a gyakorlati ésszel követeljük. Nem ismerhetjük meg őket, mert transzcendens tárgyak, azaz nem esnek tapasztalásunk körébe. A tapasztalat tárgyainak ismerete pedig nem jogosít fel bennünket arra, hogy róluk transzcendens tárgyak létezésére következtessünk.

Geyszer szerint az érzékelt tárgyaknak vannak oly tulajdonságai, amelyekről állíthatom, hogy az én megismerésem nélkül is a tárgy tulajdonságai közé tartoznak. Ilyen két nem érzéki tulajdonsága a tárgynak a „Sosein“ és a „Dasein“. „Sosein“-en értjük a tárgynak azt a sajátosságát, hogy úgy van megalkotva, amint azt mi érzékeinkkel észrevesszük és nem másként; mert hogy miért látom pl. a fát mindig fának és a lovat mindig lónak, ez a körülmény kétségkívül a tárgy olyan tulajdonságán alapszik, amelyről bátran elmondhatom, hogy az én megismerésemtől függetlenül is a tárgy tulajdonságai közé tartozik. A „Dasein“-en értjük a tárgynak azt a tulajdonságát, hogy a tárgy egyáltalában tudatomban helyet foglalhat, hogy érzékeimmel tudomást vehetek róla. A tárgynak az a tulajdonsága, hogy észre lehet venni, olyasvalami, aminek meg kell lennie a tárgyban az én megismerés-

résemtől függetlenül is. Ezek alapján transzcendens tárgyak létezése lehetséges, és ha létezik transzcendens tárgy, létezésére biztosan következtethetünk; mert a „Sosein“ és a „Dasein“ két olyan tulajdonság, amelyeknek feltétlenül meg kell lenniök a transzcendens tárgyban; ez a kettő pedig a létezés feltétlen kritériuma.

Geyser a következőkben azt iparkodik kimutatni, hogy Isten, lélek és akaratszabadság megléte szükségszerű. Ennek sokágú bizonyításában Geyser dialektikája a mai neoskolasztikus irányú filozófia egyik legértékesebb eredménye.

Bogyay A.

EMIL LASK: *Gesammelte Schriften*. 3 Bde. Herausg. von E. Herrig. I. 1923, 356 lap. II. 1923, 462 lap. III. 1924, 318 lap. Verl. v. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Lask, akit Rickert e kiadáshoz írt előszavában az újabb német filozófiai nemzedék legnagyobb reménységének mond, a háború kitörésekor otthagya heidelbergi tanszékét, s előbb a Kárpátokban, majd Galiciában harcolt, míg egy orosz golyó egy rohamtámadás közepett ki nem oltotta negyvenéves korában nagyrahitott életét (1915). Lask Rickertnek volt tanítványa; főképp logikai és ismeretelméleti munkáival járt új utakon, azonban később már egy egész világnézeti rendszer körvonalai kezdtek kikristályosodni munkásságában. Először a német idealizmus világába élte bele magát nagy lendülettel és megértéssel: Fichte idealizmusának a történelemhez való viszonyáról írt első munkája (1902) egészen új irányt mutatott a német idealizmus vizsgálatában. A filozófiatörténeti tanulmányokat nemsokára jogfilozófiai studiuma váltotta föl s itt is irányszabó jelentőségű programot adott. A filozófia logikájáról és a kategóriák elméletéről, majd az ítéletről írt munkája is e kérdések vizsgálatának történetében előkelő helyet biztosítanak számára. A badeni iskolának Rickert mellett csakhamar vezéralakja lett.

Most művei együttesen jelentek meg. Az első két kötet még életben publikált munkáit tartalmazza s függelékül közli azokat a terjedelmes széljegyzeteket, melyekben Lask régebbi gondolatait módosítja. A harmadik kötet egészen új anyagot tár föl, melyet készülő munkáinak hátramaradt jegyzeteiből állított össze a kiadó. Ilyen Platonra vonatkozó előadássorozata, mely a görög filozófia fejlődéséhez és a platoni idea-tan megértéséhez számos új szempontot ad. A többi, inkább töredékekben maradt munkája: *Zum System der Logik*; *Zum System der Philosophie*; *Zum System der Wissenschaften* főképen az igazság fogalmának s az értékek rendszerének elemzésére vonatkozó részeiben különös jelentőségűek. Ezekből egyszersmind kitűnik, hogy élte végén filozófiai felfogása gyökeresen átalakulóban volt. k.

REICHL's PHILOSOPHISCHER ALMANACH 1924. *Immanuel Kant zum Gedächtnis*. O. Reichl Verlag. Darmstadt 1924. 480 lap.

A rendkívül gazdag és változatos tartalmú kötet túlnyomó része Kant emlékezetének van szentelve. Itt csak a fontosabb cikkeiket emeljük ki, melyek nélkülözhetetlenek a Kant-kutatók számára. Az Almanach először egy csomó jellemző levelet közöl, melyeket Kant

írt kortársainak vagy ezek hozzá. Tanulságos pl. ránk magyarokra az a levél, melyet Fr. A. Hahnrieder, Kant egyik tanítványa, ír a mesterhez Fessler Ignác Aurélról, a pozsonyi egykori kapucinusról 1796-ban. Fessler tudása és karaktere a levélíróét egészen lebilincselte. A nőknek Kant iránt való filozófiai rajongására jellemző Maria v. Herbert levele (1791), mely így kezdődik: „Grosser Kant! Zu Dir rufe ich wie Gläubiger zu seinem Gott um Hilf, um Trost oder um Bescheid zum Tod...“

A tavaly oly fiatalon elhunyt német professzor, Frischeisen Köhler kitünően világítja meg a *mai Kant-kutatás* problémáit és föladatait. Schöndörffer egykorú források alapján Kantot mint elegans magistert jellemzi s egy csomó eddig ismeretlen *anekdotát közöl Kant-ról*. Egy másik cikk az „Als-ob“-nak szerepét világítja meg Kant filozófiájában. Kant leveleinek önmagára vonatkozó részei, melyeket Almanachunk külön összegyűjt, érdekes fényt vetnek mind karakterére, mind rendszerére. Érdekes adat Kant életére nézve Th. Hippelnek 1788-ból való leírása, mely egy vacsorai társalgásra vonatkozik, amiben Kant is részt vett (Ein Abend in der Gesellschaft Alt-Königsbergs). Schöndörffer tüzetesen leírja azokat az emléktárgyakat, melyeket a tavaly Königsbergben megnyitott *Kant-szoba tartalmaz*. Ez a Kant-szoba a régi egyetemi épületben, a Collegium Albertinum-ban van, tehát oly helyen, ahol Kant is sokszor megfordult (élete alkonyán egyébként előadásait nem az egyetemen, hanem lakásán tartotta).

Az Almanach egyik cikke jellemzi az új nagy *Leibniz-kiadást*, mely 40 kötetre van tervezve. Ismeretes, hogy 1901-ben a párizsi Académie des Sciences, a párizsi Académie des Sciences morales et politiques és a berlini akadémia megegyeztek abban, hogy Leibniznek, az európai nemzetközi tudományos szellem megalapítójának összes műveit egy hatalmas sorozatban együtt adják ki. A világháború kitörése óta erről szó sem lehet. Most tehát a berlini akadémia maga vállalkozott a kiadásra. Az előkészületek már régebben megtörténtek Leibniz Európa-szerte különböző levéltárakban lappangó iratainak katalogizálására (Kritischer Katalog der Leibniz-Handschriften. 1908). Az új nagy kiadásban az első 11 kötet a politikai és történelmi levélváltást fogja tartalmazni. A következő 6 kötet a filozófiai levélváltást. A matematikai, természettudományi és technikai levélváltás a következő 5 kötet anyaga lesz. A politikai iratok 4, a történelmi iratok 4, a filozófiai iratok 6, a matematikai, természettudományi és technikai iratok 4 könyvben fognak napvilágot látni. Az I. kötet már meg is jelent: *Gottfr. W. Leibniz, Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*. Hersg. v. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Erster Band 1668 bis 1676. Az új Leibniz-kiadást a *Reichl cég* adja ki, még pedig csak 333 számozott példányban.

Az Almanach folytatja az előző év cikksorozatát a világ mai *filozófiai intézeteiről*. Így ismerteti az indiai *Santiniketan-t* (a „Béka lakása“), melyet néhány tanulóval Rabindranath Tagore nyitott meg még 1901-ben nem messze Kalkuttától. (Kaysersling gróf darmstadti „Schule der Weisheit“-je úgy látszik innen ered.) Ma 200 hallgatója s 30 tanára van: hatalmas intézmény tantermekkel, könyvtárakkal,

művészeti múzeummal, tanári és tanulói lakásokkal, saját nyomdával, tehenészettel stb. Központi helyet foglal el a studiumok között az *indus filozófia* a maga különböző rendszereiben. Még csereprofesszoraik is vannak (pl. tavaly Winternitz prágai prof. az ind irodalomtörténetből). Kölnben 1921-ben alakult gazdag adományokból az *Albertus Magnus-Akademia*, mint nagy katolikus intézet a filozófia számára Switalski vezetése alatt. Az új intézmény kutató- és tanítóintézet, mely egy felsőbb szintézisben akarja egyesíteni a keresztény gondolatokat az újkori spekulációkkal, „Nova et Vetera”. Külön kiadványsorozata is van már.

A könyv másfélszáz lapos befejező cikke a *német filozófiai folyóiratok* története máig. Ez a német filozófia multjának jókora darabja, melynek tanulságai ma is igen jól kamatoztathatók. *k.*

W. BRUHN: *Einführung in das philosophische Denken*. Verl. B. G. Teubner. Leipzig u. Berlin. 1923. 156 lap. 3 aranyárka.

Ez a könyv a filozófiai bevezetéseknek egészen új s igen szerencsés típusa. Hogy a filozófiai problémákat frissen láttassa meg, összekapcsolja a történeti és a szisztematikus szempontokat. Kiindul egy-egy klasszikus filozófus rendszerének elemzéséből s aztán igen elevenen, erős gondolkodási élményeket váltva ki az olvasóból, vonja le a rendszer szisztematikus következményeit. Így a problémákat mintegy magával az olvasóval dolgoztatja föl. Pl. hogy mik a filozófiai gondolkodás sajátos kritériumai, mi a filozófia? — ezt Thales és Descartes gondolkodásából vezeti le. A filozófiai gondolkodás naiv formáit az antik filozófia irányain szemlélteti, metodikus formáit pedig a modern racionalizmuson, empirizmuson és kriticismuson. Bár a könyv a történetre épít, még pedig sokszor meglepően szerencsés didaktikai fogásokkal, az igazi történeti érzék hiányát vagyunk kénytelenek több ponton benne megállapítani; pl. helytelenül mutatja be a középkori filozófiai gondolkodás motívumait (8. l.). *k.*

I. E. HEYDE: *Grundwissenschaftliche Philosophie*. Verl. v. G. B. Teubner. Leipzig u. Berlin. 1924. 96. lap.

Heyde ebben a könyvben mesterének, I. *Rehmke*-nek rendszerét foglalja röviden és világosan össze. Alapgondolata, hogy a filozófia a szaktudományok alapjaira vonatkozó előfeltételek (Vor-Urteile) vizsgálata, vagyis alaptudomány. Ennek főproblémáit elsősorban az adottban rejlő következő alapellentétek határozzák meg: egyes — egyetemes, egyszerű — egység, változó — változatlan, valóságos — nem-valóságos. Ez az öt ellentét, melyeknek egymásközött semmi érintkező pontjuk nincsen kivétel nélkül valamennyi adottságra kiterjed. Minden egyes adottat ezeknek a szempontoknak szögéből kell vizsgálni: vagy dolog vagy tudat; vagy egyes, vagy általános; vagy változó, vagy változatlan stb. Heyde munkáját természetesen mindaz a kritika éri, amellyel *Rehmke*nek Lotzeből kiinduló rendszere illethető. *g.*

H. RICKERT: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. Eine Einführung. Dritte, umgearbeitete Auflage. Heidelberg. 1924. C. Winters Universitätsbuchhandlung. 156. lap.

Rickertnek ez a legújabb munkája a Windelbandtól szerkesztett s K. Fischer tiszteletére 1904-ben kiadott „Die Philosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts“ c. műben található *Geschichtsphilosophie* tanulmánynak teljes átdolgozása s új formába való öntése és önállósítása. A munkából kitűnik, hogy a lefolyt húsz esztendő alatt, bármekkorára nőtt is a történetfilozófiai vita és irodalom egészen a szenzációs „Untergang des Abendlandes“-ig, mindez Rickertnek a történeti élet elveire vonatkozó felfogását nem érintette. A történeti törvényekről, a történetben ható erőkről, a történeti haladásról, a történet végső értelméről, a historizmusról, a történetnek a metafizikához való viszonyáról ma is úgyszólván módosítás nélkül ugyanaz a felfogása, mint két évtizeddel ezelőtt megjelent munkájában. Ellenben lényegesen kiegészítette a történelem logikájára vonatkozó elméletét; s amint nagy munkája, a „Grenzen“ változott, éppúgy ez a történetfilozófiai bevezetése is. Tüzetesebben tárgyalja, mint régebben, a szellemnek és a történelmi módszer és történelmi anyag összefüggésének fogalmát. Így most már elébe vág annak a szemrehányásnak, mintha történetlogikája *egyoldalúan* formális maradna. Természetesen a logikának, ha a történelemé is, mindig a gondolkodás formáiról szóló elméletnek kell lennie. Ez a történetlogika azonban a történetfilozófiának csak egyik alapvető része; benne a történetfilozófia egyáltalán nem merülhet ki. Rickert nem is volt sohasem ezen az állásponton, bár többen éppen ezen a ponton támadták. A vád helytelenségét éppen ez a munkája bizonyítja a legszébben. Filozófiai rendszere elsősorban az *értékek* filozófiája, történetfilozófiájának is az értékfogalom a kulcsa. Ez az értékfogalom azonban itt nem marad meg a maga absztrakt általánosságában, hanem a történet konkrét és egynévi képződményeire van alkalmazva. k.

G. HAGEMANN: *Logik und Noetik*. Vollständig neu bearbeitet von A. Dyroff. Elfte und zwölfte, verbesserte Auflage. Freiburg im Br. 1924. Herder und Co. 260. lap.

Hagemannnak neoskolasztikus irányú logikája már több mint egy félszázad óta forog közkézen újabb és újabb átdolgozásban. Most Dyroff vállalkozott alapos revíziójára. A noetikát, úgy látszik didaktikai okokból, a logika elébe helyezte, az elavult részeket elhagyta s az újabb logikai irányok ismertetésének nagyobb teret enged. Ezeknek mindig rámutat történeti gyökereire s így iparkodik lehántani róluk azt, ami első pillanatra újnak látszik rajtuk. Pl. a fikcionalizmust, Vaihingernek „Als-ob“-logikáját egyrészt a logika módszertani részébe utalja, másrészt kimutatja, hogy lényegében nem egyéb, mint a régi, már az antik ismeretelméletben nagy szerepet játszó relativizmus, mely következetesen szkepticizmusba torkollik. A munkának Husserl fenomenológiájára vonatkozóan, mely a skolasztikus műveltségű Brentanóból és Bolzanóból indult ki, számos igen talpraesett és találó megjegyzése van. A művet a logika rövid története zárja be, melyhez értékes bibliográfia csatlakozik. k.

JOSEPH FRÖBES: *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*. I. Bd. Zweite und dritte, umgearb. Auflage. 1923. 630. II. Bd. Zweite Auflage. 1922. 692. Freiburg im Br. Herder und Comp.

Alig van tudomány, mely az utóbbi néhány évtizedben oly rohamosan és széleskörűen fejlődött volna, mint a pszichológia. Az idevágó rendkívül föllendült kutatás eredményei szinte áttekinthetetlen területet fognak át. A pszichológia ma már olyanfajta alapvetése a szellemi tudományoknak: nyelv-, művészet-, vallás-, jog- és államtudományoknak, a történelmi és filológiai tudományágaknak, mint a fizika és kémia az összes természettudományoknak. Fontosságát növeli gyakorlati-technikai alkalmazásának mind jobban növekvő aránya: így a pedagógiában, a gazdasági életben, a jogszolgáltatásban és az orvosi gyakorlatban. Ezt az óriási ismeretanyagot Fröbes oly szerencsésen tudta világos áttekintésben és szinte a maga teljességében összefoglalni, hogy hatalmas művét, melynek első kiadása 1917-ben jelent meg, a nemzetközi kritika a legnagyobb elismeréssel fogadta; a mű két év alatt teljesen elfogyott. Ma már olyan szerepet tölt be a pszichológiai tanulmányokban, mint pl. Tigerstedtnek nagy kézikönyve a fiziológusok, vagy Überweg könyve a filozófia-történetek munkájában.

Fröbes könyveinek különös értéke, hogy egyforma részletességgel tárgyalja mind az alsóbbrendű lelki funkciókat (érzet, szemlélet, képzet), mind a felsőbbrendű, bonyolultabb lelki tevékenységeket (fantázia, gondolkodás, akaratú aktusok stb.), melyeket a nagy pszichológiai kézikönyvek rendszerint elhanyagoltak. Figyelemmel van állandóan a többi tudományok pszichológiai vonatkozásaira s a gyakorlati alkalmazásokra (tanuvalomás-vizsgálat, intelligencia-kutatás, pályaválasztási tanácsadás, pedagógiai gyakorlat stb.). Tüzetesen tárgyalja a lelki életnek azon magasabbrendű tevékenységeire vonatkozó kutatásokat, melyekben újabban a kísérleti önfigyelés nagy szerepet játszik (következtetés, akaratú aktus); ki kell emelnünk a statisztikai vizsgálatok világos ismertetését, melyek a temperamentumra és a nyelvritmikára vonatkoznak. A pszichopatológiai szempont is minden részben kellően érvényesül.

A lélek metafizikai kérdéseinek tárgyalását szándékosan mellőzi, könyve teljesen empirikus talajon áll. E tekintetben Fröbes művének kitünő kiegészítője *Geysers* általános pszichológiája (2. köt. 3. kiadás. 1922).

Fröbes munkáját pótolhatatlan értékűvé teszi a lélekbúvár számára úgyszólván teljes bibliográfiája. Az előző kiadásból mintegy tíz ívnyi elavultabb vagy kevésbé jelentős anyagot mellőzött s ennek helyébe az utóbbi évek kutatási eredményeit állította. Az amerikai pszichológiai kutatásnak a világháború alatt és után felgyűlt anyaga is, mely általában oly nehezen hozzáférhető, Fröbes könyvében már szervesen fel van dolgozva. Az első kiadással szemben számos lényeges változás található a fényérzeteknél (utóképek), a hangérzeteknél (a vokális-elmélet), a szagérzeteknél, az érzelmeket kísérő fiziológiai jelenségek, a képzetípusok s a képzetlokalizáció tárgyalásában; szélesebb területet kapott a vakok pszichológiájának s a most oly sok lélekbúvárt foglalkoztató alakszemléletnek (*Gestaltwahrnehmung*) vizsgálata; az emlékezet tárgyalása most kiegészült az együttgyakorlás és a komplex-asszociációk elméletével.

k.

GUSTAV STÖRRING: *Psychologie*. Leipzig. 1923. W. Engelmann. 478.

Störring több tekintetben újszerű, sokoldalú és számos részében igen elmemozdító könyve a magasabbrendű lelki tevékenységeket behatóbban tárgyalja, mint az összefoglaló pszichológiai munkák általában szokták. E műnek sajátos vonása továbbá a hasonló feldolgozásokkal szemben, hogy az önmegfigyelési és a kísérleti módszer mellett különösen széles teret nyit a pszichopatológiai módszereknek. Az utóbbi ugyanis néhány évtizede óta a lelki élet számos terén lehetővé tette új törvényszerűségek felfedezését, pl. az érzelmi élet s a gondolatleflyás vizsgálatának területén; fényt derített a képzetek és érzelmek viszonyára, az ítéleti aktusokra, a külső és belső akaratfolyamatokra. A patológiai esetek, mintegy a természet kísérletei, az én-tudat elemzésében különös jelentőségre tettek szert. Az öntudat analízise ugyanis a pusztán önmegfigyelés számára rendkívül nehéz és határozatlan, a kísérletnek pedig mindeztideig nem vethető alá. Viszont azonban a beteg lelki élet kitünő adalékokat nyújt ehhez az elemzéshez. Az öntudat zavarainak eseteiből jól megállapíthatók az öntudat komponensei, pl. az a szerep, amelyet az öntudat magasabb fejlődésénél is a saját testünkről való tudat játszik. Minden idevágó kutatást Störring kitünően érvényesít a normális lelki élet megvilágítására. Ez könyvének fő speciikumája, egyzersmind különös érdeme.

Ismeretes, hogy Störring főképen az érzelmeknek (kontraszt, el-tompulás) és a következtetés élményeinek analízisére vonatkozó kutatásokban volt kezdeményező. Idevágó vizsgálatai könyvében szélesebb teret nyerne. Munkája nem sablonszerű pszichológia, hanem sok új, friss, a további kutatásra ösztönző gondolatokkal van tele. Itt csak kiemeljük a történeti személyiségek felfogásának pszichológiájára vonatkozó zárófejezetet, mely részben új világitásba helyezi a történettudomány s a pszichológia viszonyát. k.

MAX ETTLINGER: *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*. Bd. VIII. der Philosophischen Handbibliothek. 1924. Verl. I. Kösel u. Fr. Pustet. München. 326 lap.

A XIX. századnak s a mi századunkból lefolyt huszonöt évnek filozófiai áramlatait újabbat több munka iparkodik egy-egy csomóba fogva rendszerezni. Ez igen súlyos feladat: nehéz a filozófiai irányoknak alig áttekinthető, sokszor egybefonódó s mégis ellenmondó tarkaságát egységesen rendezni s becüket igazságos értékmérő szerint megítélni. Első pillanatra úgy látszik, hogy e nehézség oka a történeti távlat hiánya: túlságosan közel vagyunk még e korszak gondolkodásához, a szellemi áramlatoknak még magunk is a gondolatodrában forgunk, tehát a szellemi fejlődésvonalak még nem emelkedhetnek ki előttünk úgy, ahogy az antik vagy a középkori, vagy a Kantig tartó újkori gondolkodás történeti háttéréből. Ebben is van valami. Az igazi ok azonban másban rejlik. Helyesen utal Ettlínger arra, hogy ezek a régebbi korszakok más természetűek, mint a XIX. század. Ezek a filozófiai gondolkodásnak lassan épülő s klasszikus magaslati pontokkal záruló egyes korszakai, amelyek egymástól világosan elkülönülnek. A XIX. század a forrongás átmeneti kora. Van ilyen a multban

is, amely éppen olyan zavaros benyomást tesz ma is ránk, mint a közelekvő XIX. század. Ilyen kevésbé világosan tagolható gondolatvilágú a renaissance, vagy még régebről a hellenisztikus korszak. Ezek az átmeneti korszakok is éppoly határozatlanok, egymással ellentétes gondolatirányokat magukbazarók s ezért kevésbé áttekinthetők, mint a XIX. század.

Ettlingernek általában sikerül ennek a századnak sokrétű, szét-zórt, kaotikus gondolatvilágában rendet teremteni, körvonalukat meghúzni. Fichte föllépésétől (1794) kezdve négy korszakot különböztet meg. Az első a *romantika* filozófiája Hegel haláláig (1831). Itt megkülönböztet eszisztematikusokat (Fichte, Schelling, Hegel), problematikusokat (Schleiermacher, Fr. Schlegel, Schopenhauer) és pszichológistákat (Fries, Herbart, Benke). Helyesebb volna pszichológusokról szólni, mert Herbart mai értelemben éppen nem „pszichologista”. A második korszakot, mely 1865-ig tart, az *epigonok* korának nevezi könyvünk. Ide tartoznak a materialisták és pozitivisták (Feuerbach, Marx), a filozófia-történészek (Zeller), a theisztikus vallásfilozófusok és esztétikusok (J. H. Fichte, Fr. Vischer), a pszichologizáló eszisztematikusok (Lotze, Fechner) s a neoarisztotelikusok (Trendelenburg, Bolzano). A harmadik korszak gondolkodása *methodológiai* és *kultúr-filozófiai* irányú (e korszak záróéve 1900). A következő áramlatok körvonalai emelkednek ki belőle: neokantiánusok és methodológisták (Cohen, Mach, Liebmann, Windelband), pszichológisták és biológisták (Hartmann, Brentano, Willmann). A negyedik korszak a XX. század (Wundt, Lipps, Dilthey), kultúr- és életfilozófusok (Nietzsche, Tönnies, Eucken, Hertling), monisztikus és theisztikus metafizikusok első negyede: a *metafizika föltámadása*. Most a túlságos elspecializálódás helyébe újra a szintézisre való törekvés lép, a pusztá metodizálás helyébe a dolgok megragadásának vágya; a kultúr-filozófálást kezdi fölváltani a vallásos bensőségből fakadó metafizika. Egy új romantika kellős közepén állunk. A pozitívizmus és a metafizikaellenes neokantiánizmus háttérbe szorul; a kritikai realizmus az ismeretelmélet terén előtérbe lép; az értékelméletben egy objektív értékrend, egy etikai *ordre du coeur* (Pascal) gondolata rehabilitálódik.

Ettlinger szép könyve, bár benne a történeti fejlődés vonalak meghúzása néha erőszakolt és mesterséges, általában alkalmas arra, hogy a XIX. századnak s korunknak szinte gondolati útvesztőjében hű kalauzunk legyen. A címe azonban megtévesztő: ez a könyv a *német* filozófia története s nem általában a filozófiáé. Ami külön fejezetekben az angol s a francia filozófiára vonatkozik, egészen a német filozófia árnyékába esik. k.

JONAS COHN: *Der deutsche Idealismus*. (Nachkantische Philosophie.) Aus Natur und Geisteswelt. 1923. Verl. v. G. B. Teubner, Leipzig. 124 lap.

Cohn a nagy német idealizmus jellemzésében az életfilozófia és a kriticismus eleven egységéből indul ki, amint ez Goetheben és Schillerben megtestesült. Igen világos tagolásban ismerteti Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Herbart és Schopenhauer rendszereit, gondosan kinyomozza ezek hatását és elhelyezi őket a gondolkodás

történetének őket megillető szakaszaiba. A német idealizmusra vonatkozó ronggeteg újabb kutatás eredményeit a kis könyv már mind szervesen magába olvasztja. g.

S. MARCK: *Das Jahrhundert der Aufklärung*. Aus Natur u. Geisteswelt. Verl. von B. G. Teubner. Leipzig 1923. 124 lap.

Ez a kis munka igen világosan és áttekinthetően tárgyalja az angol, francia és német fölvilágosodást; az utóbbit Kant rendszerének ismertetésével zárja le. De már a kiindulópontja is előbb Kanttól való, mert hisz a történeti tárgyalás mértékül szolgáló felvilágosodás-fogalom definíciójában Kantra támaszkodik, ki szerint „a felvilágosodás az ember kilábolása a maga hibája okozta tisztátalanságból“. Az előítéletek kritikája, az autonóm gondolkodás teljes kifejtése, a tudománynak tekintélytől való függetlensége, a modern tudomány öntudata a felvilágosodási filozófia célja. E törekvés a mai történelmi gondolkodás, a hisztorizmus korában, mely mindent fejlődéstörténeti szempontból s nem az ész pusztá követelményének szögéből néz, sokszor lapos racionalizmusnak tűnik fel, mely az emberi és történeti élet irracionális hatalmú tényezőivel egyáltalán nem számolt. Viszont az is igaz, hogy a lapos aufklérizmus tipikus vonásai inkább csak a közép-szerű felvilágosodási gondolkodók sajátosága; az igazi nagyok: Hume, Rousseau, Lessing és Kant magasan ezek fölött állanak. Ennek kimutatására való törekvés húzódik végig az ügyes könyvecsken. k.

MICHAEL WITTMANN: *Ethik*. Bd. VII. der Philosophischen Handbibliothek. 1923. Verlag I. Kösel und Fr. Pustet. München. 400 lap.

Wittmann neve egyrészt Aristoteles Etikájáról írt műve (1920), másrészt a Max Schelerrel való polémiája alapján (Scheler als Ethiker. 1923) ismeretes. E műben az etika problémáinak rendszeres vizsgálataira vállalkozott. Metodikai kiindulópontja empirikus: az etikának részint analitikus-induktív, részint történeti-kritikai módszert tulajdonít. „Az etika számára is — mondja (5) — a legfőbb elv, hogy a tapasztalás tényeit vegyük szemügyre, hogy ezeket a gondolkodástörvények szerint feldolgozzuk és így mélyebben fekvő igazságok ismeretére jussunk.“ „Mindenekelőtt a multból (t. i. a mult erkölcsi tényeiből) a használhatót ki kell dolgoznunk, hogy aztán ehhez csatlakozva új utakat keressünk.“ (13.) De hogyan tudja megállapítani a szerző, vajjon melyek az erkölcsi szempontból „használható“ multbeli tények? Nem tételez-e föl ez a történeti-kritikai szelekció a tények között már egy értékmérőt? Vajjon a tapasztalás hogyan tud ilvet szolgáltatni?

Amilyen zavaros a módszertani alapvetés, olyan homályos a problémák fölvetésének sorrendje is. Alig érthető, miért rendelődik egymás mellé a „moralpozitivizmus“ és az individuális meg a szociális eudaimonizmus. A műnek logikusabb váza is lehetne. Az egyes irányok kritikai méltatásában számos helyes észrevétel, talpraesett bíráló megjegyzés található (pl. Scheler materiális értéketikájával, Rickerttel, Guyeau-val szemben). A könyv az akarat szabadság és a világnézet viszonyának sikerült jellemzését tartalmazó fejezettel zárul. A szerző az egyes kérdések bibliográfiai összeállítására nagy gondot fordított.

COMENIUS, I. A.: *Ausgewählte Schriften zur Reform in Wissenschaft, Religion und Politik*. Übersetzt und bearbeitet von Herbert Schönebaum. Leipzig, 1924. 226. l.

Ha lehet egy kor szellemét jelzővel illetni, a XVII. századot bizonyára az egység, a középpont után való sóvárgás jellemzi legjobban, amelynek egy Böhme, Spinoza, Pascal, Comenius, Leibniz egyaránt, bár mindegyik a maga sajátos világaállítottsága szerint, a kifejezésre juttatója. Ebből a sóvárgásból születik az általános érvényű módszer gondolata s ez termeli a kor számtalan vallásbölcseleti, panszofikus és társadalomelméleti kísérletét és utópiáját. Comenius egyik téren sem alkotott tulajdonképeni elméletet. Amit nyujtott, nagyszabású program volt s alkalmoszerű elmélkedés, amely — noha hatására nézve a maga korában szinte páratlanul áll — tisztán szellemtörténeti szempontból érdekes, mert benne az egységretörékvésnek egy sajátos típusa ismerhető fel. Egész gondolkodásának misztikus-vallásos beállítottsága mellett az egység után való sóvárgás mégsem passzív és világmegtadó, hanem tevékeny és konkrét, mely a legszerényebb kultúrnyilvánulástól az egész emberiség céltudatos összeműködésének eszméjéig fokozatosan tör Isten országa felé; s bár teljesen megérti a kor szükségletét s fogékony kora sokszor egymást keresztező eszméi iránt, voltaképp mégis teljesen problémátlan. Ez a problémátlanság jellemzi őt talán legjobban: sóvárgása maga sem válik számára sohasem problémává. Comenius csak egy lehetőséget ismer: az Istenség megragadását a kultúra összes területeinek átfogó szintézise útján. Ez a „panszofikus“ törekvés, s ha a filozófia az ismerés problémáváválását jelenti, akkor valóban panszofia a találó elnevezése az oly tudásnak, mely zártságra a kiegyenlítés és az összefoglalás útján törekszik. Ez magyarázza Comenius világnézetének látszólagos harmónikus voltát: legkisebb írásából is egész világkép tekint reánk; de ebből folyik stílusának sokszor fásasztó egyhangúsága is; mondanivalójának száma korlátozott, mert néhány merev tételbe foglalható.

A kitünő fordítás a tervezett Panszofia első részén, a Panergian kívül két rövidebb — Comenius magyarországi tartózkodásának idejéből származó — iratot tartalmaz (Sermo secretus és Gentis felicitas), amelyek, minthogy eredetiben nehezen hozzáférhetőek, ezúttal szélesebb körök számára is megismerhetőkké váltak.

Prohászka Lajos

SCHOPENHAUER: *Parerga és paralipomena*. Kisebb filozófiai írások. 4 kötet. Világirodalom könyvkiadóvállalat. Budapest. 1924.

Amikor Schopenhauer ezt a munkáját 1851-ben furcsán hangzó, éppen nem vonzó címén kiadja, már túl van a meg nem értés keserves korszakán. Ekkor már „a Nilus Kairóhoz ért“, nagy olvasótáborra volt. A század végén a Schopenhauer-láz erősen alászállott: a figyelem inkább Nietzsche felé fordult. Schopenhauert azonban nemcsak csodálatosan szellemes és plasztikus írásművészete, hanem gondolatainak tartalmi ereje is az időt legyőző filozófiai klasszikussá avatja. Olvasóköre nálunk is folyton emelkedőben van. Parergáinak népszerű részei (Aforizmusok az életbölcsestől; Parainézisek és maximák; Az életkorok különböző-

ségéről stb.) már többféle magyar fordításban és kiadásban forognak évtizedek óta közkézen. Most a című írt négy kötet a teljes Parergát adja igen világos, a schopenhaueri stílus szemléletességét és bámulatos bravúrijait általában ügyesen visszatükröző fordításban. A fordítók egyes utalásai és jegyzetei számos helyen a megértést különösen megkönnyítik. Kár, hogy az idézetek idegennyelvű formái, melyekre maga Schopenhauer is nagy súlyt vetett, elmaradtak. s.

ECKHARDT SÁNDOR: *A francia forradalom eszméi Magyarországon*. Budapest, 1924. 224 lap. Franklin-Társulat. (Ember és Természet. 7. köt. Szerk. Nagy József.)

A magyar gondolkodás történetének legmozgalmasabb és legtanulmányosabb korszakáról, a felvilágosodási eszméknek hazánkban való szerepéről kapunk egységes és plasztikus képet Eckhardt könyvéből. A szerző a magyar szellem történetének e korszakbeli jellemzéséhez a nyomtatott anyagon kívül egészen új forrásokat bűvárolt fel a M. N. Múzeumból, a bécsi állami levéltár titkos aktáiból, kémljelentéseiből, az összeesküvésű pörök elkobzott irataiból. A magyar felvilágosodási eszméket főképp két kategória körül csoportosítja: az állam és a vallás körül. Meglepően új adatok seregével jellemzi Montesquieunek, Rousseauinak, a XVIII. századi francia deizmusnak és materializmusnak őseinkre való mély hatását, egyszersmind azt a reakciót, melyet ezek az eszméáramlatok a konzervatív körökből kiváltak.

A könyv zárófejezete, mely a haladás eszméjét vizsgálja, nagy elmélyedéssel vonja le a magyar felvilágosodási mozgalom szellem-történeti és politikai tanulságait. Eckhardt az adatok óriási tömegére támaszkodva megállapítja, hogy a felvilágosodás, a haladás eszméje volt a fő indítéka a magyarnyelvű irodalom megszületésének mert ez az út volt elődeink szemében az egyedüli arra, hogy a magyar nemzet is kivehesse részét az emberiség folyton előrehaladó kultúrájának fejlesztéséből. A magyar felvilágosodási mozgalomnak — minden naivsága és botlása mellett — legfőbb érdeme, hogy a magyarságot elmaradottságának tudatára ébresztette s arra serkentette, hogy a világ mindenfelé gyors léptekkel megindult haladási irányába ő is beleilleszkedjék. Így válik a racionalista gondolat mély hazafíúi érzés és törekvés termékeny forrásává s készíti elő és érleli meg a magyarság lelkét a XIX. század eleji nagy nemzeti reformmozgalmakra.

Eckhardt monografiája a magyar filozófia történetének egyik remekül megírt fejezete. g.

ERNST HOFFMANN: *Kuno Fischer*. Heidelberg. 1924. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Ez a kis munka K. Fischer születésének 100 éves fordulójára alkalmasból jelent meg, hogy megállapítsa a nagyhatású professzor helyét a XIX. század szellem-történetéi között. K. Fischer a német „Grossbetrieb der Wissenschaft“ egyik legjellemzőbb képviselője. Újkori filozófia-történetének Descartesről szóló első kötete 1852-ben jelent meg s éppen ötven esztendő múlva fejezi be a nagy műnek utolsó, tizedik kötetét Hegelről 1902-ben.

