

1274
XVIII. KÖTET

1932.

11.58
1-4. FÜZET

1977. NOV 2 1

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

DÉKÁNY ISTVÁN ÉS PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1932.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

TARTALOM.

Értekezések.

<i>Pauler Akos</i> : Hegel	1
<i>Dékány István</i> : Az emberi jellem alapformái	10
<i>Prahács Margit</i> : Forma és kifejezés a zenében	48

Hegel-szemle.

A Nemzetközi Hegel-Szövetség és kongresszusai (<i>Szent-Iványi Béla</i>)	63
Olasz hegelizmus (Hegel hatása Olaszországban) (<i>Mester János</i>)	65
Kerkápoly Károly történetfilozófiája (Adat a magyar hegelianizmus multjához) (<i>Joó Tibor</i>)	77

Kisebb cikkek, vitakérdések.

A természeti jelenségek szimbólikus tartalma. 3. közl. (<i>Prof. F. J. J. Buytendijk</i>)	98
Hozzászólás Somogyi J. „Az ideák problémája“ című cikkéhez (<i>Berky Imre</i>)	102
Három nekrológ (Höfding, Le Bon, Marchesini) (<i>Mester János</i>)	106

Ismertetések, bírálatok.

Az újabb Hegel-irodalomból: <i>Th. Haering</i> : Hegel. Sein Wollen und sein Werk. I. — <i>W. Moog</i> : Hegel und die Hegelsche Schule. (<i>Barta János</i>). — <i>J. Hessen</i> : Augustins Metaphysik der Erkenntnis. (<i>Ivánka E.</i>) — <i>P. Ruf—M. Grabmann</i> : Ein neu aufgefundenen Bruchstück der Apologia Abaelards (<i>Ivánka E.</i>). — <i>Herbart</i> : Pedagógiai előadások vázlata (P—s). — <i>E. Przywara</i> : Das Geheimnis Kierkegaards (<i>Noszolpi L.</i>). — <i>Varga Sándor</i> : Rickert Henrik filozófiája (<i>Barta J.</i>). — <i>N. Hartmann</i> : Zum Problem der Realitätsgegebenheit (<i>Mátrai L.</i>). — <i>Teológiai tanulmányok</i> (<i>Solyó J.</i>). — <i>Kornis Gyula</i> : Az állam-célok elmélete és a kultúrpolitika (<i>Barta J.</i>). — <i>F. Strowski</i> : L'homme moderne (P—s). — <i>Joó Tibor</i> : A történetfilozófia feladata és E. Troeltsch elmélete (<i>Balassa B.</i>). — <i>Jancsi László</i> : A misztikus intuíció (<i>Csery M.</i>)	109
<i>Magyar Filozófiai Társaság</i>	122
<i>A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája</i> (1930—1931) (<i>Gáspár Ilona</i>)	123

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Prof. Akos v. Pauler</i> : Hegel (Zu seinem 100. Todestage)	127
<i>Priv.-Doz. Stefan Dékány</i> : Über die Hauptformen des Charakters	127
<i>Dr. Margarethe Prahács</i> : Form und Ausdruck in der Musik	128

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*. Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár: *Dékány István*. Titkár: *Prohászka Lajos*. Pénztáros: *Kronfuszt Vilmos*.



HEGEL.

Írta: PAULER ÁKOS.

Elnöki megnyitó a M. Filozófiai Társaságnak 1931. dec. 10-én tartott Hegel-émlékünnepén.

1. Abban a szellemi gigantomachiában, amelyet „a filozófia történetének“ nevezünk, *Hegel* egészen sajátos helyet foglal el. Nála válik ugyanis először *a filozófia története* magának a *filozófiának* szerves részévé. Ez anynyit tesz, hogy bölcselőnknel minden filozófiai megismerés végső tárgya: az Abszolútum magával az emberiség szellemi kibontakozásának folyamatával azonos. Más szóval: Hegel rendszere legbensőbb velejében *történetfilozófia*. A mindenség szerinte nem egyéb, mint az Abszolútum kibontakozása.

E fejlődés megindítója bölcselőnk tanítása értelmében ama szükségképi önellenmondás, amely az Abszolútumban fellép. Benne ugyanis a lét (Sein) és a nem-lét (Nichtsein) azonosak, hiszen mindkettő a teljes tartalom nélkülséget jelenti. Ez ellentét azonban kiegyenlítődesre törekszik s így születik meg a két kontradiktórius mozzanatból a levés (Werden), amely lét és nem-lét szerves egysege. A mindenség fejlődése tehát szükségképen indul meg az Abszolútum ez önmegoszlása következtében. Mivel pedig az Abszolútum minden dolog lényege, ez önmegoszlás minden dologban továbbra is fellép. A világfolyamatban mindig az történik, hogy a *tézissel* szemben *antitézis* merül fel, amelyet követ a kettőt magasabb egységben feloldó *szintézis*. Ebben áll minden fejlődés menete, amelyet épp ezért csak az e hármas tagozódás szerint haladó *dialektikus módszer* alapján ragadhatunk meg. Azaz: a mindenség történetében lényegileg mindig *ugyanaz* történik: az *akció reakciót* szül s ez ellentétből születik meg a kettőt kiegyenlítő új állapot. E folyamat azonban Hegel szerint nem örökkévaló s nem végtelen; *kezdődött* az Abszolútum önmegoszlásával s *végződni* fog akkor, ha e folyamat elérte végcélját s az Abszolútum az emberi filozófiában öntudatra ébred, önmagába tér. Ez a mi történetünk, melynek folyamán a szellem tudatára ébred annak, hogy azonos az Abszolútummal s így a maga *szabadságának* ismeretére is szert tesz. Ezért az emberiség története nem is egyéb, mint a fokozódó *öntudat* s a mindjobban megvalósuló *szabadság* diadalútja. Az ókori keleti népeknél csak *egy* ember szabad, a klasszikus ókorban már *némelyek* sza-

badok, míg a keresztény-germán kultúra *mindenki* szabadságának csiráját rejti magába. Ezzel párhuzamosan a filozófia s a vallás is mindjobban felismeri, hogy az emberi szellem nem egyéb, mint az Abszolútum, vagyis Isten megnyilvánulása. Maga Hegel úgy látja, hogy az ő bölcselétének fellépte a szellem történetének ez utolsó felvonását nyitja meg.

2. E *történeti* s *dinamikai* jellegű komponens mellett azonban Hegel tanításának van egy merőben *logikai*, inkább statikai jellegű tényezője is. Az Abszolútum ugyanis e rendszerben nemcsak fejlődési folyamat, hanem egyúttal az *észszel* azonos, a *Logos*-szal, az abszolút ideával és fogalommal. E terminusok Hegelnél — sajnos — mind összefolynak s ez okozza, hogy bölcselétének alapfogalmai nagy mértékben differenciálatlanok és homályosak. Alaptanítása mintha inkább valamiféle vízió alapulna: sokrétű igazságot pillant meg, de azokat nem képes világosan kifejezni. Logikai tanításának lényege úgy látszik az, hogy végül mindent az ész törvénye, az abszolút logika határoz meg: alles was ist, ist vernünftig. E „panlogizmus“ voltaképpen azt jelenti, hogy van a dolgoknak egy *észszerű abszolút rendje*, mely maga az Abszolútum s ez határoz meg minden létezését és minden történetét. Az ész maga az Isten.

3. Miképpen jut Hegel erre a tanításra? Midőn erre a kérdésre iparkodunk választ adni, rábukkanunk bölcselőnk tanításának *harmadik* komponensére: *ismeretelméletére*, amely a „Phaenomenologie des Geistes“-ben (1807) lép elénk.

E műben Hegel nála egészen szokatlan világossággal azt fejti ki, hogy az érzéki megismerés elemzése miképpen vezet szükségképpen annak a felismerésére, *hogy csak az egyetlenes létezik*. Kimutatja, hogy a konkrét tárgy érzéki észrevétele már *többet* tartalmaz, mint érzéki tartalmak tudomásulvételét. Mert ha azt mondom, hogy tollam létezik, mert látom, akkor e létezésen azt értem, hogy az tér-és időbeli meghatározottságától függetlenül is létezik, amivel már *tülléptem* az érzéki adottság tartalmát, mely tollamnak csupán hic et nunc-jára vonatkozik. Így jut Hegel annak a kimondására, hogy „das Allgemeine ist also in der That das Wahre der sinnlichen Gewissheit“. Mert bármely szempontból is nézzük az érzéki megismerést: benne az *egyetemes* határozza meg az egyest. Hiszen már az az „Én“, amely az érzéki megismerés alánya, sem az *egyéni*, de az *általános* emberi Én: amiről érzékeink által meggyőződünk, az igényt tart arra, hogy ne csak számomra, de

minden emberi Énre nézve létezzék. Az érzéki bizonyosság s a tapasztalás lényegileg nem is egyéb, mint a tárgyának az individuális Én véleménye alapján az általános lét polcára való emelése. Csak az egyetemesség létezik, mert ez az Abszolútum, amely minden egyebet meghatároz anélkül, hogy őt magát valami további, még ősibb mozzanatot determinálná.

4. A hegeli gondolkodás e három komponensének *történeti gyökerei* egészen világosan felismerhetők. Mindhárom, a görög bölcselkedés talaján sarjadt, melynek televényéből él azóta is minden jelentős emberi gondolat.

A *történeti* komponens kétségtelenül *Herakleitos* dinamizmusára s *Aristoteles* evolúcionizmusára megy vissza. A *panlogizmus* ősatyja *Parmenides*, aki a „létet“ és a „gondolkodást“, vagyis az ontologikumot s a logikumot már öntudatosan azonosítja. Hegel ismeretelmélete pedig alapgondolataiban nem egyéb, mint *Platon* gnoseológiájának felújítása. Ennyiben Hegel bölcsellete a hellén gondolkodás újkori termékeinek nagy szintézise, amelyet sajátos módon színez a „coincidentia oppositorum“ gondolata, ahogy az *Cusanus* óta át- és áthatja az újkori meghasonlott lelkű ember bölcselkedését.

5. *Amde kétségtelen, hogy Hegel rendszerének három alapgondolata nem fér meg logikailag egymással.* Tanításának első nagy paradoxonja, hogy az *Abszolútum változik*. Mert hiszen Hegel tanítása szerint is az Abszolútum épp a *végső s permanens feltétele* mindennek, ami van és ami történik és ezért *megelőzi és túléli* világunkat. Ezzel azonban burkoltan elismerést nyert, hogy az Abszolútumban *van* valami, minden változást túlélő *változatlanság*, ami teljesen összeférhetetlen Hegel ama másik tanításával, amely szerint az Abszolútum *teljesen feloldódik* a történelem folyamatában, és azonos azzal. Bölcselőnk álláspontja tehát, ha annak történeti komponensét tekintjük — nyilván önmagát rontja le.

Ugyanerre az eredményre jutunk, ha a rendszert panlogisztikus oldaláról tekintjük. Hegel az Abszolútumot az *Észszel* azonosítja, amivel nyilvánvalóan azt akarja mondani, hogy az Abszolútum azonos amaz *állandó észszerűséggel*, amely minden változáson is uralkodik s így minden mulandóságot is *változatlanul* meghatároz. Ez a tanítás is nyilván összeférhetetlen a rendszer pandinamizmusával, amely szerint az Abszolútum teljesen feloldódik a változások sorában, a világfolyamatban, amit Hegel úgy fejez ki, hogy: „Die Geschichte einer Sache ist die Sache selbst“.

Mert hiszen az örök Logos csak úgy határozhat meg minden változást állandóan, ha *kívül* áll minden változáson. Épp ezért Hegel ismeretelméleti platonizmusa sem fér meg az Abszolútum változandósága tanával. Mert ez ismeretelmélet épp azt hirdeti, hogy a megismerés tárgya szűkségképpen az egyetemesség, vagyis olyasvalami, ami *mindig* és *mindenütt* érvényességgel bír. Az *egyetemesség* tehát szűkségképpen *változatlanságot* jelent s így vagy az Abszolútum változásának tanát kell feladnunk, vagy a platonikus ismeretelmélet álláspontját. Ne feledjük, hogy Hegel szerint a változó Abszolútum *azonos* az egyetemességgel.

Mindezen önellenmondások közös és végső gyökere pedig az, hogy *Hegel azonosítja az Abszolútumot a Relatívummal, Istent a világgal*. Ám e két fogalom nem lehet azonos. Hiszen Relatívum mindaz, ami *bármely tekintetben valami mástól* függ; Abszolútumnak pedig épp azt tekintjük, *ami semmi tekintetben sem függ mástól*. Ahogy a kör sohasem azonosítható a négyszöggel, mert mivoltuknál fogva kizárják egymást, úgy a Relatívumot az Abszolútummal egylényegűnek állító mindennemű *monizmus* végiggondolva, *önmagát* rontja le. Ezért minden, világos alapfogalmakon felépülő metafizika *Platonon, Aristotelesen, Descartesén, s Leibnizen* keresztül valamelyes *ősdualizmust* vet fel világmagyarázatában.

Hegel is érzi a differenciálatlan alapfogalmaiból fakadó eme nehézségét, amelyet akként próbál elhárítani, hogy minden dolog lényegét épp az *ellenmondásban* látja, s így tagadja az ellenmondás elvének érvényét. Ámde már *Aristoteles* rámutatott arra, hogy az az állítás, amely a principium contradictionis kétségbevonja — *önmagát* rontja le. Mert ha azt állítom, hogy *nem* érvényes az ellenmondás elve, akkor ezzel voltaképpen azt mondom, hogy emez állítás *különbözik* másnemű állításoktól, s így attól is, mely szerint igenis érvényes az ellenmondás principiuma. Ámde ezzel már *elismertem* az ellenmondás elvének érvényét, mely épp azt mondja, hogy semmiféle dolog nem lehet azonos más dologgal — „A non est non A“. Nyilvánvaló tehát, hogy a principium contradictionis érvényének tagadása csak *ugyanezen* elv *elismerése* alapján lehetséges. Aki *bármit* is állít vagy tagad — mondotta a Stagiritá —, az csak az ellenmondás elvére építve teheti azt.

Valójában úgy áll a dolog, hogy nem a *lényege* mindennek az önellenmondás, hanem a *meghatározója* mindennek az ellenmondás *elve*. Ez pedig elsősorban abban nyil-

vánul meg, hogy az Abszolútum *nem* lehet azonos a Relatívummal, s az a tanítás, amely ezt nem ismeri fel, önmagát rontja le.

6. És mégis, a benső meghasonlás ellenére, a hegeli rendszer az emberi elme egyik leghatalmasabb alkotása. Mert az újkorban minden bölcselelnél világosabban ismeri fel, hogy az örök *Logos törvénye a lét törvénye* is. Ezért képes Hegel a mindenség oly egységes logikai kategorizálására, s ennek alapján az emberiség történetének oly egységes, kozmikus jelentőségű szemléletére, mint *Szent Ágoston* óta kívülről senki más. Ha metafizikáját ebből a szempontból tekintjük, abban *két nagy igazság* megközelítését kell felismernünk. Az egyik a *logika és metafizika viszonyára*, a másik a mindenség *logikai struktúrájára* vonatkozik.

7. Hegel szerint „lét és gondolkodás“, azaz *logika és metafizika azonosak*. E tétel jelentőségét csak úgy ismerhetjük fel, ha abból indulunk ki, hogy Hegelnél még összefolyik a „*logika*“ ama két ága, amelyet ma már élesen kell megkülönböztetnünk: a *tiszta logika* s a *gondolkodástan*.

Tiszta logikai szempontból a logikum kétségtelenül burkoltan magában foglalja a metafizikumot. A *tiszta logika* ugyanis a logika törvényeit s az ezek alapját képező logikai alapelveket mint merő érvényességeket, mint formális egyetemes *igazságokat* tekinti, amelyek *minden dologra* érvényesek. Így e szempontból az azonosság elve azt mondja, hogy „*minden dolog* csak önmagával azonos“, az ellenmondás principiuma pedig azt az egyetemes *igazságot* fejezi ki, mely szerint „*egy dolog* sem azonos más dologgal“. Mivel tehát a *tiszta logika* úgy tekinti a logika törvényeit és elveit, mint amelyek minden dologról, s így minden létezőről is állítanak valamit, még pedig minden dolog leegyetemesebb határozmányait, — *kétségtelen, hogy a tiszta logika törvényei és elvei egyúttal ontológiai törvények és elvek*. Egy mindentudó elme szempontjából logika és ontológia nem különböznek egymástól, azaz: a logika tételeiből *kiolvasható* az ontológia s így a metafizika összes tételeit is, amelyek nem egyebek, mint az ontológia egy sajátos területére: az existens dolgokra vonatkozó igazságok. Hegelnek tehát lényegileg igaza van: a logika, mint amely *egyúttal* a leegyetemesebb ontológiai igazságokat fejezi ki, valóban egybeesik a metafizikával.

Bölcselelnk tévedése csupán az, hogy ezt a tényálladéket az *emberi gondolkodás*, s így a logika, *mint gondolko-*

dástan szempontjából is iparkodott igazolni. Azt akarta ugyanis kimutatni, hogy a mi emberi gondolkodásunk keretében, a „dialektikus metódus“ alkalmazásával a logikából a priori kifejthetjük a tapasztalásra való támaszkodás *nélkül* is a metafizika, sőt az empirikus tudomány tételeit is. Ezért vitatta, hogy pl. a bolygók számát merőben logikai alapon lehet a priori megállapítani s a természettudomány tartalmát képesek vagyunk néhány szkematikus logikai fogalomból levezetni. *Ezen* a ponton szenvedett a közvélemény szemében a hegelizmus hajótörést s került szembe a pozitív tudománnyal, sőt a józan észszel. De értjük meg jól: nem a *tiszta* logika és a metafizika lényegi azonosságának tana járta itt le magát, de az a magától Hegeltől táplált félreértés, amely a *tiszta logika* helyébe a *gondolkodástant*, az abszolút tudás helyébe, amely csak az Abszolútumot illetheti meg, a relatív emberi megismerést tette. Ismét az Abszolútum és a Relatívum téves azonosítása: Hegel ο πρώτον ψευδος-a állta útját annak, hogy filozófiájának mély belátásai valóban érvényesülhessenek.