Fischer Hegel iskolájából került ki. Annál feltűnőbb, hogy minden egyes kötete egy-egy filozófus rendszerével, mint magában állóval, foglalkozik, bár Hegel a történet folyamán jelentkező minden szellemi mozgalomnak törvényszerűségét hirdette, mely bizonyos dialektikus processzusban megy végbe, minthogy a történetben az ész tárul fel a maga logikai rendjében. Fischernél e ponton más gondolat is érvényesült: egy-egy filozófus, aki korszakot alkot, tehát a történet egy darabját maga teremti meg, mint individuális ember, mint teremtő gondolkodó, *szabadsággal* teremt, vagyis „újat“, előre ki nem számíthatót hoz létre. Ezt a két gondolatot: a történeti szellemi mozgás racionális törvényszerűségét és a filozófiai koncepciónak csak a zseni egyéni teremtő erejéből érthető szabadságát Fischer egy magasabb egész mozzanatainak fogta fel. Ez volt sajátos hivatása s ez adja meg hatalmas életművének külön karakterét: nagy szellemi alkotások sorozatát tárja fel, melyek egyes gondolkodók eredeti és spontán teremtéséből születtek meg — s ezek mégis egymással benső összefüggésben vannak, ami a törvényszerűség bélyegét nyomja rájuk. Hogyan lehetséges ez? Fischer egy hasonlattal világítja meg a kérdést műve bevezetésében. Amik az egyén fejlődésében az önmegismerés aktusai, ugyanazok az emberiség életében a filozófia kiváló rendszerei. Az önmegismerés aktusában nem esünk össze többé előbbi létünkkel, hanem mintegy kilépve magunkból, annak fölibe emelkedünk. Itt valami „új“ áll szemben a régivel. Addig csak egy „állapot“ voltunk; most az állapotból „tárgyat“ csinálunk, mellyel szemben áll tudatunk; egy krízis áll be, mely új korszakot nyit meg. Az önmegismerés aktusával a szabadság szférájába emelkedünk.

Igy áll a dolog a történet életében a filozófiai rendszerekkel. Bár az empirikus okság fonalán elő vannak is készítve: a szabad szellem spontaneitásának erejénél fogva lépnek elő. Vajjon mikor és hogyan jelentkezik a teremtő ember, aki megtalálja a gondolkodásnak azt az eszközt, mellyel az emberi ész tudatát új krízisbe emelheti: ez a szellemtörténet kiszámíthatatlan tényezője. Ha azonban a filozófia önmegismerés, az ész krízise: akkor a filozófia története ezeknek a kríziseknek a története, és csak az igazán teremtő, azaz korszakot alkotó gondolkodók rendszerei alkotják a filozófia történetét. Az eredeti, a mindent hordozó rendszeralkotó tényező egyedül a szabad és megszabadító motívum. Fischernek különös kongeniális érzéke volt e mozzanatnak a filozófiai rendszerekből való kiragadása iránt.

Hoffmann a továbbiakban meggyőzően mutatja ki, hogy Fischer 1861-ben megjelent Kant-kötetében mennyire anticipált számos gondolatot, melyet a későbbi neokantianusok csak nagy későn, mintegy újra fölfedeztek. Igen értékes annak kifejtése, hogy jóllehet az újabb, különösen a renaissance filozófiájára s Leibnizre vonatkozó tüzetes problémátörténeti kutatások sok mindent más megvilágításba helyeznek, mint Fischernél található, mindez művének klasszikus becsét: a rendszerek ragyogó immanens exegézisét nem érinti. Az utóbbiban rejlik Fischer nagy ereje s maradandó értéke.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Társaságunkban f. é. május óta a következő felolvasások tartottak:

Okt. 24. Ortway Rudolf: A tér és idő problémája Kantnál és az exakt tudományokban.

Nov. 13. Techert Margit: A plotinosi nous-fogalom vallásos jelentősége.

Dec. 3. Nagy József: H. Keyserling filozófiája.

KURZE INHALTSÜBERSICHT.

Rechtswissenschaft und Weltanschauung.

VON J. RUBER.

Die Ausbildung der einzelnen Fachwissenschaften hat sie von der Philosophie, als allgemeiner Grundwissenschaft in gewissem Grade entfernt; doch ist diese Entfernung nicht bei allen Fachzweigen gleich. Einige der sogenannten Fachwissenschaften — schlechthin „Wissenschaften“ — sind in der Nähe der philosophischen Wissenszentren geblieben; andere sind, Dank der extremen Differenzierung, in den Staub des Alltagslebens gesunken. So ist der Wissenschaftscharakter einiger Fachdisziplinen zugunsten der Philosophie, oder der unwissenschaftlichen Tagwerksarbeit strittig geworden. Das Geschick der Jurisprudenz war die erste dieser Möglichkeiten; die mehrfache philosophische Interessiertheit ihres Lehrgehaltes trägt die Schuld daran, dass der Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft zu einer heiss umstrittenen Frage geworden ist

Der Zusammenhang mit Weltanschauungsfragen wird, obgleich juristische Grundlegung ohne philosophische Stellungnahme überhaupt unmöglich ist, hauptsächlich im Strafrecht augenfällig, besonders seitdem der traditionelle Gegensatz der absoluten und relativen Straftheorien dem sogenannten strafrechtlichen Schulenstreit den Platz räumte. Die positivistische Strafrechtsschule steht unter dem Banner des materialistischen Monismus und deshalb folgerichtig auch des Atheismus, Mechanismus und Determinismus; die klassische Schule aber musste ihre Stütze bei jenen Weltanschauungsrichtungen suchen, die sich der materialistisch-naturalistischen Flut entgegenzusetzen tapfer genug waren.

So bietet in dieser Auffassung die darwinistische Deszendenzlehre, die Grundwahrheit der gesammten lebendigen Natur den Schlüssel auch zu dem strafrechtlichen Problem: das Verbrechen ist mit dem Atavismus der Biologie identisch. Die bisherige strafrechtliche Bedeutung der Tat ist mit dem streng kosmologischen Determinismus der strafrechtlichen Moderne unvereinbar: das naturwissenschaftlich vorausbestimmbare zukünftige Benehmen des Täters, d. h. seine Gefährlichkeit kann hingegen die weitgehendsten Massnahmen begründen, deren Berechtigung überhaupt gar nicht in Frage kommt. Das alles ist dem folgerichtigen Ateleologismus des Marxismus ähnlich, während Bernsteins Revisionismus in der vermittelnden Richtung Fr. v. Liszt's sein Gegenbild findet.

Nicht minder verheerend wirkte aber auf die juristische Gedankenwelt auch die grosse Strömung des Kritizismus. Im Anfang ist das dingliche Recht und die juristische Person, alsdann die altehrwürdige Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Rechte den vernichtenden Klügeleien des kritischen Idealismus zum Opfer gefallen. Endlich wird die reale Existenz des Staates in Frage gestellt und auf diesem Wege mit dem ganzen juristischen Kram aufgeräumt. Die einzige anerkannt „juristische“ Frage bleibt die Definition des Rechtes, richtiger deren Hälfte, ohne über das *genus proximum* weiter zu kommen.

Im Gegensatz zu den grossen geistigen Strömungen der letzvergangenen Jahrzehnte hat gewiss die Rechtswissenschaft, richtiger das positive Recht seine eigene, sozusagen esoterische Metaphysik, deren Umrisse durch den Realismus, Dualismus und Indeterminismus gegeben sind. Doch der Umstand, dass eine Rechtsordnung nur unter Annahme dieser philosophischen Voraussetzungen möglich ist, kann dieser juristischen Weltanschauung keine Wahrheitsgeltung verleihen: im Gegenteil, das Recht und seine Wissenschaft müssen sich dem Urtheil der Philosophie, dieser Königin aller Wissenschaften, fügen.

Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und in den exakten Wissenschaften.

VON R. ORTVAY.

Während Kant eine dem euklidischen Raum entsprechende Form der Raumanschauung als absolute und einzig mögliche Form betrachtet, wird auf eine Stufenfolge der Raumformen hingewiesen, die für die naive

Anschauung und für die wissenschaftliche Ordnung und Verarbeitung des uns gegebenen Wirklichkeit massgebend sind. Die euklidische Geometrie repräsentiert nur eine Stufe der Möglichkeiten und zwar einer Stufe, die schon Reflexion und wissenschaftliche Verarbeitung des Gegebenen voraussetzt. Ihr geht eine Stufe der Anschauung voran, dessen Raumform noch prägeometrische Züge trägt und deren genaue Charakterisierung noch aussteht. Die wissenschaftliche Bearbeitung feinerer Vorgänge der Optik bewegter Körper und der Gravitation, führt wie bekannt, weiterhin einerseits zu der Raum-Zeit-Mannigfaltigkeit von Minkowski und zur Riemann'schen Geometrie, andererseits führt das Bedürfnis, eine Mannigfaltigkeit komplizierterer Gebilde teils der reinen Mathematik (geometrische Figuren, Gleichungen, Funktionen), teils der Physik (Systeme von Massenpunkte) zu ordnen und in ihrer gegenseitigen Beziehungen zu übersehen, zur Einführung mehrdimensionaler Mannigfaltigkeiten, deren Eigenschaften in Analogie zu der Raumgeometrie entwickelt werden.

Es wird weiterhin auf die verschiedene Möglichkeiten hingewiesen, das Raumelement (Punkt, Linie, Kugel etc.) zu wählen, wodurch es ermöglicht wird, den Raum als eine Mannigfaltigkeit von verschiedener Dimenzzahl aufzufassen, sowie die geometrischen Beziehungen in verschiedener Formen auszudrücken.

Schliesslich werden einige nicht geometrische und nicht metrische Mannigfaltigkeiten, wie z. B. die Mannigfaltigkeit der Farben betrachtet, und die Tendenz der wissenschaftlichen Entwicklung hervorgehoben, einen immer grösseren Kreis der verschiedenartigsten Gegenständlichkeiten zu ordnen und die Gesamtheit ihrer Beziehungen zu erforschen, wobei naturgemäss an Stelle der Geometrie die allgemeine Lehre von den Mannigfaltigkeiten tritt.

ADATOK A MAGYAR GÉNIUSZ BIOLOGIÁJÁHOZ¹

Írta: MAGYARY-KOSSA GYULA.

Már a mindennapi ember jelleme, lelkülete és ideg-élete is megérdemli, hogy orvosi és lélektani szempontból foglalkozzunk vele, úgy mint bármely más életjelenséggel, mely egy bonyolult szervezethez kapcsolódik; de még sokkal inkább elmondhatjuk ezt a geniális emberre vonatkozó tanulmányokról, mert ezek egy, a szokottnál szövevényesebb organizmus belső alkotására, összetételére, természetére vetnek világot. Az, mit egy lángeszű ember életében alkotott, rendszerint annyira össze van forrva az emberiség egyetemes haladásával, hogy a géniusznek, mint egyének a tanulmányozása is tulajdonképp úgy tekinthető, mint érdekes és a fáradságot megérdemlő művelődéstörténeti analízis.

A tömegek önmagukban nem tudnak nagyot művelni. Szuggesztív erejű vezér, hodegus és kezdeményező hatalom kell nekik, olyan, ki a tömegek cselekedeteit és fantáziáját inspirálja, aki független, *nem befolyásolható* s hozzá még meg van benne a nagy kezdeményező exaltációja is. Mind olyan tulajdonságok ezek, melyek a legtöbb lángeszű emberben megvannak. A lángész legnagyobb érdeme tehát, hogy ő az emberiség *kezdeményező szelleme*: termékeny eszmék szerzője vagy nagy tettek és új korszakoknak alkura nem kapható megindítója, aki sok ezer ember helyett lát és gondolkodik és aki — ha a lángeszű embereknek abból a fajtájából való, melyet *tett-genienek*, a tettek emberének nevezhetünk — egész nemzetek sorsának és jövőjének ad új irányt. (Napoleon).

A történelem és a kultúra fejlődése nem megszakítatlan, egyenletes folyamatban, hanem ugrásokban történik s minden ilyen ugrásnak a kiinduláspontja egy lángeszű embernek az agyveleje. A nagy tömegek lelki világában sok a tisztán animális vonás, úgy értve ezt, hogy csakis érzelmei, vágyai és hangulatai vannak, ellenben a gondolatokat mindig csak asszimilálja, átveszi az egyes embertől, még pedig a *talentumtól*. A talentum mintegy közvetítő kapocs a genie és tömeg között. Ő az, ki a lángész ideáit felkapja, részletkérdésekben továbbfejleszti, minden oldalról meghányja-veti, népszerűbb alakba formálja és a tömegek közt széthinti. Hogy a ge-

¹ Egy hasonló című nagyobb munka első fejezete, egyszerűsége miatt a szerző m. tud. akadémiai székfoglalója.

niális ember gondolatait néha bámulatos gyorsasággal veszik át a tömegek, az csakis onnan van, hogy a lángész egyszerre egész sereg talentumos emberre gyakorolja szuggesztív befolyását s ezek vannak aztán közvetlen hatással a tömegekre. Sokat vitatkoztak azon: az emberóriásra, az *übermensch*-re szükség van-e? Kétségtelen, hogy szükség van rá, mert a legszorgalmasabb tömegek sem volnának képesek előbbre viinni a világot, ha a lángész invenciója nem támogatná őket. „A középszerűek vállvetett munkája nem teremt soha semmi kiválót. Az összes írói társaságok nem tudnák megírni Voltaire műveit, s az altiszteknek egész testülete nem volna képes Napoleon haditetteire“, mondotta egy francia író (*Bourdeau*). Végső elemzésben a kiválóság nélkülözhetetlen tényező, bármit mondjanak is azok, kik úgy vélik, hogy a tekintélyek lekicsinylése, sőt lerombolása hozzátartozik ahhoz, amit demokráciának nevezünk. Geniális emberek nélkül a tömegek tehetetlenekké és boldogtalanabbá lennének, mert a *tett-genie*, az akciók embere az, ki a tömegeket a nagy elhatározásokra ráviszi; a *tudományos lángész* az, ki a nagy és áldásthozó igazságokra rávezeti, s a kiváló *költő* és *művész* az, ki a tömeg életébe és lelki világába nagy szépségeket, nagy vigasztalásokat és nemes hangulatot visz bele.

Mindenkire, akiben megvan a kezdeményezés tehetése és ereje, érdeklődéssel szoktunk tekinteni, mert észrevesszük benne a szellem és az akarat energiáját, mely nem tartozik a mindennapi tulajdonságok közé. A lángészű emberek iránt is valami olyan rejtelmes vonzódást és érdeklődést érzünk, mint a nagy hősök iránt s minél távolabbi multban élnek, annál jobban csodáljuk őket, legjobban akkor, mikor már az utolsó kispolgár is észreveszi, hogy „életető eszmévé finomultak“. Ez a késői rokonszeny részben onnan van, hogy a geniális emberek életében majdnem mindig találunk több-kevesebb tragikus vonást. A kortársak sokszor nem becsülik meg őket; sokszor nem értik, kinevetik; apróbb emberi botlásaikat, hiányaikat és visszásságaikat a vásárra viszik s ezekkel igyekeznek nagy méreteiket kisebbiteni: úgyhogy az, ki a sors kegyelméből vagy kegyetlenségéből géniusznak született, jól teszi, ha útravalónak egy kemény elhatározást visz magával: azt, hogy (*Dante* szavai szerint) nem fog sírni, ha bántják, mert kővé vált a lelke (*io non piangea, si dentro impetrai*).

Kölcsey Ferenc abban a remek beszédében, melyet majdnem száz év előtt tartott — Kazinczy emlékezetére — az akadémia legelső közgyűlésén, többek közt azt mondja, hogy „a sorsnak nincsenek kedvencei, hanem csak eszközei“. Az egyes ember iránt való kemény részvétlenség-

gel intézi dolgát és ez alól a lángeszű ember sem kivétel. Kazinczy hosszú pályája szép volt, de azért ő is csak sívár eszköz volt a sors kezében, mert egy hosszú életen át izzadott azért, aminek gyümölesait mások fogják élvezni, s minden jutalma csak annyi volt, hogy egy pillantást vehetett az ígéret földjére. A legtöbb geniális ember életét megkeseríti az a tragikum, hogy munkája befejezetlen marad, mert minden nagy munkának szükségszerűleg ilyennek kell maradnia az aránytalanul rövid emberi életben.

A lángész-tragédiák főoka azonban nem ez a befejezetlenség, hanem a kortársak meg nem értése vagy szándékos lebecsülése. A nagy ember nem illik bele a saját korába és így szinte természetes dolog, hogy egy egész világot provokál maga ellen. A tömeg számára valósággal lélektani szükséglet a géniusz, de rövidlátásánál fogva mégis csak akkor érzi meg, hogy egy-egy kiváló emberben mit veszített, mikor ez már nincs többé. Ilyenkor sóhajtozás, sőt kétségbeesés hangjai hallhatók. Jól megfigyelhettük ezt a nemrég mult szomorú időkben, mikor hirtelen eltűnt közülünk az egyetlen tett-genie, a tetteknek az az embere, kiről úgy véltük, hogy ez az egy ember, ez a megmaradt egyetlen energiaforrás tehet még érettünk valami nagyot, valami váratlant, amit közülünk senki más nem tudna megtenni. A tömeg akkor, a teljes reménytelenség napjaiban, kezdte őt igazán megbecsülni és mi akkor mindnyájan, a magunk szemével láthattuk, hogy a nagy ember csak a halál után kezd élni: *extinctus amabitur!*

A tömegnek megvan az a mentsége, hogy a geniális embert nem mindig könnyű felismerni. A gyermekkorban, kivált ha bizonyos abnormis vonások is vannak benne, sokszor még a szülők is teljesen félreismerik. Elég, ha *Széchenyi* példájára hivatkozom. Gyermekkorában még az olvasást is csak legnagyobb nehézséggel tudta megtanulni; a *legastheniás* ideggöngye fiúk közé tartozott s apja anyyira tehetségtelennek tartotta, hogy azt hitte róla: legfőljebb katonának lesz jó.² Ezzel a félre-

² Erre nézve *Széchenyi* a következőket írja Béla fiához intézett németnyelvű parainézisében: „Ich z. B. begriff unendlich schwer, als Kind schon gar nicht; mit 6, 7 Jahren konnte man mir nicht einmal das Lesen trotz aller Mühe beibringen. so dass ich in diesem Alter ziemlich nahe daran war, für einen „graeflichen Trottel“ gehalten zu werden. Ich lernte sehr schwer, begriff nichts, war eigentlich ein miserabler Student; wurde — auch vorzüglich deshalb — mit 16 Jahren zum Soldaten gemacht, denn damals war man, wenigstens in Ungarn der Meinung, dass ein Dummkopf, wenn er nur etwas körperliche Kraft hatte, leicht einen Achilles Nr. 2 abgeben könne.“ (V. ö. *Schaffer* Károly: Gróf *Széchenyi* István idegrendszere c. akadémiai értekezésében, 6. oldal.)

ismeréssel vagy felnemismeréssel különösen gyakran találkozunk a gyorsabban fejlődő lánész (például a költők) esetében. Ez okozza, hogy a poéták életének első felét oly gyakran teszi boldogtalanná a hivatalos *kritika*, melynek nagy érdemei vannak, ha csak nyeseget, de nagy bűnei is lehetnek, ha a fejlődő növényt derékon vágja ketté. A kritika botlásairól hatalmas kötetet lehetne írni; itt csak egy-két jellemző példáját akarom említeni a mi irodalmunkból. Kazinczy és Kőlcsey nem tudták felismerni *Csokonai*-ban a született költőt és sohasem tekintették egyébnek, mint ügyes naturalistának. *Vörösmarty*-nak első verseit Kisfaludy Károly nem tartotta érdemesnek a közlésre, visszautasította őket, két másik versét pedig közölte ugyan a Koszorú szerkesztője, de azzal a hozzáadással, hogy helytelen az interpunkciója és az ortografiája, néhány verssora pedig nem kifogástalan!³ Kőlcseynek metsző gúnnyal írt, rideg bírálata végleg elnémította legnagyobb ódaköltőnket, *Berzsenyi*-t. (Érészben Berzsenyi sorsa emlékeztet a jeles angol költő: Cowley (1618—1667) esetére⁴.)

Mindayájan tudjuk, hogy *Jókainak* milyen kevés ismerő szó jutott életében a kritikusok részéről. Egyik legtehetségesebb bírálója (Péterfy Jenő) „hülyéknek” mondja regényalakjait, őt magát pedig jeles „fabulátor-nak” (és semmi másnak) nevezi Gyulai Pál. Gyulai szugesztív erejű tekintélyének köszönhető, hogy ma már mindenki (még olyanok is, kik különben nagyrabecsülik Jókait), csak mint *fabulátorról* beszélnek leggeniálisabb írónk egyikéről.

És említsem-e *Petőfi*-t, kinek egyik bírálója azt rójjá fel, hogy nagyon „parasztos” és nem elég szerény, a másik azt tanácsolja neki, hogy ne írjon „garasos komédiákat”, a harmadik (1844-ben) azt mondja, hogy semmi költői tehetsége sincs és ha mégis hű akar maradni a költészethez, akkor ne csak azt nézze, hogy mennyit ír, hanem azt is, hogy mit? Császár Ferenc, az úri szalónok költője „betyárosnak” nevezi Petőfinek népies költészetét s egyik

³ *Gyulai Pál*: Vörösmarty életrajza, (1919) 39. — Olyanforma eset, mint mikor *Tompát* felszólították, hogy az Akadémia 1859-i Kazinczy-ünnepére verset írjon s a költő ezt meg is tette, de Toldy Ferenc előbb visszaküldte neki a költeményt, avval a megjegyzéssel, hogy egy helyen *mikor* helyett *midőnt* írjon stb., amitől a különbenis nagyon érzékenylelkű poétának „arcába szökött a vér.”

⁴ Cowley, teljes meghasonlásban a világgal és önmagával, magányba vonult, hűtlen lett a költészethez, melyről élete végén úgy beszél, mint a legnagyobb ostobaságról, melytől fiát — ha volna — atyai jóindulattal óvna. „From all, which I have written, I never received the least benefit or the least advantage; but, on the contrary, have felt sometimes the effects of malice and misfortune”, mondja „Cutter of Coleman Street” c. munkája előszavában.

remekbe készült kis verséről, arról, hogy „Megy a juhász számaron“, azt írja, hogy ez a „sületlenségek netovábbja“; Petrichevich-Horváth Lázár avval a gyöngéd szóval jellemezte Petőfit és társait, hogy: „ein Lupengesindel von Gemeinheiten“; Zerffy Gusztáv „Aesthetikai Levelleiben“ azt írja Petőfiről, hogy költészetének aljas tartalmát a legaljasabb formában fejezi ki, hogy tréfája trágár, ironiája szemtelen pszkolódás, jókedve részeges őrzöngés.⁵ Toldy Ferenc akkoriban (a negyvenes évek végén) még azt tartotta, hogy Kerényi különb lírikus, mint Petőfi; Erdélyi János, legkiválóbb műbíráloink s esztétikusaink egyike, a magyar népköltészet lelkes gyűjtője és tanulmányozója azt írta, hogy Jámbor Pál toronymagasságban áll Petőfi felett; Sárosy Gyula, a költő, mikor Petőfi költeményeinek első kötete megjelent, azt írja egyik barátjának: „Hagyj nekem békét a te Petőfiddel! Neki nincs ízlése, megannyi verséből kikandikál a volt közlegény. Az Életképek legközelebbi számában jelent meg *Ördög Dankó*-nak egy rövid verse „A könnyezőhöz“: e kis vers többet ér, mint egy tarisznya vers a *Petőfi gyárából*“.⁶ Végül, hogy ezt a kellemetlen és ma már szinte érthetetlen statisztikát befejezzem, megemlítem még, hogy a magyar esztétika és műbírálat egyik alapvetője, Greguss Agost, 1847-ben még azt írta, hogy Petőfinek költői tehetése egyáltalán nincs és legjobb lesz, ha a versírással végleg felhagy. Bajza is csak eleinte vette szárnyai alá Petőfit; később, mikor már a lángeszű költő sehogyssem volt beilleszthető az akkori megszokott kritikai sablonok közé, teljesen idegen lett hozzá.⁷

⁵ V. ö. Fischer S.: Petőfi élete és művei, 301. és köv. old.

⁶ Figyelő (Abafi), XII. 95.

⁷ Nagyon is eltérítene tárgyamtól, ha költőink és kritikusaink viszonyát további példákkal tenném szemléletessé. De meg nem állhatom, hogy egy nemköltőnek *Semmelweis*-nak, a sorsára rá ne mutassak itten. Keserűség fogja el az embert, mikor annak a szomorú küzdelemnek a történetét olvassa, melyet halhatatlan hazánkfiának a külföldi (különösen német) tudósokkal és bírálókkal kellett végigharcolnia; olyan bírálókkal, kik a vita folyamán sem a szóban, sem a tettben nem voltak válogatósak. A bécsi egyetemről a szó szoros értelmében kiüldözték s a gyermekágyviláz természetére és gyógyítására vonatkozó, ma már mindenütt elfogadott érveit és adatait *Spaeth* bécsi tanár még 1863-ban is nemtelen gúnyval, a „csikós-ostor pattogásához“ (*gräuser Knall der Csikóspeitsche*) hasonlította. A német tanárok okozta lelki szenvedések nem kis mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy *Semmelweis* az örültek házában fejezze be életét. Most persze már másképp beszélnek róla. Szobrot állítottak neki és azt mondják, hogy: „*Kein Zweifel, Semmelweis fühlte sich als Ungar. als Sohn der ungarischen Nation. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass er, als Sohn deutscher Eltern, dem deutschen Volke entsprungen ist.*“ (*Schürer v. Waldheim: I. F. Semmelweis. Sein Leben u. Wirken. Wien, 1905. 171.*)

Ha a műkritika valami meglepően újjal és eredetivel találja szemben magát, akkor zavarában inkább üt, mint simogat, kivált ha a bírálatba az egyéni rokon- és ellenszenv is belejátszik: már pedig ez gyakran megesik. Hiszen még a modern magyar kritika apja, Gyulai Pál is azt szokta volt mondani, hogy „nekem az irodalomban határozott rokon- és ellenszenveim vannak“. És ez — mint Petőfi példája mutatja — már a Gyulai elődeinél is így volt.

Ezer szerencse, hogy Petőfire nem nagy hatással voltak a kritikusai. Megvetette őket, Helyét megálló harcias természetű fiatalember volt, aki mindig irgalom nélkül s a legtöbb geniális embert annyira jellemző őszinteséggel visszaadta a kölesönt azoknak, kik szembeálltak vele. Csak úgy, mint Goethe, nem sokat törődött bírálóival s ezeknek handabandái nem befolyásolták kártékonyan költői termékenységét. De azért az ő lelkén is ott rágódott az a seb, melyet a nagyképű vagy gonoszindulatú kritika s az irodalmi aprószentek féltékenykedése okozott s mely már annyi újat és eredetit teremő lángésznek szerzett fájdalmat és végleges elkedvetlenedést. Ha nem így volna, nem írta volna azt a verset, hogy

Mi a dicsőség? Tündöklő szivárvány,
A napnak könnyekben megtört sugara.

Még inkább elmondhatjuk ezt az inkább passzív természetű költőkről, például *Arany János*-ról. Ő valósággal félt a kritikától s a nyilvánosságtól. Az ötvenes évek kritikája szerinte vagy „cigányos magasztalás“, vagy „otromba szidalom“ volt. Öregebb korában szerzett verseit egy kulccsal elzárható kapesos könyvbe írta, gondosan elzárta s még legközelebbi hozzátartozóinak se mutatta meg. Az *Őszikéket* csak ötven példányban akarta kéziratképpen kinyomatni s rokonai és legjobb barátai közt szétosztani. Még a *Toldi Szerelmé*-ből is csak afféle félignyilvános kiadást akart csinálni. Egyik-másik munkáját félig készen, sőt egészen készen is, évekig rejtegette. Hogy egyik leggeniálisabb alkotásáról (a *Nagyidai Cigányok*-ról) Toldy Ferenc azt mondta, hogy az egész csak „áldatlan üresség“ és „szomorú aberrációja“ egy szép léleknek: ezt még elviselte valahogy; de mikor a *Buda Halálá*-ról egy kedvezőtlen anonim bírálat látott napvilágot a Pesti Hírnökben, ez annyira kedvét szegte, hogy a hún trilógia folytatásához a kellő hangulatot védkép elvesztette. Később, évek mulva, fájdalmasan említette fia előtt, mennyire sajnálja, hogy Buda Halálát pályázatra küldte s egyáltalán kiadta kezéből. „Ha akkor ki nem téve magamat a nyilvános bíráltatás izgalmainak, rejtekemben za-

vartalanul tovább dolgozom, megvolt az ihlet hozzá, hogy egyhuzamban befejezzem az egész művet; a nyilvánosság herce-hureája, konvencionális dicséretei nemkülönben, mint rosszaló hangjai kizaklattak lelkem nyugalomából s most már e munka végkép csonka marad.^{8a}

Tudjuk, hogy *Arany* János egyike volt a világ legszerényebb s a maga tehetségében legkevésbé bízó embereinek. „Örök kétely“, tépelődés, ingadozás, magával való elégedetlenség s az ebből eredő lelki depresszió marcolgolta egész életében. Örökösen szenvedő, diszharmónikus ember volt, egyenes ellentéte *Petőfi*-nek: a saját erejében bízó, nagyratörő, egocentrikus lángésznek. Ebben a tekintetben *Arany* János egészen másképp volt megalkotva, mint a legtöbb genialis ember. A lángésznek, kivált pedig az elsőrangú költőknek, egyik alapvető jellemvonása az, mit közönséges szóval, de nem egészen helyesen, *önhittség*-nek nevezünk. A költők rendszerint a superlativusok emberei. Van bennük valami a maniasok exaltációjából, nagyratartásából, s a lelki gátlások megcsökkenéséből. Nagyon is érzik magukban az istent, azt, hogy „*Deus est in vobis*“ és éppen ez az, mi az orvos szemében is oly érdekessé teszi őket. A legtöbb költő önmagát rajzolja munkáinak a hőseiben.⁹ Általában a genialis ember sokkal előbb megérzi az ő nagyrahatottságát, mint a kritika és sokkal később látja be a gyöngeségeit: ez a kettő a főoka az ő rátartóságának, mely sokszor a kritikát is megbőszíti és arra készíti, hogy ridegebben bírálja, mint ahogy megérdemelné. Emberi természetünkben rejlik, hogy a dicsőség szeretetét meg tudjuk hocsátani; de fölgerjedünk, ha azt látjuk, hogy valaki ezt őszintén ki is mutatja. Hogy *Petőfi* mennyivel hamarabb felismerte önmagát, mint a kritika: arról néhány érdekes és hiteles adat van birtokunkban. Egyszer soproni baka (tehát 17 éves) korában barátjával, Sass Istvánnal, sétálgatott a vidéki kisváros esti esőndjében, jövő nagy terveiről beszélgetve, s mikor barátja a nehézségekre figyelmeztette, „erős nyomatékkal“ azt felelte: „Érzem, hogy nem mindennapi embernek születtem!“ *Sass* megütközve e szavakon s az épület szögletében álló lámpához húzva őt, némi gúnnyal kérdezte: „Hadd látom nem pirulsz-e el e bátor nyilatkozat ismétlésekor?“ Erre *Petőfi* a világosságba állva, méltatlankodó komolysággal s még határozottabban ismétlé: „Igen, újra mondom, érzem magamban,

⁸ *Arany* J.: Hátrahagyott iratai (1887). Bevezetés.

⁹ *Byron* a *Childe Haroldban* és nagyszámú egyéb munkáiban; *Petőfi* az *Apostolban*, a „*Szerelem átka*“ hőse *Barangójában* és a *Bolond Istókban*; *Arany* az ő *Bolond Istókjában*; *Madách* az *Ember Tragédiája* *Keplerében* stb.

hogy nem mindennapi embernek születtem!“ Semmi okunk sincs arra, hogy ez adat hitelességében kételkedjünk, mert két év múlva írásban hagyja reánk, egy Szerényihez intézett levelében azt, hogy: „En közepszerű ember nem leszek: *aut Caesar, aut nihil!*“ És egy évvel később, tehát húsz éves korában, mikor a hivatalos kritika még nagyon keveset tartott róla, teljes meggyőződéssel írja már híres versében (a „Jövendölés“-ben), hogy „dicső neve örökké fog élni.“ Ugyanaz a szólam, mint a huszonkétéves Petraracéé vagy a balsorsban és félreismerésben vergődő Csokonaié, ki a tihanyi echóhoz írt versében megjósolja, hogy eljön az idő, mikor „együgyű sírhalmá“ szent lesz a magyarok előtt. A kisebbeknél is gyakran ez a hangnem az uralkodó.¹⁰

A kritika sokszor csak azután méltányolja igazi értéke szerint a géniusz munkáját, mikor ez már a közvélemény jórészét meghódította s mikor már a tömegek is megérik a nagy eredményeket; vagy ahogy Schiller mondja:

Hat Genie und Herz vollbracht,
Was Lock' und Descartes nie gedacht,
Sogleich wird auch von diesen
Die Möglichkeit bewiesen.

A lángeszű embernek ez a nagyratartása és magához való bizalma *szükséges* ahhoz, hogy nagy céljait elérje, mert ez ad neki szárnyat, erőt és lelkesedést; ez adja meg neki azt az energiatöbbletet, mellyel végre is sikerül egy nemzet történetébe, irodalmába vagy művészetébe vezetőül bekapcsolnia magát.¹¹

Akiben — mint *Arany* János-ban vagy a hozzá érzésben meglehetősen hasonló *Tompa* Mihály-ban és *Madách*-ban — ez nincsen meg, azt költői szárnyalásában gátolja,

¹⁰ Ezek közül elég, ha *Ady Endrét* emlitem, ki egyszer, magán-társaságban, a poézisét enyhén bíráló Ambrus Zoltán szavába vágva „cézári hangon“ mennydörögte, hogy „Tudja meg A. Z., Magyarországnak még nem volt olyan költője, mint amilyen én vagyok!“ (*Révész* Béla: *Ady E. életéről* stb., 1924. 138.) — A költőknek ez a sajtószerű túlérzékenysége minden iránt, ami kritika, szintén jól bele-vág abba a *feminin* típusba, melyről még máshol is szólni fogok. A hasonló példákat szinte a végtelenségig lehetne szaporítani.

¹¹ *Bolyai János*, a matematikus, már huszonegy éves alhadnagy korában megírta az apjának, hogy „a semmiből egy új világot teremtett“, pedig az öreg Bolyai még ezután is sok ideig lekicsinyelte fia eredményeit és éveken át folyton csak azt irogatta neki, hogy egyetlen órát se vesztessen a parallelák problémájára, mert céltalanul megmérgezi vele egész életét: (v. ö. *Dávid Lajos*: *A két Bolyai* 1923. 86., 87. old.) Az apa intelmei — szerencsére — semmi hatással sem voltak a maga igazában bízó geniális fiúra.

sőt végleg megbénítja a mikrológiára és konzervatív eső-könnyösségre mindig hajlamos, túlszigorú kritika.¹²

És itt eszünkbe jut *Richet*-nek szellemes mondása, mely szerint a génuszban mindig kétféle embernek kell lennie (s rendszerint benne is van mindakettő): egy Don Quichotte-nak és egy Sancho Pansa-nak. A benne lakó gátlásnélküli, optimista Don Quichotte-léleknek kell őt merészen előre vinnie, ha kell árkon-bokron keresztül, eddig járt utakat elhagyva, s rendületlenül bízza önmagában, sikereiben, dicsőségében; Sancho Pansa-lelkeknek pedig az a fontos feladata, hogy a józanész szavával a reális lehetőségek meglátásáig figyelmeztesse a don quichotte-i önbizalmat és lendületet. Nem egy lángésznek azért nem voltak sikerei, azért nem mert sok úgynevezett „nagy“ problémának nekivágni, mert hiányzott benne a Don Quichotte-ok határtalan bizalma önmagához és az eredményhez s viszont sok félbolond pseudo-genie azért hisz az ő világboldogító képtelen agyrémeiben, mert hiányzik belőle a kellő mennyiségű Sancho-józanág és mér-séklet.

Hozzátehetjük, hogy az a genie, kiben Don Quichotte és Sancho Pansa nincs megfelelő quantitativ egyensúlyban, sok bajnak, sőt valóságos nemzeti katasztrófáknak lehet okozója; akkor t. i. ha a tettek emberének született és az események sodra olyan helyre állította, honnan ellenmondás nélkül diktál és parancsol.