8. Hegel rendszerének *másik* hatalmas oszlopa, hogy meglátta a mindenség struktúrájában a tézis—antitézis—szintézis hármasságának egyetemes uralmát. Kétségtelen, hogy minden történésnek ez a három lépése állapítható meg. A hatáskifejtés (tézis) ellenhatást (antitézis) vált ki s a további fejlődés abban áll, hogy e kettő összeütközéséből kialakul egy harmadik állapot, melyben az ellentétes tagok átfogó, új szintézisben egyenlítődnék ki. Hegel a mindenség *dinamikájának* nagy törvényét pillantotta meg, midőn az ellentéteken át való haladást állapította meg minden folyamatban.

De ezzel nemcsak a kozmosz *dinamikáját*, de *statikáját* is körvonalazta, ha annak megformulásáig nem is jutott el. Mert hármas tagozatú „dialektikus menete“ rávilágít arra a még alapvetőbb nagy igazságra, hogy a mindenségnek nemcsak a *fejlődése*, de a *szerkezete* is ezt a struktúrát tükrözi vissza. Mert való igaz, hogy a mindenség *egyedekből* áll, amelyeknek alapvető funkcióját *Böhm Károly* szerencsés kifejezésével *önállitásnak* nevezhetjük. Az ily elemi individuumok — mondhatjuk őket *Leibniz*-cel „monasok“-nak, vagy ugyancsak Böhm Károllyal „öntétek“-nek — legelemibb törekvése az, hogy mindegyik *önmagát* állítva, az önmagával való permanens *azonosságot* nyomatékczza. De a kozmosz szerkezete másrészt az egyedek mindenfelé elágazó *relációit* mutatja — a kontradikció is

ily viszony —, amelyek az egyedek működését és életét meghatározzák. És végül: minden individuum valamiféle osztályba tartozik: egyetemességet tükröz vissza. A kozmosz e hármas tagoltságú szerkezete adja meg Hegel trichotomikus dinamikájának szükséges statikai hátterét. A mi nagy bölcselnök végelemzésben a mindenség struktúrájának *logikai jellegét* ismerte fel, vagyis hogy a *logikai* és a *metafizikai* rendszer e szempontból is megfelel egymásnak. Épp e ponton nyúlik be Hegel gondolatvilága termékenyítőleg a modern metafizikai törekvésekbe.

Igen jellemző módon a modern hegelianusokat a mesternek különösen ama pythagoreusi tanítása ragadja meg, amely szerint a mindenség szerkezete *ellentéteken* múlik, aminő pl. a véges és végtelen, igazság és tévedés, jó és rossz, szép és rút. A modern metafizikai törekvések jelentős része épp e dialektikus vonás elemzésében és feloldásának kísérletében merül ki. A mai ember hasadtlelkűsége teszi Hegel idevágó tanítását ismét érdekessé, s divatosá az „aporetikus“ metafizika programját. Ámde maga az a tény, hogy gondolkodásunkkal *megoldásokat keresünk*, bizonyítja, hogy végső elemzésben az ész nem mondhat önmagának ellen, mert *Aristoteles* klasszikus kifejezése szerint: αἰ δ' ἀρχαὶ οὐκ ἐναντία.

9. Hegel gondolkodásának ma is legerősebben ható terméke azonban nem a logikai és metafizikai vonatkozásokban van, hanem abban, hogy megalkotta a *szellem* fogalmát s azt a történeti magyarázatba öntudatosan bevezette. A „Geist“ mint egyénfeletti szellemi hatalom kétségtelenül ősrégi koncepció, de Hegelnél jelenik meg először, mint a világmagyarázat nélkülözhetetlen logikai eszköze.

A „szellem“ fogalmának világos körülírását természetesen hiába keresnők bölcselnök fejtegetéseiben. Hiszen láttuk, rendszerések *valamennyi* alapfogalma homályos és összefolyó. Abszolútum, eszme, fogalom, Isten, szellem nála nem szabotcsan körülhatárolt s egymástól világosan elkülönülő gondolatok. És mégis, a „szellem“ fogalmának egy határozott jelentése domborodik ki előttünk, ha megállapítjuk tanításának azokat a tételeit, amelyek a „szellem“ fogalmának megalkotását kívánják.

Láttuk, hogy Hegel *azonosítja* a Relatívumot és az Abszolútumot, világot és Istent. Másrésztől azonban széjjel kell tartania e két fogalmat legalább is *addig*, amíg vázolja azt a világtörténeti folyamatot, mely által az Ab-

szolútum épp az emberi szellemben öntudatra ébred, „ön-magába tér“. Amíg ez a folyamat tart, valamiféle köz-bülső mozzanatot kell felvennie, mely az Abszolútumot a Relatívummal összeköti, a kettőt áthidalja. Erre hivatott a „Geist“, mely egyrészt azonos az Abszolútummal (Das Absolute ist der unendlich schöpferische „Geist“. Encyclopaedie, S. 384.), másrészt lényege a *megnyilvánulás* (Manifestation) lévén, az emberi szellemben mint „sich selbst wissende absolute Idee“ lép fel. A hegeli „Geist“ tehát jelenti azt az emberrel szemben fennálló szellemi s reá ható objektív hatalmat, amely az Abszolútumból kiindulva fel-emeli, vezérli és irányítja az emberiség lelkiéletét. Ezt a merőben metafizikai koncepciót azonban már Hegel maga a konkrét történeti élet magyarázatában is értékesíti, midőn ismételten rámutat arra, hogy lehetetlen a történeti életet megérteni, ha az individuális lelkek kölcsönhatása mellett pl. a vallásban, a művészetben ne látnánk oly egyénfeletti mozzanatokot, melyeknek megvan az autonóm életük és fejlődésük. E struktúrák fejlődésében csak *eszköz* az egyes ember s a társadalom, de tartalmuk nem merül ki az egyén és a társadalom időben lepergő életnyilvánulataiban. Fölöttébb érdekes megfigyelni, hogy épp ellenkező oldalról, mint ahonnan Hegel kiindult, t. i. a pozitív tudomány táborából is *Dilthey* óta mindjobban kívánják ily egyénfeletti szellemi struktúrák felvételét. Ezekben *Dilthey* leginkább a teleologikus „Wirkungszusammenhang“ struktúráját, *Eucken* és *Spranger* az egyéni életen túlmutató értékmegvalósulásokat, *Freyer* az egyéntől független jelentést hangsúlyozza. Kétségtelen, hogy itt még fogalmi forrongással van dolgunk, de éppoly bizonyos, hogy a szellem fogalma oly logikai szükségletnek felel meg, amelyet a modern valóságmagyarázat többé nem nélkülözhet. Hegelnek köszönjük e szükséglet legelső kifejezését s azokat az indítékokat, melyek hatása alatt különösen a történetírás átalakulóban van: szerves eszmei totalitások életét látja mindinkább a történeti folyamatokban.

A szellemnek mint alakító világhatalomnak e tana Hegelnél egyúttal az a mozzanat, mely jelentős tényezőjévé lett modern művelődésünk étoszának is. Alig fejezhetnők be ma, midőn e messze világitó szellem eltűnésének századik évfordulóját ünnepeljük, méltóbban megemlékezésünket, mint hogy felidézzük lelkünkben ama szavait, melyeket dicsőségének delelőpontján mondott 1818 október

22-én berlini tanszékének elfoglalásakor: „Was im Leben wahr, gross und göttlich ist — úgymond — ist es durch die *Idee*; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt zu erfassen. Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Notwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit. Alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur; und dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewusstsein von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen.“

AZ EMBERI JELLEM ALAPFORMÁI.

(Kritikai bevezető egy ethikai karakterológiához Spranger bírálata alapján.)

Írta: DÉKÁNY ISTVÁN.

„Az emberi nem legsajátabb stúdiuma: az ember.“ E stúdium központjának sokáig a lélektant gondolták, míg az egyoldalúnak nem mutatkozott. A lélek egészéről, a jellemről keveset mondott az a lélektan, mely kísérletek tízezrei után is csak újabb részleteket tárt elénk. Így lépett két évtizede erőteljesebb akcióba a karakterológia. A lélektan bírálataival kezdte, a korabeli lélektani kutatás hézagait igyekezett kitölteni. Ha a régi lélektan a „karosszék-álláspont“ hibáiban szenvedett, egyet-mást ebből átvett a karakterológia is, az élettől elzárt, többé-kevésbé passzív lélek alakulására vetett ügyet.

A lélektan bírálata felépülő viszony azonban nem lehet mindenben termékeny a jellemkutatás számára. Új kapcsolatok felé kell néznie, úgy lehet, a-szisztematikus ismeretanyag felé is. Meg kell vizsgálnia az impresszionista ember-kritikusok nézeteit; e téren Nietzsche tanulmányozása jött újabban divatba. Ott vannak továbbá a történelmi életrajzok is. Ezek az életszemlélet, a „pszichognózis“ bő forrásait jelenthetik. Életrajzok felkarolására még kevés a hajlam a mai karakterológusokban.

Van azonban még egy tudomány, mely az ember „legsajátabb stúdiumát“ jelentette eddig is: az ethika. Itt, ahol az értékvilágba bekapcsolódó emberről, egy aktív és gyakorlatilag is alkotó lényről van szó, új, kiaknázatlan ismeretek csiráit ismerheti fel a jellemkutató.

De nem kevésbé van szüksége az ethikának is a jellemkutatásra, főképp a jellem *alapformáinak* felderítésére; az itt nyerhető eredmények új megvilágításba helyeznek számos etikai problémát.

Mielőtt a jellem alapformáit felkutatnók, az ethika és karakterológia viszonyát általánosságban érintenünk kell.

Az erkölcsi parancsok az embernek szólnak. A normák, melyek köteleznek, egyformán kötnek mindenkit s irányítanak egy végső eszme, az erkölcsi jó felé. Így az erkölcsi elvek legvégső és legáltalánosabb alakjukban messze felülemelkednek az egyes emberek különbözőségein, merőben közömbösek az embertípusok eltéréseivel szemben.

Egészen másként áll a helyzet akkor, amidőn nem a legvégső erkölcsi eszmék értékének *megállapításáról*, hanem az azok szerinti *cselekvésről*, értékválósításról van szó. Itt a normának már oly szerep jut, hogy nemcsak *valamit* követel, hanem *valakitől* követel, s a normacímzettek mások lelkük alapstruktúrájában. Nemesak a cselekvés célja erkölcsi probléma, az a cselekvő alany is, a cselekvő személyiség struktúrája, alapbeállítása. A személynek mindenekelőtt önmagát kell általános szerkezeti vonásaiban olyanná tenni, hogy képes legyen erkölcsi cselekvések véghezvitelére, például bizonyos erkölcsi „egyoldalúságokat” kell önmagában leküzdenie.

Az ethika nem követeli meg a merőben uniformizált embert. Nem az egyenlősítés a célja, hanem minden adott lelki struktúra *megfelelő ethizálása*.¹ Nem kell tehát az erkölcsi norma címzettjének magában minden egyoldalúságot egyformán legyőznie, hanem csak azokat, amelyek útjában állnak az erkölcsi értékek tisztaságának, illetve valósulásának; sőt lehet, az erkölcsi követelmény bizonyos úgynevezett egyoldalúságokat, ha megvannak, még fokozandóknak is találhat, így például a szeretet *teljességét* követelheti, bárha a szeretet valakiben kifejezetten megvan is.

Az ethikai parancsok az erkölcsi személynek különböző minőségét megengedik, sőt megkövetelik. Oly gazdag célregiszterbe állítják be az emberi cselekvést, hogy ott az életbeállítódás roppant variációja igenis elképzelhető és megengedhető.

E szerint ha tényleg vannak alapvonásaikban eltérő lelki struktúrák, embertípusok, akkor az ethikai norma mindegyikhez nemesak „más nyelven beszél”, hanem más és más normatartalmat is fog intézni hozzájuk bizonyos alapvető törzs-normaállományon túl. Az ethikai norma tehát individualizálhat bizonyos mértékben.

Ilymódon szükségünk van bizonyos kapcsolatra a mai *karakterológia* és az *ethika* között, sőt kézenfekvő, hogy az ethika az emberi cselekvések morális céljával oly általános síkon van, amelyen az emberi „jellem” és az „éthosz” a legszorosabb kapcsolatba jutnak, nemesak időlegesen s egy részletproblémában, hanem általánosságban is.

Az „*ethikai karakterológia*” nemesak elvi, hanem aktuális követelmény is. A mai kor felszámolt az *egyen-*

¹ Az másodlagos kérdés, hogy az „ethikában”, avagy az „alkalmazott” ethikában törekszünk-e érvényesíteni e szempontot.

lőség-követelés egyoldalúságaival, az égalitarizmus után a konkrét és élő embertípusok nagyobb gazdagságát, — majd a társadalmi etikában azok összeműködését — látja maga előtt, mint aminőt régebben kerestek. Nem is csak „az egyes emberek“ lettek a problémái, hanem mindinkább társas egységek és tömeges típusok (osztályok). A mai kor sokkal aktívabb, mintsem hogy megelégednék az ember problémáival, hüvös és elméleti általánosságban, inkább hatni akar a konkrét jellemekre, mint egykor. Tömeg, individualizáltság, aktivizmus ugyanegy irányba vezetnek: az erkölcsi jónak nemcsak elméleti megformulázása, hanem *valósulása* felé.

Másrészt az elméletnek, magának az etikai tudományának körében is szükség van két szempontra: az értékre, mely a lélekben mint értékeszme, in concreto célirányulás lehet meg, s az akaratra, amely valósító erő. Ez utóbbi az, ahol a *karakterológiának* meg kell szólalnia.

A társadalmi etikának *normatológiai* része vezetett e kérdés területére. Vannak normák: *normaadók*, *normacímzettek*, *normatartalmak*. Csak ez utóbbi a tulajdonképp axiológiai kérdés, ebben van helytelenül, vagy helyesen lefektetve az erkölcsi érték. Ámde ott van két, *személyi szféra*, a normaadó és a normacímzett. Itt emberi karakterek jelennek meg, akik szolgálják az erkölcsi jót, egyik annak világos és hathatós *követelésével*, a másik annak *cselekvő* energiává való változtatásával. Érték és valóság — e két síkon halad végig az etika területe. Amint probléma a cselekvés, úgy az a cselekvő, lelki szerkezete, beállítottsága is. Mindenkinek de facto ugyanaz, illetve ugyanaz *legyen* a beállítottsága? Az (axiológiai) normaadó nyilván más, mint a normacímzetté, bár a kettő össze is eshetik. Ilyenmő alapon *már* a normatológia rávezet a karakterológia síkjára, s itt is alakult ki előttünk az erkölcsi-emberi jellem alapformáiról vallott nézetünk. Következő lépésünk ez alapformáknak mások nézetével való egybevetése, így Platonéval, aki az ókor első nagy karakterológusa. Több okból úgy véltem, célszerű a mai elmélkedőkkel, azok kritikájával kezdenem a dolgot. Így jutott első helyre Spranger, aki kellő kritikai beállításban gazdag tanulságokat nyújthat a karakterológusnak. Ezen első tanulmányunk bíráló jellegéhez képest egyenlőtlen. Eleve hangsúlyozom, hogy Sprangerhez éppen az alapkiindulás terén állok közel, habár a számos, kifogásolt részlet alább az ellenkező látszatot kelthetné is.

1. *A három alaptípus.*

Spranger tipológiai, tehát leíró karakterológiája hat „ideális alaptípust“ különböztet meg, az *elméleti*, a *gazdasági*, az *esztétikai*, a *szociális*, a *hatalmi* s a *vallásos* ember típusát. Minden típus valaminő értékre való beállítottságot jelent. „In jeder geistigen Einstellung wird eine bestimmte Wertklasse verwirklicht.“² Kérdés 1. az, hogy az egyes típusok jól vannak-e megrajzolva? E téren vajmi kevés kétségünk van. Spranger nemcsak tudós elemző, hanem művészi egységben lát meg gyakran meglepő mélységben típusokat. Módszeres kiinduláson azonban kevésbé medítál,³ holott célszerű, ha előbb erre irányul a figyelmünk s kérdezzük: vajjon sajátos értéknemekről (*Wertklasse*) van-e mindenütt szó? S ha igen, *egy síkra* helyezhetők-e azok? Ha elismerjük is, hogy a gazdasági és a hatalmi ember értéknemekre irányozza életét, kérdés, *ezek* az értékek azon értékek síkjára helyezhetők-e, amelyeket végsőknek, önértékeknek tartunk; az elméleti ember számára az igazság, az esztéta számára a szép, a vallásos ember számára a szentség (külön morális típus Spranger-nél nincs, a moralista a vallásos típussal egyetemben szerepel, az erkölcsi, jó értéke — külön véve — hiányzik). Könnyen észrevehető, hogy a gazdasági és a politikai, illetve hatalmi ember „értékei“ mások lesznek, mint amiók az önértékek, itt a gazdasági vagy politikai *hatalom* szempontja eszközök felé vezet, amelyek különböző nemű *kezelésében*, módszereiben fogja eme két típus a maga sajátosságát megtalálni — és ugyane típusok egyben azt is mutatják, hogy vannak típusok, amelyek nem valódi értékre állítvák be, hanem *értékekkel szemben többé-kevésbé közömbös típust* jelenthetnek.

Ilymódon, ha egyes típusok nem önértékre irányulók, legalább *szubjektíve* bizonyos quasi-értékeket — ám-bár vak tendenciával, de világos módszerrel — értékek *tartanak*. Mind e szubjektív hiedelem, amely e típusokban él, nem vezetheti félre a hiedelmeken felül álló, realitást néző karakterológust, aki különbséget fog tenni *értékhor-dozó típusok* között — és ezek lesznek az elméleti, esztéti-

² Lebensformen. 70. l., idézve az 5-ik bővített kiadás alapján. 1925.

³ Módszertkérdésekben figyelemreméltó A. Pfänder, *Grundprobleme der Charakterologie*. Jahrb. f. Charakterologie. I. 1924., valamint Fr. Seifert, *Charakterologie* (Handb. d. Philosophie III. Abt.). München, 1929. Nálunk: Schütz A. *Charakterológia és aristotelesi metafizika*. 1927. c. kiváló műve nyújt útbaigazítást.

kai, vallásos stb. típusok, — s oly típusok közt, amelyeket vagy értékközömböseknek, vagy értékre csak látszólag és esetleg tekintőknek ismer fel, amennyiben lényegük ott kereshető fel, ahol anyagi javakkal, vagy emberekkel célszerűen bánni kell, s így e típusok *módszer-típusok* lesznek az előző *értékhordozó típussal* szemben. Látni fogjuk, ez a felismerés Sprangertől sem áll messze. De előbb nézzünk meg más, kiindulásbeli sajátosságokat.