*

Ha a lángésznek — mint embernek — jellemzéséhez fogunk, tisztában kell lennünk azzal, hogy ebben a jellem-

¹² *Tompának* már fiatalkori leveleiből két olyan eredendő tulajdonsága ötlük szemünkbe, melyek a későbbi Tompa megértéséhez is igen fontosak. Az egyik az, hogy nem bízik eléggé magában. „Hiányzik belőle nemcsak az az önhittség és elbizakodottság, amely kísérője szokott lenni a nagy elmének, hanem a szükséges önbizalom is. Nem tetszik neki leír. Ugyanazt a gondolatot háromféleképpen is kifejti. E tulajdonságában találjuk meg a magyarázatát annak, hogy később egész csoport költeményt, különösen allegoriát, találunk egy és ugyanannak a gondolatnak a kifejezésére.“ Egy másik igen jellemző tulajdonsága (mely már elég gyakori kísérője a legfényesebb tehetségeknek, hogy a sok közül csak *Musset*-t említsem) az, hogy már ifjúkorában elfogja az aggodalom, hogy nem fog tudni dolgozni. Ez az *insufficiencia-érzés*, melytől későbbi életében annyiszor megremegett, már ifjúkori leveleiben előre veti árnyékát. „Ez az érzés okozott annyi kint *Munkácsy*-nak, ez állította meg gyakran *Arany* kezében a tollat.“ (*Lengyel Miklós*: Tompa M. élete és művei. 1906, 16.) *Madách* önbizalom-hiánya szintén ismeretes; verseit s drámáit ő is úgy elzárva tartotta, mint *Arany J.* a híres „kapcsos könyvében“. Mikor *Bérczy* figyelmeztette versei fogvatékosságára, azonnal tűzbe dobta őket. Csak *Arany János* kedvező ítélete mentette meg egyéb műveit az enyészettől.

zésben okvetlenül helyet kell adnunk a modern orvosi ismereteknek, mert csakis ezek segélyével vagyunk képesek helyesen és tárgyilagosan ítélni az emberi történelem, irodalom és művészet kiváló alakjairól. Nagy kár, hogy a politikai történelem és az irodalomtörténet — legalább eddig — nem kívánta meg ezt és nem is vet kellő súlyt az orvosi szakvéleményre, mikor az egyes szereplők működését bírálja. Ha ez következetesen megtörténnék, sok mindent jobban megértenénk a történeti fejlemények meglepő fordulataiban és a nagy írók, művészek munkáiban. Bizonyos, hogy ennél az orvosi bírálatnál nemcsak az élettani, hanem a kórtani típusokra is szűkségünk van, mert mi, kivétel nélkül mindnyájan — legkisebbek és legnagyobbak egyaránt — mind a két típusnak keverékei vagyunk. Nem mindig a homunculusok tartoznak a pathológiába. Az egészséges ember csak elvont eszménykép, csak ideál. Egyikünk sem teljesen egészséges; bizonyos fokban mindannyian degeneráltak vagyunk s „amint nincs egy tökéletesen szimmetrikus koponya, akkép nincs teljesen normális agyvelő sem“ (*Möbius.*) Még sokkal inkább hajlik a faji romlásra a génusz, már csak azért is, mert minél finomabb és szövevényesebb valamely szervezet, annál sérülékenyebb is. A lángész a normál-embertípustól többnyire eltérő, problematikus jellegű ember s ami a mindennapi halandó érdeklődését annyira megragadja és a génusz felé irányítja, ami a „hősök kultuszát“ megteremtette: annak oka sokszor éppen ebben az abnormitásban rejlik, aminthogy a költőt és a drámaírót is az vonzza leginkább, mi a megszokott, fiziológikus normától elüt, ami szélsőségbe hajló, ami túlzott, tehát orvosi és lélektani értelemben abnormis. Evvel magyarázható, hogy míg a köznapis ember félelemmel, sőt borzalommal nézi az elmebajost, addig pl. *Jókai* (s általában a romantikus írók) a tiszteletnek és megilletődésnek egy nemével foglalkoznak velük, mert beteg voltukat nem annyira pathológiának, mint inkább a fennkölt emberi érzelem-világ egyik fokozatának tekintik. *Vajda* János egyenesen védelmébe veszi az örülteknek hitt embereket és Isten kiválasztottainak tekinti őket,¹³ mint a hogy a primitív néphit is ezt tartja róluk.

Ady Endre közel járt az igazsághoz, mikor azt írta, hogy a lángész „valami kevés plus-szal több, mint a normális ember s nagyon sok minus-szal kevesebb.“ És két-ségtelen, hogy e sorok írása közben a saját *minuszai* is világosan állottak előtte.

Ha tehát ezt a szót, hogy „pathologia“ fejtegetéseim során gyakrabban fogom használni: ettől nem kell meg-

¹³ V. ö. *Zsigmond* Ferenc: *Jókai*, (1924), 353.

ijedni s rossz néven sem szabad venni. Hogy a közönség annyira irtózik az orvosi felfogástól, annak jórészt csak nomenklaturai oka van, mert a „psychopathikus“, „degenerált“ stb. kifejezések neki túlerősek; ő a pathologikusnak a határait sokkal szűkebbre fogja, mint a pszichiáter. A közönségnek nincs meg a kellő orvosi tájékozottsága, a dolog lényegével nincs egészen tisztában, a *degenerált* vagy *elfajult* szó hallásakor folyton a fülbe cseng ezeknek az orvosi kifejezéseknek lealacsonyító ethikai — tehát nemorvosi — mellékjelentése s majdnem mindig szélsőséges értelemben gondolja el őket. Bizonyos, hogy a *degenerált* helyett jobb volna valami más kifejezés; de ha akadna is helyette valami jobb, az új szót igen nehéz volna meghonosítani, mert a *degeneráció* szót az orvosi tudomány már igen régen használja, jóformán mindennapos a használata itten; az orvos nap-nap után látja a degenerációt élőben és hullában, semmi visszataszítót nem talál rajta s így alig hihető, hogy az új szó a régit ki tudná szorítani a használatból.

Kétségtelen, hogy a lángeész neuropathia nélkül is lehetséges;¹⁴ de az is bizonyos, hogy ez inkább kivételes dolog, s az emberi szellem legmagasabb szárnyalásának gyakori velejárója, sőt néha valósággal feltétele a pathologikum. „Höherstehen und Pathologischsein gehören zusammen“, — mondja az éppen idézett kiváló német pszichiáter az ő Goethéről szóló nagybecsű tanulmányában. Geniális emberek (pl. Schopenhauer) családjában nem egyszer megfigyelhető, hogy a geniálitás váltakozik az idiótasággal. Lángeeszű emberek gyermekei gyakran idióták vagy legalább is szellemileg gyöngék. Ennélfogva, ha egyik-másik nagy emberről azt mondjuk, hogy idegrendszere degenerációra valló tüneteket mutatott: ezt nem szabad mindjárt sacrilegiumnak tekinteni. Volt idő, mikor az emberi test felbontását is szentségtörésnek minősítették s egyházi átokkal sujtották; de vajjon milyen színvonalon állna ma az emberi test megismerésének tudománya, ha emiatt az elfogultság miatt a bonctan megmaradt volna régi abszurd és csenevész állapotában? És végre is: az óriás meg a törpe egyaránt a pathológiába tartozik; de azért nem szeretne-e mindenki inkább pathologikus óriás, mint pathologikus törpe lenni?

¹⁴ Erről l. bővebben: *Loewenfeld*: Über die geniale Geistestätigkeit (1903), a 26., 29., 31., 37. oldalon, hol többek közt azt is tárgyalja, hogy pld. *Kant* Immánuel orvosi szempontból is megfelel a normális embertípusnak; hasonló mondható *Bismarck*-ról, *Moltké*-ről, *Schiller*-ről, *Liebig*-ről, *Helmholtz*-ről és még más olyan újabb idők-ből való kiváló emberekről, kiknek élete folyása minden irányban kelőleg dokumentálva van, már csak azért is, mert állandóan a nagyközönség érdeklődésének tárgya volt

Érdekes, hogy már sokkal előbb, mint *Möbius*, egy nem orvos, sőt éppen egy genialis degenerált, ki azonban a legnagyobb emberismerők közül való volt — *Schopenhauer* — megmondta, hogy „a lángész csak egy emelettel lakik följebb, mint az elmebeteg,¹⁵ szintúgy *Moreau de Tours* azt, hogy a lángelméjűség félig-meddig beteg állapota az agyvelőnek (*c'est un état sémi-morbide du cerveau*), sőt mindezt már szószerint így mondta több mint kétezer év előtt az emberi szellem egyik legnagyobb képviselője, *Aristoteles*.¹⁶ A lángész abnormitására vonatkozó egyéb igen régi megfigyelések is bizonyítják, hogy *Lombroso* idevágó alapvető tanulmányai (*L'uomo di genio* [1888]; *Genio e degenerazione* [1898]; *Nuovi studi sul genio* [1902] stb.) lényegükben sok helyeset és igazat tartalmaznak, s hogy az ő közleményeit mégis bizalmatlansággal olvassuk ma már, annak leginkább az az oka, hogy nagyon is általánosít, a lélektani magyarázatokat és valószínűségeket teljesen figyelmen kívül hagyja, mindenben csak pathológiát lát, majdnem minden lángészű embert az epileptoid-jellegű elmebajosok közé soroz, a külső okok (alkoholizmus, lueszes fertőzés stb.) következtében elmebetegekké lett genialisokat egy kalap alá veszi az endogén psychosisokban szenvedőkkel s általában véve adatai gyakran tévesek vagy felületeseek. Elég, ha azt említsem, hogy *Dantét* is az epilepsziások közé veszi, egyszerűen azon az alapon, hogy a költő az Isteni Színjáték több helyén (Pokol, III. ének, 44—45. vers; V. ének, 47.

¹⁵ „Das Genie wohnt nur ein Stockwerk höher, als der Wahnsinn“ (Parerga u. Paralipomena, II. 61.) — Hogy sokszor a teljesen laikusok is mily éles szemmel meglátják a lángészű emberben a pathologikus vonásokat, arra nézve elég, ha itt *Kossuth* példájára hivatkozom, ki már a negyvenes évek elején megmondta, hogy Széchenyi az örültek házában fogja befejezni az életét. Itt persze mindjárt arra gondolhatnánk, hogy *Kossuth* megjegyzésében a politikai ellenfél elfogultsága lappang; de nem mondhatjuk ezt *Deák* Ferencről, ki már 1843-ban szintén nagyszerűen látta és jellemezte Széchenyi idegvilágát s leplezetlenül kimondta, hogy Sz. talán megbomlott elméjében? *L. Deák* igen érdekes levelét Széchenyiről *Ferenczy* munkájában: (Deák élete, I. 336.) Hogy „szalmafejű“ arisztokratáink körében már Széchenyi fénykorában ez volt az általánosan elterjedt, bár csak suttogva emlegetett diagnosis, sőt, hogy ezek a kórismét még azzal is megtoldták, hogy „alle Széchenyis rappeln mehr oder weniger“, azt csak mellelesleg jegyzem ide, *Kecskeméthy Aurél* (Széchenyi István utolsó éveit és halála (1866. 179.) adatára támaszkodva.

¹⁶ Ismeretes a *Seneca* mondása is: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*, mit *Dryden* (az angol irodalom egyik dégenéré supérieur-je) így fejez ki:

Great wit to madness sure is near allied,
And thin partitions do their bounds divide.

vers; Purgatórium, XXXI. ének, 30. vers) mondja, hogy bizonyos borzalmas jelenetek láttára öntudatát veszítve, „mint egy hulla“ esett össze. Még ha föl vesszük is, hogy a költő csakugyan átélte mindezt akkor is inkább hisztériára, mint epilepsziára kell gondolnunk. Hasonló botlásal sorozza a melanchóliás betegek közé *Schopenhauert*, arra hivatkozva, hogy a nagy filozófust a himlőtől való félelem űzte el Nápolyból, Veronát meg azért hagyta ott, mert úgy vélte, hogy a dohányába mérget tettek, Berlinből a kolera miatt menekült stb. Mind olyan dolgok, melyek bármely neuraszténias emberrel megtörténhetnek! A melanchóliás beteg folyton önmagát vádolja, rossznak, tehetetlennek és érdemetlennek tartja magát, holott *Schopenhauer* egész életében épp ellenkezőleg nagyon is öntudatos és önértzetes volt és pesszimista hangulata még távolról sem melancholia.¹⁷ Ennek ellenére *Lombroso* ragaszkodik ahhoz, hogy *Schopenhauer* „tökéletes típusa az elmebeteg lángésznek“¹⁸ és ebbe a típusba helyezi *Széchenyit* is, kiről egyebek közt azt mondja, hogy összeesküvő (*conspirateur*) és a 48-i magyar forradalomnak egyik főelőmozdítója (*promoteur*) volt.¹⁹ Egyetlen és igen kétes hitelű tanu nyilatkozata alapján *Richelieu*-t is az epilepsziások közt említi, sőt még *Darwin*-t is hajlandó ezek közé osztani, csak azért, mert néha szédülései voltak s mert *Lombroso* szavai szerint „a szédülés gyakran aequivalens az epilepsziával.“²⁰ Nem veszi figyelembe, hogy *Darwin* ülő-életmódot folytató, makacs emésztési s valószínűleg sklerotikus zavarokkal küzködő tudós volt. *Lombroso* szerint *Julius Caesar*, *Mohammed*, *Szent Pál*, *Petrarca* és még sok más kiváló ember is az epilepsziás geniek közé tartozott. Már most ha figyelembe veszem, hogy nem régiben kezeimbe került egy nagy szorgalommal megírt angol könyv,²¹ mely a lángeszű emberek lélektanával igen behatóan foglalkozik és ebben a könyvben többek közt *Vámbéry*-ről azt olvassuk, hogy „ez a vándorló cigánygyerek már tizenhat éves korában 6–7 nyelven beszélt“²² s ugyancsak *Vámbéry*-t egy másik helyen a „kalandorok“ (*adventurers*) közt, *Casanova* tőzsomszéd-ságában említi: akkor úgy hiszem, fölösleges volna bő-

¹⁷ V. ö. *Loewenfeld*, i. h. 25. l.

¹⁸ „Il est le type le plus complet de folie dans le génie“ írja főmunkája francia kiadásában (*L'homme de génie*, 1903, 131.)

¹⁹ U. o. 126., 127.

²⁰ U. o. 555.

²¹ A. R. *Burr*: The autobiography; a critical and comparative study (1909).

²² „That curious person, Arminius Vambéry, was at sixteen a wandering gipsy, who could speak six or seven languages“ (*Burr*, i. m. 365. és 423. l.)

vebben magyaráznom, hogy mily nagy elővigyázattal kell ezeknek a modern pathographiáknak az adatait fogadni, ha évszázadok, sőt évezredek előtt élt emberek lelki analiziséről van szó, mikor még olyan emberekről is efféle képtelenségeket mondanak, kik pár év előtt még köztünk éltek és terjedelmes autobiographiákban írták meg életük történetét.

Mindent összevéve, azt hiszem, hogy nem sok könyv van a világirodalomban, melyben a való tények és igazságok annyira össze volnának keverve a hibás adatokkal és felületes következtetésekkel, mint a *Lombroso* alapvető munkájában. Ez a munka a genie-kérdés szempontjából mégis nagyfontosságú, mert kiindulást és irányt adott egy hatalmasra fejlődött literatúrának. Utána hosszú sora következett azoknak, kik tanulmányozni keztek a lángeész biológiáját és kórtanát, hosszú sora következett a psychopathographiáknak, melyek sokszor magyarázatát adták egyes kiváló emberek látszólag érthetetlen, abszurd ténykedéseinek, pályájukon való botlásaiknak, s e pathographiák segítségével munkáikat is jobban tudjuk érteni és magyarázni.

A lángeéssel való foglalkozást különben nemesak a pathologia kérdése teszi kívánatossá és megokolttá, hanem a genie-kérdésnek pszichologiai oldala is. Ennek is igen tekintélyes irodalma van már és mégis azt látjuk, hogy a lángeész definíciója még ma is fogyatékos. A lángeész misztikum volt és egyelőre misztikum is marad, akár az orvos, akár a psychologus magyarázgatja. Nem ismerjük a lényegét, s a nagyon is rövid és már emiatt is kétes értékű *Lessing*-féle meghatározástól („Genie ist Fleiss“)²³ egészen a 4—5 sorra terjedő definíciókig egyik sem meríti ki a lángeész fogalmát minden irányban. Talán némileg megközelítem a valót, ha azt mondom, hogy a géniusz nem egyéb, mint az értelemnek, az akaratnak és az alkotó ösztönnek abnormis túltengése a tisztán animális ösztönök felett, még pedig — ha a tudomány emberéről van szó — egy olyan egyénben, ki lappangó analogiák meglatása, élénk képzetkapcsolása és fantáziája segítségével egészen jelentéktelen megfigyelésekből, triviális dolgokból új, nagy igazságokat, sőt tudományos rendszereket képes felépíteni, úgy, mint Pythagoras az egybehangzó kalapácsütésekből a harmónia elméletét. Azt, hogy a lángeész és a talentum között csak fokozati különbség volna — mint

²³ Közel esik ehhez a *Schiller* mondása: „Genie und Fleiss gehören zusammen“: (talán innen vette *Bajza* azt, hogy „a nagy szorgalom már maga fél-genie“, l. *Abafi*-féle Figyelő, XX. 158.), továbbá a *Buffon*-féle meghatározás: „La génie n'est autre chose qu'une grande aptitude à la patience“.

sokan állítják —, igen bajos elhinni. Már az is ellene szól, hogy a kettő közt nem csak kvantitatív, hanem lényeges *qualitativ* különbségek is vannak. Azt látjuk továbbá, hogy a lángész szinte *készen van* s rövid próbálkozás után egyszerre jelenik meg teljes nagyságában,²⁴ ellenben a talentum sokkal lassabban fejlődik s csak keserves munkával éri el azt a magaslatot, melyet megérdemel s mely mindig lényegesen alacsonyabb, mint a lángészé. „Das Talent erlernt alles, das Genie weiss alles“ — mondotta (némi túlzással) *Goethe*. Ha azt látjuk, hogy egy *Pascal* már 12 éves korában, mikor még jóformán autodidakta volt a mathézisben, egy egész önálló matematikai rendszert dolgoz ki, hogy egy *Mozart* hatéves korában komponál, hogy egy *Bolyai János* négy és fél éves korában burgonyából arcusokat és hozzávaló kifogástalan sinusokat farag ki, hogy ugyanó kilencéves korában (atyja bizonyossága szerint) még összadni sem tudott és ennek ellenére már 13 és fél éves korában a legnagyobb könnyedséggel végezte a differenciál- és integrál-ozmítást: akkor nem zárkozhatunk el attól a föltevéstől, hogy a lángész és a talentum agyvelejének alkotásában és funkcióiban olyan eltérések vannak, melyek már nem pusztán „fokozatok“, hanem ezidőszert még ismeretlen, nagy, misztikus különbségek.

A lángész munkájában fő az új és meglepő eredetiségű gondolat, melynek megokolásában és részletes kidolgozásában az inkább reprodukáló és „cédulázó“ természetű talentum, a „l'homme aux petits papiers“ (ahogy a franciák nevezik), esetleg még felül is múlja őt.²⁵ Másrészt azonban éppen az a lényegben való eredetiség és a formában való megkapó és szokatlan színezet okozza, hogy a lángész munkája egészen egyéni. Ezért is míg a talentum munkáját könnyűszerrel tovább lehet csinálni, addig a génuszét nem; — ez az ő halálával többnyire megszakad. A genie nem hagy maga után igazi iskolát, hanem csak alsóbbrendű utánozókat. Zrinyi-iskola nem volt, ellenben volt Gyöngyösi-iskola; Bessenyei- (francia-) iskola is volt, ellenben nem hagyott iskolát Csokonai. A nagy költők után rendszerint csak „lángész-majmok“ („Genieaffen“, *Kant*) következnek, kik a mester *allűrjeivel* akarnak nagynak és eredetinek látszani, de nem is tehetnek másként, mert a dolog természetében van, hogy a

²⁴ Evvel természetesen korántsem akarom azt mondani, hogy a lángésznek nincs szüksége tanulásra és önművelésre!

²⁵ Ennek a „cédulázó“-szónak sem szeretnék valami szükségképen kisebbítő, lefokozó jelentést adni, mert a cédulázást gyakran a genialis ember is igénybeveszi, ha a munka természete megkívánja. Így például *Darwin* is egyike volt ezeknek.

géniusznak legfőlebb a külsőségeit, szólamait és modorát *lehet* utánozni:

Wie er sich räuspert und wie er spuckt,
Das haben sie ihm glücklich abgeguckt,

— mondta *Goethe* a *Schiller* tanítványairól. A nagy költőknek és gondolkozóknak valósággal balvégzetük, hogy hitvány másolók követik őket (már életükben vagy közvetlenül haláluk után), kik inkább diszkreditálják életük munkáját, mintsem hogy fokoznák a hatását. *Voltaire*-nek köszönhetjük a volterianizmust, a korlátolt szektáristát: *Renan*-nak a renanistát, a felületen ironizálót (kit *Renan* már életében megtagadott²⁶); *Byron*-nak és *Heine*-nek a 40-es, 50-es évek nagyhangú törpéit, *Petőfi*-nek az ő halála után sevegestől jelentkező, mélyebb érzelmeiben szűkölködő, de dubajos beszédű imitátorokat.

Már *Arany János* rámutatott²⁷ arra, hogy a költői lángésznek mindig meg vannak a maga káros hatásai is: a kisebb tehetségek, kikből még lehetne valami, ha a maguk individualitásának megfelelő irányban dolgoznának, a genie ellenállhatatlan vonzása következtében tévútra kerülnek. *Petőfi* hatása meggátolta, hogy az ötvenes évek költői egyénileg kifejlődjenek. *Olyanok* akartak lenni, amilyenek egyéni összetételüknél fogva nem lehettek. Ez nagy kár volt irodalmunkra, mert a jó középszerűek (kikre mindig szükség van, mert csak ők teszik lehetővé, hogy koronkint egy-egy lángész álljon elő) — eredeti egyénisége a céltalan *petőfieskedés* következtében nem fejlődhetett ki.

*

Hogy a „lángész“ fogalmának meghatározása még ma sem kielégítő: ez részben onnan van, hogy a geniális emberek sem orvosi, sem lélektani szempontból nem foghatók egy kalap alá — igen eltérők lehetnek. Legcélszerűbb tehát, ha nem törődünk sokat a definícióval, hanem sorra veszünk néhány olyan tulajdonságot, mely a közfelfogás szerint is legkiválóbb emberpéldányokat jellemzi. Ezek közt az első, mellyel most foglalkozni szándékozom: az *egyoldalúság*.

Vannak szerzők, kik azt mondják, hogy a géniusznak bizonyos *univerzalitás* a kimagasló ismertető jele. Kétségtelennek vélem, hogy ezek tévednek s hogy nekünk azokkal kell tartanunk, kik a lángészt épp ellenkezőleg nagyon *egyoldalúnak* látják. „Univerzál-geniek“ — kitet annyiszor emlegetünk köznapi beszélgetéseinkben —

²⁶ V. ö. *Bourdeau*: A jelenkori gondolkozás mesterei, (1907) 93. oldal.

²⁷ Prózai dolgozatai (1879), 458.

nincsenek. A lángeszű emberek a világ legnagyobb specialistái. Ha azt mondom: Shakespeare, Molière, Petrarca vagy Pasteur, akkor a tragédia, a vígjáték, a szonett vagy a védőoltás jut eszembe és semmi más, ámbar ezek a nagyok egyebet is írtak és tettek. E területeken voltak ők *elérhetetlenül nagyok*. A lángész egyoldalúsága szükségszerű dolog, mert az igazi nagy tehetségek mindig nagy hiányokkal, nagy hiátusokkal járnak, s itt most egészen figyelmen kívül hagyhatjuk azt, hogy ezt az egyoldalúságot a modern pszichiatria a degeneráció egyik elsőrangú rünetének tartja. A lángész tehetségeinek aránytalanoknak és disharmónikusoknak *kell* lenniök, mert igazán nagyot művelni csakis az tudhat, aki egyoldalú. Vannak ugyan, akik ezzel szemben *Michelangelo* és még egy-két lángeszű ember példáját hozzák fel cáfolatul, olyanokat, kik különféle területeken dolgoztak s állítólag mindegyiken egyformán nagyot produkáltak. Én ezekkel behatóban nem foglalkoztam, de még vagyok róla győződve, hogy műveik értékesség tekintetében korántsem egyenrangúak, föltéve, hogy azok a munkák csakugyan *egészen heterogén* területekről valók. Az emberi kultúra történetében talán csak egyetlen kivétel akad: a minden tekintetben egyedülálló és szinte már nem is emberszámba menő *Leonardo da Vinci*; *secundus non datur*. Meg kell állapodnunk abban, hogy a legtöbb lángész tehetségeiben nincs meg a mindennapi szimmetria, hogy bizonyos irányokban túltengenek, úgy mint, ahogy ezt a kórbonctanba vágó parciális óriás-növésnél tapasztaljuk. Ez a tehetségbeli aránytalanság a genie élete folyamán mindinkább fokozódik, mert már kisgyermek korától fogva, ösztönszerűleg is, azokat az agykéregtájékokat foglalkoztatja, melyekhez ez az aszimmetria kötve van. Ez a foglalkoztatás neki könnyű és gyönyörűséget adó. A lángész fejlődésére csak előnyös, ha egyoldalú tehetségei vannak, mert ezeket azután zavartalanul és teljes mértékben, céltalan csapongások és idővesztések nélkül fejlesztheti; ellenben egy különben tehetséges ember életművének értékesége szempontjából sohasem előnyös, ha az illetőnek többféle, körülbelül egyenlőértékű tehetségei vannak, mert ezek arra vezetnek, hogy képességei és energiái megoszoljanak, heterogén területeken kísérletezzen és mindenütt csak fél-eredményeket érjen el.

Bizonyos, hogy kultúránk igazi nagy eredményei mindig egyes emberek nagy szellemi és lelki aránytalanságaiból származtak. Ha a földön mindenki harmónikus, egyforma tehetségekkel jönne a világra: ennek az emberi művelődés nagy kárát vallaná, mert akkor igazi *vezérlő szellemek* nem születhetnének. Kultúránk fejlődésének egyik elsőrangú föltétele, hogy akadjanak emberek,

kik az ő egyoldalúan túltengő képességeiket teljes erővel *bizonyos irányokba* koncentrálják, kik egész életükben „mindig csak arra gondoljanak” — ahogy *Newton* mondta, mikor azt kérdezték tőle, hogy hogyan jött rá a nehézkedés törvényére. Haladásunk szempontjából alig van sajnálatranéltoőbb dolog, mint az, mikor egy geniális ember nem tudja egy bizonyos dologra koncentrálni azt a tehetségét, mely legjobban ki van fejlődve benne. Az aberrációk seholsem ártanak annyit, mint itt. *Leonardo*-nak több szobra és festménye maradt befejezetlen, mert munkája közben technikai és geometriai kérdések vetődtek fel elméjében s ezektől nem tudott szabadulni. Hogy *Bolyai Farkas*-nak, a leguniverzálisabb magyar tehetségek egyikének élete munkájából mennyi igazi értéket pusztított el az az idő, amit nyolc tragédiája megírására, fűtő- és főzőkemencék szerkesztésére, pomológiára, filológiára, draisineszerű gépek feltalálására, festészetre és zenetanulmányokra fordított: azt talán nem kell bővebben fejtegetnem.²⁸

A lángész egyoldalúsága különösen feltűnő a költőknél, képzőművészeknél, zenészeknél és a matematikusoknál: tehát annál a négyféle tehetségnél, melyről már a régiek azt mondták, hogy tanulással, mesterséges fejlesztéssel meg nem szerezhetők: *non fiunt, sed nascuntur*. Már ez is arra mutat, hogy ezeknek az egyoldalúsága (csak úgy, mint speciális tehetségük) veleszületett sajátosság. Ez a négy tehetség jóformán kizárja egymást: nem fordulhat elő egyenlő mértékben ugyanabban az individuumban. Nagy költő vagy nagy művész nem lehet egyúttal kiváló matematikus. *Alferi, Goethe, Heyse Pál, Rostand*, a félig költő *Nietzsche, Beethoven, Makart* a legegyszerűbb számtani feladatokkal sem bírtak megküzdeni; *Petőfi* gyűlölte a számtant és mértant, *Arany* nem tudta megérteni az algebra lényegét, hasonlóképen

²⁸ *Bolyai Farkas*-ban kétségkívül sok volt abból a sokoldalúságból, melyet *Leonardo*-ban annyiszor megcsodáltak. *Brassai Sámuel* szerint tragédiáit a múlt század elejének olvasói nagyon szerették, sőt bámulták; *Bayer József* (1907) pedig azt mondja, hogy az ő koráig senki se volt ily drámaírói tehetséggel megáldva irodalmunkban. Mindazáltal később még ő maga is eltévelyedésnek mondotta a drámaírás területén való bolyongását: „nem jó felé menyek”, írja egyik levelében. „Javamra lesz, ha tovább nem tévelygek” és már az „Öt szomorú játék” előjáró beszédében *rossz személy*-nek nevezi a Poézist, melyet czentül meg fog vetni, mint a megtért ifjú, bárhogy fogja is újabb kísérletekre csábítani. (L. *Dávid Lajos* könyvében, 47. és köv. old.) — Azt hiszem, hogy úgy *Bolyainál*, mint a hozzá hasonló sokoldalú tehetségeknél, a kitűnő *memória* az, aminek elsőrangú szerepe volt az univerzalitás kifejlesztésében. Hogy B. F. emlékező *tehetsége* mily páratlanul éles és fejlett volt, arra vonatkozólag *Szily Kálmán* (Adatok B. F. életrajzához, 3. és 9. old.) hoz fel néhány jellemző példát.

Mikszáth Kálmán, Ady Endre és még sokan mások. A mathézistól való irtózás bizonyos *feminin-jelleget* ad a költőknek és a művészeknek, mert a férfival szemben a nők azok, kik az exakt dolgokat kerülik, kik az *amathe-matikus* lények óriási kasztját alkotják. A nők mindentől idegenkednek, ami szám és absztrakció. Németországi megfigyelések szerint a legintelligensebb nőknek csak egy hatodrésze tudta megmondani, hogy születésük helyén mennyi a lakosok száma, hogy milyen méretei voltak annak a szobának, melyben hosszú éveken át laktak s hozzátehetem, hogy a férfiak életkorának megítélésében is bámulatos mértékben szoktak tévedni, (olykor saját kárukra is!) *Möbius* szerint,²⁹ hogy ha egy nőnek kiváló matematikai tudása van, az olyanféle benyomást tesz az emberre, mintha szakálla volna. Az ilyen nő, azt lehet mondani biszexuális, mert a rendesnél több van benne a férfiből. Az a néhány kiváló nő-matematikus, kiről tudomásunk van, arca vonásaiban és koponyája alkotásában is határozottan férfítípust és a degeneráció jeleit mutatja.³⁰ Elég, ha e részben *Germain* Zsófiára utalok az ő abnormisan megnyúlt koponyájával és hatalmas energiájú férfira emlékeztető arcélével.³¹ Ez a férfítípus még szembeötlőbb, ha *Germain* képét a — mint említettem — általában feminin-jellegű költők (pld. *Schiller*, *Byron*,³² *H. Bang*, vagy akár *Shakespeare*) finom, nőies szabású arcvonásaival hasonlítjuk össze.

A költészet és a matematika közt mindenesetre nagy

²⁹ *Möbius*: Über die Anlage zur Mathematik. 1907. 24. és köv. l.

³⁰ A férfítípus különben másnemű tehetségekkel bíró kiváló nők arcán, kezeírásán, viselkedésén és jellemén is feltűnő. Így például *George Eliot*-nak (Evans Mária-nak) és *Mme de Staël*-nek egészen férfiszabású arca volt és már *Lombroso*-nak feltűnt, hogy majdnem minden nagytehetségű amerikai és angol nő, ki az utóbbi évtizedekben híre tett szert, erősen fejlett férfias állkapcsokkal és általában virilis vonásokkal bírt. A nagytehetségű nőkről a külső forma alapján is elmondhatjuk *Goncourt*-ral: „Il n'y a pas de femmes de génie; lorsque'elles sont des génies, elles sont des hommes“.

³¹ A kiváló nőmathematikusok rendszerint fölötte idegesek, különcödők, gyorsan öregedők és hamar elpusztulók voltak. Ezért mondja *Möbius* (idézett munkájában), hogy „männliche Talente sind für Weibe ein schlimmes Geschenk, ein Pfahl im Fleische“. — *Germain* Zsófia (1776—1831) 1816-ban a párizsi akadémia nagy díját nyerte el azon munkájával, melyben a rugalmas lemezek rezgéstörvényeit állapította meg; elméletét tovább fejlesztette 1820-ban megjelent „Recherches sur la théorie des surfaces élastiques“ című művében. Magába vonult, hosszú éveken át szobájába zárkózó különös nő volt.

³² Egy előkelő török úr valósággal szerelmes lett a leányos arcú, 22 éves *Byron*-ba. Nem győzte magasztalni apró fehér fogait, kis füleit, hullámos haját és kis kezeit; (az utóbbiakra maga a költő is büszke volt.)

szakadék van és bár azt szokták mondani, hogy a mathézis magasabb régióiban jelentékeny szerepe van a költészettel közös elemnek: a fantáziának, mégis azt látjuk, hogy elég ritka az olyan matematikus, ki a költészetet élvezni, becsülni és megérteni tudja. A kettő nem igen fér össze. *Newton* azt mondta a költészetről, hogy „elmés haszontalanság“ (*ingenious nonsense*); *Helmholtz* őszintén megvallja, hogy a latin remekírók borzasztóan untatták; *Bolyai János*, mikor az apja halálos ágya mellett ott találja Arany János költeményeit, tűzbe akarja dobni ezeket, azt mondván, hogy: „az emberiség minden szenvedését és visszaeséseit a költészet okozta. Az apámuak is sokszor mondtam, hogy hagyjon fel vele, de hiába, nem tévő. Haszontalanul élte le életét!“ A nagy matematikusok közt mindenesetre találunk néhány olyat, kiből a költészethez való vonzódás is megvolt, így például a valószínűségi számítás egyik alapítójában: *Bernoulli* Jakabban, ki verseket is írt. *Ampère* szintén verselt fiatal korában, továbbá *Gauss* is, kinek oly fejlett tehetsége volt a nyelvészethez, hogy mikor az egyetemre ment, még nem tudta, hogy filologus legyen-e vagy a mathézisre adja magát? A kiváló matematikusok közt kétségkívül egyedülálló jelenség *Bolyai Farkas*, kinek a matematikai genialitása mellett páratlan nyelvtudása és költői készsége is volt és bár költői munkáiról nem sokat tartott,³³ mégis úgy látszik, hogy élete végéig írt költeményeket. Azt tartotta, hogy „a poézis, a szerelem és a halál adóját mindenkinek le kell róni.“³⁴ *Bolyai Farkas* példája ezek szerint azt mutatja, hogy a nagy matematikai tehetség mellett jelen lehet bizonyos fokú költői tehetség is; ellenben nagy költői tehetség mellett egyszersmind matematikusnak lenni: erre nincsen példa s — legalább nekem — elképzelhetetlen. A feminin-jellegű egyoldalúság sehogysen fér össze a férfias típusú egyoldalúsággal (a mathézissel).

*

Mint mondtuk, a matematika s általában az exakt dolgok iránti csekély fogékonyság feminin-jelleget ad a költőknek. Ősi soron öröklött lelki színezetük ez. A költészet, s különösen a líra, megteremtői mindenütt a nők voltak. Számos bizonyosságát lehetne idézni ennek a kezdetleges népek életéből.³⁵ Sok ilyen népnél csak a nők éne-

³³ Élete végén összes költeményeit elégette s azok hamvát egy kis fapohárba helyezte el, külsején avval a horátiusi mondással: „*Poësis si paullum a summo decessit, vergit ad imum.*“

³⁴ V. ö. *Jókai* mondásával: „Ki lehet tépni a szívből e virágot (t. i. a költői hajlamot), el is hervad az magától; de egyszer legalább kihajt mindenkinek a lelkéből.“

³⁵ V. ö. *Solymossy Sándor* érdekes fejtegetéseivel: *Ethnografia*, XVII., (1906), 4. füzet.

kelnek, (olykor sajtáságos, nem mindenkitől érthető külön női nyelven); a férfiak ezt nem teszik, mert az éneket s a verselést nevelésnek vagy lealacsonyítónak tekintik, s egy későbbi fejlődés fokán is csak passzív utánczó a női lírikusoknak, nem pedig igazi költők. A nem-harcos (tehát nem-férfias) kezdetleges népeknél nincs éposz, hanem csak líra s az első szerelmi énekesek itt is mindig a nők. Ha igaz az, hogy mindnyájunk énje két alkotórészből: egy férfiből és nőből van összetéve, akkor elmondhatjuk, hogy a lírai költőkben az ő női részük az, ami énekel, vágyódik és eped. Az öregedő poétának nem is lehet nagyobb bánata, mint az, mikor észreveszi, hogy ez a feminin komponense fogyatkozóban van. Ezt a szomorúságot érezhette *Ady Endre*, (ki különben mint ember is határozottan nőies típusú volt), mikor egyik versében³⁶ elpanaszolja, hogy „ösztönzője, igazi valója“, kinek egész életében „apródok s cifra dalnokok“ módjára udvarolt: az *asszonyi része*, ez a „benne sarjadt, édes dáma“ hűtlen lett hozzá, elhagyta őt.

A költői lelkű asszony gyakran tovább adja az ő tehetségét. Ismeretes dolog, hogy a kiváló költők rendszerint *anyai* részről öröklik a poétai vénát, ellenben a nagy matematikai, zenei vagy képzőművészeti tehetség mindig *apai* soron öröklődik, sohasem az *anya* részéről. Én legalább nem tudok példát az utóbbira; (mindig *kiváló* tehetségekről szólva!)