2. Spranger nincs tekintettel arra, hogy mely típusok a tömegesek, melyek nem, s így a gazdasági, avagy a vallásos típus, amely tömeges típust jelent, egy sorba kerül az esztétával s a teoretikus típussal, ez azonban a tipológiának csak a szociológiai alkalmazásában⁴ jön számba. Ettől itt eltekinthetünk. Ethikai síkon elsősorban az a szempont emelkedik ki, hogy Spranger típusai nincsenek kiválókép tekintettel arra, vajjon minő a típusok attitűdje a cselekvéssel szemben. E tekintetben úgy az esztétikai, mint a teoretikus típus — alapformájában — a cselekvéssel szemben néma és ha így vannak „nem-cselekvésre beállított“ típusok, jobbra figyelmen kívül maradnak, legalább is másodrendűek akkor, amidőn — egy ethikai karakterológiában — az axiológiai és cselekvő én típusait keressük.

3. Spranger típusait lényegében egyénpszichológiailag oly módon képzei el, hogy szerinte a típuson *béül* van valaminő öntörvényűség — lefolyásban (Ablaufsgesetz) és iránytartalomban (tehát *együttal* „normatives Gesetz!“), — amely végeredményben mindig valaminő értékre, „principiumra“⁵ vezet. A norma bent érvényesül az egyénben, ennek struktúrájában „bennrejlő racionalitás“, tehát mintegy az egyes típus belső logikája ez. Ily módon megkapjuk a tipizálás problémájának *egyik* megoldását, de amely egy másik megoldás nélkül nem lehet teljes. A másik kiindulás arra tekint, hogy miképp fordul az egyén kifelé, miescoda viszonyt vesz fel a mással.⁶

⁴ A társadalomtudományok terén még alig van példája a karakterológiai törekvéseknek; mégis felemlíthető, mint kísérlet W. Sauer: *Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie*. 1929. (295—334. lk.).

⁵ Elméleti: Prinzip des Grundes, gazdasági: Prinzip des kleinsten Kraftmasses, esztétikai: Prinzip der Form, szociális: Pr. der Treue, hatalmi: Rechts-, oder Regelwille, vallásos: Totalnorm des Lebens, Sittlichkeit.

⁶ Az a kiindulás, mely tulajdonképp szintén attitűdformai alapon történik (az én valamire fordul), minő C. G. Jung-é (*Psychologische Typen*. 3—4. ezer. 1925. 473. lk.), az „általános beállítottság-típust“

Lényeges fordulópont ez; arra eszmélhetünk, hogy ez a „más“ világosan háromféle irányba vezet. Az öntörvényűség, a típushoz tartozó „burkolt racionalitás“, *épp abban lesz majd tipikus, hogy minő az egyén attitűdje ahhoz, ami a nem-én.* Ebben a cselekvésében, állásfoglalásában, környezet-elképzelésben lesz majd sajátos formája az egyénnek, ebben találja meg azt, ami az ő sajátos „világa“.

Ily alapon *három alaptípushoz* jutunk; az egyén sajátos „világa“ (az, ami mint nem-én szemben áll vele) kapcsolatban a típussal, lehet:

a) a *tárgyi világ*, mely a szó közönséges értelmében vett *tárgyakból* áll, illetve ami a cselekvésnek eszköze lehet; ez alapon egy sajátos „alap“-típus keletkezik: a *technikai én* típusa.

b) A másik szembenálló világ a *személy* (alter) világa, amely jellegzetes kifejlődésében a *szociális én* típusában található meg.

c) A harmadik szembenálló világ a *személyfölötti értékek világa*, amely jelegzetesen ki fog fejlődni abban az egyébként többféle variánsban még differenciálódó típusban, melyet *axiológiai ének* nevezünk el.

A nem-én tehát a tárgy, a személy és a személyfölötti érték, s midőn az én típusainak ily elemzése felé haladunk, többet veszünk alapul, mint egy belső öntörvényűséget (principiumot), s tipizálásunk attitűdformai irányban lényegében kiegészítheti az előbbit. Mindjárt hangsúlyozzuk, az eredmény mégsem lesz gyökeresen más, sőt bármennyire más is a kiindulási alap, sajátos konvergencia jelentkezik.

Három *alaptípusunk* van tehát: a *technikai*,⁷ a *szociális* és az *axiológiai én*. Ezek, úgy véljük, valóban alaptípusok, elementárisak, melyeken túl nem juthatunk egy

nem vezette oly alapokra, melyek eléggé általánosak, illetve széleskörűek. Innen van, hogy a „másra“ és „magára“ fordultság (extra- és introvertált-típus) ellentétén kénytelen csupán megindulni, a „más“ megfelelő differenciálása nélkül. (Később Jung négy funkció alapjára helyezkedik.)

⁷ A *technikai* szót használjuk (a mai kor uralkodó beállítottsága: „technicizmus“ is erre utal) és nem a *praktikust*, ámbár ez utóbbi eléggé közel esnék a helyes értelelemhez. Azonban a „praktikus“ szó sokféle értelemben szerepel; sokszor csak úgy, hogy egy tudomány, pl. a „praktikus“ filozófia, a cselekvés számára célt tűz ki. Ez azonban igen félreérthető volna; fent a *cselekvésről s annak tényleges keresztyűviteléről* (s az ily irányú diszpozícióról) van szó „technikai“ értelemben, de általánosan, nemcsak az anyag, hanem az ember kezelése értelmében is.

még elementárisabb síkhoz, csak úgy, ha elhagyjuk a tipizálás igényét és immár az ember általános fogalmához közelítünk.

Az ily terminológia természetesen kezdetben csekélyebb mértékben mutathat típusok lelki tartalmára vagy jellegére, úgy, ahogy rámutatnak pl. a régi, immár teljesen elavult temperamentum-elmélet megszokott típusai, melanholikus, kolerikus stb. Ezek legalább egy-egy szimptomát megragadnak, amely szimptóma előttünk beszédessé vált, mert hozzáköltöttük a többi lélekjellemző vonásokat.

Az említett három alaptípus: a *technikai*, a *szociális* és az *axiológiai* (értékre-tekintő) mélyebb vonásokra és kevésbé könnyen megrajzolható jellemre mutatnak. De hogy kezdetben se maradjon üresen a fenti terminológia, megkísérelhetjük rövid, néhány vonásban az illető karakter jellemzését. Kerek formában, sokoldalúan megadott lélekrajzhoz nincs itt helyünk, s így talán a művészi kifejezés világából vehetünk néhány, közismert típusrajzot, amely aránylag világosan beszél önmagáért.

2. A három alaptípus fővonásainak előzetes rajza.

Rodinnek egy szobra tűnik élénk: A gondolkodó. Sokan kifogásolták, bizonyos joggal, mert túlzott, mert erősen torzít egy típust és oly kifejezésnyelvre — szobrászira — fordít le egy élő típusformát, mely nem alkalmas a gondolkodó ábrázolására. Azonban van benne egy figyelemre méltó vonás, az, hogy kompromisszumtól mentes, *tiszta típust* vetít élénk. Ez számunkra jelentős. Az ember elmélyedten ül, egész lényében töprengve. Nincs mozdulata, mely *kifelé* való vonatkozást árulna el — tisztán *introvertált* típus. A világ nem létezik előtte. Tekintete nem fűrkész semmit: tagjai összecsavarodnak teste felé, mintha maga akarna maradni, önmagát akarná egységben tartani. Keze felemelten is maga felé fordul, mintha sohasem akarna megragadni semmit s valamit alkotni vele. Nincs ez alakban semmi, ami ügyességet, mozgékonytágot, tette való készséget árulna el, s olyan sincs, ami passzivitást mutatna — az egész test egyetlen roppant felszűlttség, amely megvan, befelé fordultan, a gondolat által megszállottság páthoszában. Ez a szobor. És ilyen az ember, aki egy belül élő értékvilággal telve van.

A lélek az ily axiológiai típusban átadja magát maradék nélkül az értékeszmének, mely előtt — mint *objektív*

értéknagyság előtt — őszinte lélekkel hódol és feléje sóvárog.

Az érték előtte nagyság, fenség és szentség. Vele szemben az egyes ember porszem. Én semmi sem vagyok, minden az igazság, a szép, a szent. Az érték betölti a világot, minden érte van, neki áldoz, létének egyetlen célját benne találja fel. Az „elméleti ember“, ki az igazságot kutatja, a „művész-esztéta“, ki a szép kultuszának él, a „vallásos ember“, ki Isten előtt alázatos és a szentség koronája után sóvárog, ily axiológiai irányú alaptípus. Ime, Spranger három típusa, melyek közös életakkordban csendülnek össze.

A közönséges „világ“ ezt a típust kevésbé érdekli, a földi láрма, napi érdek nem ingerli. Megy a maga útján, úgyhogy még embertársai is csak oly mértékben érdeklik, amint *azok* is részesednek az ő lélekvilágának csodálatában.

Mennyi átgondolni való van abban az értékvilágban! Minő vonzók, melegséget sugárzók azok az értékeszmék! Az axiológiai én mindig talál itt szemlélni és tisztázni valót, tehát egész magatartása kontemplatív. Látszólag közönyös, beburkolózó, olykor — mint a teoretikus típus — hideg, pedig szíve esordulásig tele van lelki gazdagsággal, értékek csodálatával, sugárzó hevülettel. Az ily axiológiai én — a maga, bensőséggel hordozott értékeszméivel — antiszociálisnak látszik, pedig nem az. Nem könyörtelen és érzéketlen, csak épp magasan felül áll az ad hoc kisszerűnek látszó eseményeken. De bizonyos, hogy kevésbé érdekli őt az ember, mint ahogy érdeklődését megragadja és leköti az a csillaghálózat, melyet maga fölött lát az értékek ragyogásában. Előtte nincs érdekes aktualitás, minden egy örökváltozatlanság magas síkján van.

Az „axiológiai“ alaptípus tud áldozatot hozni, de *nem* valakinek, nem embertársának teszi, nem szeret „kedvezni“ környezetének, hiszen környezetétől is azt várja, amit ő érez: hódoljanak meg az Eszmének, teljen meg lelkük az Érték csodálatával, szeretetével, éljenek — ne egymásnak — az érték világának.

Ez íme, gyors vázlatban, az axiológiai én jellemképe.

Ritkán találunk embert, aki ennyire maga felé fordul, *anélkül*, hogy magával, személyes érdekeivel foglalkoznék. Szobrász bizonyára nem látott ilyet, csupán képzelt, belsőleg meglátott hasonlót s csak ha valaki olyannyira karakterológiai hajlamú, mint Rodin, tud ábrázolni köbenagyagban ily tiszta elgondolású típust.

Mennyire más egy *kifelé* forduló másik szobor ismét

Rodin kezéből: a Balzac-szobor, hol a lelkiség csilláma még megvan, de mintegy sugárzóan kifelé fordul. Itt az író még gondolkozik, de már másoknak gondolkozik, egész lényében a *hatni akarás* páthosza jelenik meg.

A közönséges ember-megfigyelés e típusokat töredékesen találja meg maga körül. Sem tisztán a befelé élő, sem a tisztán kifelé hatni vágyó típust nem veszi észre, mert — nincsenek meg ezek a típusok. Nincsenek meg az élet kényszere folytán. Ahol az élet tiszta típust teremtene, korán akadályokba ütköznék e típus léte, kénytelen volna *kiegészülni* a másik irányban; de a hajlamok megvannak, a lelki sajátosságok, szerkezeti princípiumok megvannak, s ezeket kell kiéreznie a karakterológusnak: a típusoknak egy-egy *alaptípus* felé való konvergálását. S jól kell majd ráfigyelnünk, minő egy *alaptípus*, s minő az, amely már áthajlik egy másik *alaptípus*ba.

Holbein Erasmus-képe is befelé fordult lélek képe, egy íróé, gondolkodóé, de ez az író papírlapot és írószerszámot forgat a kezében, tehát cselekszik. A gondolat kiütözik a belsőből, az én rejtekéből kisóvárog a külvilágba, tehát gondolkodó, *aki ír és hat*. Itt több van az értékeszmék iránti befeléfordultságnál, az én teljes axiológiai lekötöttségénél, ott van a papírlap mögött a láthatatlan közönség, akinek szól az írás. Itt már társas kapcsolatot érzünk ki, ahol az egyes ember már nem önmagáé, a cselekvése sem, hanem a társadalomé. Ebben az Erasmus-képben már megjelenik a *szociális én* is, tehát gondolkodó, író és közönség összehangzó, konvergens világa. Nincs közönség író, és író közönség nélkül, a kettő együtt lélekezik, a szociális én fluidumának finom kapcsolataiban.

A sui generis *író*, mint típus, már összetett, *komplex-típus*. A karakterológus kiérez benne egy kettősséget, az igazság, vagy a szép kultuszának élő axiológiai én és a szociális én kettősségét. De hol találjuk a *tiszta* szociális alaptípust? Ennek eleven rajzáért nem kell a művészettörténelem példáihoz vándorolnunk, ott van emlékünkből egy szerető anya képe, aki egész lényével gyermeke sorsán csüng, gyermeke életében találja meg a maga életét. A szociális alaptípusról alább bőven szólunk.

Hátra van a harmadik: a *technikai én*. Nem mindenki, aki épp cselekszik, technikailag alkot, gépész vagy mérnök, tervező vagy építómester, vagy aki szervezeteket hoz létre, mutatja ennek az *alaptípus*nak az arculatát. A technikai ént jellemzi az értékek világától való elfordulás, sőt el-

szakadás, a vele szemben való akaratlan közöny, mely nem kiábrándulásból keletkezett. Embertársunkat is csak mint felhasználható eszközt tudja felfogni. Előtte minden: szerzőszám. Egyetlen komoly ügy a konkrét alkotás, megvalósítás, a munka — még ha végső célját nem is látja. Korunknak ez a sokat emlegetett sofförtípusa.

Jean François Millet képe, az „Erdei munkások“ két alakot ábrázol, kik hatalmas lendülettel fűrészelnék át egy roppant fahengert. Itt a földön kúszó munkahéroszok *technikai helótája* jelenik meg a *tisztán* technikai munka rab-ságában; marcona alakjuk és durva tagjaik éppúgy a technikai munkával való telítettséget jelzik, mint az anyaghoz való kötöttséget. Egy másik képe: „Paysan se reposant sur sa horee“ a terhes mechanikus munka utáni üressé vált-ságot ábrázolja: egy munkában megtört embert csodálatos realizmussal tüntet fel.

Mi a munka végcélja? Hová vezet minden erőfeszítés? Egy halvány vonás sem mutatja a képen. Az ily emberek nem eszmélkednek, egyszerűen ott vannak a konkrét feladat, a csupán technikai lebonyolítás árjában.

Ha követve a ma szokásos szójárást, feltételeznők, hogy az alaptípusok mindenikének „megvan a maga világnézete“, csakhamar leteszünk e kutatáshipotézis követéséről, mihelyt közvetlenül és elfogulatlanul szemben találjuk magunkat a technikai én lelki arcával, ha *őt* látjuk, nem pedig önmagunk lelki arcát akarjuk benne felismerni. *Öt megérteni* sem kell „világnézeti“ alapon.

A technikai énnel nincs világnézete, ez jellemzi ép technicizmusát. Nem szükséglete semminő rendszer, világnézet, ilyenemű „alapról“ nem is akar tudni, nem mond ez számára semmit, fölösleges értelmi kaland csupán. Ha valaki mégis beszél egy technikai, vagy szociális én világnézetéről, ez nem oly gondolatrendszer, mely azokban él, hanem oly konstrukció, melyet az axiológiai (teoretikus, vallásos) én eszel ki, hogy *a maga számára* azokat megérthetővé tegye, tehát más alaptípus reflexéről van szó. Csak egy axiológiai én specifikus szükséglete a világnézet, mely a másik kettő számára vajmi keveset jelenthet. Világnézet feltételezése a technikai énből csak azt mutatja, hogy maga a *kutató* karakterológus gyökerezik a teoretikus énből s nem tud látásával közvetlenül a nem-reflexiók életformákba hatolni.

A technikai emberben uralkodó vonás a rögtönös *tettrekészség*. Nem tudja felfogni az axiológiai én „töpre-

gését“. Nem tudja elképzelni azt, hogy legyenek emberek, kik nem mind *hic et nunc* nézik a dolgokat. Gyermekes merengésnek látszik előtte az értékek vizsgálata. A technikai ember naturalista; számára a célok, értékek *adva vannak* — mondjuk, more naturalistico: — „szükségletek“. Az értékeket csak le kell olvasni a valóság arcáról. A fejlődés „tényleges tendenciáiból“ ki lehet olvasni, mi a teendő. Hogy mit *kell* cselekednünk, azt abból következteti ki, hogy mit *lehet* megtenni erőinkhez képest. S amit lehet, azt meg is teszi.

A távoli jövő kevésbé érdekli. A technikai én a *most*, az adott pillanat energiáját képviseli. Csak a siker alapján ítél. Értékes „törekvések“ előtte semmik. A léleknek érték felé sóvárgása „naiv“ idealizmus. Titáni erőt tud kifejezni, de szellemi téren ingatag, eszmék iránt csak akkor fogékony, ha az eszmékkal, mint hódító, avagy robbanó eszközökkel akar bánni, mert előtte minden csak eszköz, a szép, mellyel megnyer és hódít, az igazság, mellyel a természet erőit mozgósítja, az erkölcs, mely hitelképességének alapja, sőt eszköz lesz a vallás is, mellyel embereket tart fegyelemben stb. Gondolkozása kauzális és utilitárius. Az élet egy üzem, nem több; mint ember, beleolvad a kauzális világba, erők inventáriumába.

A technikai én természeténél fogva *agnoszticizmus* felé hajlik. Számára érték, érvény és lényeg távoli és ködös fogalmak, ahol *bizonyosságról nem beszélhetünk*. Bizonyos csak az a valóságrész, amellyel *cselekvés* közben érintkezésben vagyunk s bizonyos csak az az akarati energia, mely — mint hatalom — ama valóságrészre ráirányul.