A kritika iránti túlérzékenység és a hisztériás típus — melyről talán egy más alkalommal részletesebben is szólhatok — méginkább növeli ezt a hasonlóságot, mely a költőt a nőhöz közelíti, valamint az is, hogy a költőknek, egyoldalúságuk ellenére — csak úgy, mint a nőknek — nagy hajlandóságuk van a *képzőművészetekhez* és a *zenéhez*, de megfelelő genialitás nélkül.

Petőfi, Arany, Madách, Jókai, a két Kisfaludy, a poétalelkű Bolyai Farkas, Tóth Ede, Gárdonyi Géza stb. mind jó rajzoló vagy festők voltak, s egyrésztük (Arany, Jókai, Kisfaludy Károly) fiatal korában meg volt győződve róla, hogy festőnek vagy szobrásznak született. Kisfaludy Károlyról tudjuk, hogy egy darabig a kenyerét is festegetéssel kereste, s ez némi részben Jókaira is illik, mert mikor az Üstökös-t megindította, eleinte a belevaló képek egy részét is maga rajzolgatta, sőt már 8—9 éves korában is illusztrálta a magakészítette verseket. Arra lehetne gondolni, hogy talán azok az agyvelői területek, melyekhez a költői tehetség kapcsolódik, a képzőművészeti tehetséghez szükséges területekkel benső összefüggésben vannak; annál inkább, mert viszont némely nagy festő-

³⁶ „Valaki útra vált belőlünk“. (Válogatott versei 1921. évi kiadásban, 192. old.)

ben (például: Michel Angelo-ban, Böcklin-ben stb.) is megvolt a poétai készség. Mindazáltal ezek a magyar költők éppoly távol estek az igazi művészettől, mint Dante, Goethe vagy Musset, kik szintén sokáig törték magukat a festéssel és rajzolással,³⁷ de számottevő eredmény nélkül, mert hiába, csenevész-tehetségeket a legmakacsabb kitartással sem lehet nagyrafejleszteni. A képzőművészetekhez való vonzódásuknak inkább lélektani okai voltak. Egyrészt az, hogy a genialis embert előbb-utóbb kimeríti az intenzív szellemi munka és ilyen eszközökkel is igyekszik küzdeni az egyoldalúság-okozta kifáradás ellen. Ezért mondja *Jókai* egy helyen, hogy: „jó ha az ember kétféle mesterséget tud; nappal festhet, éjjel írhat s azalatt, míg fest, megpihen az írástól“. A lángész munkaképességére néha előnyös, ha még egy olyan — bár másodrendű — tehetsége is van, mely neki melleleg szórakozást és felfrissülést szerez igazi nagy munkája közben. De a költőket ezenkívül más, fontosabb lélektani okok is ráterelik az ilyen mellékes foglalkozásokra. Ők a fantázia külön világában élnek és minden eszközt, ami rendelkezésükre áll, megragadnak, hogy eleven életet adjanak képzeletük alakjainak. Olyanok ők, mint az apró gyermekek, kik szintén lerajzolják, illusztrálják csapongó képzeletük világát még akkor is, ha a rajzoláshoz semmi tehetségük sincsen. Sokszor az élenkfantáziájú elmebetegeknél is így van ez, kivált az izgatottsági periódusokban.³⁸ Nemesak a költőkben, hanem mindenki, ki állandóan a saját külön fantasztikus világában él, van egy darab a festőből, a szobrászból, és sokszor a zenészből is. Benső kapcsolat, lelki rokonság van köztük. A költő is művész, de eszköze — a szó — nagyon is másodrendű, erősen mögötte áll az érzellemnek, mely diktálja, ezért igyekszik a poéta más eszközökkel is életet önteni képzeletének alakjaiba, mintegy átvenni őket a szemmel és füllel érzékelhető valóságba. Ez az ösztön okozza azt is, hogy a költők — nagyok és kicsinyek egyaránt — nyugtalan ifjúságuk kezdetén oly gyakran hajlanak a színészet felé. Sok költő volt, kiben egyidőben született meg a lírikus és a színész, sőt nem egy olyan is, kiben a színész megelőzte a poétát. Katona József, Petőfi, Arany, Hugó Károly, Czákó Zsigmond, Beöthy László, Tóth Ede, Endrődi Sándor, Váradi Antal, sőt a költői lelkületű Bolyai Farkas is hosszabb-rövidebb ideig színészkedtek ifjú éveikben, csak úgy, mint Shakespeare és Molière. A fiatal költők színészi hajlandó-

³⁷ Goethe még öreg korában is mindig a zsebében hordta a vázlatkönyvét. Húsz éven át erőlködött azon, hogy festővé lehessen és élete végéig sokrattartotta a rajzoló tehetségét.

³⁸ L. erről bővebben *Lombroso: L'homme de génie* (Párizs, 1903), 316. és következő lapokon.

ságában, mint egyéb tulajdonságaikban is, van valami naiv gyermekies vonás. Minden élénkebb fantáziájú gyermeknek elsőrangú mulatsága a színházjátszás. A gyermek-Jókainak éppúgy megvolt a saját tragédiáihoz való színpada és színtársulata, mint Victor Hugo-nak. Úgy látszik, hogy Petőfi színészhajlama is szorosan hozzátartozott az ő költői lényéhez, s mikor verseit írta, bensőleg színészi módra alakította, eljátszotta és el is szavalta azokat; (Jókai is ezt mondja róla.)³⁹ A költőket persze nemcsak az ő álomviláguk vonzza a színészethez, hanem részben a dicsőség vágya — (hősöket akarnak játszani,⁴⁰ mintahogy munkáik hőseiben is igen gyakran önmagukat rajzolják), de részben a független, szabad élet utáni vágyakozás is, — ez az ellenállhatatlan ösztön, mely annyira jellemző jóformán minden lángeszű emberre.

Ott voltam én a színpadon,
Kín és gyönyör közt... *hírben... szabadon...*
Dicső álom volt. Volt! Már elmula —
Boruljon rá felejtés fátyola...

mondja *Petőfi* a Kerényi-hez intézett költői levélben. Hogy ennek a kiábrándulásnak gyorsan be kell következnie, az egészen természetes: jó költő még sohasem volt jó színész és igen hamar rájön, hogy a festett világ nem az ő igazi világa. Hátha még úgy van megalkotva, mint Arany János, kinek egész lénye, szégyenlőssége, zárkózott komolysága, jegyzőies pontossága merev ellentétje volt mindannak, ami a vándorszínész fogalmához kapcsolódik! Őt igazán csak az ő naiv, gyanutlan fantáziája sodorta erre a lejtőre.

De térjünk vissza a költőknek képzőművészeti hajlamaira. Ha Jókainak vagy Arany Jánosnak egyik-másik remekbe készült leírását olvassuk: önkéntelenül is az jut eszünkbe, hogy ők valóban nagy festők lehettek volna, ha nem születnek nagy íróknak. Bennük volt a gondos *megfigyelés* és a *részletek meglátásának tehetsége*, mely az igazi költőnek éppoly szükséges kvalitása, mint a festőnek vagy a kutató tudósnak. Ebben a pontban találkoznak.

Egy alkalommal több Abbáziában üdülő ismerősöm előtt Jókai elbeszélte, hogy milyen volt az előző napi adriai vihar, melyet mindannyian láttak ugyan, — de azt, amit Jókai elmondott, azt csak ő látta meg közöttük.

³⁹ *Palágyi M.*: *Petőfi*. (1909). 22. „Költészetében ő (Petőfi) önmagának jellemzésére volt.” (Különösen az „Örült” c. közismert versének olvasása vagy szavalása közben érezzük meg jól a Jókai megjegyzésének igazságát.)

⁴⁰ Még a szerényigényű és félős Arany János-ról is fel van jegyezve, hogy debreceni *vércsedák* korában, tükör elé állva, folytonosan hősi szerepeket szavalgatott.

Bámulattal és elragadtatással hallgatták, amint a nagy író puszta szavakkal mindent lefestett, ami azon a viharon festésre érdemes volt. És ha elolvassuk Aranynek egyik-másik leíró költeményét: nem érezzük-e, hogy ennél a leírásnál plasztikusabb és szabatosabb már a festmény sem igen lehet? Lássuk például, hogy milyen művészettel festi meg (Toldi szerelme, 4. ének) azt a jelenetet, mikor Lajos király kivonul Buda várából, hogy megfenyítse a cseh királyt:

Aranyos hintónak se szeri se száma,
Huzza hat egy-szin ló. ragyog a szerszáma,
Rakva *olasz* néppel merevül, bak, csatló,
Kocsist (olasz az is) hármat ural hat ló.
Minden kocsi élén, mint valamely dőre,
Gém-lábu síheder kengyelt fut előre;
Tarka, harisnyás báb — tetején nagy toll van —
Az inas; — magyartól ki se' telnék olyan.

Hát vezeték-lónak mily hossza lesétál!
Szügyét veri cafrang, combját veri csótár,
Liliomnak, struccnak vagyon ottan bőve,
Forgóba szorítva, vagy ezüsttel szöve;
Némely ki se' látszik fényes acél meztül,
Lánc-szem takaróján sok ezer nap rezdül
Mint a habon, melyet szél riogat hegynek;
Két-három inas tesz szolgálatot egynek.

Málhás szekerektől csörömpöl az utca,
Festve azon is mind a király nagy strucca,
Megrakva — ki tudja? eleséggel borral,
Többet alig visznek egy egész táborral.
Hét ló van előre: kettő, kettő, három;
Kocsis a gyeplőnél, kocsis minden páron;
Lerakó, felrakó, tengely-emelintő:
Tán kiabálni is kell oda léhüttő!

Maga Lajos király indul ebéd tájon,
Nem oly puha vitéz, hogy kocsiba szálljon,
Holdas arany-pejjét lejtve kocogtatja;
Utána kevés, de ragyogó csapatja, stb.

Tökéletes, étellel teljes festmény, vagy tán nem is az, hanem mozgó fénykép.

Már *Riedl* Frigyes rámutatott arra, hogy Aranynek nagyszerűen fejlett *részletérzéke* volt s oly intenzíven, oly elevenen látta fantáziájának alakjait, hogy ifjúkorában sokszor igyekezett azokat vászonra vetni. Bizonyos látens állapotban volt meg benne a festőtehetség s innen van, hogy leírásai páratlanok irodalmunkban.⁴¹ Azt hiszem, hogy Arany János-ban azért fejlett ki oly szembe-

⁴¹ Hasonló erős részletérzéke és félig-meddig fejlett rajzoló tehetése volt Goethének is. (V. ö. *Leves*: Goethe élete, I. 8.)

tűnő mértékben az apró testi és lelki differenciálok meg-látásának az a 'tehetsége, ez az analízálóképesség, mert magára hagyott, belső életet élő, pajtás nélküli gyermek volt, mindig csak közvetlen környezetének megfigyelésére és fantáziájára utalva; — hiszen ő maga írja, hogy már gyermekkorában is csak „vaskorlátot át“ nézett ki a világba, és java-férfikorában is azt mondja, hogy „kietlen mezőnek búsongó, magányos pelikánja“ ő. Arany volt a magyar „*promeneur solitaire*“, a társtalanul járkáló, csön-des megfigyelő, ki azonban talán atavisztikus alapon is örökölte élesen látó tehetségét, azoktól a szántó-vető, hall-gatag magyar ősöktől, kik évszázadokon át a szabad ter-mészet jelenségeit figyelték s végül (generációk hosszú sora után) mintegy összegezve hagyták rá örökül ezt a költőnek és képzőművésznek egyaránt oly becses lelki tulajdonságot.

Arany lelkében azonban a képzőművész mellett ott volt a zenész is. Nemcsak vizuális, hanem *auditív* részé-nek is fontos szerepe volt költészetében. Ő nála asszociá-ció-s kapcsolódás — mintegy lelki synaesthesia — volt a költői látomány és a halló centrum között. *Bartalus*⁴² azt mondja, hogy Arany János-ban tulajdonképpen egy nagy nemzeti zeneköltőnket veszítettük el. Hogy ez valóban így van-e: tudom biztosan megítélni. Azt hiszem, hogy sok ebben a baráti jóindulat és csodálat túlzása. Annyi azonban bizonyos, hogy alapjában véve igen muzsikális lelkületű volt, mert még költés közben is zenei motívumok hangjait hallotta. Ő maga említi egyik levelében,⁴³ hogy balladáí írásakor már lelkében zengett a készülő köl-temény dallama, rendszerint valami régi mélabús népdal-hang, mely az éppen születendő eszmével társult. Ha a ballada nyelvi kifejezései nem jól illettek a költő lelké-ben zengő *ritmushoz*, akkor a költemény sem született meg; töredék maradt.⁴⁴ A ballada drámaiságát Arany

⁴² *Bartalus* István: Arany J. dalai. (Díezkiadás. Budapest, 1884. Bevezetés.) — Hogy Arany mennyire ismerte régi népdalainkat, azt az is bizonyítja, hogy mikor Bartalus a 70-es években népdalokat kezdett gyűjteni, a költő egyszerre száz népdalt küldött neki (szöveg-gel és lekottázva). A magakészítette dallamokra feleségét is meg-tanította s énekét gitárral kísérte. Ez a Salamon Ferencetől kapott óedi hangszer tette elviselhetővé a költő utolsó éveinek szenvedéseit.

⁴³ *Riedl* Frigyes: Arany János. 1920. 273. és köv. l.

⁴⁴ A költői és zenei ritmus kölcsönös rezonálásának hasonló érdekes példája az amit *Beethoven* mond a Goethe költeményeiről: „Goethe költeményei mindig nagy hatást tesznek rám, nemcsak tar-talmukkal, hanem elsősorban a bennük lévő ritmussal. Valahányszor olvasom őket, mindig zeneköltésre ösztönöznek.“ Lehet, hogy (úgy, mint Arany) Goethe maga is megzenésítette volna egyik-másik versét, ha nem lett volna teljesen amuzikális, „botfülü“, (éppúgy, mint a mi Vörösmartynk.)

nemcsak elméje munkájával szötte, hanem a fülébe csengő szomorú népdal-motivummal még jobban átérezte, *hallotta*, éppúgy, mintahogy leíró költeményei szerzésekor a szemével, elevenen s minden részletében *látta* is azt, amiről írt. Modern trubadur volt, Petrarca — vagy Tinódy-féle, (*sit venia verbo!*), azzal a különbséggel, hogy költeményei nem lant vagy hegedű, hanem gitár mellett születtek és poézise nem szerelem, nem hadi dicsőség, hanem a balladák tragikuma volt, aminthogy egész lénye is sajátosan szomorú, tragikus vonásokkal volt teljes.⁴⁵

Arany János költői művészetén végig tekintve, azt kell mondanunk, hogy ő azok közé az emberek közé tartozott, kiket újabban *eidétikus*-aknak neveznek a lélekbúvárok: kik rövididei ránézéssel meglátják valamely tárgynak minden részletét, észreveszik egy életjelenségnek minden fázisát és hallucinatórius (vagy tán helyesebben pseudo-hallucinatórius) pontosságú, maradandó szubjektív optikai szemléleti képeket nyerne róla.⁴⁶ Az, amit *Riedl* „részlet-érzék”-nek nevezett egészen belevág az eidétikusok biológiájába. *Arany* János kitűnő megfigyelő lett volna akkor is, ha valamelyik természettudomány művelésére adta volna magát. Ez a feltűnő, szinte természettudományos objektivitás persze a nagy és eruptív érzelmek rovására ment; a *lírikus* megsínylette azt, mi az epikusnak és a leíró költőnek elsőrangú hasznára volt.

Az eidétikusok lelki élete különösen feltűnő és jól tanulmányozható a serdülő korban s a német pszichológusoknak nagyszámú iskolásgyermeken tett megfigyelései szerint az ilyen eidétikus tanulók nagyon szeretnek rajzolni s általában véve jobban is rajzolni, mint a nem-eidétikusok, azonkívül nagy hajlamuk van arra, hogy vizuális élményeiket szóban, írásban, rajzban közöljék másokkal; ezt többnyire élénken és szembetűnő plaszticitással teszik, mert *látják* is azt, amit elbeszélnek. Valami belső kényszer arra hajtja őket, hogy szubjektív szemléleti képeiket objektiválják, látható formába öntsék; (talán itt keresendő a költők megnyilatkozási kényszerének — katarhsisának — az ősforrása is). Az iskolában gyakran szórakozottak, hajlamuk van a fantáziálgatásra, a látszólag céltalan elmerengésre és élénk vizuális szemléleti képeik néha hasonló élességű *hallási* illúziókkal is képesek

⁴⁵ Valószínűnek tartom, hogy *Petőfi* lelkében is zengett a magyar népdal, mikor verseit írta; mert mint *Voinovich* mondja: a fülnek, a szálló dálnak írt s eltalálta a magyar zene és tánc ütemét, még mielőtt Arany megállapította a hangsúlyos vers elméletét. Összes költeményeinek egyharmada magyar ritmusban van írva.

⁴⁶ V. ö. *Urbantschitsch*: Üb. subjektive optische Anschauungsbilder. (Leipzig, 1907) és *O. Kroh*: Subjektive Anschauungsbilder bei Jugendlichen. (Göttinga, 1922.)

tosak. Ilyen eidétikus alkotású volt a német költők között *O. Ludwig*, ki — saját leírása szerint — abban is hasonlított *Arany János*-hoz, hogy a költői alkotás közben, vagy azt közvetlenül megelőzőleg (még a szubjektív optikai szemlélet bekövetkezése előtt) muzikális hallomásai voltak;⁴⁷ ilyen volt továbbá *Tieck*, *Hoffmann*, *Scheffel*, *Heine*, *Goethe*, a franciák közt *Guy de Maupassant* és mások.⁴⁸

*

A lángész egyoldalúsága kapcsán magától vetődik fel a kérdés, hogy a *mai iskolák típusa* megfelel-e a geniális emberek nevelésének vagy triviális szóval élve: kitermelésének? Könnyű rá a felelet. A lángész főjellemvonása az egyoldalúság, az univerzalitás hiánya; díszharmónikus egyéniségnek született és semmi sem áll tőle távolabb, mint az az úgynevezett „harmónikus univerzalitás”, melyre a mai iskola törekszik. Az, amit iskoláink nyújtanak, csak a közepes tehetségűeknek való; a gyöngékeknek sok, a geniális gyermeknek részint sok, részint kevés: sok, ami nem neki való; kevés, ami egyoldalúsága körébe vag. Sem qualitative, sem quantitative nem az, mit az ő agyrendszere kíván. A matematikus lángésznek mindig unalmas, sőt elviselhetetlen lesz *Vergilius* és *Cicero* s úgy fog tenni, mint *Helmholtz*, ki a latin órákon matematikai és optikai problémák megfejtésével foglalkozott a pad alatt, vagy pedig ellenkezőleg, ha költőnek született, úgy mint *Petőfi*, ki a számtani órákat versfaragással tette élvezetesebbé. Az igazi nagy tehetségek számára a középiskola többnyire kellemetlen nyűg, sőt hosszú évekre terjedő morális szenvedések forrása, melyre később sem szívesen emlékeznek, vagy ha igen, akkor szatirikus éllel emlegetik az iskolát és volt tanáraikat:

...Csak denique mi közöttünk
Sine fine folyt a per,
S consilium abeundi
Lett a vége brevider, —

mondja *Petőfi*, s még a kötelességtudó, fegyelmezett gondolkozású *Arany János* is azt írja, hogy reá nézve valószínűségi lelki szenvedés volt az iskola. Hasonlóképpen nyilatkozik *Mikszáth*, kinek műveiben a tanár rendszeren mint korlátolt, nevetséges figura szerepel.⁴⁹ Csak természetes,

⁴⁷ V. ö. *O. Kroh*: Eidetiker unter deutschen Dichtern. (Zeitschr. f. Psychologie, 85. kötet, 1—4. füzet, 118. lap.)

⁴⁸ Különösen feltűnő *Goethe*-nek eidétikus mivolta, miről *Kroh* (i. h.) behatódobban értekezik.

⁴⁹ *Várdai*: *Mikszáth* K. életrajza, 29. — *Petőfiről* azt írja *Jókai*, hogy a pápai iskolában mindig az utolsó padban húzta meg magát s éleket csinált az előadó tanárookra.

hogy rendszerint a tanárnak sem telik nagy öröme az ilyen tanítványban.

A mai iskola az olyan elmék számára való, melyek minden benyomást híven, engedelmesen befogadnak és elraktároznak: ezek az elmék a közepesek, melyekből új és nagy igazságok ritkán kerülnek ki. Azok a „tisztá kitűnők“, kikre az iskola falai közt bámulattal tekintettünk, később többnyire nem váltották be a nagy ígéreteket, — nem voltak produktív erők, egész életük egyetlen, monoton, szürke reprodukció volt. Az egyoldalúan fejlett agyvelő okozza, hogy a geniális gyermek nincs megelégedve azzal, mit az iskolában kaphat s kénytelen az *autodidaxis*-hoz fordulni, hogy pótolja azt, mit az iskola csak hiányosan és nem kedve szerint nyújt neki. Ezért is az *önképzés* volt mindig a geniének igazi iskolája és lelki gyönyörűsége, mely őt nagyra növelte, mely egyoldalú tehetségeit tovább fejlesztette, illetőleg kifejlesztette. A lángész számára nem volt és valószínűleg sohasem is lesz megfelelő iskolatípus; igazi tanítója: önmaga. Vele szemben az iskolának és a jó tanárnak, vagyis az olyannak, ki a tanuló lelki tartalmát fel tudja ismerni, az a legfontosabb feladata, hogy önképző munkájában ne zavarja, ezt az eredendő ösztönét el ne nyomja, hanem ellenkezőleg elősegítse és ápolja. Sok nagy matematikus és természettudós a saját maga nevelési eszközeinek és tantervének köszönhette nagyságát; nem kellett ehhez más, mint kellő szabadság és néhány jó könyv. Ilyen volt a két *Bolyai* és ilyen volt *Humphry Davy*, ki azt mondja életírásában, hogy „valóságos szerencsének tekintem, hogy gyermekkoromban magamra hagytak s az iskolában nem fogtak nagyon szoros tanterv-pórázra. Valószínűleg ennek köszönhetem azt a csekély tehetséget, mellyel bírok. Ami végzettség, azt magam csináltam magamból, ezt szerénytelenül nélkül mondhatom“. Majdnem szószerint ugyanezt mondja, de még keményebben *Humboldt Sándor*: „Wäre ich der jetzigen Schulbildung in die Hände gefallen, so wäre ich leiblich und geistig zugrunde gegangen.“ *Spencer Herbert*, a bölcsész, teljesen hasonlóképp nyilatkozik; ő is mindig idegenkedett az iskolától, magamagának a nevelője és tanítója volt s egész életében azt tartotta, hogy a nevelésnek ez az egyedül helyes módja.⁵⁰ „Az iskolában

⁵⁰ Megjegyzem különben, hogy ez a vérbeli autodidakta is egyike volt az egyoldalú — még pedig matematikai típusú — tehetségeknek. Ahol megfigyelni, kutatni, ítélni vagy kombinálni kellett (számtanban, mechanikában) ott kiváló volt; ellenben néhány latin szónak vagy versikének a betanulása kétségbe ejtette. Egyoldalú fejlettségének megfelelőleg ő is gyűlölettel gondol vissza később a klasszikus nyelvekre, csak úgy, mint a mathézisre azok, kik nyelvésznek vagy költőnek születtek.

(ügymond) a lehető legkevesebbet kellene megmondani a gyermeknek, s a lehető legtöbbet kellene *elfödöztetni* vele.“ „A gyermek legyen önönmagának a tanítója, úgy, mintahogy az emberiség is főleg önképzés által haladt.“ „A tehetséges gyermekből csakis akkor hozhatjuk ki a teljes szellemi erőt és munkásságot, ha bőséges tért engedünk az önképzésnek.“ Ezeket a nevelési igazságokat a saját gyermekkori emlékeiből vonta le a nagy angol filozófus!

Az iskola tehát részben fejlesztő eszköz, részben azonban nagy akadály is a lángész ifjúkori életében. Akadály azért, mert az iskola a közepes tehetségekhez van szabva; feladata nem az, hogy genieket, hanem, hogy átlagos értékű, becsületes és munkás polgárokat neveljen. Ez jól van így és nem is lehet másképpen; ezért is céltalan agyrémnek tartom azt a több oldalról olykor-olykor felhangzó tervezgetést, hogy iskolai eszközökkel mintegy mesterséges genie-tenyésztést indítsunk meg. Az iskolának egyedüli feladata ebben a valóban nehéz kérdésben csak az lehet, hogy merev pedagógiai korlátokkal el ne nyomja azt a nagyszerű egyoldalúságot, mely az iskola padjaiban ülő „*potenciális nagy emberekben*“⁵¹ lappang, hanem épp ellenkezőleg, megfelelő eszközök nyújtásával, *helyes irányban* tovább fejlessze azt, kedvet és lelkesedést öntsön beléjük, s megmutassa az útát az észszerű autodidaxishoz. Azt hiszem, hogy ez legcélszerűbben úgy volna megvalósítható, ha a középiskolákban is meghonosítanák a tehetséges gyermekek számára való külön szemináriumokat.

A régi magyar iskolák jobban támogatták a tehetséges tanulókat abban, hogy önmagukat képezzék, mint a maiak. E régi iskolák rendszere — mint *Beöthy Zsolt* mondja — ma szinte képtelenségnek látszik, de egy olyan jó tulajdonságuk volt, mire nézve a mi büszke, bőbeszédű és ragyogó pedagógiánkban mindinkább hátrafelé megyünk: az, hogy tehetségesebb növendékeiket rászoktatták és rászorították az öntevékenységre s jókor megkóstoltatták velük az élet munkáját. A tehetségesebb szegény tanulónak már tizenöt éves korában az elemi iskolások tanítását kellett vállalnia néhány forintért s így sokkal többet tanult, mint amennyire tanították; a magaszerezte kenyér pedig nemcsak testi, hanem erősítő és jellemfejlesztő lelki tápláléka is volt. *Arany János*, ki egy helyen azt mondja, hogy mindig az vonzotta, „mit nem tanítottak a tudós tanárok“, a szalontai kisiskolában szokta meg a

⁵¹ *Ostwald* kifejezése, ki ismert munkájában (*Grosse Männer*, 1910, előszó) többek közt azt mondja, hogy „sehr viel mehr potentielle grosse Männer (t. i., akikben latens állapotban van meg a genitilitás) geboren werden, als tatsächlich zur Entwicklung gelangen“.

folytonos szellemi munkát, az önállóságot, a maga erejéből való ismeretszerzést, mely azután egész életére második természetévé vált. Itt tanulta és szerette meg a tanulást, melyet, mint a jó pap, holtáig folytatott. Több, mint negyven éves volt már, mikor — csak úgy a maga mulatóságára — Bánk bánt kezdte angolra fordítani, öregségének gyöngülő napjaiban pedig az angol kiejtés szabályai-val gyötörte magát, a latin grammatikák módján hexameterbe szedve azokat; ugyanakkor újra áttanulta az angol irodalom javát s az összes görög és latin klasszikusokat, Horatiusból betéve megtanult vagy száz ódát, Vergiliusból is egy egész éneket.⁵² Igazi öreg tanuló volt, ki joggal elmondhatta magáról: *gerasko aei didaskomenos*.

Ha Arany élete munkáján végig tekintünk, valóban el kell ismernünk, hogy tisztán *intellektuális* lángész nincs. Hogy valaki lángész lehessen, ahhoz erős és kitartó akarat s azonfelül még valami veleszületett és az élet végéig megmaradó ellenállhatatlan *ösztön a tanulásra* és a *produkcióna* is okvetlenül szükséges.

Arany Jánoshoz teljesen hasonló autodidakta volt *Petőfi*,⁵³ ki különben annyi mindenben különbözött tőle. Ő is már 12—13 éves korában rendkívül sokat olvasott; az aszódi kisgimnázium könyvtárának jóformán minden könyve átment a kezén, a német *Briefstellertől* egészen a metafizikáig;⁵⁴ de róla is feljegyezték, hogy csak éppen azt *nem* szerette olvasni, mit az iskolában tanítottak.

Ezek a kisiskolák adták a mi szellemi életünknek az olyan nagy autodidakta-tudósokat is, amilyen *Salamon Ferenc* és *Brassai Sámuel* volt.

⁵² *Beöthy* Zsolt: Arany János. 1923. 14. old.

⁵³ Nem is említve régebbi költőinket, például: *Csokonait*, ki még éjszakáit is a debreceni kollégium könyvei közt töltötte, ha (baráti segítséggel) sikerült oda belopóznia.

⁵⁴ Erről érdekes adataink vannak, mert fennmaradtak az arról szóló jegyzetek, hogy az aszódi diákok milyen könyveket vettek ki az iskola könyvtárából. Jellemző, hogy *Petőfi* egy ízben *Buffon* természetrajzát is kivészi, de csak öt napig tartja magánál; ellenben *Horatius* verseit tíz hónapig élvezi. (L. *Ferenczi* Zoltán: *Petőfi* életrajza, 80. és 107. oldal.)

AZ ERKÖLCSI ÉRTEKEK A TÖRTÉNETBEN.

Írta: HORNÝÁNSZKY GYULA.

A történet a *relativitás*ok országa. Akik így vallják, azok ugyan nagyon különbözőképen beszélhetnek a történetről, ami felfogásuk módozatait, mértékét és megokolását illeti, de gondolataik és szavaik mindazonáltal egyetlen fogalomba igyekeznek összezáródni. Szerintök a történet idők és népek szerint más és más, s mentől jobban megértettük e különbségek sajátosságait, annál kevésbé lesz okunk értéfközeseteket állapítani meg közöttük, vagy akáresak egymással összemérni is akarni olyasvalamit, aminek a maga *külön igazában* van az „értelme“. Szerintük tudományos elmélyedés, esztétikai gyönyör és a „tárgyban“ kimerülő pozitív szellem, valamennyien abba az irányba utalják a gondolkozást, hogy az *örök változások* birodalmában minden változást a maga külön létjogosultságának alapján szemléljen és magyarázzon. Hiszen a *történelmi szemléletnek*, mondják, épp a legfőbb vonása ez a *relativisztikus vonás*. Ha az emberi zseninek, a művészetnek és költészetnek remekeit kiemeltém létrejöttük *adott feltételeiből*, akkor már megszűntem történésznek lenni: akkor már csak kritikus vagy műélvező vagyok (vagy a fordított állásponttól: már a hisztorikusnál több, már műélvező vagyok). E felfogás szerint *hisztorizmus* egy a *relativizmussal*, akár a szemlélet anyagára, akár a szemléleti módra tekintsünk; akár örülünk neki, akár fájjaljuk az egyenletet. Mert a történelmi szellemet, a hisztorizmust nemcsak azok azonosítják a relativizmussal, akik tudományos gyakorlatukban önkéntelenül is e felfogás nevében járnak el; tán még jobban, mindenesetre tudatosabban teszik azok, akik legfőbb kifogásukat sűritik ezen azonosításba a mindenütt és minden áron való *hisztorizálás* ellen.

Az itt felvetett nehéz problémához csak azáltal férhetünk hozzá, hogy kritikai elemzés és megbeszélés tárgyává tesszük a relativ szó különböző *jelentéseit*. Érthetjük ezen mindenek előtt — az abszolútnak ellentétéképpen — azt, ami *nem magánvaló*, tehát léteben mástól függ, másban leli meg okait, vagy másnak tulajdonsága. E végső metafizikai jelentésben véve a szót, a történetet mindenképpen relativumnak kell majd mondanunk, mert valami másnak, közvetlenül az emberi léleknek és szellemnek megnyilatkozási módja és okozata. Közvetlenül; akik

meg az utolsó lehetőségekig elmélkednek az abszolútum szögéből a történet keletkezéséről és folyásáról, azok szűkségszerűen valamely *kozmológiai*, illetőleg *teológiai* történetbölcészethez fognak eljutni. Eszerint a történet az egész világnézethez része és kifejezése, az istenségnek, a világszellemnek akarata vagy emanációja lesz. Valamikor hatalmas bölcészeti szisztémák és világnézetek épültek fel e gondolaton. A filozófiai rendszerek romokban hevernek; a világnézetek sok tekintetben elvesztették mindent átfogó eleven erejüket. A történetbölcészethen csak szavakat nem találó *hit* formájában él manapság az istenség fogalma azon elmélkedőknek gondolkozásában tovább, akik a historiában megnyilatkozó értékek végső magyarázatát nem tudják ama fogalom felvétele nélkül megadni.

Már a relativ-szónak származtatott jelentésével van dolgom, ha értelmét akként határozom meg, hogy olyasvalamire vonatkozik, ami csak addig exisztál, *amíg létezésének feltételei megvannak*. Mintha csak magát a történetet jellemeztük volna e meghatározás által; itt is minden csak addig létezik, amíg ennek feltételei nem hiányoznak. Elmúlnak a történet hordozói, az egyének, ha velük együtt szerencsére nem is szűnik meg mindannak érvényesülése, ami személyes létezésükhöz volt kapcsolva; elmúlnak az emberi szellem legbüszkébb alkotásai, a kultúrák is, ha egyszer az a szövevényes alapépítmény rombadőlt, amely fennmaradásukat biztosította. *A kultúr-hanyatlás és pusztulás szemléletéből* fakadt minden időben a történelmi pesszimizmus ama naiv optimizmussal szemben, amely hosszas, zavartalan kultúrfejlődésnek terméke és tulajdona s amely közvetlen bizakodással örökkévalónak gondolja mindazt, aminek saját örömeit, jólétét köszönheti. A história másra tanít ki; *a kultúr-pesszimizmus* éppúgy hivatkozhatik régmúlt pusztulásokra, mint ahogy aggódó gonddal beszélhet a jelen reményeiről, amikor nagy katasztrófák a megmaradás kérdését újból és újból időszerűvé teszik. Vele szemben nem tagadhatjuk, hogy — ha tán örökérvényű erkölcsi értékek kormányozzák is a történetet — ezeknek érvényesülése nem folytonos, nem örökkévaló; vele szemben legfőlebb az emberi természetnek ama szívós makacsságára utalhatunk, amellyel az pusztult kultúrák fölé mindenkor újabb kultúrákat emelt. *A homo culturalis*: a művelődésre törekvő és ennek eredményeihez lehetőség szerint ragaszkodó emberi lény, a történetnek legfontosabb alapténye.

További jelentésmódosulásról van szó, ha relatíven az állandó, a tartalmában mindig egyformának megmaradó abszolúttal ellentétben: a mindig *változót értem*. Tagadhatatlan, hogy e kifejezéssel jól jellemezhetjük a történetet, Proteus birodalmát, ahol nemesak emberek embe-

reket, korszakok korszakokat követnek, de ahol a legáltalánosabb eszmék is tarka változatosságban kergetik egymást. De nincsen-e, kérdezhetjük, a túlnyomó számú változás mellett sok *állandó* eleme is a történetnek? Kérdésünk nem egy avval, amelyet a történetbölcészek a maradás és „haladás“ problémájaként az emberi természet konzervatív és kommutatív hajlamaival kapcsolatban feszegetnek. Nem azt vizsgáljuk most, hogy valamely történeti alakulatot vagy a történetet egyáltalán főleg az a körülmény határozza-e meg, hogy mi emberek kényszerítő ok hiányában szívesen ragaszkodunk meglévő intézményeinkhez és szokásainkhoz, avagy tán újíto, neoterisztikus készségeinkben kell-e a történeti alakulatoknak és velük együtt az egész történetnek magyarázatát keresni? Itt arról van szó, hogy vannak-e a történetben olyan, mindig állandóaknak megmaradó tényezők, amelyek mintegy jól körülírt keretek közé foglalják a folyton változó tartalmat? A felelet kétségtelenül igenlő lesz. Ha el is tekintünk a külvilágnak nagyjában azonosnak maradó jellegétől és hatásától, már az *emberi lélek* maga az egymást kiegészítő és mindenkor változatlanul megmaradó *alapformák* képében mutatkozik. Amíg az emberek emberek lesznek, érezni, akarni és gondolkozni fognak, és gondolkozásuknak éppenséggel minden időben az általános *logikai formákhoz és alapelvekhez* kell majd igazodnia. E kényszerűség folytán a logika követelményei a történeti életnek változatlan, előre megállapítható tényezőivé válnak; biztosan tudjuk, hogy az emberi gondolkodás a történetben a logika szabályai szerint fog majd végbemenni. E pontnál tűnik fel az első nagy különbség logikai és etikai értékek között történeti érvényesülésük tekintetében: *amazoknak a történetben szükségkép érvényesülniök kell, míg az erkölcsi értékeknek érvényesülése kulturális fel-tételekhez van itt kötve.*

A történet tehát nem annyira relativ jellegű, amint ezt némelyek a változékonyság eszméje alapján fel szeretnék tüntetni; a történetnek vannak fontos, mindenkor számbaveendő változatlan elemei is, részben lélektaniak, részben logikaiak; a történetnek van pszichológiája, „van logikája“. De a relativisták nem is ebből a körből szedik a maguk érveit; ők azt az állandóságot, amelyet most hangsúlyoztunk vagy hallgatással mellőzik vagy leki-esinylik; ők a történetben megnyilatkozó *erkölcsi* jelenségeknek változékonyságára utalnak. Az emberek majd ezt, majd azt az erkölcsi ideált állítják fel elérendő célpontnak; majd ezt, majd azt a cselekvésmódot tüntetik fel erkölcsi követelménynek, s most jónak gondolnak olyasvalamit, amit előbb megvetettek (pl. a munkát), vagy rossznak mondják azt, amit régen a legmagasabb erény-

nek vallottak (pl. a harci erényeket). E kép hatása alatt a relativisták az erkölcsi értékek kérdésében, ha ugyan nem helyezkednek egy teljes *nihilizmus* álláspontjára (az erkölcsnek egyáltalán nincsen értéke), mindenesetre valamiféle *értékindifferentizmust* fognak hirdetni. E szerint az erkölcsi jelenségek között — legalább is a történeti szemlélet körében — nem tudunk értékkülönbségeket megállapítani, vagy legföllebb csak egy egész önkényesen felvett értékmérőnek alapján tehetnők azt, mert abszolút értékmérőnek hiányában ilyen különbségek — legalább is számunkra — a történetben magában sem léteznek. Természetesen nincs itten arról szó, hogy az ekkép értelmezett, indifferentizmust minő következetességgel képesek majd magok a hitvallók alkalmazni, s pl. valamely nyilvánvaló történeti gaztettet erkölcsileg közömbösnek feltüntetni; részükről a közömbösítésnek igyekezete, irányzatossága kétségtelenül fennáll, sőt a *történelmi relativizmust* szűkebb értelmezésében egyenesen evvel az *erkölcsi értékindifferentizmussal* azonosíthatjuk.