Távrolról sem kell ezzel azt hinnünk, hogy az ily technicista én teljesen amorális. Mint cselekvő, nagyon is fegyelmezheti magát, jól ismeri az önuralom jelentőségét, de csak épp korlátozott célokra rendezkedik be: *adott* célok követésére. Azt sem kell hinnünk, hogy értékelő vitákban a technikai én teljesen néma. Ámde a vita is csak közeli értékszférán belül bír előtte jelentőséggel, célhoz való eszköz szempontjából néz, gondolkozása instrumentális, a végső értékek, a magas eszmények számára nincs mondanivalója. Persze mindig szem előtt kell tartanunk: *Le type pur est une exception* (Taine).

Mindebből látható, minő más világban él az *axiológiai én*, ki az értékek felé feszültségben a benső embert jelenti, és más világban él a *technikai én*, aki végre is géppé vált ember — a maga hajlamából, lelki szerkezet törvényéből

kifolyólag. Ismerjük, sajnos, nagyon jól korunknak ezt a lázasan dolgozó embertípusát, akinél a termelés immár öncéllá vált.

Ezt a három típust látjuk itt mi alaptípusnak: a technikai, a szociális és az axiológiai alaptípusokat.

Úgy látjuk, Spranger nem keresett ily „alaptípusokat“, amennyiben igen színes és gazdag elemzéseiben *egyes típusokat* talált ugyan, amelyek eléggé élesen elváltak egymástól, de amelyek, látni fogjuk, össze is kapcsolódnak, egy immár „alaptípusban“ találkoznak. Ilyen első sorban a *gazdasági* és a *hatalmi* ember típusa, s vizsgálattunk főképp erre terjed majd ki: éppen Spranger győz meg bennünket arról, hogy itt sok a közös, lényegbeli, tipikus vonás, amely még nem „általános emberi“, hanem egy „alaptípus“ közös vonása. Bármennyire eltérő a gazdasági és a hatalmi ember típusa, ezek csak *variánsok*; — ha szokatlanul hangzik is, de később értelmet fog nyerni, — egy „technikai alaptípuson“ belül található a gazdasági típussal a hatalmi ember is.

3. *Alaptípus, extrém- (ideál-) típus, komplextípus.*

Mi ugyanis az „alaptípus“, és mi az ideáltípus? Nem találjuk minden félreértést kizárónak ez utóbbi, M. Weber óta szokásos kifejezést. Maga a kifejezés Sprangernél arra is utalhat, látszólag, hogy egy értékkel, ideállal kapcsolatban van az illető típus, holott erről szó sincs; az „ideál“-típusban csupán annyit emelünk ki, hogy bizonyos, alapvető vonások „tisztán“ vannak, nem elmosódottak, hanem kiemelkedők, mintegy a típus lényegét a maximumra emeljük.⁸ Ezt mi, hogy értéktanilag semleges kifejezéshez jussunk, *extrémtípusnak* nevezzük, s ezzel eltávolodunk úgy a puszta átlagtól, mint a homályos típustól és egyben elválasszuk a *komplextipustól* is. Extrémtípus tehát a gazdasági típuson belül az, aki már csak a gazdaság belső logikájának hódol, a hatalmi ember csak a hatalom belső logikájának, a theoretikus ismét már csak theoretikus, „tipikusan elméleti“ ember stb.

Nagy, sőt alapvető jelentőségűnek tartom Spranger kiindulását: az „ideális“ *alaptípusok* kutatásának megin-

⁸ I. m. 71. l. „Die Ableitung der einzelnen Geistesnormen erfolgt dadurch, dass wir den Sinn des jeweils herrschenden Wertes *isoliert* und bis in seine letzte Konsequenz *bis zum Maximum* seiner Verwirklichung entfaltet *denken*“ (sic). A tipizálás ily módon *gondolati szelekczióra* és *fokozásra* irányul.

dítását. „Tiszta“ típusok ezek. De *vannak-e* ily tiszta típusok? E kérdést itt csak annyiban kell tisztáznunk, hogy rámutatunk: a közönséges életben rendszeren komplex típusokkal találkozunk, s így igaza van Taine-nek, hogy a tiszta típusok „kivételek“. Nagy ritkaság az, hogy valakiben a karakterológiai egyoldalúság oly messze megy, hogy minden másnemű vonást teljesen kiszorítani látszik a jellemből. Másrésről azt is mondhatjuk, hogy a tiszta típusok nincsenek meg, de nem is kell, hogy meglegyenek. A tiszta típusok „ideális“ esetek, alapformák, melyek csak teoretikus értelemben fontosak, lényegét kereső konstrukciók.

Mindkét álláspontnak megvan a maga joga, de ügyelnünk kell arra, hogy itt nem önkényes és művészi szabadságú, hanem erősen *kötött* konstrukcióról lehet csak szó és ezeket a konstrukciókat — amelyek tulajdonkép csak lényeglátó skémák — minden tipizáló törekvés megteszi. Megteszi ad hoc az életben szereplő, típusokat látó, típusokkal dolgozó gyakorlati ember is. Metafizikai lényeg kiemelése nélkül nem látunk soha magunk körül oly komplex valamit, minő az ember. Azt lehet mondani, az ember egyben mikro- és makrokozmosz. Oly téma az ember, akit vizsgálva, mielőtt mikroszkópiummal fordulnánk feléje, szükségünk van arra, hogy egy karakterológiai egységet és lényegét látó teleszkópot szerkesszünk. S úgy véljük, a karakterológia alaptípusai ama „nagy egész“ meglatását segítik elő. A mikroszkópikus részletek, melyekkel a mai lélektan szolgál, csak később következhetnek.

Még egy tényt kell felszínre hoznunk, amely egy másik dolgozatunknak lesz a tárgya. A fenti három *alaptípus* az emberi jellemben — mondtuk — soha sincsen egyedül, hanem a három *együtt* van meg. Eszerint tehát mintegy az általános emberi jellemnek *három pólusa* van: a technikai, a szociális, s az axiológiai pólus. Ennek a felismerésnek messzemenő jelentősége van az etikában, s itt nem foglalkoztathat bennünket, minő benső „küzdelem“ folyik le a három pólus között, mikép „ingadozik“ a jellem a három pólus között. Az sem ezen dolgozat tárgya, hogy e küzdelemre nézve minő szabályokat állíthat fel az etika, minő egyensúlyi állapotot követelhet.

A karakterológiának nem ez a szabályozás és egyensúlyozás a feladata, hanem tényeknek a megállapítása, elsősorban azon tény kiemelése, hogy mindig *hajlik* a jellem a három irány valamelyike felé. Mindig *lehötvé* érzi

magát a lélek egy irányban, mindig valaminő *jellem-egy-irányúságban* ismeri fel a maga sajátosságait.

Bárminő komplex is a jellem, ama három *alaptípus* egyike vagy másika teszi ki mindig az alaphangját. Egyik vagy másik irányban rezonál, ez vagy az érdeklő különös-kép. A technikai alaphang a tett-jellem dur hangneme, ezt hallja ki magából a technikai én, míg a szociális énből a moll hangnem szűrődik ki. Mind a három alaptípus bizonyos irányban lesz *megértő*, mindenik bizonyos irányban fog valakit megcsodálni. A technikai én megcsodálja a nagyszerű tettet, az energiát, a sikert, a szociális én átadja magát a másik énnel és megcsodálja az „odaadó” szeretetet vagy a hűséget, az axiológiai én megcsodálja a tiszta értékudat határozottságát, fejlettségét és gazdagságát s az alkotást is, de csak mint *ennek* a kifejezését.

Viszont mind a három *alaptípus* meglehetősen közömbös a másikkal szemben, kevesebbre értékeli mint önmaga beállítottságát. Ha a technikai jellemnek feleslik a szeme valamely, mégoly durva „siker” láttán, az axiológiai én meglehetősen közömbösen néz reá, ha nem látja az „értelmét”, az örök értékek felé vezető jelentőségét.

Az alaptípusok tehát nem ideiglenes, vagy több-kevesebbé tartós „hajlamokból” tevődnek össze, nem konglomerátumok, melyeknek laza alkatrészei az első ütésre széjjelomlanak, hanem szilárd kristályszerkezetek, amelyeknek megvannak a maguk szerkezeti felépítésvényei.

Mielőtt tehát bármely komplex jellemet körül akar-nánk járni és lerajzolni, úgy, ahogy azt mi ad hoc meg-látjuk, tisztában kell lennünk az alaptípusokkal, ezekkel az ősi, eredeti alapbeállítottságokkal. Komplex jellemek esetén aztán látni fogjuk, hogy azok az alapbeállítottságok keve-rednek, módosulnak, sőt esetleg elhalványodnak is, úgy-hogy keletkezhet végül egy „szürke átlag” is.

Beszéltünk „én”-ről, „alaptípusról” és legutóbb „pólus”-ról. E két utóbbit körülírtuk már. De „én”-ről is kellett szólnunk, s ebben azt akartuk hangsúlyozni, hogy az *én* nem bárminő, szürkén általános lelki tények centruma, nem egy lelki halmaz aktív és állandó egységesítő köz-pontja az, hanem *minden* ily egységbe-vonás mögött nem *először* valaminő karakter, jelleg nélkül való „szürke” egy-ség van meg, hanem amaz „én” *mindjárt* egy jelleg-telített én, karakterológiai „alaptípus”. Az alaptípus nem má-sodlagosan van meg az én-ben.