Relativistát valamely racionális etikával meggyőzni nem lehet; joggal tenné az ellenvetést, hogy nagyon sokféle racionális etika képzelhető. Vele szemben az eleven erkölcsi érzekre, az erkölcsi meggyőződésre és evidenciára is többnyire hiába hivatkoznánk; ő maga is racionalista, s így hajlanló lesz közvetlen érzéseit jobb belátása ellenére is letagadni, illetőleg egy gondolkozási rendszernek szolgálatában és igényei szerint felfogni. Tegyük kísérletet arra, hogy a történelmi relativizmussal szemben saját fegyvereit, a *történet* tanuságtételeit használjuk.

Induljunk ki abból a megfigyelésből, hogy a kultúra — egyéb fejlődési vonalain kívül — oly értelemben vett *erkölcsi fejlődést* is ismer, hogy erkölcsi érzékével többé ösze nem egyeztethető régibb intézményekre *viisszatérni* sem nem akar, sem nem *tud*. Modern kultúránk pl. azon görög-római műveltség alapján és folytatásaképpen bontakozott ki, amelyben a gazdasági életnek egyik pillérét a rabszolgaság intézménye képezte. Ennek az intézménynek görögök-rómaiak után a Kr. u. XIX. századig, az amerikai szövetséges-háborúig, még hosszú folytatólagos históriája lett. De most már, hogy utolsó maradványait is eltünteték, elképzelhetetlen, hogy kultúránk, amíg kultúra, a rabszolgatartás gyakorlatára térjen vissza. Felhozott példánk természetesen nem izoláltan álló példa. Büntetőjogunk nem fog többé visszanyúlni az antik világnak és a középkornak tortúrájához, s bármennyit tudunk is, tapasztaltunk is a világháború borzalmairól, itt legföllebb az egyéni eltvelyedés formájában jelentkezett az, ami intézményes eljárás volt a régmúltak hadviselésében: a fegyvertelen polgárságnak kardélre-hányása.

Mit bizonyítanak példáink, hogyha egy zártkörű fejlődési rendszernek mutatóiként fogjuk fel őket? Tehát mindenekelőtt: a történetben kialakuló erkölcsiség egy olyan jellemző fejlődést tüntet fel, amelyet joggal illethetünk a *haladás* nevével. Értékmérőnk példáink esetében: embertársaink fokozottabb megbecsülése. A relativista ugyan kétségbevonhatná e mérték abszolút voltát; de nem tagadhatná azt a *történeti kényszerűséget*, hogy a kisebb megbecsülést a fokozottabbnak kellett követnie, mert a kulturális fejlődés az ellenkező utat nem ismeri. (Csak a fejlődésnek legáltalánosabb vonását tartom szem előtt; kisebb jelentőségű eltérések lehetségesek, pl. a vallásosság hanyatlásával, a nemzetiségi kérdés kiélesedésével, a szociális küzdelmek elvadásásával kapcsolatban; de egy *általános* regresszív történetfilozófiai felfogással a hisztorikus nem vitatkozik). A fejlődésnek tehát jól megállapított *sorrendje* van; a sorozat tagjai egymással *fel nem cserélhetők*; már e helyzetüknél fogva egymással szemben *minősítve* vannak, s így a mindent azonosító, mert mindent egyformaképpen „közömbösnek“ tartó relativistának már csak ezért sincsen igaza.

A relativista folytatólag azt is kétségbevonhatná, hogy a kultúra vissza ne térhetne a már egyszer elhagyott, túlhaladott ponthoz, s hogy egy barbár vagy félbarbár intézményt ne reaktiválhatna. Feleletem erre az, hogy lehetséges, de akkor már nem mint *kultúra* tette meg a regresszív lépést. A kultúra nem szükségképeni, hiszen létezésének feltételeihez van kötve; de amennyiben létezik, *megszabott útiránya is van*, s nem válogathat egész önkényesen céljai, módjai, eszközei között. Sőt ellenkezőleg: *az a makacsság, amellyel a kultúra a maga lassan kivívott eredményeihez, többek közt erkölcsi eredményeihez is ragaszkodik, számomra, hisztorikus számára a legfőbb biztosíték, hogy itt, e kulturális vívmányok mögött, valószínűs értékek rejtőznek*. Nem a történeti létből akarom az erkölcsi értékek örökérvényét bebizonyítani (ez alig sikerülne, mintahogy semmiféle racionális úton nem sikerülhet); de *hitet* emez érvényességhez abból a kulturális makacsságból merítek, melyet az imént jellemeztem. S az esetben éppenséggel joggal meríthetünk, ha az, amit a kultúra konzervál, tartalmában összeesik — s ez a mi esetünk is — a fejlődés végén álló jelenünknek, saját énkünknek erkölcsiségével.

Történettudományi érvelésünk a relativizmus ellen, mint látjuk, a *fejlődésnek*, illetve *haladásnak* fogalmán sarkallik. Állítsuk tisztán szemünk elé: aki a történeti haladást (vagy visszafejlődést) tagadja, az egyik legfontosabb argumentumától fosztja meg magát az erkölcsi relativizmus ellen folytatott küzdelmében, mert az érté-

kek szempontjából minden történeti korszakot — akár csak a relativisztikus felfogás — egy szintre helyez; míg megfordítva: aki haladást (vagy visszafejlődést) állít, evvel már egy lépést tett az abszolútum felé, mert legalább is azon értéket emelte ki megkülönböztető módon az értékek egyformaságából, amelyet a haladásnak (illetve visszafejlődésnek) megállapításánál értékmérőjévé tett meg. A haladás fogalmával elég sokszor visszaéltek már holmi *destruktív világnézetek* megalapozására, hogyne ragadnók meg szívesörömet az alkalmat, ha ugyanazt a fogalmat egy *történelmi idealizmusnak* szolgálatában használhatjuk fel. Már annak idején a haladás gondolatával okolta meg a *positivizmus* antihisztorikus magatartását, s a progresszió szavától hangos manapság is minden berek, ahol valamely *radikális* eszmének vagy *utópiának* építenek légvárakat. De a haladás fogalmához nem szükségképen tartoznak hozzá ezek az esetleges érzelmi velejárok és gondolati társítások, s a tudománynak is akkor teszünk igaz szolgálatot, ha elfogultság nélkül igyekszünk megállapítani a kérdéses eszmének történeti szerepét és jelentőségét. Erre a feladatra azonban az a kisebb történeti összefüggések körében megmaradó vizsgálódás nem elégséges, melyet a német romantika mintájára *Troeltsch*-ék végeznek történetfilozófiájukban a fejlődés fogalmának megragadása céljából; a minősített fejlődésnek, a haladásnak ténye — ebben a pozitívizmusnak igaza van — csak az *egyetemes emberinek* eszméjével kapcsolatban és csak *hosszú fejlődési* sorokat áttekintő távlatból válik láthatóvá.

Erkölesi és *nem erkölcsstani* fejlődésről beszélünk. Akarati életünkben az elméletnek, a tudománynak koránt sincsen meg az a nagy jelentősége, mellyel az megismeréseink körében bír. Ismereteink előbb-utóbb — a kulturális haladás folyamán — a tudományok rendszerébe záródnak össze, s az igazság bizonyítható voltánál fogva ez a tudás általános alkalmazkodást fog követelni, fog sikeresen követelni a gyakorlati élettől. Egészen más az útja az erkölesi fejlődésnek. A lelkiség mélyéből, *irracionalis* okokból és hatásokra bontakozik elő az erkölcs, s amennyire parancsoló hanggal lép az egvesek lelkiismerete elé, éppoly kevéssé válik bármely formájában, fejlődésének bármely fokán *racionálisan bizonyíthatóvá*. Ezért marad egyszersmind a tagadásnak, a lekicsinylésnek, a támadásnak tárgya mindazok részéről, akikben a megértés alapfeltétele, maga az erkölcs hiányzik (a perverz elméleti hajlamoktól itt eltekinthetünk).

Tagadhatatlan, hogy az erkölcs fejlődésében az *értelemnek* — már csak lelkünk egységes voltánál fogva is — mind jobban növekedő fontossága van. De akik a *belá-*

tásra és hasznossági elvekre akarják az erkölcsöt visszavezetni, azok egy kicsit még mindig áldozatai a régmúlt közvetlen tévedésének, a sokratesi gondolatnak, amely az erkölcsöt a reá irányított reflexióval cserélte össze. Az emberi ész nemcsak nem teremti meg az erkölcsöt, hanem magától — történeti meghatározottságától elvonatkoztatottan — még annak megállapítására sem képes, hogy valami erkölcsös-e vagy sem? *A történeti fejlődés revelálja az erkölcsöt, s az emberi ész csak e fejlődés nyomában halad, ennek alanyaként, képviselőjeként viselkedik, midőn racionalista etikáit megszerkeszti.* Hogy ezek az erkölcsstanok annyira hasonlítanak egymáshoz és hogy nagyjában egyet mondanak, az a történeti közös alaphoz leli magyarázatát; mindegyiköknök — akár tudja, akár nem — történelmi empirizmus a fundamentuma. *Kant* etikai önelvűsége kimondhatatlan gondolat lett volna primitív erkölcsi viszonyok között, s így tulajdonképpen csak azt mondotta ki — de talán épp ebben rejlik filozófiai értéke — amit fejlett fokú erkölcsiségünk úgyis megkívánt. Az erkölcsi tudatosítását azért nem kell egészen lebecsülnünk; de itt nem a magára hagyott ráció, itt a *történelmi okulás* játssza az irányító szerepet. A hisztorikus fogja az etikusnak megmondani, hogy mi a jó; mert jó az, ami a történeti fejlődés folyamán, az erkölcsi haladás *végső eredményeképpen* engedelmességet követel. Az erkölcsi haladás meg, amint állítottuk, egy alaptartalmában és útirányában jól meghatározott, értékmérőit illetőleg kételkedést meg nem engedő történeti folyamat.

Hallom az ellenvetéseket. A jó feltétlen érvényességet követelő érték, amely független minden léttől, fejlődéstől, elismeréstől. Magam is ezen a hiten vagyok; de ha bezárkózunk az „ideológiai“ különbségek és ellentétek elefáncsont-tornyába, ki fogja akkor nekem megmondani, hogy a való életben mit kell jónak, mit kell rossznak tartanom? Elsősorban saját lelkiismeretem. De magam is történeti eredmény vagyok, s mint hisztorikus hogyan utasíthatnám vissza évezredek fejlődés tanuságtételeit égető kételeyeim között? A történeti „végső eredményről“ majd magam sem fogom tudni bebizonyítani, hogy csakugyan a végső, hiszen a fejlődés lehetőségei végnélkülieknek látszanak; de ezzel szemben: vannak a történetben *korán kialakult* erkölcsi elvek, eszmék, tendenciák, melyekhez az *egyetemes* kultúra *változatlanul* ragaszkodik, s amelyek nélkül az nem is volna elképzelhető. A történet relativisztikus képét könnyű feladat lenne abba az ellentétbe átfesteni, amelyben az erkölcsi kategóriák és fejlődési irányok nagyjában adva vannak, s csak az élettartalomhoz való viszonyuk módosul a változó feltételekhez képest (épp ezért nem is tekintik *Troeltsch*-ék a különbségeket figyelő

történetfilozófiájukban a mindennapi etika tartalmát történelmi anyagnak). E gondolat hatása alatt magát az erkölcsi fejlődést, az abszolút értékekre irányuló közvetlen reflexiótól, ezek felismerésének kérdésétől függetlenül, mind teljesebb *alkalmazkodásnak* foghatjuk fel a nevezett kategóriákhoz és fejlődési irányokhoz, s az abszolút értékekbe vetett hittel tehetjük hozzá: mind magasabbrendű *részesevésnek* az abszolútban. A relativitás fogalma így a történettel vonatkozásban nem az a nagy zsák lesz, amelybe válogatás nélkül mindent beledobhatunk, ami nem feltétlen. Mert a feltételeikben meghatározott történeti jelenségeknek a feltétlenhez, az abszolúthoz is van közük; közük van abban a mértékben, amelyben az *abszolút felé fordított haladásnak* egy-egy magasabb fokát képviselik. Evvel párhuzamosan és arányban fog egyszerűsödni az a *szubjektív hit* is, amelyet az ember erkölcsiségének minden stádiumában az erkölcs abszolút voltához fűz, tisztultabb, *objektívebb* jelleget ölteni. A történet út a *tökéletesedés* felé; a történet feladata: az abszolút erkölcsi értékeknek megfelelő magatartásunk kifejlesztése.

Már azon *formák* fejlődése is e feladatra utal, amelyekben az erkölcs a társadalmi élet keretei között megnyilatkozik. Elsősorban *szokások* és *intézmények* formáiba sűrűsödik az emberi erkölcs. Ezek őrzik meg a legbíbiztosabban és árulják el a tényleges állapotot; azt mutatják, hogy erkölcsében minő az ember és nem azt, hogy minő szeretne lenni. Nem hazudnak: de viszont kevéssé sejtetik az ember idealizáló természetét. Folytatólag *eszmék* és *események* veszik át a vezető szerepét: még az erkölcsi szokásokat és intézményeket is ők fogják módosítani vagy egyenesen megszüntetni. Néha messze távolódnak el a tényleges erkölcsi állapottól, s bő alkalmat nyújtanak ezáltal alakoskodásra, hipokrizisre; de viszont *az emberi természetnek oltahatatlan vágyát fedik fel a tökéletesedés felé*. Valamikor egy radikális magyar gondolkozó, aki öngyilkosságon végezte, kedvetlenül állapította meg a nagy ellentétet, amely a tényleges erkölcsöt az erkölcsi eszményekkel és ezek követelményeivel helyezi szembe, s afölött elmélkedett, hogy miként lehetne az emberiséget, ha nem is eltüntetni ettől az idealizálástól, róla legalább is leszoktatni. De mi lenne az emberiségből *erkölcsi ideálok* nélkül?

Idén* *Kant*-centennáriumot ülnék. Kik róla felolvasásaikban és értekezéseikben megemlékeztek, csak kivételesen mulasztották el a kínálkozó alkalmat, hogy ezt a szép

* 1924-ben.

mondását idézzék: „Két dolog tölti el a lelket mindig új csodálattal és tisztelettel: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem“.

Talán nem profanizálás, ha Kánt szavait — tárgyunknak megfelelően — ekként módosítom: és az erkölcsi törvény a *történetben*. Miért ragaszkodik az emberiség történeti életében is az erkölcsi törvényhez? Miért halad azon követelmények irányában, amelyeket ez támaszt? Miért nincs a történetben örökös, céltalan zűrzavar, végnélküli kaosz? Mi az oka annak, hogy az önfeláldozást eszményeiért gyakran szívesebben vállalja az ember, mint a kecsgetető hasznot? Nem várhatunk semmiféle hisztorikustól feleletet ott, ahol a königsbergi óriás is csak csodálkozni tudott.

A MŰVÉSZET ÉS HATÁRAI.

Írta: OTTLIK LÁSZLÓ.

Mi a művészet? Különösen hangzik talán, de nem kevésbé igaz, hogy *ezt a kérdést* a legújabb időkig, úgyszólván napjainkig, egyáltalában nem vetette fel a köztudat. A régi görög magától értetődőnek találta azt a kényelmes formulát, hogy a művészet *utánczás* (μίμησις). Még kevésbé gondolkozott azon, hogy *mit* utánoz a művészet. Természetesen azt, ami *szép*. Persze *Sophokles* és *Pheidias* népe sokkal inkább és közvetlenebbül művész volt, semhogy észrevette volna, hogy éppen művészetében maga teremti meg a szépek ezt az eszményét, amelyet állítólag utánoz és hogy tehát, *ha utánczás a művészet, csak önmagát utánozza.*

A középkor szelleme kevésbé kedvez a művészet elméleti problémájának: profanum est! Az újkor esztétikája pedig a görög ideállal ébred és amidőn saját művészi szellemének önállósága kibontakozik, akkor sem néz szemébe a problémának, hanem elmegy mellette és félrelöki az útból. A vita a *szépről* kezdődik ugyan, de a különböző *idealista* nézetek vitája, mely különböző értéknyelveken folyik, természetszerűen bábeli hangzavarba vész. Ha a *klasszicizmus* a harmóniát, a *romanticizmus* a szertelenséget tartja szépek, érthető hogy nem tudnak megegyezésre jutni. És ekkor hirtelen beleszól a vitába az új, a közös ellenfél, a *realizmus* és leteszi Kolumbusz tojását a vitaasztalra: „Mit vitatkoztok a szépről? Nem a szépség, a *valóság* a művészet tárgya, a *valóságot kell a művésznek reprodukálnia!*“ És csodálatos, de a vita valóban befutott ebbe a zsák-utcába.

A XIX. század nagy esztétikai harcai nem a művészet, nem a szépség, hanem a valóság kérdése körül forognak; az idealizmus maga is felkapja a realista szólamot és értelmezi a maga módjára: „Igaz, hogy a valóságot reprodukálja a művész, de csak az *igazi* valóságot!“ És pedig: „... nem, ami részszerint igaz. Olyan kell, mi *egészen s mindíg az.*“ A vitatkozók tehát úgy látszik két különböző *szépség* helyett most már két különböző *valóságról* beszélnek, amiből nyilvánvaló, hogy ez a vita ép-úgy körben forog, mint mikor arról volt szó, hogy mi a *szép*. Ámde hogy lehet ez? Hiszen arról volt szó, hogy mi a *szép*, végtére is az *izlésnek* kell döntenie és ugyebár, „de gustibus non est disputandum!“ De szabad-e azt mondani, hogy a *valóságról* nem vitatkozhatunk *értelmesen?*

Nem szabad! De értelmesen éppen csak akkor vitakozhatunk, ha előbb megállapodunk abban, hogy *melyik* „valóságot” értjük, mert ez a szó voltaképp fogalmak egész sorozatát jelenti. Ha tehát tisztázni akarjuk, hogy voltaképp miről vitakozunk, meg kell keresnünk e fogalmak között azt az egyet, amelyre a kérdéses formula értelemmel egyáltalában vonatkozatható.

Itt legelőször is mindjárt félretolhatjuk a *transzcendens* valóságnak, a magában való, minden megismeréstől független abszolút létezőnek fogalmát, amelynek meghatározására egy transzcendentális metafizika volna hivatva. Nem érinti kérdésünket a vita, hogy lehetséges-e ily metafizika, mint tudomány; mint *művészet* semmi esetre sem lehetséges, hiszen a művészet eszközei mind összesen az érzéki világhoz tartoznak s nyilvánvaló, hogy nem lehetnek hivatva az érzéki adatoktól független létezését reprodukálni. A művészet kifejezhet ugyan és keltethet *sejtelmeket* az érzékfölöttiről, de nem lehet az érzékfölöttinek másolata. A transzcendens valóság fogalmán innen, a lehető tapasztalat határain belül a valóság legtágabb fogalmát filozófiánk *immanens* vagy *empirikus* valóságnak nevezi. Jelenti e fogalom a tudat *élménytartalmát általában*, mindazt, ami a tudatban mint *adott* tartalom egyáltalában fölmerül. Lehet-e ennek reprodukciójáról szó? Nyilvánvalóan nem, hiszen a kifejezésnek minden rendelkezésünkre álló eszközeivel is csak elenyésző töredékét ragadhatjuk meg annak, ami tudatunkban egyáltalában fölmerül. Minthogy pedig ez az empirikus valóság egyes tartalmaknak és ezek adatainak kaotikus tömege, szűkségünk van egy bizonyos átdolgozására, amelyet *objektív* vagy *kritikai* valóságnak nevezünk. Ez utóbbi a valóságra vonatkozó *érvényes* ismereteinknek összefüggő egészet jelenti, mindazt, aminek valóságát mindenkinek el kell ismernie, aminek mindenütt és minden időben egyaránt reális léte van. Minthogy azonban érzéki adataink esetlegesek és szubjektívek, minthogy ennél fogva a valóságra vonatkozó közvetlen élményeink állandóan ellentmondanak egymásnak, e kritikai valóságfogalomnak el kell vonatkoznia mindattól, ami érzéki és ezért esetleges. A valóság érvényes világában sem színek, sem hangok, sem érzéki formák nincsenek: nyilvánvaló tehát, hogy a kritikai valóság kifejezője, a *tudomány*, a művészetnek egyenes ellentéte. Azonban a valóság érvényes világának mint egyszeri, és minden adatában összefüggően végleg meghatározott totalitásnak kifejezése, a tudománynak is csak végtelen *ideális* feladata. Miként a hosszúsági és a szélességi körök legsűrűbb hálózatával sem tudjuk meghatározni a földfelületnek minden egyes pontját — amíg az valóban *hálózat* marad —, ugyanúgy kiesik mindig

valami reziduum a fogalmak hálózatából. A tényleges tudomány a valóság világának csak egy-egy szektorát öleli fel: *természettudomány*, ha a valóságnak mindenütt és mindenkor érvényes általános törvényeit és általános alakjait kutatja; *történeti tudomány*, hogyha a valóságnak az időben egyszer lepergő folyamatát igyekszik megragadni. A valóságtudományok ekkép megosztóznak a kritikai valóságnak vonásain: a természettudomány a valóságnak általános érvényére van tekintettel, — a történeti tudomány arra, hogy az egyszeri összefüggő egész; ezért a természettudomány valósága generális, a történeti tudomány valósága individuális jellegű.

Az eddig tárgyalt valóságfogalmak mind megegyeztek abban, hogy *teoretikus* szempontok határozták meg. Az a valóság azonban, amelyben élünk, fogalmilag *praktikus* jellegű. A köznapi élet valósága valamiképp félúton áll az egyéni élmények valósága és a tudomány valósága között. Az egyéni élményekből megtartja azoknak szemléletességét, érzéki adatokra való közvetlen vonatkozását, a tudományos fogalmakkal osztozik azoknak általánosságában. Az élmények tartalma egyszeri, egyéni, állandóan változó és szeszélyesen hangsúlyozott. Ezzel szemben a hétköznapi élet igényei megtanítanak arra, hogy bizonyos vonásoknak és tipikus összefüggéseknek, amelyek célszerű viselkedésünk szempontjából *fontosak*, nagyobb figyelmet szenteljünk és hogy a dolgoknak futó, változó, esetleges képei helyett a dolgoknak átlagos képeit szokjuk meg, amelyek azoknak a hétköznapi élet átlagos helyzetéhez, átlagos viszonyaihoz és átlagos céljaihoz mért megjelenését hangsúlyozzák és hogy ezeket vegyük észre, ezeket lássuk rendszerint, kivéve hogyha valami szokatlan és feltűnő változás arra kényszerít, hogy tudatosan reflektáljunk, ráeszméljünk az épen adott élmény tartalmára. Viselkedésünkkel az életben csak így tudunk orientálódni, csak azért, mert nem csupán azt észleljük, ami „adva van“, — hiszen így a valóság a kaosz ijesztő anarchiájával venne körül —, hanem mindenféle egyebet is, aminek az adott elemekkel való összetartozását megszoktuk, aminek azokkal való „normális“ összefüggéséről „tudunk“, mert ily normális összefüggésekhez szabjuk normális magatartásunkat is. (Így transzponáljuk egyúttal élményeink világát a közvetlenül megélhető szenzuális térből a háromdimenziós, homogén és izotrop geometriai térbe, amelyről pedig tudjuk, hogy csak immanens következtetések halmozása folytán szolgál szemléletünknek alapul.) Ha tehát a tudomány valósága gondolati skémák rendszere, *a praktikus élet valóságára azt mondhatjuk, hogy az szemléleti skémákat foglal magában*. A nevelés, mely első gyermekéveink útmutatója,

elsősorban ezeket a szkémákat juttatja birtokunkba, elsősorban arra tanít meg, hogy az élet praktikus igényei szempontjából hogyan lássuk és hogyan fogjuk fel környező világunk tipikus darabjait. Ekkép az érzéki világnak egy átlagos felülete alakul ki és ezen a felületen folyik le cselekvő életünk.

Ha mármost azt kellene gondolni, hogy a valóság reprodukcióját követelő és immár meggyökeresedett nézetek ennek a praktikus valóságnak az esztétikáját hirdetik, ez annyit jelentene, hogy a művészet is, miként a tudomány, a valóságnak egyszerűsítését, a gondolkodás oekonomiájával szemben a szemlélet oekonomiáját tűzi ki célul maga elé. Nos, ha csak egy szemvillanással felidézzük magunk előtt művészeti kultúránk legnevezetesebb kincseit, gyorsan fogjuk elutasítani magunktól ezt az esztétikai pragmatizmust. Ha Homeros-ra és Shakespeare-re, Michelangelo-ra és Rembrandt-ra, ha Beethovenre és Liszt Ferencre gondolunk, egy percig sem fogjuk elhinni, hogy a művészet világunk egyszerűsítésére volna hivatva. Ha tehát ezzel a valóság lehető fogalmait kimerítettük volna, azt kellene mondanunk, hogy ama kérdéses definíciónak semmi lehető értelmét nem találtuk és hogy nincs a valóságnak oly fogalma, amely a művészet tárgya lehetne. Már pedig a művészet tárgyának kérdése egyre sürgetőbben lép fel, egyre égetőbb feladattá lesz a megoldása. Amíg maguk a művészetek virágjukban voltak és gazdagon ontották egyre megelevenülő formáikat, valóban nem is volt fontos, hogy sajátos feladatukkal tisztába jöjjenek. Ma azonban a legkézzelfoghatóbb jelenségek mutatják, hogy fogytán van körülöttünk az alkotás levegője és napról-napra égetőbbé válik a kérdés: művészet-e még, ami akként lép fel? vannak-e még művészi lehetőségeink? A művészet így nemcsak praktikus feladat többé, hanem immár elsőrendű teoretikus probléma lett, a filozófiának kategoriális problémája, mint *határkérdés*, mert ime úgy látszik a határokhoz érünk.

Ha már most újból visszatérünk a köztudatban élő definícióhoz, tegyük ezt azzal a meggyőződéssel, hogy az emberi értelem merő önámításra nem használható és hogy az eddig taglalt definíciónak mégis csak kell, hogy legyen valaminő *értelme*. És bizonynyal van is. Csak annyit mondhatunk, hogy a művészetnek vitatott meghatározása fogalmilag bizonytalan, mert túlságosan tág. Van azonban oly valóság, amely a művészetnek tárgya lehet: *egyéni valóság*. Hogyan értsük ezt? Mit jelent a művészi valóság egyénisége?

Már ezideig is találkoztunk két valóságfogalommal, amely valami egyszerit, egyénit volt hivatva jelenteni: először a kritikai vagy objektív valóságról mondtuk,

hogyan az a világnak általános érvényességgel összefüggő egyszeri, egyetlen egészét jelenti — a gondolati valóság „egyéniisége” nyilvánul meg abban, ámde csak mint a tudományos munka eszményi, el nem érhető feladata; másodsorban a történeti tudományokban kifejezett valóság volt valami egyszeri, egyéni, soha nem ismétlődő folyamat. Miben különbözik tehát a művészi és a történeti valóság egyéniisége?

A történeti tudomány bizonyosan a valóság egyéniiségére van figyelemmel. Azonban a történeti valóságnak ez az egyéniisége egyúttal általános szempontok szerint határolódik el. A történetíró köteve van a nagy összefüggésekhez, amelyekben anyagát feltalálja: ezek az összefüggések pedig, amelyek egyedül teszik a történettudomány kutatásait közérdekűvé, rányomják az egyetlenségében egyéni tárgyra a maguk általánosító belyegét. A történetírás határos a művészettel, azonban a történetírás művészi jellege csak a történelem tudományos jellegének rovására léphet túlsúlyba, mert a művészi valóság egyéniisége nem csupán a tárgynak egyetlenségét, hanem a felfogásmód egyéniiségét jelenti; más szavakkal *a művészi valóság fogalma egyéni felfogásmódot jelent.*

Ilyenformán meg fogjuk érteni, hogy a művészi valóság a tudományos valóságnak szükségképp ellentéte kell, hogy legyen. A tudományos munka a szubjektív adatoktól való következetes eltávolodás, a felfogásban egyéninek, az esetleges szempontoknak fokozatos kiirtása — holott a művészet éppen ellenkezőleg, a szubjektívnek, az egyéninek, az esetlegesnek markáns, mind jobban és mind határozottabban való érvényrejuttatásával jár.

Az a valóság, amely a művészet tárgya, csak valami teljesen egyéni élmény lehet, függetlenül mindazoktól az összefüggésektől, amelyek között anyaga feltalálható. Milyet erre ráeszméltünk, beláthatjuk azt is, hogyha egyfelől tágnak kellett mondanunk a művészet hagyományos meghatározását, másfelől viszont szűk lesz az. Mert van ugyan olyan valóság (az egyéni élmény valósága), amelyet a művészet kifejezhet, de míg egyfelől e kifejezésben egyúttal maga ez az egyéni élményvalóság is átdolgozásra kerül, azaz nem reprodukálható — másfelől egyúttal ily élmények is csak hozzá tartoznak a művészet anyagához, anélkül, hogy ezt kimerítenék. Mert *a művész olyasvalaki, aki nem reprodukál, hanem teremt.* És amint az alkotásban újra teremti élményeit, akként teremthet olyat is, ami az ő élményvilágának is merőben új, eredeti közvetlen valóság. A műalkotás valósága tehát még az élmény valóságával szemben is mindig valami radikálisan új, egyetlenegy önállóan és önmagáért létező: a műalkotás valósága, ha úgy tetszik: „valótlanság”, mert

épen abban nyilvánul meg, hogy semmi mással össze nem hasonlítható, semmi máshoz mint mértékhez kötve nincsen, ami nem maga. A műalkotás egyszóval *unikum*.

Most már talán nem lesz félreérthető az sem, hogy miképpen jelent a művészet egyéni felfogásmódot. Nem holmi eredetieskedés szentesítéséről van szó, hiszen nyilvánvaló, hogy az egyéni, a szubjektív, az esetleges ebben az esetben nem jelentheti akárkinek a felfogását. *A művészi egyéniség fogalma értékfogalom*: magaslatot jelent, amelyet a kifejezésben mindenki elérni törekszik, de amelyet a valóságban csak kevesen érnek el. *A műalkotásban értékes egyéniség jut kifejezésre és ennyiben a műalkotásnak magának sajátos egyénisége szimbolum*: az alkotó egyéniségének kifejezése.

A művészeti törekvés, a művészi kifejezés vágya, az emberrel együtt születik. Már a legprimitívabb dekoratív dadogásban is valaminő lélek iparkodik sajátos kifejezésre jutni. Azonban az a lélek, a művészlélek, amely végül meg is találja a maga egyéniségének sajátos kifejezőmódját, hosszú és magasra ívelő fejlődés szülötte. Vele kezdődik a művészet, mint az emberiség művészi kultúrája.

Most tehát — *numen adest!* — a művészlélek, az értékes művészi egyéniség problémája előtt állunk. Ámde megoldható-e ez a probléma? Hiszen *individuum est ineffabile!* Nem értünk-e ezzel tehát a filozófiai megismerés határaihoz?

Igaz, hogy a konkrét egyéniség problémáját a fogalmi gondolkodás nem tudja megoldani. Azonban a művészet bölcsellete, az esztétika, mint filozófiai, egyúttal formális tudomány, a formális problémák pedig nem egyéni, hanem egyetemesek. A filozófia szempontjából az egyéniség is valami egyetemeset, kategoriális formát jelent: az egyéniség fogalma csak alaki keret, amely körülhatárolja és számunkra megismerhetővé teszi mindazt, ami művészi. *Az egyéniség érvényesítése, objektívált kifejezése: ez a művészi feladat és az esztétika azt fogja vizsgálni, hogy e feladat megoldásának mik a formális feltételei*. Nem arról van szó, hogy megmagyarázzuk, hogyan jön létre a műalkotás, sem arról, hogy a műélvezet, a merőben egyéni, egyetlenné a maga értékességében való közvetlen megragadása, hogyan keletkezhetik: mindkét kérdés a feltevések birodalmába vezetne, ahol a filozófiának nincs mit keresnie. Az esztétika az *értékítéletből* indul ki, de ennek sem keletkezését, hanem kritériumait kutatja, a feltételeket, melyektől az értékítéletnek nem keletkezése, hanem *érvényessége* függ. E feltételeknek meg kell lenniök, hogy *joggal* lehessen műalkotásról, vagy műélvezetről beszélni: kötelező erővel lépnek fel azok, tehát a

norma igényeivel. Az esztétika tehát azokat a *normákat* állapítja meg, amelyek érvényességét a művészi alkotás feladata feltételezi, amelyek tehát a esztétikai érték ismervei. *Az esztétika ebben az értelemben normatív tudomány*; nem mintha elveket írna elő a művészetnek s felállíthatna elméleteket, amelyekhez a művésznek tudatosan alkalmazkodnia kellene, hanem pusztán olyképp, hogy kiindulva az esztétikai értéknek, a művészi egyéniség szemléletes kifejezésének fogalmából, filozófiai *redukció* segítségével, tudatosítani iparkodik azokat az elveket, amelyek a művészi munka eredményében önkénytelenül jutnak érvényre.

Nem a művészt kötelezik ezek a normák, hanem a műértőt és a kritikust: nem az alkotást, hanem az ítélet szabályozzák. Ezért korántsem igaz a közkeletű formula, hogy kritizálni könnyű, de alkotni nehéz — éppen ellenkezőleg: alkotni könnyű és bírálni nehéz —, mint ahogy könnyű szárnyal és nehéz szárny nélkül repülni!

Abból a főtételből, hogy a művészet egyéni felfogást van hivatva kifejezésre juttatni, közvetlenül következik a műalkotás *szemléleti egysége*. Ezt az egységet most már két irányban lehet differenciálni, amennyiben egyfelől *formális* egységet, másfelől tartalmi, *materiális* egységet jelent.

A műalkotás formális egysége azt jelenti, hogy a műalkotás egyetlen egész, hogy annak minden vonása egyetlen gyújtópontra utal a művész lelkében, amely kivetítette magából. Következik ebből, hogy a műalkotásnak nincsenek konstruktív elemei, amelyekre talán szétbontható lenne. Valaminő egysége persze minden kultúrproduktumnak van. A tudományos alkotásnak is van egysége, ez azonban úgy jön létre, hogy a tudomány a maga fogalmaival előbb széttördeli matériáját, hogy azután rendben rakja össze. Ez az, amit *intellektuális* egységnek nevezhetünk. Ezzel szemben a műalkotásnak *szenzuális* egysége van, amelyet nem lehet szétbontani úgy, hogy végleg darabokra ne törjön. A művészetnek intellektualizálását, pusztító darabokra tördelését látjuk konzervatív klasszicista irányok hanyatló képviselőinél és másfelől bizonyos nagyon is haladó, újítónak tartott irányoknál: egyáltalában mindenütt, ahol úgynevezett „iskolák“ keletkeznek. A nagy művész életmunkája, amennyiben egyúttal külső eszközöknek a dilettáns szemében rendszerint bravuros értékesítésével is jár (a művész maga ritkán tud erről!), mint „technika“ közkinccsé válik, amelyen a követők, a tanítványok egész generációi nőnek fel. Mekora nagy út van a korai Quattrocento-technikától, Filippo Lippitől és Benozzo Gozzolitól Leonardóig és Raffaelig: ámde, ugye, a bölcsök kövének birtokában a

következő generáció gombamódra tenyészti a festőket, akiknek kisujjában van a Renaissance minden technika bravurja. Vajjon feltételezzük-e, hogy a Cinquecento speciális tehetségeiben annyival gazdagabb? Korántsem! A rejtély nyitja csak az, hogy volt a titkokat kitől ellesni. Egy-egy nagy egyéniség elemző szétbontásából élnek az ilyen másodvirágzások, az ilyen művészeti árnyék-generációk. Elemeket fedeznek fel, amelyek nem voltak sehol és az egyik szorgalmas epigon ennek, a másik annak a vonásnak a továbbfejlesztésére törekszik, olyanformán, mint hogyha mondjuk *Rodin* művészetét akként akarnók továbbfejlesztetni, hogy széjjeltördelnők a „Penseur“-t, hogy azután külön-külön „tökéletesítsük“ a darabjait. Van olyan is, aki egy nagy művész munkáját egyszerűen „folytatni“ látszik, és nem veszi észre, hogy csak technikai virtuózkodást visz véghez, képzelt művekről kópiákat csinál, amelyekben minden egyezik az eszményképpel, épen csak hogy hiányzik belőle a lélek. Mert ezt jelenti a „stílus“: a művészi stílusban valaminő lélek lakik és a formális egység, amelyről szólottunk, ha úgy tetszik, nem más, mint a stílus egysége. Igaz, hogy ezen általában csakis a technikának, a kifejezés eszközeinek valaminő megegyezését, azonosságát szokták érteni. Ámde a stílus csak addig él, amíg valaminő lélek szól belőle. A kifejezés külsőlegesen eszközeinek, a felismerhető „motivum“-oknak kaoszából, a művészlélek új egységet teremt: valaminő szervező, egységesítő principiumot érvényesít és ezzel a magát kifejezni hasztalanul igyekvő, töredékes ornamentális dadogás egyszerre csak megtanul beszélni. Így születik a stílus. De hogyha az elnémuló lelkek helyett új és új teremtő géniuszok nem lehelnek mindig megújuló életet megdermedő formáiba — ami a technikának külsőlegesen azonossága mellett is mindig egy-egy új principiumnak, egy „forma formans“-nak az érvényrejuttatását jelenti — azonnal széttöredezik élettelen darabokra, amelyeknek meddő variációival a profán kezek sokasága hiába kísérletezik. A művészi teremtés helyébe itt a *konstrukció* lép, a stílus helyébe a *modor*, s a művészet helyébe a *műipar*. Beszélünk az angol bútorművészet stílusáról, de ugye más ez a stílus *Chippendalené*, és más *Sheratonnáé*; amit pedig az újabb kor e modorban alkot, az már nyilvánvalóan nem bútorművészet, hanem csak bútoripar. A fejlődésben itt mindenütt azt a bizonyos *ugrást* látjuk, ami a természetben nincs, mert ahol nincs ilyen ugrás, ott viszont az a bizonyos *hézag* van, ami ugyancsak nincs a természetben...

A művészet materiális egysége a tartalom zárt egységét jelenti. A művész mindig a saját lelkét fejezi ki, de a tárgy, amiben ez a lélek kifejezésre jut, maga is:

- vaia minő lelkes egész kell, hogy legyen. Egy műalkotás keletkezése épen azt jelenti, hogy a művész objektívált lelke teremtőjétől különálló és mégis teremtőjét szolálató létre kel. A művész lelke mindkettő, de a teremtő, az „alanylélek“ csak a teremtett, a „tárgylélek“ által beszél hozzánk. Tudjuk, hogy Byron lelke „művészlélek“, akkor is, ha „Manfred“, „Childe Harold“ és „Don Juan“ nem születik meg soha. Ámde e művészlélek bensejébe „Manfred“, „Childe Harold“ és „Don Juan“ lelkén át visz az út. A műalkotásnak pedig csak akkor van „lelke“, hogyha annak „vonásai“ külsőleg is egy gyújtópontba futnak össze, ha teljes tartalmi egységet alkotnak, amely „jelent“ valamit. Ha szabad egyáltalán a mechanikából keresni képet ide, a műalkotás szemléleti egységét oly rotációs egyensúlyhoz hasonlíthatjuk, amelyben a formális egységnek a centrifugális, a materiális egységnek pedig a centripetális erőtényező felel meg. Ezt a materiális, tartalmi egységet őrizi meg a „kompozíció“ egysége, ami épen a tárgynak önmagában zárt, befejezett teljességét kívánja meg. Ez viszont csak úgy lehetséges, hogy a művész a maga tárgyát mereven, gyökeresen határolja el minden művésziileg közömbös valóságtól: „was künstlich ist — monddta Goethe — fordert geschlossenen Raum“. Ismét látjuk tehát, hogy mennyire nem a „valóságot“ ábrázolják a művészek. A valóság csak darabjai vannak s a valóság totalitása mint befejezett egész semmi módon nem realizálható eszmény; a művészetnek pedig zárt egységet, befejezett egészet kell nyújtania, amely (egy Aristoteles-i fordulattal) „önmagának elég“: ezért a művészetnek épen a maga tárgya valótlanságát kell hangsúlyoznia, még merőben külsőséges eszközökkel is, minők a kép feltűnő keretezése, a szobor színtelensége s a költészet alakjainak kötöttsége. Ugyancsak a művészet materiális egységének posztulátumából következik, hogy pusztán dekoratív formákból nem állhat a műalkotás. Merő ornamentika, színtkompozíció, zenei futam, szóízvatar még nem művészet. A művészet nem szeszélyes játék a képzelet véletlen formáival, hanem vaia minő egésznek öntudatos kifejezése. Egészet pedig csak egész fejezhet ki.

Ha már most figyelembe vesszük azt, amit a művészet formális és materiális egységéről monddtunk, könnyen letűzhetjük a művészet *határait*, hogyha végigkísérjük útján azt a két nagy hullámot, amelyben a művészi törekvések egymást felváltják és nem egyszer ép a tetőpontokon ölelkeznek össze: mert e hullámok egyike a maga útjában a formális, másika a materiális egység határainak elöntésével fenyeget.

A művészettörténet rendszerint csak két örök művészi irány küzdelmét látja: a legjobb kifejezésekkel

realizmusnak nevezi az egyiket és idealizmusnak a másikat — ámde eközben nem veszi észre a művészi törekvések két másik ösztönösebb irányát, amely ama kettőt keresztezi. Ezt a kettőt *objektívizmusnak* és *szubjektívizmusnak* szeretnők nevezni. Realizmus és idealizmus: elméletek. Realizmus az úgynevezett valóságnak vagyis az élménynek, idealizmus valamely felfogásmódnak, öntudatos érvényrejuttatására irányuló törekvés. Azonban realista és idealista mezben egyaránt föllelhető az a véglet, amely a tárgy határozottságát és ezzel a materiális egységet óvja inkább a széteséstől és az, amely inkább a felfogás individualitására s ezzel a formális egységre veti a súlyt. Objektív idealizmust látunk például a *klasszicizmusban* (gondoljunk *Murillora* vagy *Arany Jánosra*), objektív realizmust a *naturalizmusban* (gondoljunk *Tolsztojra* vagy *Meunierre*) — szubjektív realizmust az *impressionizmusban* (gondoljunk *Manetra* vagy *Paul Verlainere*) és szubjektív idealizmust az *expresszionizmusban* (gondoljunk *Wagnerre*, vagy *Swinburnere*). Az objektívizmus jogos törekvéseinek határa a formális egység, amely szétbomlik ott, ahol a tárgy vonásainak akár túlságosan részletes, akár túlságosan általános jellege eltűnteti az egyéni felfogásmód utolsó nyomait is. Egyre megy, hogy az alkotás ezernyi aprólékos, vagy néhány elnagyolt és készen átvett részletből van-e *összerakva*: mindkét esetben egyaránt széttörik az élő, dinamikus, formális egység. A művészetnek ez a határa tehát ott van, ahol valamínő konstruktív technikának a túltengése megszünteti az egyéni felfogás különbségeit, ahol az alkotó egyénisége technikájának elvei mögött teljesen eltűnik a homályban. Az objektív idealizmus legújabb divatja az ú. n. *konstrukció* épúgy mint a klasszicizmus epigonjainak iskolája, néhány évtized elmúltával már csak kollektív történeti jelenség, amelynek gyűjteményéből egyéniségek nem emelkednek ki sehol: mint hogyha gyári mintákra készültek volna, oly egyformák, oly fölismerhetetlenül gazdátlanok az egyes produkciónok.

Másfelől viszont a szubjektívizmusnak is van határa és ez természetesen nem más, mint a materiális egység. *Spengler* korszakjelző munkájának köszönhetjük a „*décadence*“ régóta érzett és sokat hánytorgatott jelenségének legjobb fogalmi áthatolását. A művészet történeti fejlődése az átdolgozott materiák fokozatos átszellemülésével és következőleg szétbontásával jár — mint a kultúra evolúciójának többi útjain is. *Dekadens pedig az a művészet, amely már a maga tárgyi kereteit rombolja szét*, amely az átszellemülés lehetőségeinek határait ért. A modern művészeti törekvések „kifutói”, az utolsó nagyok; *Van Gogh* és *Francis Jammes*, *Hodler* és *Rilke* már

ott állanak a határon. *Csók István* „Balatoni alkonyat“-a, *Ady Endre* „Párisban járt az ősz“-e már csak éppen azzal a megfoghatatlan valamivel több egy szeszélyes dekoratív kompozíciónál, amivel a művészlélek tartalma több valaminő átlagos lelki tartalomnál: a különbség éppen „csak“ az, hogy a művészi ábrádnak egyénisége, stílusa, formális egysége van. És itt lappang annak az oka is, hogy napjainkban oly sok elkeseredett küzdelem folyik a műalkotások „érthetősége“ körül. Akik a művészetben valami *megérthetőt* keresnek, természetesen hamis nyomokon járnak, mert az érthetőség az elemzés lehetőségétől függ, a műalkotás pedig elemezhetetlen egész, amelyet nem megérteni, hanem felfogni, utánaélni kell. Igaz azonban, hogy az úgynevezett haladás irányában a művészet mindinkább hozzáférhetetlenebbé válik, oly mértékben, amint hagyományos tárgyait feléli, elhasználja. A művészet valódi közönsége mind kisebb és kisebb köröket ölel fel és mindinkább kivételes az a túlfinomult idegember, aki a művészet világának ritkuló levegőjében még szabadon tud lélekezni. A művészet a haladó demokrácia korában mindinkább arisztokratikussá válik és ezzel a művész a valóságban mindinkább átadja helyét előbb a virtuóznak, azután, amikor már a technikai kultúra közkinccsé lesz, a mesterembernek és a vásári mulatósnak. A demokrácia követelőleg és türelmetlenül állítja fel a maga nivelláló, lealacsonyító mértékeit, amelyek tömegszükségletekhez vannak szabva és szükségkép megnehezítik, majd kizárják a művészi tehetségek kifejlődését, műizlés és méltánylás hiányában. Ámde másfelől csökkenti a konfliktus tragikumát a *technicizmus* uniformizáló ereje, amely mindinkább gondoskodik arról, hogy a művészi tehetségek többé lehetségesek se legyenek. A mai növendék túlságosan sokat tud, túlságosan *főlényes* ahhoz, hogysem odaadja magát valami Egyetlenegynek, valami naiv osztatlan víziónak, amely önkéntelenül korlátozza magát egy élő forma s ezzel a maga egyénisége határai közé. Ennek a generációnak évezredek minden technikája a kisujjában van és minden elődjét könnyen túllicitálja egy terccel. Csoda-e, ha lelkében nem talál egyebet technikai elemeknél, amelyek variációit elunva, oly könnyen esik az ellenkező végletbe, a technikai nihilizmusba, amely a művészi teremtés ideáljait a kisgyermektől, a barlanglakótól és az idiótától lesi el. Esendő ez a generáció, mert túl van a határokon: matériáit maga a *művészet* emésztette fel, lelkét pedig megöli a *technika*.

Mi magyarok bizonytalán még elégedetten mutathatunk rá festőművészetünkre, mely mint egy üdítő oázis ma is érintetlenül áll a művészeti világagónia sivatagában, sőt még új értékeket is látszik teremteni. Ezt azon-

ban csak annak a taktusnak köszönhetjük, amellyel kultúránk a nyugati élete mögött szokott járni: tudjuk, hogy az irodalmi „*décadence*“ is csak századunk elején találta meg magyar kifejezését, miután már egy félszázadon át vívta nyugaton az utolsó irodalmi harcokat. Ma már a harcok is elmulóban vannak: de *part et d'autre* fogytán az ellenfél és a semmi ellen senkinek sem kell harcolnia.

A vigasz azonban filozófiánkat illeti! Miképen, mint láttuk az esztétikának a művészet alkonyán jöhet meg igazán a szava, úgy egyáltalán a filozófia az utolsó nagy szellemi hulláma minden kultúrának. A filozófiában szólal meg a kultúra lelkiismerete, midőn a nagy leszámolás napja eljön: ideje, hogy megidézzük *alkotó* életüket saját öntudatunk legszigorúbb, de legigazságosabb ítélőszéke elé. És amint az őszi verőfény utolsó sugarai a legfájóbb és mégis leggyönyörűsegebb aranyáporral szórják be a már-már elboruló tájakat, akként ez az utolsó kultúrverőfény is a legnagyobb, mert a legöntudatosabb gyönyörűség. „Halála előtt senki sem mondhatja magát boldognak“ — de hozzátehetjük: akinek halála előtt megadatik, hogy világos öntudattal idézhesse maga elé mindazt, ami életében a legszebb volt és a legnagyobb, az épen halála pillanatában fogja magát valóban boldognak mondani!

Úgy látszik, hogy a nyugati világ már benne jár a filozófiai sugárözön teljében és nem tudjuk osztani azt a legkomolyabb helyeken is olyan gyakran kifejezett felfogást, hogy filozófiánkat a régi korokhoz képest hanyatlónak kelljen tartani. Ellenkezőleg, úgy látjuk, hogy a filozófia csakis a legújabb korban jutott valóban önálló létre, csak a legújabb korban érte el nagykorúságát, kulturális autonómiáját. Sohasem felelt meg a gondolkodás oly mértékben a Γνωσις σεαυτόν klasszikus ideáljának, mint ma, sohasem volt a kultúra önismerete ily tudatos, sohasem látta tisztábban a gondolatnak sajátos problémáit és lehetőségeit. Igaz, hogy ebben az öntudatosságban van valami kísérteties, ámde mi mást jelent az, mint a *tudat* végleges uralmát az *élet* felett, a pillanatot, amelyben maga ez az élet végleg átszellemül és halhatatlanná válik. A Platon fantáziája válik itt valóra: a barlangjukban leláncolt emberek mind megfordulnak a nap felé!

A taktus, amellyel hátra vagyunk itt is javunkra válhatik! Még ifjú éveinek első virágjában van a magyar filozófia és csak egy-két generációval kell visszamennünk, hogy megtaláljuk első jeleseit. A reménység a miénk: rajta legyünk, hogy kivegyük részünket a hanyatló évek utolsó, de talán legérettebb gyönyörűségeiből!

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

MEHLIS GEORG: *Plotin.* (Frommans Klassiker der Philosophie, Stuttgart, 1924.)

Világos és művészi összefoglalása mindannak, amit a *régebbi* kutatások alapján Plotinos egyéniségéről és filozófiájáról tudunk. (Műve és az abban felsorolt bibliográfia tanúsága szerint az újabb Plotinos irodalomból szerző csupán M. Wundt tanulmányát vette figyelembe.) A szerző nyilván vállalata programjához akart alkalmazkodni, midőn művében mindenütt csak a régibb megállapítások *ismertetésére* szorítkozott. Valahányszor egy eddig még ki nem dolgozott kérdés vetődik útjába, csak érinti, de sehol meg nem oldja a problémát, Kár. A megjegyzései közt ugyanis több olyan van, amelyeknek kifejtése a sok közhelynél jobban érdekelné az olvasót. Így pl. a plotinosi kategória-elmélet felhasználása Lask érdekes logikai és ideológiai fejtegetéseiben (Logik d. Philosophie u. d. Kategorienlehre) vagy pedig a Plotinos és a mi korunk közti sajtósági kulturtörténeti megegyezések, amelyek egyszersmind a most világszerte fellendülő Plotinos-kutatás pszichológiai okát is megadják.

A jó megjegyzések közt kevésbé jók is akadnak Mehlisnél, aminő pl. az, hogy Plotinosnál „az egy, az ész és a világlelek együttvéve az értelmi világot alkotják“ (42. l.). Hogy az egy az észen — és így a világlelken annál inkább — túl van, arra nézve legyen szabad egyelőre csak a következő helyekre utalnunk: III. 8, 11; V. 1, 8; VI. 7, 7; V. 3, 17; I. 7, 1 és I. 8, 2. Különben e passzusok száma az Enneászok alapján tetszés szerint szaporítható.

Hasonlóképp nem fogadhatjuk el a *voûc* fogalomnak az aristotelesi filozófiából való leszármaztatását sem (46. l.). Véleményünk szerint a néven kívül nincsen számbavehető megegyezés az aristotelesi és a plotinosi *voûc* között, amely utóbbinak legközvetlenebb filozófiai őse a platoni értelmi isten, illetve élőlény (I. Timaios 29. a.). E rokonságra különben maga Plotinos utal: „ἀναγκαῖον . . . κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησὶν ὁ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ ὅ ἐστι ζῶον“ (V. 9, 9.)

Kifogásaink után sietünk elismerni a mű jelentékeny didaktikai és esztétikai értékét, melyek közül az elsőt világszereplésének és rendszerességének, a másodikat pedig a szerző kiváló stíláriai készségének köszönheti. Miután Mehlis nem jelzi, hogy mikor, mit és honnan idéz Plotinosból, a szép és a jó fejtegetéseinél szinte észre sem vesszük, hol veszi át a szót a filozófustól a filozófiatörténész és viszont. Összegezve véleményünket: Mehlis könyve kezdők számára kellemes és hasznos olvasmány.

Techert Margit.

MEHLIS GEORG: *Spinozas Leben u. Lehre*. Freiburg i. Br. Ernst Guenther kiadása. 1923.

Körülbelül ugyanazok az előnyei és hátrányai, mint a szerző Plotinosról szóló könyvének. Itt azonban a hátrányokat az a körülmény is menti, hogy egy 94 oldalas könyvtől windelbandi elmélyedést, korok és eszmék összefüggésének revelációit úgysem várja senki. Ezzel szemben az olvasó őszinte hálát érez a szerző kitűnő írói kvalitásai iránt, amelyek révén egy pár órai, éppen nem nehéz olvasmány után bepillantást nyerünk Spinoza mesteri következetességgel felépített gondolatrendszerébe, abba a Spinózáéba, aki „komoly volt és csendes, mint az ismeret mélye és az igazság szentséges arculata“ (17. l.).

A költői előadásmód bizonyára ennek a könyvecskének is nagy vonzóerőt fog kölcsönözni. *Techert Margit.*

EDWARD L. THORNDIKE: *Psychologie der Erziehung*. Angolból németre fordította. O. Bobertag. Jena, Fischer, 1922; nagy 8-r XII+351. l.

Vincenzo Vanutelli adta ki még a háború előtt a társadalmi szervezkedésre a jelszót: *Germania docet!* Felkapták lassanként minden téren és Németország közel járt ahhoz, hogy a földkereksége tanítójaként, mint *praeceptor mundi* szerepeljen. A német szellem azonban csak azért lehetett ily naggyá, mert készségesen befogadott minden indítást, mindent feldolgozott: *Germania discit!* Nagyságának ez a tulajdonképeni titka. A lövészárkok és a betonfalak összeomlása után mindjárt szétnéz, mit érdemes a győztes amerikaitól, franciától eltanulni. Bobertag, a berlini Pädagogische Zentralstelle vezető pszichologusa úgy látja, hogy a német pszichológia és pedagógia számára semmi sem lehet üdvösebb, mint az amerikai „Behaviorism“ irányának és eredményeinek ismerete. Ezért fordította le a new-yorki Columbia-egyetem tanárának, Thorndike-nak összefoglaló művét, a nevelés lélektanát, melyben a szerző 1903—1913-ig három kötetben megjelent kísérleteinek eredményét sűríti össze röviden hallgatói számára.

Behaviorism annyi, mint magatartás, állásfoglalás; így nevezte el a jelenkor legharciasabb lélektanát alapítója: Watson. Szerinte a lélektani kutatás tárgya nem lehet a tudatvilág a maga ködös jelenségeivel; egyedül az emberi élet motorikus nyilvánulásaival érdemes foglalkoznunk. Az adott helyzet, mint inger, a belőle származó cselekvés és ennek módosulása az egész lélektan; az érzet, képzet, fogalom és ítélet elhanyagolható semmiségek; az emlékezet, értelem és akarat pedig egyenesen misztikus tényezők, odaválók a mithoszok világába.

Egész életünk megmagyarázható a *fiziológiai reflex*-szel és azokkal a nyomokkal, melyeket ez a működés agyvelőnkben hagy. Az igaz

tudomány csak ezekkel foglalkozhatik, mert csak ezekről tudunk pontos táblázatokat, görbéket szerkeszteni, törvényeket megállapítani. Az egyszerű reflex elemi tevékenység, magasabb működés a *közvetett vagy feltételes reflex* (Bechterev szerint pszichoreflex), mely az egyszerűtől csak abban különbözik, hogy a határozott ingerre keletkező határozott magatartásunk nem örökölt hajlamból származik, hanem egyénileg szerzett tapasztalatból, tanulási készségből. Ez magyarázza meg az emberiség egész fejlődését, nevelésünket és kultúránkat. Mibenlétét legkönnyebben példán értjük meg. A laboratóriumban piros szín villanására lábunkat villanyütés éri, mire bekövetkezik az egyszerű térdreflex, lábunk felugrik. Elegendő számú gyakorlás, „tanulás“ után elmarad a természetes inger, a villanyütés és lábunk egyedül a piros színre is megrándul. Ez már közvetett reflex, melyet tetszés szerint lehet bonyolítani. Ha a piros színnel együtt „g“ hangot ütnek meg és ekkor elmarad a villanyütés, a térdreflex sem következik be. Begyakorlás után azt vesszük észre, hogy piros színre egyedül, piros színre és „c“ hangra megmozdul a lábunk, de piros színre és „g“ hangra nyugodtan marad. Az orosz Pawlov kutyákon végzett kísérletekkel igazolta, hogy a mirigyek is „nevelhetők“. Watson az oroszok állatkísérleteit teljesen alkalmazni kívánja az emberi életre; ilyen feltételes reflexekkel irányítsuk még társadalmi életünket is, ne pedig találgatásokkal, mint az eddigi pedagógiai és társadalmi lélektan. Watson önérzetére jellemző, hogy nagynevű honfitársának Mc. Dougallnak világszerte elismert szociális lélektani műveiről azt tartja, hogy eltér az igaz pszichológiától és visszaesik a miszticizmusba.

Ennek a túlzó iránynak legjózanabb képviselője Thorndike, kitől az európai kísérleti pedagógusok és pszichológusok tényleg tanulhatnak. Szerinte amit tesz az ember életében és amivé lesz: a veleszületett testi-lelki alkatnak és azoknak az erőknek az eredménye, melyek születése előtt és utána reáhatnak, amivé tehát a természete és környezete alakítja. A lélektan alaptörvénye: Minden adott helyzetre az a magatartás következik be, mely természetes hajlamunk alapján vele, vagy hasonlóval össze van kötve. Az emberi élet célja, szükségleteink nemesítése és kiegészítése. A *nevelés célja* pedig: 1. állandóvá tenni oly hajlamokat, melyek az élet feladatainak megfelelnek; 2. elnyomni az ellenkezőket, mert „a Rousseau és Stanley Hall-féle naiv felfogás dacára is kimutatható, hogy az ember eredeti törekvései sohasem voltak jók, nem jók jelenleg és nagyon valószínű, hogy sohasem lesznek jók.“ (97.); 3. teendő a hajlamok átkapcsolása, transzformálása más térre. Idegsejtjeinknek és fonatainknak az a legértékesebb tulajdonságuk, hogy tanulhatnak; megmaradnak működésükben, amíg az életfolyamatok akadálytalanul zajlanak le, de változtatják a cselekvés módját, ha nehézségekbe ütköznek.

Természetes hajlamainkról ez a kisebb munka is elég kimerítő

(10—63. l.-ig) és igen alapos tanulmányt nyújt, aligha van hozzáfogható, az európai lélektani irodalomban. Öseredeti magatartás az ő szemében minden érzékelés, szemlélet, figyelem, testtartás, nagyobb mozgás, táplálékszerzés, védő és harcias hajlam, mely a mai viszonyok között vadállatok helyett dissidensekre, suffragettekre stb. támad. Ilyen továbbá az anyai lelkiület, társas ösztön, hatalmi vágy. Eredeti megállapítása, hogy az utánzási ösztön, Tarde szerint társadalmi életünknek még a leghatalmasabb ösztöne, nagyon szűk körre és nagyon kevés esetre szorítkozik; legtöbb esetben merő megszokás, melynek keletkezése semmiben sem különbözik utóbbi szokásunk szerzésétől. Nem ismeri el a játék-ösztönt sem, csak a többi eredeti törekvés megnyilvánulásának egyszerű fokát látja benne. Az érzelem szintén csak magatartásunk egyik törvényszerűsége. Kellemes, ha valamegy megkezdett reflexfolyamat akadály nélkül végig pereghet bennünk, kellemetlenné akkor válik, ha sikertelen marad vagy nehézségekbe ütközik.

Az emberi haladás szempontjából a hajlamok legfontosabb tulajdonsága a változtathatóság, a tanulási képesség. Ennek törvényszerűségeivel foglalkozik a mű túlnyomó nagy része (98—269. l.). A gyakorlás ismeretes törvényét három részre bontja: a használás, nem használás és a siker törvényére. Ez utóbbit a következőképp fogalmazza: ha valamilyen helyzetben tanusított magatartásunk kellemes érzést vált ki, akkor megerősödik a kapcsolat a helyzet és a reakció között. Megkülönböztet a reflexek betanulásában állati típust, melyben a képzetek még nem játszanak szerepet; képzetek útján, absztrakcióval és szelektív gondolkodás révén bekövetkező kapcsolást. Mindegyiknél törvényszerűségeket iparkodik megállapítani. Tártyalja még a munkagörbét, a kifáradást, a szellemi munka higiéniaját és végül az egyéni különbségek vizsgálatát. Kimutatni iparkodik, hogy az eddigi típusok még Meumannál és Sternnél is spekulatív előítéletekből származnak, mert a valóságban az átmeneti esetek gyakrabban fordulnak elő, mint az ú. n. tipikus esetek.

Bármennyire egyoldalú, anyagias is ez a felfogás, az asszociációs lélektannal szemben mégis haladást jelent, mert az összefüggés nélküli atomok határozatlan felidézése helyére az ingernek megfelelő sajátos, specifikus felidézést iktatja, magyarázatul elfogadja a diszpozicionális gondolkodást és így tisztázza a reflex-ív fogalmát. Túlzásai ellen elég arra a tényre utalnunk, hogy a fiziológiai reflex működéséről sokkal kevesebbet tudunk, mint belső világunkról, képzeleteinkről vagy akaratunkról. A francia pszichológusok reprezentációs nagy művében még 1923-ban is nyugodtan írják Dumas és Pieron: „Valami át-áthalad a reflex-íven, amit elnevezünk állati energiának, idegbehatásnak, neuralitásnak; de ezek csak szavak, melyekkel tudatlanságunkat palástolgatjuk; nem ismerjük sem a mozgató, sem a kiválasztó idegek termé-

szetét; mindössze annyit tudunk, hogy valami ismeretlen „x“ a szerveket a nyugalom állapotából a tevékenység állapotába hozza.“ Bizonyos határokon belül helyénvalónak látszik a biológiai gondolkodás a lélektanban is, hiszen a lelki jelenségek életjelenségek; de az orvosi biológia nincs semmikép sem feljogosítva arra, hogy a tiszta lélektant lekicsinyelje.

Mester János.

KURT BREYSIG: *Vom geschichtlichen Werden*. Erster Band: *Persönlichkeit und Entwicklung*. (Stuttgart-Berlin, 1925, 308 oldal.)

Kurt Breysignek, a berlini történetfilozófusnak könyve, miként a cím is mutatja, a történetfilozófia problémáinak csak egy szegmen-tumát teszi vizsgálat tárgyává. A történeti megismerésnek és a történet végső értelmének, a történet értékelméletének vizsgálatát mellőzi s az utóbbit csak annyiban érinti, amennyiben a fejlődésnek, a történeti levésnek tárgyalása megkívánja. Úgyhogy Breysig történetfilozófiája csak a történet metafizikájára, a történeti értelemben vett törté-nés tényezőinek s ezen tényezők összefüggéseinek magyarázatára szorítkozik. Jelen művében két tényezőnek szerepét teszi vizsgálat tárgyává a történeti fejlődés szempontjából: az egyéniségét és a közösségét s gondolatainak eredetisége éppen annak kimutatásában áll, hogy e két tényező tulajdonképpen ugyanegy tényezőnek (melyet Kraft der Mitte-nek nevez) történeti metamorfózisa: a történet pszichikai okságá-nak megfelelő alak- és megjelenésbeli váltakozása.

A történet ugyanis folytonos levés, amelyben az állandóság csak látszólagos. A történeti erőnek bizonyos intézményekbe, alkotásokba, gondolatrendszerekbe való merevülése történeti szempontból csupán átmeneteket jelent s azokat a fokokat mutatja, amelyeken a történeti erő fejlődése folyamán keresztülhaladt. A történet lelke, a történet végső mozgatója az események mögött álló középponti történeti erő, amely az emberi egyéniség mélyén rejlő produktív képesség, s amely még mindenemű specializálódáson *innen* van. Ez a középponti erő számunkra csak specializálódva jelenik meg, amikor már kilép az én határai közül, mint valami sajátos tevékenység. Minden egvén egy bizonyos kulturális, gazdasági-társadalmi helyzetbe nő belé, amely sajátos tevékenységének kibontakozásában feltételül és irányítóul szolgál.

Azonban egyetlen egyénnek sem vezethetők le a tevékenységei ezekből a tényezőkből maradék nélkül, legkevésbé a nagy történeti egyéniségeknek. Ez a többlet az individualitás mélyén rejlő produktív középponti erőnek bősége, amely újat, novumot teremt, ami alkotásokat hoz létre, intézményeket, berendezéseket, rendszereket épít ki a maga szingularitásának megőrzésére. A nagy egyéniségek egymásnak adják a történet fátylóját, ugyanaz a szikra száll egyénről-egyre. A történet nagy egyéniségeinek egymásra kell várniok, amíg a következő életre kelti és lánggra lobbantja a holtak látszó műben a szikrát,

azaz míg a szellemi utód felismeri a mű mögött az alkotót. A közösség, a tömeg szerepe ebben a processzusban a megőrzés, a konzerválás, a közösség nagy egyéniségei által alkotott művek, intézmények kiépítése, alkalmazása és a következmények konzekvens levonása. Minden alkotóval szemben fellép ez az elszemélytelenítő, eltárgyiasító (Versachlichung) folyamat, amelyet a nagy egyéniségek „iskolái” hajtanak végre. A fejlődésnek továbbvivői azonban azok a nagy egyéniségek, akikben a történeti erő olyan teltségben jelenik meg, hogy nemzedékek munkája mögött is felismerik, hogy mit alkotott a nemzedékek tanító mestere, az illető nagy egyéniség, s az ő munkájában felismerik az alkotó individualitást. A görög klasszicizmus alkotásai a keresztény kultúra számára mindaddig halott volt, amíg Michelangelo és a renaissance nagy mesterei magukat a görög klasszikusokat fel nem ismerték munkáikon keresztül; Szent Ágoston egyéniségét, mint munkáinak forrását évszázadok után Meister Eckhart látta meg a maga totalitásában. A közösség tagjai tehát, amennyiben a nagy egyéniségek alkotásainak megőrzői, fenntartói, ugyanannak a történeti erőnek hordozói, amelynek a nagy egyéniségek a továbbvivői. A tömeget, a közösség tagjait a *vis inertiae*, a régihez való ragaszkodás — amely történeti hivatása — köszteti arra, hogy a reformátorral, aki újat, novumot teremt, szembeszálljon, s közben nem ébrednek tudatára annak, hogy a reformátor ugyanannak a történeti erőnek továbbvivője, amelynek ők a megőrzői, s teremtő intuíciójával éppen azt a produktív erőt akarja újra életre kelteni, amely az ő kezeik között merevvé vált és ellankadt. Úgyhogy a történetben nem a mártír reformátorok, hanem az ellenálló közösség sorsa tragikus.

Még két érdekes gondolatot kell Breysig művéből kiemelnünk. Az egyik az, hogy az alkotás nemcsak abban az irányban hat a közösség tagjaira, amilyen cézzattal készült, hanem az alkotó szándékától távol álló lehetőségek forrása is lehet. Pl. a motorépítés technikája függetlenül a kutatók egyéniségétől és távol a léghajózás megteremtésének szándékától, Lillenthalt és Zeppelint a léghajózás felfedezésére vezették. Az alkotás tehát személytelenül hatott és az alkotókkal szemben tartalmi többletet tartalmazott. Breysig szerint ez a tény nem mond ellen előbbi megállapításának, mert a novum felfedezése itt is egyéniségek munkája s az indítékot szolgáltató motorépítés technikája is egyes kutatók munkája volt.

A másik gondolatmenet a leíró és a fejlődés elvét szem előtt tartó történeti kutatás között levő különbségre vonatkozik. A leíró történelem úgy látja az eseményeket, amint *voltak* s az események egymásra rétegződésében két tényező emelkedik ki számára: az egyén és a közösség. Ezzel szemben a fejlődésen alapuló történetírás úgy nézi az eseményeket és a multat, amint *lett* s csakis így jut el a történés végső tovább nem elemezhető tényezőjéhez: az egyes egyénekben rejlő közép-

ponti erőhöz. A leíró történetírás feladata az események fenomenológiai leírása, amely a fejlődéstörténelem szempontjából sem fölösleges. A fejlődéstörténelem a kollektív szempontot is kell, hogy mindaddig alkalmazza, amíg a történet kollektív eseményeiből az individualitások hatásainak kielemezése által a történeti egyéniségekig eljut, ahol már az individuális történetkutatás elvét kell szem előtt tartania, hogy a történés végső, kauzális összefüggéseinek lehető megismerését elérhesse. Ennek a célnak megközelítése, amely a fejlődéstörténelem feladata, csak messze csillogó remény, amely teljesen sohasem érhető el, mert a történetben a fizikai okság helyét a pszichikai okság foglalja el s a történeti erő végső forrása: az individualitás irracionális mélysége fogalmilag adaequat módon soha ki nem meríthető.

Breysignek vázolt és részleteiben is sok új és értékes szempontot nyújtó művének gondolatmenetében lehetetlen a német idealizmus történeti felfogásának modernebb formában való megjelenését fel nem ismerni. A Kraft der Mitte a hegeli Absolutum, amely a tézis-anti-tézis-szintézis formáin keresztül bontakozik ki. A fejlődés sem áll egyébből, mint a Kraft der Mitte minél teljesebb kibontakozásából, amely a történet célja és értelme.

Breysig alapfelfogása ellen két kritikai megjegyzést tehetünk: 1. A történés tényeiből nem lehet a történet célját, értelmét, a „fejlődés“ fogalmát megállapítani; a fejlődés értékekre való vonatkoztatást jelent, tehát értékelméleti álláspontot tesz fel, ami Breysignél hiányzik. 2. Breysignek sem sikerült jelentős lépéssel tovább vinni az individualisztikus és kollektivistikus történeti felfogás különbségeinek egyenlítését. A Kraft der Mitte csak a történés tényezőinek egy végső metafizikai elvre való visszavezetését jelenti, de semmit sem változtat azon a tényen, hogy a történésnek ezekkel az elemekkel mint valóságos létező és a történeti életben szinte felbonthatatlan szövedékben szereplő tényekkel kell számolnia.

Szakáts Kálmán.

WERNER GRUEHN: *Das Werterlebnis*. Verlag Hirzel, Leipzig, 1924.

A munka a kísérleti önmegfigyelés módszerével készült; kísérleti személyei teológus-hallgatók, ezért s vallásos tárgyköre folytán értékelméleti kutatásai valláspszichológiai szint nyerne. A könyv javarészt a kísérletek leírása foglalja el, ohhez elődeinek, főleg Haeringnek bírálata szolgál bevezetésül s egy eredményt összefoglaló elmélet befejezésül.

Az értékelések hasonló szerkezetére, tárgyaiknak végtelen sokaságára. közvetett értékélményeknek közvetlenekre való visszavezetése, az utilitarista értékfogalom kiküszöbölésére stb. nézve egyetért Haeringgel, de helyteleníti az élmény és az ítélet azonosítását s értékelések levezetését a kellemes vagy kellemetlen érzések kísérte tudatfolyamatainkból. Határozottan tagadja, hogy csak „Subsumptionswertung“ van, azaz, hogy az értékélmények, mint „finális relációk“

csak feltalálások, nem alkotások, hogy értékelni nem egyéb, mint subsumálni egy már intencionálisan értékesnek elismert élményegész alá; ezzel szemben értékítélkezés mellett értékalkotást, „Neuwertung“-ot is elismer.

Gruehn a kísérlet előnyeit mesterénél is jobban hangsúlyozza és próbálja indokolni, az élményt minden megnyilvánulási formájában, az alanyt minden átélési képességében figyeli meg. Az általános tájékozásra szánt begyakorló és előkísérletek után a választási, helyettesítési és kiegészítési kísérleteket kell kiemelnünk, melyek mellett a többiek inkább mellékcélokat, pl. a kísérleti személy egyéniségének kidomborítását szorgalmazzák s nem pl. az ön- és eszközértékűség meghatározását. A beállítás s a kérdések precizitása, a körülmények és lehetőségek figyelembevétele Gruehn finom pszichotechnikai készségéről s jártasságáról tanuskodnak.

Szerinte értékelhetünk: 1. magunkévá tevés, 2. tudás, 3. logikai mérlegelés, 4. érzelmek (Gefühlswertung), 5. kívánság, 6. a hívószót követő képzet, 7. érzéki benyomások (Empfindungswertung) vagy több tényező összehatása alapján. Értékkonstitúciót azonban csak az első mód jelent.

Az értékelés lefolyása közvetett vagy közvetlen, bizonyossági foka fikatív, autoritativ vagy általános érvényű autonóm. Az értékelmények közös vonása az én aktualitása s bizonyos gondolati tényezők: a tárgysokféleség intuitív szintézise, „Tiefenverständnis“ és a subsumpció. Centrális értékalkotó élménytényező a magáévá tevés aktusa, mely a tárgyértékfelfogásból fokozatosan fejlődik ki s az érték teljes érvonatkoztatásában csúcsosodik. E folyamat részletező leírásánál és osztályozásánál Gruehn éles megfigyelőképességről tesz tanúságot. Aszerint, hogy az én aktualitása, vagy a tiszta gondolati élmény túlnyomó az értékelésben, az állásfoglalásnak különböző fokozatait sorolja fel, egészen a neutralitásig, a pozitív s negatív formák mellett mindkettőjük tagadását külön emeli ki. Ezen aktus kezdő, passzív stádiuma, elmélyülő tetőfoka s az aktualitás kimerülése után beáll, a későbbi pszichikai folyamatokra nézve elhatározó utóhatásokat is vizsgálat tárgyává teszi. Haering ökonomikus, hedonikus, morális és logikus, Gruehn logikai, esztétikai, etikai és vallásos értékelést ismer, ez utóbbinak szerepe szintézisek újjáalkotása a legmagasabb egyéni értékek s az egyén összegyénisége közt, a magáévá tevés aktusa formájában. Az értékalkotást befolyásoló tényezők alanyiak (a beállítás), tárgyiak és egyéniek.

Gruehn az értékprobléma pszichológiai oldala mellett megemlíti a pszichológián kívüli területeit is, az ismeretelméletét, a logikát s a metafizikát, melyekkel való lélektani összefüggéseire is kitér.

Az értékelmény az egyéni tudaton belül igen jelentőséges, szerinte alany és tárgy közt létesít maradandó kontaktust, értéktudássá válha-

tik s ily módon létesül az értékkomplexum és szisztéma is. Ez bizonyos állásfoglalási tartalékot alkot, s Gruehn a megtérés kérdését is ezzel a szereppel magyarázza.

Gruehn tehát kidolgozott rendszert állít elénk, melyet azonban kísérleti eredményeivel igazol. Hogy a sorrend szerint vajjon elmélete tényleg a kísérletek nyomán keletkezett-e, nem bizonyítható, noha ellene szól a gyakori mesterkelt hármastagoltság; az elmélet a maga egészében a kísérletek nélkül is fennállhatna, melyeknek érdekessége inkább esetenkénti, mint az elméletre vonatkoztatott. Mindenesetre sajnálatos, hogy az elméleti rész oly kis térre szorult s hogy az értékelésnek kizárólag vallásos megnyilvánulására veti a súlyt, valamint, hogy az értékelés pszichológián kívüli kérdéseit alig határolja el a lélektaniaktól.

Wagner Lilla.

PAUL HOFMANN: *Das religiöse Erlebnis*. Pan-Verlag, Charlottenburg, 1925.

Hofmann szükségszerű, zárt összefüggést lát a vallásban, melyet bizonyos étosz jellemez, az evidencia fellépte tesz megismerhetővé s melynek mélyén értékélmény rejlik. Ezt meg kell előznie bizonyos, az életegészhez való állásfoglalásnak, melyben alternatív lehetőségek nyilvánulnak meg. Az étellel értékkövetelés jár, célja az üdv. A valóság diszformitása üdvvágunkhoz (Heilsverlangen) negatív értékelést és nyomorúság (Not) érzelmét kelti. Az üdvvágy kielégítése a sors, bűn és nulanódóság általi nyomorúság háttéréből speciálisan vallásos élmény: a megváltás értékélménye.

1. Szerinte világképünk vagy megváltozik, s a konformitás lehetőségének gondolata által létesül megváltás; 2. vagy helyette üdvvágunk változik meg, azáltal, hogy úgy érezzük, mintha lényegileg megváltoztunk, vagy magunkat jobban megértettük volna; 3. vagy nem kívánunk semmit, mert a megváltáshoz magunkat elegendőnek tartjuk.

A tisztán emocionális típusúak a konformitást vagy helyes, célhoz vezető útban, vagy új célkitűzésben keresik. Előbbinek energikus ráirányulás vagy célértéktudat — erkölcsi vagy opportunus — az oka. A megváltást az akarat idézi elő, az intellektuális mozzanat csak előzménye, az „in magnis voluisse sat“, vagy némely mégis megmaradható érték, vagy a diszformitás bebizonyítatlanságának tudata által. Az intellektuális típus megoldási lehetőségei: 1. az alany függetlenségének (világtagadás, buddhizmus) vagy fölényességének (világuralom, mágia), azaz az önmegváltásnak; 2. a függés pozitív értékességének (az „én“ tárgyiasítása, monizmus), azaz az odaadásnak; 3. egy a világ feletti hatalomnak; 4. a világ s az alany felsőbb egységességének tudata. Utóbbiak a miszticizmus, de főképp az istenhit felé mutatnak.

Scholz-cal szemben (Religionsphilosophie, 1921) Hofmann az ért.

hetetlennek, melytől megváltatni akarunk, okát nem a világ „akozmikus“ tárgyaiban, hanem lelki szerkezetünkben keresi, azonban nem azonosítja a vallásos élményt az istenhittel. Annyi vallásos megváltási típus van, ahány mód a nyomorúságélmény negatív-emócionális jegyének megfordítására. Hangsúlyozza az értékítélet s élmény különbségeit, valamint az üdvvágy s a megváltás közt sem tűr egyezérü kauzális, csak teleológiai okviszonyt: a tett oka a vágy kielégülésének s nem a kielégítetlen vágy oka a tettnek. Az értékelést kiváltó ítélet nem egzisztenciális, hanem az élet egész minőségére vonatkozó meggyőződés (Beschaffenheitsurteil).

Hofmann szerint vallás és etika az értékelés mozzanatában találkoznak, előbbi az élet létre, utóbbi akarására vonatkozik; vallásos színezetű, ha az akarásertéket vezetjük le a létből, etikai, ha a létértéket az akarásból. A helyes akarat a természetes akarat számára akkor lesz elvi és autonóm követelmény, ha a világ-egész milyenségének megfelelni, ha a konformitás lehető.

Hofmann vallásfilozófiája a Simmel (Hauptprobleme der Philosophie IV. fej. 1910) által már megjelölt utakon indul, de a mindenséggel szemben való követelményünkkel nem a kategórikus imperatívuszt, mint a mindenség velünk szemben való követelményét állítja fel, hanem pszichológiai kifejtését és teljesíthetőségét hangsúlyozza, magyarázatul azonban csak a közvetlen okokat hozza fel, s nem indokolja meg, hogy ezekből az okokból miért épp ezeknek a következményeknek kell kifejlődni. Az egyes vallási világnézetek alapjainak pszichológiai levezetése is inkább csak szkématicus. Művében igen érdekes kísérlet nyilvánul meg vázlatosan: ugyanis a vallásfilozófia teljes krisztianizálása a megváltás középponti gondolata által, melyet a hivatásos teológusokkal szemben a pozitív kereszténységre való mindennemű utalás mellőzésével teljesen tárgyilagos módon tud képviselni. *Wagner Lilla.*

Logica in usum scholarum auctore Carolo Frick S. I. Editio sexta emendata. Friburgi Brisgoviae, 1925.

A latinnyelvű új-scholastikus tankönyvirodalom egyik figyelemreméltó terméke Frick könyve. Két részre oszlik: a dialektikára és a kritikára (poética). Az előbbi a formális logika hagyományos tanításait tartalmazza, az eredetiségre való minden igény nélkül. A második rész első könyve az igazság és a bizonyosság természetéről és létezéséről, második az igazi és a bizonyos megismerés forrásairól, harmadika pedig az igazság egyetemes kritériumáról és végső igazi motívumáról szól. E részben már igen érdekes kontroverziák ismertetésével találkozunk, melyek a modern olvasóra nézve annál tanulságosabbak, mert meglepetve fog értesülni arról, hogy a scholastikus filozófia régebb és újabb képviselői mily mélyen hatoltak be a tiszta logika némely problémájába. A könyv fejtegetései mindenütt világosak és szabatosak.

P.

DIONYS DARVAI: *Der Begriff „Recht“*. Cegléd, 1924. Buchdruckerei Julius Sárik. 178 lap.

A szerző a tárgyi jog fogalmának meghatározását tűzi ki célul. Kifogásolja, hogy az eddigi elméletek inkább a *differentia specifica*-ra vetették a súlyt és nem határozták meg kielégítően a *genus proximum*-ot, amely alá a jog fogalma tartozik. Minden dolog a maga konkrét mivoltában bennrejlő vonatkozások alapján több általános fogalomra vezethető vissza. Azonban a maga sajátos lényegénél fogva csak egy fogalomlépcsőhöz tartozik, amely végül egy végső kategóriára mutat. A jog fogalmának megfelelő végső kategóriát a szerző a *tárgy* fogalmában jelöli meg, az aristotelesi *οὐσία* értelmében. A jogtárgy a jogi egységek összességét foglalja magában, ami annyit jelent, hogy a jog magasabb fokú, fundált egység.

Ezek után a szerző hozzálát ahhoz, hogy a maga fogalom-meghatározásához szükséges alapokat kiépítse. A *Husserl*-féle fenomenológiából indul ki és úgy találja, hogy annak módszerét megtartva, területét tágítani kell: át kell lépni egy — „metafenomenológia“ területére. A fenomenológia az „intencionális“ élményeket vizsgálja. Ez utóbbiak „valamit“, egy tárgyat foglalnak magukban, azt éppen, amelyre az intenció vonatkozik. Azonban az élmény szempontjából a tárgynak csak *mivolta* (*Sosein*) és nem *fennállása* (*Sein*) jön tekintetbe. Ily élmény például a „képzet“. *Darvai* szerint az intencionalitás csak az ennél általánosabb „tencionalitás“-nak egy faja, amely mellett különösen az „introtencionalitás“-nak van nevezetes szerepe. Az „észrevétel“ például másként vonatkozik tárgyára, mint a „képzet“: amabban valamikép a tárgynak *léte* is benne foglaltatik. A szerző ezután hosszasan foglalkozik a különböző irányú tenciók jellemzésével. A közönséges „objektívális“ tenció mellett, amely nemcsak a grammatikai tárgypozíció (*accusativus*), hanem mindenféle egyéb pozíciók irányában is vonatkozhatik tárgyakra, különösebb jelentősége van még például a „szubjektívális“ tenciónak, amelyben is a tiszta élményben kifejezett fenomenológiai *En*-vonatkozás helyébe például a szubjektívális *introtenció* esetében egy tapasztalati *En*-vonatkozás lép. A mozgás tiszta aktusa is „valaminek“ a mozgása, azonban a tiszta mozgási aktus a mozgó valamire nem mint létezőre vonatkozik, ellentétben azzal az esettel, midőn például egy *hic et nunc* mozgó billiárdgolyó mozgásáról van szó. Az eddig tárgyalt kétfajta tenciótól nevezetes módon különbözik az úgynevezett „*transzgrediens*“ tenció esete. Mind az objektívális, mind a szubjektívális tenció megegyezett abban, hogy azt a valamit, amelyre kiterjedt, a maga mivoltában érintetlenül hagyta. Ezzel szemben a *transzgrediens* tenció aktivitása módosító, oldó hatással van. Így az „átütés“ folyamata az átütött tárgyat lényének változása közben ragadja meg. Ily *transzgrediens* folyamatok már most oly lényeket is ölelhetnek

fel, amelyeknek ama folyamatokkal szemben nincsen határozott önállóságuk. Így valamely „érzelem“ az érzéstől, valamely „parancs“ a parancsolástól nem válik külön, hanem a megfelelő folyamatban teljesen „felolvad“, ha mindjárt úgynevezett „ontológiai“ szempontból (a *Husserl*-féle értelemben) mégis csak sajátos tárgy és semmiesetre sem *azonos* az illető folyamattal. Ezeket a lényegeket *Darvai közép-tárgyak*nak nevezi.

Ami már most a jog fogalmát illeti, az is elsősorban ily közép-tárgy, amely bizonyos „intelligibilis“ folyamatokban foglaltatik. Intelligibilis folyamatok oly történést fejeznek ki, amelyek nem szemléletesek és mégsem éppen időtlenek. (Minő például az „okozás“.) A jognak ez a teremtő folyamata a szubjektum irányában introtenzionális: egy létező alanyt foglal magában, mint „amelynek“ az aktusa. Az objektum irányában azonban átmeneti tenciója van, intenció és introtenzió között, mert amire vonatkozik, az nem „létező“, hanem „létesítendő“ tárgy. Ezzel egyúttal involvál azonban egy harmadik irányú tenciót is, amely tágabb értelemben vett objektívális introtenzió: az aktushoz még egy létezés tartozik hozzá, egy „valakinek“ (úgynevezett „címzett“-nek) a léte, aki mint „szabad“ alany jó figyelembe.

A jogi egységek *Darvai* szerint többfélék, bár minden bizonnyal elsősorban *normák*. A norma úgynevezett középtárgy, és pedig közelebbről „előírás“. Egyéb előírásoktól sajátos erkölcsi jellegű szükségessége különbözteti meg. A jogszabály maga „relatív“ norma, mert érvényessége összefüggésben áll bizonyos „hátrányok“-kal, amelyek kilátásban vannak. Fontosnak tartja szerzőnk a jogszabálynak „pozitívitását“ is, ami szerinte azt jelenti, hogy azzal bizonyos „kényszerítő“ momentum jár, szemben a „deontológiai“ normának pusztán „felhívó“ természetével. A norma mellett szerzőnk jogi egységet lát még bizonyos *indiciumokban*, *engedélyekben*, vagy *akadályozó* aktu-sokban is.

A jog fogalmának különös jegyei közül legfontosabb *Darvai* szerint a jogi egység alanyának *szuverénitása*. Szerinte ez abban áll, hogy a kilátásban levő hátrányos konzekvenciák valószínűsítésére hivatott tényezőnek egy harmadik személy az illető magatartás tekintetében pozitív szabályozással vagy erőszakkal útját nem állhatja. Ezzel kapcsolatban vizsgálja szerzőnk végül a jogi hatalom gyakorlásának *erkölcsi* jogosultságát, mert úgy látja, hogy itt gyökerezik az a momentum, amelynek segítségével a jogot az *önkénnytől* el lehet választani.

Darvai tanulmánya sokkal magasabb igényeket támaszt és sokkal apróbb részletekbe megy, semhogy lehetséges volna ily szűk keretek között gondolatainak bírálatára vállalkoznunk. Szerzőnk a fenomenológiából indult ki és úgy találta, hogy ez zsákutcában mozog, amelynek vakfalát ki kell és ki is lehet törni. Ezzel, mint láttuk, egy

metafenomenológiának nyitott utat. Hogy ez az út nem fog-e újabb zsákutcának bizonyulni, az még bizonyára kérdéses és lesznek, akik kétségbe fogják vonni, hogy az *ideológiai* szükséglet kielégítésére ez a módszer alkalmas lenne. Viszont nincsen kizárva, hogy érdekes bepillantásokat tesz majd lehetővé a középkori gondolkodás egyik-másik beomlott kincsestárába.

Akármiként van is, bizonyos, hogy *Darvai* könyve, amely itt nem érinthető részleteiben is gazdag új anyagot halmozott fel, rendkívül eszmekeltő olvasmány, amely a vonalvezetés aszketikus következetességével és a kifejezésnek a nehéz szerkezetű gondolatokhoz képest adható világosságával minden elismerésre igényt tarthat. Erős a reményünk, hogy honfitársunk munkája a német szakkörök érdeklődését hamarosan fel fogja kelteni.

—kl—.

FRITZ BAMBERGER: *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. I. Lotze, 1924.

Szerző a modern filozófiában kialakult „érték“ fogalmának és problémájának keletkezését, eredetét nyomozza a filozófiai gondolkodás világában, Kanttól Lotze-ig és Lotze bölcséletében.

Minden filozófia, Bamberger szerint, bizonyos ősi ellentmondásokat fedez fel a mindenség szerkezetében és ez ellentéteket törekszik megmagyarázni. Ilyen ellentétek: az egyetemes logikai törvények szükségképsége, szemben az egyedi, hic et nunc valóság esetlegességével; Leibniz *vérités de raison*-jának és *vérités de fait*-jének ellentéte; az örökváltozatlan fogalmi lényeg, szemben a változó egzisztenciával; az eleaiak érzékfeletti, változatlan „egy“-je szemben a változatos sokasággal; idő és örökkévalóság stb.

Kant filozófiájában ezek az ellentétek az *a priori* és *a posteriori* közötti áthidalhatatlan különbség gyanánt jelentkeznek: az *a priori* igazságok egyetemesek és szükségképiek, azonban Kant igen helyesen felismeri, hogy az *a priori* ismeretek nem a valóságot, hanem annak csak *lehetőségét* mutatják meg.

Hegel nem vette figyelembe Kantnak ezt a felismerését, hanem az egyetemes és szükségképi igazságokból következtetéssel dedukálni akarta a létezését: és az egyedit, a szingulárist az általánosságokban akarta feloldani, mint azoknak keresztesződési pontját.

Már Kant maga is, azonkívül Fichte, más utat választottak a valóság megmagyarázására: az *a priori* igazságok csak a lehetőségeket mutatják meg és Isten ezek közül a legjobbat, legcélszerűbbet, *legértékesebbet* valósítja meg. Az egyetemes és az egyedi között a célok világa az áthidaló mozzanat.

E ponton a filozófusok számára a világmagyarázathoz szükségessé válik az *érték* fogalma, melyet Lotze kezd használni.

Lotze hangsúlyozza Hegellel szemben, hogy az emberi megismerés menete *regresszív*: a valóság, a *tények* világa a kiindulópont és a tényekből visszafelé következtetünk az egyetemesebb fogalmakra, melyek a tényeknek állítmányai, előfeltevései és amelyek a tények lehetőségeit tárják fel.

Magukat a tényeket mint a legértékesebb lehetőségeket kell tekintenünk, melyeknek megvalósulását egyedül értékes voltuk magyarázza meg. A valóság elve egyúttal a valóság értékelésének kategóriája.

Lotze az értékelést kezdetben az értékelméleti monizmus álláspontjából tekinti és úgy látja, hogy az egyes értékek az értékelés alapelvéből megkonstruálhatók. Filozófiai fejlődésének későbbi szakában azonban arra a meggyőződésre jut, hogy az érték objektív ugyan, azonban nem az értelem, hanem a szív, a kedély ismeri fel az érzelmek útján és ezek az érzelmek épp az individuális közvetlen megértést tartalmazzák.

Az érték Lotze szerint csak a teoretikus megragadása az individuális lényeknek, az a kategória, amellyel a szellem a valóságot, az egyedit megragadja és megéri.

A „gyakorlati ész“ tehát képes konkrét létezés megismerésére, azaz oly ismeretek szerzésére, melyekhez a „tiszta ész“ nem jut el: ezt a körülményt nevezte Kant a praktikus ész primátusának.

Noszlopi László.

ALOIS RIEHL: *Führende Denker und Forscher*. Leipzig, 1923. Quelle & Meyer kiadása, 240 l.

Platon, Giordano Bruno, Kant, Fichte, Lessing, Rudolf Haym, Galilei, Robert Mayer és Helmholtz jelennek meg előttünk Riehlnek ez alkalmi előadásait és emlékbeszédeit tartalmazó gyűjteményes könyvében, melyet a nemrég elhunyt berlini filozófus 1922-ben foglalt össze és bocsátott sajtó alá. A könyv azonban nem csupán alkalmi sorok külső összefoglalása, hanem az egyes fejezetek tárgyi és előadásbeli különbségei mellett is egységes mű, melyben a szerző kimeríthetetlen és verhetetlen hatalomra irányítja a politikailag és gazdaságilag le-sújtott németység figyelmét. „Wenn längst der Ruf der Waffentaten eines Volkes nur mehr als schwacher Wiederhall aus der Vergangenheit herüberhallt, so strahlen seine geistigen Schöpfungen in ihrem ursprünglichen Glanze fort. Daher ist auch ihre Hervorbringung das grösste Verdienst und der eigentliche Ruhm einer Nation. Sie bestimmt den allgemein geschichtlichen Rang, den dieselbe einnehmen soll.“ (119.) Egyéb jelességek mellett az e sorokban kifejezésre jutó szellem adhatta a könyv megjelenésének aktuális jelentőséget.

A mű élénk tárja Platon, Giordano Bruno és Kant filozófiájának alapfogolatait, Fichte egyetemi tervezetét, Lessing és Rudolf Haym sokoldalú kultúrtevékenységét, végül Galilei, Robert Mayer

és Helmholtz kutatásait. Bevezet a kultúra műhelyébe, megleveníti előttünk azt a fejlődési folyamatot, mely a kultúrértékek termelését létesíti, reámutat az emberi szellem ama alapfunkcióira, melyek e nagy gondolkodók és kutatók alkotását vezették s egyszersmind minden emberi kultúra alaptényezői. Mindezt pedig az alkotók életével, munkájával: személyiségével kapcsolatban. *Varga Sándor.*

FINACZY ERNŐ: *Világézet és nevelés.* Tanulmányok. (Filozófiai Könyvtár. Szerkeszti: Kornis Gyula.) Budapest, 1925. 166 l., Pfeifer-Zeidler kiadása.

E kis kötet Fináczy Ernő kilenc tanulmányát foglalja magába, melyek már elszórtan valamennyien megjelentek, nagyrészt folyóiratokban. Kornis Gyula bevezető tanulmányában találó képet fest Fináczy tudományos egyéniségéről, pályafutásáról s irodalmi munkásságáról.

A gyűjtemény minden darabja valóságos mestermű. Valamint a gyöngyszemek csak fűzérben fejtik ki egész pompájukat, úgy e dolgozatok csak így együttesen mutatják meg egész értéküket; különösen mélyenjáró a nevelés fogalmának elemzése s a Dickensről szóló tanulmány. A pedagógia minden barátja csak őszintén örvendhet annak, hogy Kornis Gyula e kötet összeállítása által e nehezen hozzáférhető tanulmányokat megmentette a feledéstől.

Egy körülményt azonban nem hallgathatunk el. Kornis méltán emeli ki Fináczy nagy objektivitását. Elméleti kérdések tárgyalásánál ez mindig előnyére válik a kutatónak: de nem áll ez minden esetben a történetíróra. Bizonyos fokú szubjektív állásfoglalás nélkül számos történeti eseményt sohasem érthetünk meg. Némileg ez az eset Fináczy „Négy hónap a magyar közoktatás történetéből” című tanulmányában, mely a proletárdiktatúra tanügyi ténykedését ismerteti. Nyilván a hűvös objektivitásra való törekvéstől vezetettve, a szerző itt tartózkodik annak a megállapításától, ami nélkül e gyászos korszak történetét objektivén megérteni nem lehet, hogy t. i. a diktatúra vezetői teljesen erkölcstelen emberek voltak, kik a lelkiismeretlenség terén alighanem világrekordot értek el.

Fináczy Ernő eddig a köztudatban kiváltképen mint a nevelésügy érdemes történetírója szerepelt. E tanulmányok így összességükben nyilvánvalóvá teszik, hogy Fináczy erős és mély szisztematikus elme is és csak sajnálhatjuk, hogy történetírói munkássága mindezideig meggátolta őt abban, hogy elméleti pedagógiai álláspontját nagyobb átfogó műben kifejtse. *Pauler Akos.*

MEUMANN ERNŐ: *Az esztétika rendszere.* Fordította Várkonyi Hildebrand. Budapest, 1924. Filozófiai Könyvtár.

Az esztétika rendszerének e kis vázlatában, Meumann főtörekvése arra irányul, hogy az esztétikának, mint egy meghatározott életterü-

let tudományának, egy egységes alapgondolatból való levezetését adja. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha e tényterület— melyhez négy fontos életjelenség: a műalkotás tevékenysége, az objektív értelemben vett művészet, a műélvezés és az esztétikai kultúra tartozik — úgy tárgyi, mint alanyi részletét figyelembe véve, a szubjektív-pszichológiai szempontokat az objektívvel kötjük össze. A modern esztétikai kutatás két főiránya: a pszichológiai és az objektív esztétika önmagában tarthatatlanul egyoldalú. A pszichológiai esztétika alapjában véve a pszichológia egyik hajtása, mert vizsgálatának tárgya csak az esztétikailag élvező és ítélő emberben lefolyó pszichikai folyamatok. Viszont az objektív esztétikát, mely a művészetből indul ki, az a veszély fenyegeti, hogy tisztán művészettudománnyá válik. Meumann e két szélsőséges álláspontot egyesíti, midőn a pszichológiai esztétikát úgy tekinti, mint az esztétika egy részét, melyet a művészet tárgyi tényeinek figyelembe vétele, tehát az objektív kutatási módszer egészít ki. E két eljárást egyesítő, tisztán empirikus alapon kutató esztétika, a művészet és szépség világát *valóban* létrehozó ténynek, az ember művészi tevékenységének vizsgálatából indul ki. Ennek, részint az emberi természet belsejéből származó, részint tárgyi eredetű, pusztán az időtől függő indítékai adják azt az alapot, melyből az emberi életnek egész művészi területe, így az esztétikai ítéletek és élvezés is tulajdonképen származtak. Ebből az alapból kiindulva fejti ki tehát Meumann az esztétikai ismeretek rendszerét, melynek világos tagolása, könnyű áttekinthetősége rendkívül alkalmassá teszi e kis művet esztétikai tanulmányokba való bevezetésre.

A könyv értékét még inkább növeli a szerzőnek azon törekvése, hogy a jelenkor művészi élete és az esztétikai gondolkodás között szoros összeköttetést hozzon létre. A bizonyítékokat és tényeket, melyekből a főszeponctok meríthetők, főképp a jelenkor művészetéből veszi, mellyel igen elősegíti a modern művészeti mozgalmak mélyebb megértését.

Prahács Margit.

H. POINCARÉ: *A tudomány értéke*. Ford. Kiss Kázmér. Filozófiai Könyvtár. VII. Budapest, 1925. 231. l.

Kevés író van, ki absztrakt problémákról oly fordulatosan tudna írni, mint Poincaré. Ezért munkái kiválóan alkalmasak a tudományos érdeklődés felkeltésére. Természetfilozófiai munkáinak sorozatából ez a második, mely magyar nyelven megjelenik.

A könyvnek talán legértékesebb két fejezete az, melyek a tér fogalmát vizsgálják s azt próbálják megokolni, hogy miért tulajdonítunk a térnek három dimenziót. Részletesen elemzi P., hogy alkothatjuk meg a külvilágról való képünket érzeteink khaoszából; különösen a tapintási tér kialakulásának vizsgálata fontos. Ez a két fejezet különben egyetlen része a munkának, melynek olvasásához az exakt

gondolkodásban való némi gyakorlottság szükséges. A többi fejezetek a már aránylag könnyebb olvasmányok közé sorolhatók.

A bevezetés szép fejtegetései a tudomány önmagáért való műveléséről kell, hogy mélyen az olvasó emlékezetébe vésődjenek. Érdekes nem-pszichológusok számára is a matematikusok két típusba való osztása: a lépésről-lépésre okoskodó logicisták és az intuiciósok alkotják ezt a két osztályt. Meglátja az olvasó az összefüggést példákon megvilágítva, mely a matematika és az elméleti fizika fejlődése között fennáll: mint támogatja egymást a két önértékű tudomány. Megtanulja, mily nagy jelentősége volt a csillagászatnak a tudomány történetében. Az elméleti fizika fejlődéséről adott átfogó kép nem vesztette el érdekességét azon nagyarányú átalakulás dacára sem, mely ezen a téren a könyv megírása óta végbement.

Végül Poincaré szembeszáll Le Roy nézetével, mely szerint a tudós teremti a tényt, legalábbis a „tudományos tény“-t, ha a „durva tény“-t nem is. Rámutat arra, hogy a kétféle tény között más különbség nincsen, csupán az, hogy a „tudományos tény“-ekben bizonyos konvenciók játszanak szerepet.

A fordítás gondos s hűen visszaadja az eredeti fordulatait.

Jendrassik Aurél.

OTTO HEINICHEN: *Driesch's Philosophie*. Leipzig. Reinecke, 1924, 187. lap.

Driesch rendszeres filozófiai művei nem tartoznak a könnyen megérthető olvasmányok közé. Eppen azért, aki D. filozófiája iránt érdeklődik, nagyon jól használhatja ezt a könyvet. Nem egyéb, mint D. három főművének, az *Ordnungslehre*-nek (logika), *Wirklichkeitslehre*-nek (metafizika) s a *Philosophie des Organischen*-nek egymásutáni ismertetése, melyet egy rövid, általános összefoglalás előz meg. De kétségtelen, hogy ezek az ismertetések sok tekintetben áttekinthetőbbek, mint az eredeti és nagyban megkönnyítik az eligazodást annak szövevényein.

Mint D. filozófiájának talán legjellemzőbb vonását a logika és a metafizika határozott szétválasztását emeli ki a szerző. D. szerint ugyanis a logikában szolipszista állásponton kell maradnunk és csupán a metafizika területére lépve vehetünk fel én-ünktől függetlenül létező tárgyakat. Annyit tesz ez, mint hogy a metafizikában újból előről kell kezdenünk minden filozofálást.

D. logikai tanai közül a kategóriákról és a változásról szólónak fontosságát hangsúlyozza a szerző, továbbá az anyag, egység és egészesség (*Ganzheit*), valamint az egyediség és az egység megkülönböztetését emeli ki. A metafizikában fontos gondolatnak tartja, hogy a világot, mint egészet kell megérteni, továbbá az Isten, a szabadság és a halhatatlanság problémájára vonatkozó állásfoglalását. D. a szabad-

ság kérdését eldönthetetlennek tartja, de a lélek halhatatlansága és Isten létezése mellett határozottan állást foglal, mégpedig logikai és nem etikai okokból.

Jendrassik Aurél.

DR. BOGNAR CECIL: *Tanulmányok a gyermeki lélekről*. Berlin, Voggenreiter-Verlag, 1925. 114 l.

Elsősorban a szülőknek szól, a tanulmányok pedagógiai jellegűek. Egyrészt a kísérleti gyermeklélektan újabb eredményeit találjuk meg bennük, másrészt pedig praktikus nevelési tanácsokat. A gyermek elsősorban mint tanuló szerepel ezekben a tanulmányokban, melyek sorban a gyermek emlékezetéről, képzeletéről, hazudozásairól, szexualitásáról szólnak. Foglalkozik azután a szülők nevelésének gondolatával, hangsúlyozza a szülők számára tartandó ismeretterjesztő előadások fontosságát, végül a magyar gyermek jellemét próbálja megrajzolni. —k —l.

H. BERGSON: *Idő és szabadság*. (Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól.) Filozófiai Írók Tára. Új sorozat. I. köt. Ford. Dr. Dienes Valéria. Budapest, Franklin-Társulat.

A Filozófiai Írók Tára új sorozata két gondos Bergson-fordítással indult meg. A jelen kötethez a fordító terjedelmesebb tanulmányt csatolt Bergson pszichológiájáról, mely tanulmány a metafizikai gondolatok megértését van hivatva megkönnyíteni. Sorra veszi B. pszichológiai tanait, melyekben a klasszikus lélektani nézetek inverzióit ismeri fel. Pl. Bergson nem azt látja megmagyarázandó jelenségnek, hogy észreveszünk és emlékezünk, hanem azt, hogy van, amit nem veszünk észre és van, amire nem emlékezünk. U. i. testünk az egész mindenség hatásainak ki van téve e eszméletünk összes letűnt élményeit a jelenbe olvasztani igyekszik. A magyarázat az, hogy az idegrendszer nem csak felvevő- és emlékező-, hanem válogató- és felejtő-készülék is. Pszichológiájának alapvonása, hogy nem kész elemekből akarja az érzetpszichológusok mintájára a lelki életet megkonstruálni, hanem a belső tapasztalatból akar kiindulni, a belső lelkiség folytonos alakulására hivatkozik és hogy ezen belső jelenségek nem határolhatók pontosan körül.

Bergsonnak ez a könyve sokkal ismertebb munka, hogyszem magyar fordítása alkalmából ismertetésébe foghatnánk; csupán tárgyát idézzük itt röviden emlékezetbe. Az emberi cselekvés szabadságát igyekszik kimutatni. Hogy ezt megtehesse, amellet érvel, hogy ha folyó lelki életünkre szilárd fogalmakat alkalmazunk, ezáltal azt bizonyos értelemben eltorzítjuk. A determinista álláspont azonban ily hamis fogalmi felfogás alapján csak úgy bizonyítható, hogy a folyó tartamnak oly attributumokat tulajdonítunk, amilyenek a teret illetik, s hogy a lelki jelenségeket, melyek tisztán minőségek, mennyiségeknek vesszük. „A szabadság azonban tény és nincsen a konstataált tények között nála világosabb.“

Jendrassik Aurél.

H. BERGSON: *Metafizikai értekezések*. Filozófiai írók Tára, új sorozat. II. kötet. Ford. Dr. Dienes Valéria. Budapest, Franklin-Társulat.

A könyvben közölt értekezések igen alkalmas bevezetők Bergson filozófiájába. A *Bevezetés a metafizikába* a filozófiai megismerés természetét fejtegeti: ez az intuíció, mely a tárgyba való közvetlen behelyezkedés. Igyekszik kimutatni, hogy ez elménken kívüli valóságokra nézve is lehetséges. A *filozófiai intuíció* c. értekezés történeti szemmel tekint a kérdést és állítja, hogy minden filozófiai rendszernek magja, egy ilyen intuíció-meglátás, mely független a filozófus környezetétől, s a kortól, melyben élt. Ha más problémákat is fejtegetett volna a filozófus és más formulákkal fejezte volna ki magát, mégis csak egy dolog és ugyanazt a dolgot fejezte volna ki. A filozófiai rendszerek ezen egységét Bergson Berkeley rendszerén mutatja be, mint példán. Az intuitív módszer színes illusztrálása *A változás észrevétele* című, melynek eredménye: vannak változások, de nincsenek dolgok, melyek változnak.

Az *Elet és eszmélet*, *A lélek és a test*, *A pszichofiziológiai parallelizmus* mind a pszichofizikai kérdést tárgyalják, de mind más-más oldalról. Úgy találja B., hogy eszméletet csak ott kereshetünk, ahol az élő lények jellemző sajátossága: a külső inger által kiváltott reakció indetermináltsága — tehát bizonyosfajta választás — tapasztalható. Ennek megfelelően az egysejtűektől sem tartja a tudatosság egy bizonyos fokát elvitathatónak. Szembeszáll a teljes pszichofizikai parallelizmus elvével, mert szerinte a lélek állapota egyértelműen meghatározza az agvelőét, de nem fordítva. Az egyértelmű megfelelést u. i. a tapasztalás nem bizonyítja kielégítő módon, sőt bizonyos patológikus jelenségeket B. az ő felfogása alapján tart jobban magyarázhatóknak. Szerinte különben a parallelizmust (az agy és lélek állapotainak kölcsönösen egyértelmű megfelelését) a külvilágnak úgy idealista, mint realista felfogása kizárja s igaznaktartása egyedül a két álláspont öntudatlan és jogosulatlan összevegyítése alapján jöhet létre.

Az utolsó értekezés (Igazság és valóság) James pragmatizmusának összefoglalása. —k l.

DILTHEY: *Elmény és költészet*. Fordította Várkonyi Hildebrand. (Ember és Természet. 8. köt.) Budapest, 1925. 176 lap.

Dilthey ebben a leghíresebb munkájában az európai szellem-történet egyik szakaszát mutatja be Lessing, Goethe, Novalis és Hölderlin alakjain keresztül. A magyar fordítás a négy portrakit közül a két legfinomabbat tartalmazza: a Novalis- és a Hölderlin-tanulmányt.

Dilthey előtt a kultúra és a történet úgy jelenik meg, mint az

emberi élet mélyén munkálkodó szellem megnyilatkozása, mint jelek egymásbafonódó sorozata, melyek értelmüket a mögöttük elrejtőzött lélek által kapják meg. Ezért a jelenségeken keresztül a szellem megragadása csakis belső, lelki módon érhető el, a lélek kibontakozásának utánélése, az élmény útján. A „szellemi tudományoknak“ ez a módszer azonban csak azért lehetséges, mert mi ugyanegy szellem részesei vagyunk: magunkból kiindulva megérthetjük a szellem alkotásait. Így végeredményben Dilthey, Empedokles tételére támaszkodik, arra az elvre, hogy annyiban értünk meg valamit, amennyiben magunkat fedezük fel benne. De ez adja meg az élmény tartalmának határait is. Dilthey épp azok közé tartozik, kik finom, simuló lényükkel a tartalmak végtelen sokaságát képesek átélni. Egy racionalista és egy irracionalista kor határán állva, Diltheynek megadatott az a gyönyörűség, hogy az ész és a kételkedés világát éppúgy megértse, mint a szív zenéjét s a misztikusok nyelvét. Ez okozza azt, hogy amint némely alkotó-egénység kicsi világán, fejlődésén keresztül, végtelen távlatokba nyujt kilátást, a sorok között mindig érezzük Diltheyt magát, a költőfilozófust, s a személyi élmény gyöngéd varázsát.

Váczy Péter.

FRANK ANTAL: *Lelki megújulás*. Budapest, 1924.

E nagy tárgy szeretettel és lelkesedéssel megírt műnek kettős célja van: elméleti és gyakorlati. Az előbbi abban áll, hogy a paedagógia rendszerét egységesen építse fel, a gyakorlati feladata pedig a lelki megújodást szolgálni és elősegíteni. Kiindulópontja annak a megállapítása, hogy az értékek elsőbbsége van a léttel szemben: tehát az érték van hivatva a létet is szabályozni s nem megfordítva. A legvégső érték pedig az igazság: az igazságra való törekvés az ember leglényegesebb vonása. A logikai alapelveknek tehát a paedagógia problémá szerzetére is döntő hatással van. Emellett azonban szerzőnk küzd az intellektualisztikus paedagógia ellen s egy voluntarisztikus jellegű nevelésméletet iparkodik felépíteni. E két álláspont: egyrészt a logikum értékadó szerepe, másrészt a voluntarisztikus értékelés nem ellentétesek, mert hiszen az igazságot is csak az igazság *akarása* által érhetjük el, lévén az igazság nemcsak *érvényesség*, de elérendő *eszmény* is. De talán célszerű lett volna, ha szerző tüzetesebben világítja meg a két álláspont viszonyát. Nem érdektelen az a mód, amint a továbbiakban az értékek rendszerét, valamint a paedagógia metafizikai jellegű előfeltevéseit fejti ki, bár okfejtése nem minden pontban eléggé világos.

A mű szűkebb értelemben vett paedagógiai részéről e helyt tüzetesebben nem szólhatunk. Figyelemreméltó megállapítása, hogy a nevelés *közvetlen* célja a helyes cselekvés, *végcélja* pedig a lelki megújulás. Helyesen mutat arra, hogy a céltudatos gondolkodás maga is már cselekvés. Gondosan boncolja a lelki megújulás, az „újjászületett

egyeniség" fogalmát is és konkluziója az, hogy „a helyes cselekvés az aktivitással kapcsolatos befelé tekintésen felépülő jellemem keresztül vezet a nevelés végső céljához: a megújodáshoz". E ponton legyen szabad Marcus Aurelius egy mondására hívni fel a figyelmet, mely szerint a dolgokat új szempontból tekinteni „annyit tesz, mint új életet kezdeni". Nem teljes lelki megújodás az, mely nem ily új, lélekfrissítő életfelfogáson alapszik.

Pauler Akos.

NÉMETHY GÉZA: *Az Ész Tragédiája s egyéb versek*. Kiadja: a Kisfaludy-Társaság, Budapest, Franklin Társulat, 1925. Kis 8-r. 165 l.

Költeményes kötetek ismertetései ezeken a lapokon nem igen szoktak napvilágot látni. Ennek azonban csak esetleges oka van. Az t. i., hogy újabb magyar költészetünk gondolati elemekben általában szegény, s közhelyeken túl nem szokása a filozófia térségein elkalandozni. Filozófusaink között nem akadt eddig magyar *Guyan*, akinek bölcselete versés formában csengene ki, s költőink szárnyalása sem ér el olyan magasságokat, ahol, mint ezt *Brunetiére* a nagystilű lírától követeli, a világot átható kozmikus elvek megérezkítésével a nagy metafizikusok gondolatmenetét közelítené meg. Ezért üdvözljük örömmel e helyről is Némethy Géza *gondolati költeményeit*, amelyek verseskönyvének terjedelemben, és talán értékben is jelentékenyebbik részét alkotják. Igaz ugyan, hogy az eddig csupán filológiai genialitásáról ismeretes tudós poéta az imént említett két kategória egyikébe sem tartozik: sem nem eredeti gondolkodó, sem nem metafizikai röptű lírikus. De a szabad, önmagáért való gondolat s a gondolkodó és kutató aszkéta-élet szerelmének olyan hangjait szólaltatja meg klasszikus emelkedettségű magyar nyelven („Könyveim“, „Életemből“, „Hellas szelleméhez“, „A Kert Bölcső V.“), amelyek költészetünkben egészen újak.

Talán leginkább *Schelling* ifjúkori költeményére: „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens“, amely a materialismusnak nem a költőalkotta világnézetét foglalja versbe, vagy *Anatole France* filozófikus szellemű poémaira emlékeztet ez a gondolati költészet. Amahoz különösen azért, mert Némethy Géza is idegen rendszereket önt költői formába, ezekhez ama bensőséges kapcsolat révén is, amely a költőt lelkileg az antik világhoz fűzi. A klasszikus ókor két nagy életbölcseleti iskolájának tanítása, a *Stoa* — a Csarnok, amint Némethy teszi a szót magyarrá — és *Epikuros* filozófiája szolgál tárgyul a kötet két legnagyobbszerű didaktikai költeményének, az „Ész Tragédiájának“ s a „Kert Bölcsőnek“, háttérül. A legideálisabb értelemben *tanító-költemények* ezek: nyelvükkel, ritmusukkal, belső dinamikájukkal szinte ellenálthatatlanul belévések az olvasó elméjébe tartalmukat. Tárgyilag minden lényeges pontra kiterjeszkednek, a görög műkifejezések alkalmazásában pedig rendkívül szerencsések. A „Kert

Bölcsse' különösen azzal tesz közműveltségünknek szolgálatot, hogy az epikureizmusról való tévhitet, mintha az már antik értelemben is durva élvhajhászást jelentett volna, hathatósan eloszlatja. De természetesen modern ember-voltát Némethy Géza sem tagadhatja meg egészen: erősen nem antik a költeményben ez a strófa:

Ember! bírnád-e öntudattal
Te, a pokolnak kínjait
És elbírnád-e törpe lelked
Az örök üdv unalmait?

A világperiódusok örök visszatéréséről szóló *sztoikus* tanítás meg *nietzschei* hangsúllyal jelentkezik az 'Életemből' c. költemény hálaadásában:

Nem félek én, óh szörnyű Végtelen!
Várok reád keményen és kevélyen,
Készen, hogy álljam *aeonok* sorát,
S mit egyszer éitem, milliomszor éljem
A körben forgó öröklétlen át.

A legújabb idők bölcselkedői közül, amint ezt a kötethez csatolt bevezető-levél elárulja, *Nietzsche* volt Némethyre férfikorának elején nagy hatással. A 'Könyveim' táj-szimbolikájában valóban lehetetlen reá nem ismernünk az 'Also sprach Zarathustrá'-éra. A távolság, amely e két lelket egymástól elválasztja, mégis mérhetetlen. *Nietzsche* igenlő kiáltása: „War das das Leben? Wohlan, noch einmal!“ — egy szenvedésekkel és szenvedélyekkel teli életet idéz fel újra, és ez szavainak olyan tragikus reliefet ad, amellyel szemben Némethy Géza költészete egy ellenlábas világot képvisel. Az ő 'Hálaadása' — e könyvben nem ez az egyetlen hálaadás — a „szent *apathia*“, „a lelki szép zavartalanság, az édes *ataraxia*“ boldog szigetének rég elért partjáról zeng felénk. A szenvedély, a „bűnös *pathos*“ az, amelynek Némethy Géza valamennyi költeményének minden sorával hadat üzen:

A vak világ és a tudattalan,
Mely áll sötét lesen lelkünk alatt,
Hogy eltompítsa elménk égi fényét.

A kendőzetlen, őszinte hellén pogányság a másik ugyanennyire jellemzően a modern világfelfogással szembehelyezkedő sajátosága az egész kötetnek. Vessünk-e követ érte az írójára? *Conrad Ferdinand Meyer* 'Hutten'-jének a Némethy verseinek férfias tiszta csempésével nem egyszer összehangzó elmélkedéseiből jut eszünkbe ez az egyszerű bölcseséget kifejező két sor, amint Zenon és Epikuros szépszavú tolmácsától búcsút veszünk:

Wir Christen haben ein gewisses Licht,
Doch auch ein Heidensprüchlein schadet nicht. k.

PRAHACS MARGIT: *A muzikalitás lelki feltételei.* Budapest, 1925.
Budavári Tudományos Társaság, 64 lap.

Ma, amikor a zene kultusza oly széleskörű, hogy sokak előtt mint az általános műveltség elmaradhatatlan kelléke tűnik fel, valóban közérdekű és különösen zenepedagógiai szempontból nagy fontosságú ilyen témának szakértelemmel való boncolgatása. Általában e kis mű legnagyobb értékét abban látjuk, hogy a szakmuzsikus és a pszichológus tudásának ritka szintézise érvényesül benne; így szerző azon szerencsés helyzetben lehetett, hogy részint introspekció segítségével, részint a zenei gyakorlatban szerzett megfigyelései alapján juthatott tudományosan megokolt eredményekre. Szerzőnk abból indul ki, hogy mivel kísérleti úton a zenei tehetségnek csak egy pár elemi megnyilvánulását állapíthatjuk meg, ilyen módszerben nem bizakodhatunk, hanem a lelki élet egységét mindenkor szem előtt tartva kell a zenei tehetség lényegét kutatnunk. Mert lehet valakinek jó zenei hallása és emlékezete, lehet valaki briliáns játékos, dirigens, vagy minden technikai és elméleti tudással fölfegyverzett zeneszerző, de egyik sem a szó igazi értelmében vett zenei tehetség, ha ezen teljesítményeiben egész lelkével részt nem vesz, azaz — ha ezeket nem tudja saját benső világának kifejező eszközévé tenni. Minthogy azonban ez csak a zene lényegének mély megértése által lehetséges, a zenei tehetség megállapításának problémája a zenei megértés előfeltételeinek vizsgálatára redukálódik. Ebben a vizsgálatban rejlik a tanulmány magja, mely a zene és az emberi lélek viszonyának minden oldalú analizéséből áll. Legértékesebb része, melynek bővebb kifejtése és továbbfejlesztése meglepő perspektívát sejtet: a zene tartalmának vizsgálata. Szerző itt azon határozott álláspontra helyezkedik, miszerint a zene tartalmának megvan a maga egyértelműsége, bár ez szavakkal ki nem fejezhető. A zene tehát mint az érzelmek nyelve, bizonyos szimptómaértéket képvisel; minél inkább tudja valaki a zene objektív tartalmát megragadni, annál muzikálisabb. Ahogy csak az igazi nagy zeneköltők tudják műveikben adequat módon kifejezésre hozni benső világukat, úgy csak a muzikális ember fogja megérteni ezt a zene által kifejezett lelki tartalmat.

Minthogy a zenei megértés legfőbb feltétele minden területen a kedélyvilágban rejlik, ebből következik, hogy a zenei tehetség kibontakozása csak oly időpontban válik esedékessé, midőn az ember érdeklődése nagyobb erővel fordul a benső világ felé. A zenei megértés és a kedélyvilág fejlődése közötti párhuzamosságot igen érdekes módon látjuk itt szemléltetve mind a közösség, mind az egyén szempontjából tekintve, mely párhuzamosság a zenei megértés létrejöttének a pubertás koraival való szoros kapcsolatát kétségtelenné teszi. Ebben a kor-

ban dönthetünk tehát csak az átlag zenei tehetség fölött; csak azokban a kivételes esetekben, amikor az érdeklődés már a gyermekkorban teljes egyoldalúsággal lép fel, várhatjuk biztosan a későbbi kibontakozást.

Kétségtelen, hogy ez a nagy készültséggel megírt tanulmány határozott nyeresége szegényes zenetudományi irodalmunknak.

Sereghy Elemér.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Társulatunk az évi közgyűlését 1925 május 13-án tartotta meg nagyszámú választmányi és rendes tag jelenlétében.

Az elnöki széket *Kornis Gyula* alelnök foglalta el és felolvasta *Filozófia és közműveltség* című nagy érdeklődéssel hallgatott elnöki megnyitóját.

Ezután az elnök felkérésére *Ottlik László* olvasta fel *A művészet és határai* című tanulmányát. Majd *Somogyi József* titkár előterjesztette jelentését a Társaság elmúlt évi működéséről.

A titkár ismertette a Társaság múlt évi működését, mely felolvasások rendezéséből és az Athenaeum c. folyóirat közrebecsátásából állott. A felolvasások tárgyai voltak:

Ortway Rudolf: A tér és idő problémája Kantnál és az exakt tudományokban.

Techert Margit: A plotinosi nous-fogalom vallásos jelentősége.

Nagy József: H. Keyserling filozófiája.

Kornis Gyula: Filozófia és közműveltség.

Ottlik László: A művészet és határai.

A felolvasások az egyetem bölcsészettud. karának épületében tartottak. A terem szíves átengedéseért a Társaság Áldásy Antal dékán úrnak hálás köszönetet mond.

Az *Athenaeum* az elmúlt év folyamán két füzetben jelent meg *Kornis Gyula* alelnök szerkesztésében. Megjelent benne 8 értekezés, 26 ismertetés és bírálat, 1 bibliográfiai szemle. Ezenkívül ismertette a társulati élet eseményeit.

A választmányi ülések leginkább a Társaság anyagi ügyeivel foglalkoztak. E tekintetben a Társaság a múlt évben is tetemes támogatásban részesült *gr. Klebelsberg Kunó* miniszter úr részéről, akinek megértő pártfogását a Társaság már oly sokszor élvezte és akinek ezért ismételt hálás köszönetet mond. Mivel pedig a szanalás következtében beállott nagyfokú takarékoság már nem teszi lehetővé, hogy a tudományos társulatok továbbra is az eddigi állami támogatásban részesüljenek, a Társaság a jövőben még inkább rá fog szorulni tag-

jai támogatására. Ezért a Társaság ismételten kéri eddigi tagjait, hogy új tagok szerzésével támogassák a Társaságot.

Ez alkalommal a Társaság kegyelettel emlékezik meg a múlt évben elhunyt kiváló tagjáról: *Moravcsik Ernő*ről, akiben hosszú időn át választmányi tagját és az egész magyar tudomány egyik büszkeségét veszítette el.

A Társaság tagjainak száma jelenleg 3 tiszteletbeli, 14 alapító és 473 rendes tag és előfizető. Összesen van tehát 490 tag, illetőleg előfizető. Ezek közül Budapesten lakik 319, vidéken 171.

A titkári jelentés végeztével az elnök köszönetet mondott a titkárnak eddigi fáradozásáért és felkérte *Kronfusz Vilmos* pénztárost, hogy terjessze a közgyűlés elé pénztári jelentését.

A pénztáros bejelentette, hogy a Társaság számvizsgáló-bizottsága az 1925 május 8-án tartott ülésén a pénztári könyveket átvizsgálta és azokat rendbenlevőknek találta. A Társaság vagyona az 1924. december 31-i vagyonmérleg szerint:

Hadikölcsönkötvény	7.000 K névérték
A postatakarékpénztárnál elhelyezve	64.468 „ „
Az Egyetemi Nyomdánál elhelyezve	6,880.978 „ „
Összesen	<u>6,952.446 „ „</u>

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, az elnök indítványára a pénztárosnak a felmentvényt megadta és köszönetet mondott neki odaadó munkájáért.

KURZE INHALTSÜBERSICHT.

Daten zur Biologie des ungarischen Genies.

Von DR. JULIUS MAGYARY-KOSSA.

Der geniale Mensch ist beim Beginn seiner Laufbahn nicht leicht zu erkennen und in den meisten Fällen erkennt ihn in der Tat weder das grosse Publikum, noch die berufene Kritik. Dieser Umstand verbittert sehr häufig die Jugendjahre des Genies — insbesondere des dichterischen —, wofür auch die ungarische Literatur viele Beispiele aufzuweisen hat. Glücklicherweise fühlt der geniale Mensch viel früher seine Berufung zu Höherem als die Kritik, und dies flösst ihm ein unerschütterliches Selbstvertrauen ein, das ihm Flügel verleiht. Andererseits indessen ist auch das richtig, dass er viel später seine Schwächen einsieht. Die meisten Genies sind eigentlich Doppelnaturen (*homo duplex*), birgt doch ihre Seele gewöhnlich einen Don Quichotte und einen Sancho Pansa. Der erstere treibt sie kühn vorwärts, wenn nötig über Stock und Stein, die bisher begangenen Wege verlassend, im unerschütterlichen Vertrauen auf den kommenden Ruhm. Die Seele Sancho Pansa's hingegen hat die wichtige Aufgabe, mit der Sprache des alltäglichen nüchternen Verstandes den phantastischen Schwung Don Quichotte's auf die Beachtung der realen Möglichkeiten aufmerksam zu machen.

Der Verfasser macht in der Folge seine Bemerkungen in Bezug auf die Pathologie des Genies, mit besonderem Hinblick auf die Arbeiten von Lombroso und Möbius, und weist auf die häufige Unvertrauenswürdigkeit der neuerdings in Mode gekommenen psychopathographischen Angaben hin, befasst sich dann eingehender mit der Einseitigkeit des Genies, von den Psychiatern zwar für eine krankhafte Erscheinung gehalten, aber ohne die man sich wahrhaft führende Geister nicht vorstellen kann. Wenn sie nicht Menschen mit kräftig entwickeltem einseitigen Talent wären, die dasselbe nach einer Richtung konzentrierten: dann würde der Entwicklungsgang unserer Kultur ein viel langsamerer sein. Eben deshalb gibt es kaum eine bedauerungswürdigere Sache, als wenn ein genialer Mensch es nicht versteht, auf ein bestimmtes Arbeitsgebiet zu konzentrieren. Die Einseitigkeit des Genies erscheint vorzüglich bei Dichtern, bildenden Künstlern, Musikern und Mathematikern. Die geringe Empfänglichkeit in Bezug auf exakte Dinge verleiht den Dichtern ein gewisses feminines Gepräge, das noch dadurch verstärkt wird, dass die Poeten — trotz ihrer Einseitigkeit —, ebenso wie die Frauen,

eine grosse Neigung für die bildenden Künste und die Musik haben, doch ohne die entsprechende Genialität. Den Dichter ziehen indessen noch andere, psychologische Ursachen zu den bildenden Künsten, und noch mehr zur Schauspielkunst, von welcher er glaubt, dass sie seiner phantastischen Welt, in der er lebt, Genüge leisten wird. Doch gerade hier erlebt er immer Täuschungen, denn ein guter Dichter ist fast niemals ein guter Schauspieler. Diese verborgene Neigung zur bildenden Kunst ist besonders bei Johann Arany bemerkbar, der ohne Zweifel zu den sogenannten Eidetikern gehörte; daher mochte auch sein ausgezeichnete Detailsinn stammen, auf den auch schon Friedrich Riedl hinwies. In Arany's Seele indessen lebte neben dem bildenden Künstler auch der Musiker. In ihm war eine innige Assoziation zwischen den dichterischen Gesichtern und dem Gehörzentrum vorhanden, und er selbst erwähnt, dass während der Dichtung seiner Balladen bereits in seiner Seele jeweilig die Melodie der werdenden Dichtung tönte, — gewöhnlich irgend eine alte melancholische Volksmelodie. Passte der sprachliche Ausdruck der Ballade nicht zu dem in der Seele des Dichters klingenden Rhythmus, dann kam auch das Gedicht nicht zur Welt, blieb ein Fragment.

Das Beispiel Johann Arany's und anderer dient auch in der Hinsicht zur Bekräftigung, dass es kein intellektuelles Genie gibt. Um ein Genie zu sein, dazu gehört ein starker und ausdauernder Wille, und ausserdem ist hierzu noch ein angeborener und bis ans Lebensende währender, unwiderstehlicher Trieb zum Lernen sowohl als auch zum Schaffen unbedingt notwendig.

Schliesslich verbreitet sich der Verfasser auch darüber, inwiefern der Typus der heutigen Schulen der richtigen Erziehung genialer Menschen entspricht. Nach seiner Ansicht ist die Hauptsache, dass die Schule nicht mit starren pädagogischen Schranken die grandiose Einseitigkeit des genialen Kindes unterdrücke, sondern dieselbe in der rechten Richtung entwickle und ihm den Weg zeige zur vernunftgemässen Autodidaxis, welche zu allen Zeiten ein erstrangiges Mittel war zur geistigen Entwicklung genialer Menschen.

Abhandlung des Verfassers ist der erste Abschnitt eines grösseren Werkes, welches von genialen Ungarn handeln wird und zwar sowohl vom medicinischen wie vom psychologischen Standpunkte.

Die moralischen Werte in der Geschichte.

Von JULIUS HORNYÁNSZKY.

Ist die Geschichte wirklich in dem Sinne und Masse ein *Reich der Relativität*, wie es Geschichtstheoretiker hie und da verallgemeinernd annehmen? Es wird — im Zusammenhange einer Analyse des Begriffes „Relativität“ — gezeigt, dass in der Geschichte neben dem Veränderlichen auch *das Unveränderliche* eine grosse Rolle spielt (die allgemeinen Richtungen der menschlichen Seele, die logischen Prinzipien des Denkens, die unveränderlichen sozialen Gegebenheiten usw.). Die *Entwicklung der menschlichen Moral* ist ebensowenig eine Reihe des Zufälligen und Veränderlichen: es werden früh ethische Bewertungen gemacht, an den die folgenden Generationen zähe festhalten und ein Zurückgreifen auf überholte moralische Werte ist in der Kulturentwicklung — wie es an Beispielen erläutert wird — in vielen Fällen undenkbar. Die Kultur ist also auch auf moralischem Gebiete eine gut bestimmbare Reihenfolge; sie liefert uns — wenn auch nicht den Beweis, so doch den Glauben, dass die menschliche Entwicklung auf ein Erkennen der ewigen Werte der Moral hinzielt. Die weiteren Ausführungen dienen der Erläuterung dieser These.

Die Kunst und ihre Grenzen.

VON LADISLAUS V. OTTLIK.

Der Kern des Kunstproblems ist erst in unseren Tagen richtig erfasst worden. Den Griechen galt die Kunst einfach als „Nachahmung“; der Geist des Mittelalters brachte dieser Frage wenig Würdigung entgegen; die Neuzeit schliesslich hatte sich nach längeren dogmatischen Streitigkeiten blindlings der realistischen Ansicht hingegeben und die Kunst lediglich als „Reproduktion der Wirklichkeit“ betrachtet. Nun aber deckt das Wort „Wirklichkeit“ mehrere Begriffe. Das „transzendent“ Wirkliche ist hier offenbar belanglos; das „immanent“ oder „empirisch“ Wirkliche lässt sich nicht beherrschen; das „kritisch“ Wirkliche ist unanschaulich; das „praktisch“ Wirkliche erfordert endlich eine ökonomische Vereinfachung unserer anschaulichen Welt, wo doch die Kunst diese Einengung nicht verträgt. So ergibt sich also das „individuell“ Wirkliche als tatsächlicher Gegenstand der Kunst. Es handelt sich aber bei weitem nicht um „Reproduktion“: nicht die Individualität der *Materie*, sondern die der *Auffassung* ist entscheidend. *Eine wertvolle Individualität verkörpert sich in jedem Kunstwerke.*

Nur scheinbar liegt hier das Hindernis im Wege: *individuum est ineffabile!* Der Kunstgenuss erheischt allerdings das Sich-Vertiefen in den uferlosen Strom der Künstlerseele, die Ästhetik beschränkt sich jedoch auf die Behandlung der Individualität als blosse Kategorie. Nicht das Schaffen und nicht der Genuss, sondern das *Urteil* ist der Ausgangspunkt der ästhetischen Betrachtung: diese erforscht die *Normen*, deren Geltung dem Werturteil als Voraussetzung zu Grunde liegt.

Vertritt das Kunstwerk eine Individualität, so folgt daraus zwingend seine *anschauliche Einheit*: einerseits in *formalem*, andererseits in *materialem* Sinne. Im formalen Sinne bedarf es der Einheit der „Seele“, d. h. des *Stils*, — die materiale Einheit hinwieder bedeutet den in sich abgeschlossenen *Inhalt*. Je nach der überwiegenden Betonung des einen oder des anderen Moments unterscheiden wir die beiden Hauptströmungen der Kunstgeschichte als „Subjektivismus“ und „Objektivismus“. Zur ausschliesslichen Herrschaft gelangt drohen beide die Grenzen der Kunst zu überfluten. Der Objektivismus lässt ihren Geist erstarren, der Subjektivismus zersetzt ihre Materien. Unser Zeitalter scheint bereits beide Grenzen erreicht zu haben: es wohnt dem Trauerspiel des Untergangs der abendländischen Kunst bei.



50009

XI. KÖTET

1925

1-3. FÜZET

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

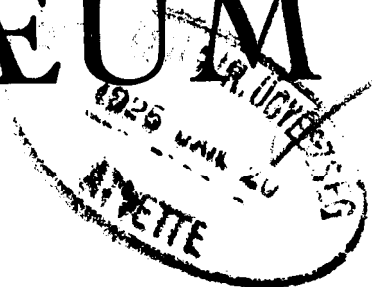
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS

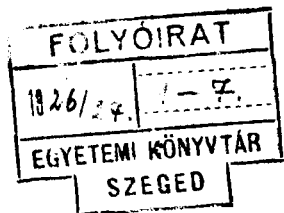
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

KORNIS GYULA



493
II



BUDAPEST, 1925

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)
IV., Kossuth Lajos-utca 7.



TARTALOM.

Értekezések.

<i>Ruber József</i> : Jogtudomány és világnézet.....	1
<i>Ortvay Rudolf</i> : A tér és idő problémája Kantnál és az exakt tudományokban.....	20

Ismertetések, bírálatok.

<i>Inge William Ralph</i> : The philosophy of Plotinus 31. — <i>E. Goblot</i> : Traité de logique 33. — <i>A. Riehl</i> : Beiträge zur Logik 34. — <i>Nicolai Hartmann</i> : Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 35. — <i>Dr. Walter Ehrlich</i> : Kant und Husserl 36. — <i>Dr. Georg Wunderle</i> : Einführung in die moderne Religionspsychologie 38. — <i>Hans Driesch</i> : Ordnungslehre 38. — <i>Oswald Külpe</i> : Die Realisierung 39. — <i>Bruno Gutmann</i> : Amulette und Talismane bei den Dschagganegern am Kilimandscharo 40. — <i>Gerda Walther</i> : Zur Phänomenologie der Mystik 41. — <i>Oskar Söhngen</i> : Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung 42. — <i>P. W. Schmidt S. D. V.</i> : Menschheitswege zum Gotterkennen 43. — <i>E. Grisebach</i> : Erkenntnis und Glaube 44. — <i>Otto Gründler</i> : Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage 45. — <i>Karl Joel</i> : Seele und Welt 46. — <i>Gustav Störing</i> : Was soll uns Kant sein? 47. — <i>Th. Ziehen</i> : Das Seelenleben des Jugendlichen 48. — <i>E. Spranger</i> : Psychologie des Jugendalters 50. — <i>Wilhelm Heuer</i> : Kausalität und Willensfreiheit 54. — <i>Alfred Baeumler</i> : Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik 55. — <i>C. H. Becker</i> : Kant und die Bildungskrise der Gegenwart 57. — <i>Joseph Geyser</i> : Max Scheler's Phänomenologie der Religion 57. — <i>Joseph Geyser</i> : Einige Hauptprobleme der Metaphysik 58. — <i>Emil Lask</i> : Gesammelte Schriften 59. — <i>Reichl's philosophischer Almanach 1924</i> : Immanuel Kant zum Gedächtnis 59. — <i>W. Bruhn</i> : Einführung in das philosophische Denken 61. — <i>I. E. Hejde</i> : Grundwissenschaftliche Philosophie 61. — <i>H. Rickert</i> : Die Probleme der Geschichtsphilosophie 61. — <i>G. Hagemann</i> : Logik und Noetik 62. — <i>Joseph Fröbes</i> : Lehrbuch der experimentellen Psychologie 62. — <i>Gustav Störing</i> : Psychologie 64. — <i>Max Ettliger</i> : Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart 64. — <i>Jonas Cohn</i> : Der deutsche Idealismus 65. — <i>S. Marck</i> : Das Jahrhundert der Aufklärung 66. — <i>Michael Wittmann</i> : Ethik 66. — <i>Comenius, I. A.</i> : Ausgewählte Schriften zur Reform in Wissenschaft, Religion und Politik 67. — <i>Schopenhauer</i> : Parerga és paralipomena 67. — <i>Eckhardt Sándor</i> : A francia forradalom eszméi Magyarországon 68. — <i>Ernst Hoffmann</i> : Kuno Fischer 68.
--

Társulati ügyek	70
------------------------------	----

Kurze Inhaltsübersicht.

<i>J. Ruber</i> : Rechtswissenschaft und Weltanschauung	70
<i>R. Ortvay</i> : Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und in den exakten Wissenschaften	71

Filozófiai Könyvtár.

	Alapár
1. PAULER ÁKOS: Aristoteles	4.—
2. BRAUN OTTÓ: Bevezetés a történefilozófiába . . .	3.40
3. MOÓR GYULA: Bevezetés a jogfilozófiába	7.50
4. MARCUS AURELIUS Elmékedései	4.80
Famentes papiron	5.40
5. VÁRKONYI HILDEBRAND: Aquinói Szent Tamás filo- zófiája	2.40
6. MEUMANN ERNÓ: Az esztétika rendszere	—.—
7. POINCARÉ H.: A tudomány értéke	—.—

Sajtó alatt:

8. PLOTINOS: A szépről és a jóról —.—
9. FINACZY ERNÓ: Világnézet és nevelés. —.—
10. SCHÜTZ ANTAL: Szent Ágoston breviárium —.—

A *Kornis Gyula* szerkesztésében megjelenő **Filozófiai Könyvtárnak** célja részint a klasszikus jelentőségű filozófusok egyes műveinek, vagy a róluk szóló történeti monografiáknak, részint a filozófia egyes probléma-köreit rendszeresen tárgyaló műveknek kiadása.

A Filozófiai Könyvtár kötetei kaphatók a kiadócégnél:

PFEIFER FERDINÁND

(ZEIDLER TESTVÉREK)

NEMZETI KÖNYVKERESKEDÉSÉBEN,

BUDAPEST, IV, Kossuth Lajos-utca 7.,

valamint bármely hazai könyvkereskedésben is.

A kiadásért felelős: KORNIS GYULA.

Kir. Magyar Egyetemi Nyomda Budapest. — Szabó T. István.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Kéziratok Kornis Gyula egyetemi tanár, alelnök és szerkesztő címére (Budapest VIII., Vas-utca 6.) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-utca 4. szám) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági évi alapidj 10 korona. Szorzószám 3000, tehát 30,000 korona, de kérjük tagtársainkat, hogy ezt az összeget önkéntes adományaikkal is emelni szíveskedjenek. Egyúttal kérjük, hogy új tagok szerzésével támogassák Társaságunkat.

A Társaság pénztárosa Kronfusz Vilmos (Budapest VIII, Baross-utca 85).

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

I. kötet:

Leibniz.

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Alapár 5.

III. kötet:

Okság és törvényszerűség a fizikában

Írta: *Dr. Bognár Cecil.*

Alapár 5.

IV. kötet.

ARISTOTELES: Politika.

Fordította és bevezetéssel ellátta: *Szabó Miklós.*

Alapár 8.

50009

XI. KÖTET

1925

4—6. FUZET

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS

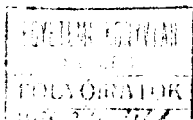
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

KORNIS GYULA

BUDAPEST, 1925

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)
IV., Kossuth Lajos-utca 7.



TARTALOM.

Értekezések.

<i>Magyary-Kossa Gyula</i> : Adatok a magyar génusz biológiájához	73
<i>Hornyánszky Gyula</i> : Az erkölcsi értékek a történetben	103
<i>Ottlik László</i> : A művészet és határai	112

Ismertetések, bírálatok.

<i>Mehlis Georg</i> : Plotin	124
<i>Mehlis Georg</i> : Spinozas Leben u. Lehre	125
<i>Edward L. Thorndike</i> : Psychologie der Erziehung	125
<i>Kurt Breysig</i> : Vom geschichtlichen Werden	128
<i>Werner Gruehn</i> : Das Werterlebnis	130
<i>Paul Hoffmann</i> : Das religiöse Erlebnis	132
<i>Carolo Frick S. I.</i> : Logica in usum scholarum	133
<i>Dionys Darvai</i> : Der Begriff »Recht«	134
<i>Fritz Bamberger</i> : Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts	136
<i>Alois Riehl</i> : Führende Denker und Forscher	137
<i>Fináczy Ernő</i> : Világnézet és nevelés	138
<i>Meumann Ernő</i> : Az esztétika rendszere	138
<i>H. Poincaré</i> : A tudomány értéke	139
<i>Otto Heinichen</i> : Driesch's Philosophie	140
<i>Bognár Cecil</i> : Tanulmányok a gyermeki lélekről	141
<i>H. Bergson</i> : Metafizikai értekezések	141
<i>H. Bergson</i> : Idő és szabadság	142
<i>Dilthey</i> : Élmény és költészet	142
<i>Frank Antal</i> : Lelki megújulás	143
<i>Némethy Géza</i> : Az Ész Tragédiája s egyéb versek	144
<i>Prahács Margit</i> : A muzikalitás lelki feltételei	146
Társulati ügyek	147

Kurze Inhaltsübersicht.

<i>Julius Magyary-Kossa</i> : Daten zur Biologie des ungarischen Genius	149
<i>Julius Hornyánszky</i> : Die moralischen Werte in der Geschichte	151
<i>Ladislav v. Ottlik</i> : Die Kunst und ihre Grenzen	152

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Kéziratok Kornis Gyula egyetemi tanár, alelnök és szerkesztő címére (Budapest VIII., Vas-utca 6.) küldendők. — Az egyesületi ügyekre és a folyóirat szétküldésére vonatkozó tudakozódások, valamint tagságra és előfizetésre jelentkezés Somogyi József titkárhoz (II., Ilona-utca 4. szám) intézendők.

Lakásváltozás a titkárnak bejelentendő.

A tagsági évi alapidj 10 korona. Szorzószám 3000, tehát 30,000 korona,
de kérjük tagtársainkat, hogy ezt az összeget önkéntes adományaikkal is emelni szíveskedjenek. Egyúttal kérjük, hogy új tagok szerzésével támogassák Társaságunkat.

A Társaság pénztárosa Kronfusz Vilmos (Budapest VIII., Baross-utca 85).

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

I. kötet:

Leibniz.

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából
Alapár 5.

III. kötet:

Okság és törvényszerűség a fizikában

Írta: *Dr. Bognár Cecil.*

Alapár 5.

IV. kötet.

ARISTOTELES: Politika.

Fordította és bevezetéssel ellátta: *Szabó Miklós.*

Alapár 8.

Filozófiai Könyvtár.

	Alapár
1. PAULER ÁKOS: Aristoteles	4.—
2. BRAUN OTTÓ: Bevezetés a történefilozófiába	3.40
3. MOÓR GYULA: Bevezetés a jogfilozófiába	7.50
4. MARCUS AURELIUS Elmékedései	4.80
Famentes papiron	5.40
5. VÁRKONYI HILDEBRAND: Aquinói Szent Tamás filozófiája	2.40
6. MEUMANN ERNŐ: Az esztétika rendszere	—.—
7. POINCARÉ H.: A tudomány értéke	—.—
8. PLOTINOS: A szépről és a jóról	—.—
9. FINÁCZY ERNŐ: Világnézet és nevelés.	4.50

Sajtó alatt:

10. SCHÜTZ ANTAL: Szent Ágoston-breviárium	—.—
11. NAGY JÓZSEF: Kant	—.—

A *Kornis Gyula* szerkesztésében megjelenő **Filozófiai Könyvtárnak** célja részint a klasszikus jelentőségű filozófusok egyes műveinek, vagy a róluk szóló történeti monografiáknak, részint a filozófia egyes probléma-köreit rendszeresen tárgyaló műveknek kiadása.

A Filozófiai Könyvtár kötetei kaphatók a kiadócégnél:

PFEIFER FERDINÁND

(ZEIDLER TESTVÉREK)

NEMZETI KÖNYVKERESKEDÉSÉBEN

BUDAPEST, IV., Kossuth Lajos-utca 7.,

valamint bármely hazai könyvkereskedésben is.

A kiadásért felelős: KORNIS GYULA.

Királyi Magyar Egyetemi Nyomda Budapest. — Szabó T. István.