Az alaptípusoktól ismét elválasztjuk a *fővariánsokat*; ilyennek nevezzük azokat a típusokat, amelyek — kiemeljük — nem kisebb „eltérések“, hanem lényegesen eltérő irányúak egy alaptípuson belül. (A fővariánsoknak ismét lehetnek variánsai.) Ezek szerint, bár tartozunk még egyes kifejezések magyarázatával (főképp a „technikai“ szónak a köznyelvvvel szemben eltérő, általánosabb fogalmi jellegének kifejtésével — előbb „módszertípus“-nak mondottuk —), mégis eleve feljegyezhetjük az áttekintés kedvéért:

Alaptípusok:

1. *technikai én* 2. *szociális én* 3. *axiológiai én*

fővariánsok:

- | | |
|--------------------|-------------------|
| a) gazdasági típus | a) elméleti |
| b) hatalmi ember | b) esztétikai |
| | c) morális |
| | d) vallásos típus |

komplextípus példája.

„reálpolitikus“ (1 b + 2). „missziós“ politikus (2 + 3)

Itt kitűnik, mennyiben térünk el Sprangertől. *Egy típust: a szociális én-t ismerjük el valóban alaptípusnak*, a többit csak fővariánsnak tartjuk, s hogy ez karakterológiaiul fontos, alább meggyőződünk róla. Bennünket, mint említettük, egy norma-elméleti kiindulás — mint alkalmi ok — vezetett a fenti alaptípusokra; feladatunk ezek után magában Spranger munkájában körültekinteni, miképp volt lehetséges 1. az alaptípusok fel nem ismerése ott, ahol — épp a gazdasági és a hatalmi embernél — a tényállás eléggé világos saját munkájában, 2. ha pedig egy alaptípust: egy szociális típust felismert, jól rajzolta-e meg a lényegét és miképp jutott ez egy síkra a többivel. Az axiológiai én kérdését, a fővariánsok összekapcsolódásának módját másutt szándékozunk kifejteni.

Kezdjük a közös kiindulóponttal, a szociális énnel.

4. A szociális alaptípus.

Az emberi élet kezdete szociális miliőbe vezet. Midőn a gyermek eszmélni kezd, nem a tudós hajlamú kíváncsinak ösztöneivel vizsgálja a környező világot, azaz nem a tárgyakat, hanem azon mozgó, életteljes lényeket látja meg, akik őt táplálják, gondozzák. Ez a személyi világ az első, tehát a gyermek sub specie personalitatis fogja fel az ő világát. Ez a „személyes világ“ időileg mindenkinél

az első „világ“, amelynek utóhangjai sokáig uralkodnak élményeink sorában. Ez a világ a gyermek számára hatalom, egész léte függ tőle. Érzi, mit jelent személyeknek gyűlölete avagy szeretete, ez a két misztikum a sorsdöntő. Hogy egy ily személyi világ minő „értékeket hordoz“, sokáig nem derül ki, talán örök titok marad az élet zaja közepett.

Kiindulásunk a karakterclógiában is egy *személyes világ primátusa*. Ha a szociális én legelőbb sarjadt is ki bennünk, a későbbi életkörülmények ezt többé-kevésbé lényegesen deformálni fogják. A személyes világ eredetileg hatalom és sors, tehát csak későbbi reflexió, tudós utánpótlás teszi hozzá, hogy a társadalmi környezetünk „érték-hordozó“. Amint Spranger kifejti, hogy óvatosaknak kell lennünk akkor, amidőn az egyes típusok sajátos világát vizsgáljuk, azzal a hajlammal szemben, hogy azt ne a teoretikus én szemszögéből nézzük, éppúgy óvatosaknak kell lennünk az irányban is, nehogy a tipológiában mindig az axiológus szemével nézzünk.

Spranger mindig oly embertípusokról elmélkedik, amelyek *értékkel* vannak kapcsolatban (látni fogjuk, olykor csak quasi- vagy pseudo-értékkel). A szociális ember típusa ily módon kiesik a sorozatból. Spranger érzi (171. l.), hogy itt valaminő „tartalom“ hiányzik, mert hiszen „minden közösségnek kellene (müsse) vagy gazdasági, vagy elméleti, esztétikai, vallásos életértékeket előmozdítani“ és Spranger nagyon jól meglátja, hogy nem igazi közösség az, amelyet *csak* az értékek, illetve célok forrasztanak össze, tehát a közösség *több*, mint célközösség. „Mindен olyan társas aktust eleve ki kell zárunk, amely pusztán egy cél megfontolásán alapszik. Mert ezekben *uralkodó* nem a társas, hanem valaminő más, pl. gazdasági vagy hatalmi mozzanat.“ Vagyis a közvetlenül és tisztán társast kell megkapnunk és ez már nem tekinthető sem valaminő vagyoni, avagy hatalmi eszköznek, sem nem lesz valaminő cél, érték (igazság, szép, szent), hanem maga az ember, mint személy. Az, akiben a szociális típus a legtisztábban tükröződik, nem azt nézi, hogy másban *mit* kap meg, hanem egyszerűen a *másvalakit*, a személyt.

Az érték felé itt is nyílik egy kibúvó, amelyet Spranger is felhasznál. A személy ugyanis vagy 1. aktuálisan értékek hordozója, s a szeretet, amely a személyt érinti, tulajdonképp a személyben az értéket szereti; tehát nem az *érték-hordozót*, hanem a *hordozott* értéket becsüli meg

és szereti. Vagy pedig 2. felteszi, hogy a személy, ha, amint van, még nem érték-hordozó, azzá válhat (möglicher Wertträger), tehát szereti másban — sub specie alterius — ismét csak az értéket, t. i. a jövőben kibontakozó értéket,⁹ eo ipso szereti a potenciális érték-hordozót is.

Bármennyire szimpatikus is az ily megoldás, mégsem más, mint axiológiai alapon megindított lélektani spekuláció, és éppen a speciálisan szociális lény egyes lélektani tényeit homályosítja el. Keressük ezt meg elfogulatlanul.

Egy szülő szereti a gyermekét (itt van a szociális maximum), de vajjon *csak azért*, mert jövőbeli értékek is megcsillannak magatartásában? Bizonyára sejti és várja, hogyha gyermeke naggyá lesz, igazi emberi értékek fognak benne kidomborodni; ez a potenciális érték-hordozás azonban *nem alapozza meg*, hanem csak *előmozdítja* a szeretetet. Elégé feltűnő, hogy atya és anya nem kevés van, aki a mindvégig rossz úton járó gyermekét sem tudja sohasem, mindennemű „kiábrándulás“ dacára meggyűlölni, mert őt lelkileg nem tudja magától eltávolítani. A szeretet továbbra is rajta csüng, s ez nem pusztán szeretet-émlék, halvány visszfény, hanem egy továbbra is aktív szeretet, amely a rossz utat megjáró gyermek halálával is megnyilatkozik, amidőn nemcsak a kiábrándulások sora vetetett volna véget a kitarató szülői szeretetnek, hanem már potenciális értékek várása is megszűnt. Ebben a magatartásban nem látunk szeretet-abnormitást, sőt a szeretet teljességét ismerjük fel benne: a szeretetet nem szakítja meg — a potenciális értékek lehetlenné válásával — a halál sem.

A szeretet maximuma a szociális típus fővonása, mely az ideáltipikus szülő, tanár, pap lelkében él, és Assisi Szt. Ferenc csodálatos lelkében kiárad a tárgyak világára is. Minde tényállást nem lehet áthidalni mással, mint *azzal* a tényfelismeréssel, hogy nem a személy által *hordozott* vagy kilátásba helyezett (potenciális) *érték* az, amit szeretünk, hanem *maga a személy*, amely egy szociális én álláspontján soha nem lehet közömbössé, mint ahogy valaminő tárgy közömbös lehet előttünk.¹⁰

⁹ Csaknem így Scheler, Wesen u. Formen der Sympathie. 1923. 177. l.

¹⁰ Különbséget teszünk a szeretet *aktusa* és *hatása* közt (minő értékesebbé válás felismerése vagy várása). Nem tudatosan, mégis úgy látszik, a fenti felfogás felé gravitál K. Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*,³ 1925. 124. l.), szerinte: Es ist nicht so, dass das Wert-

Itt egy pillanatra az az ellenvetés támad, hogyha a szeretet *közvetlenül* a személyit érinti és nem az értéket, nem pusztá értékközömbös naturalizmus álláspontjáról van-e szó? Ez az ellenvetés fel sem vethető, mert itt nem a szeretet *normájáról* van szó, nem érdekel bennünket fejtegetésünk e pontján az, hogy hogyan ítélnünk a szeretet jogosságáról, s mikép javíthatjuk azt. Itt pusztá lelki tényállás leírásáról van szó s egy fenomenológiai lényegkiemelésről, amely annyival is inkább fontos, minél inkább el akarjuk kerülni *jelenségleírásban* az axiológiai szempont korai előtérbe kerülését, ami épp Sprangerrel szemben indokolt kritikai álláspont.

Spranger valamire kiváló világossággal rámutat; még a gyűlölet is szociális attitűd! Hogyan? Hiszen ez anti-szociális! Helyes ezt is sub specie personalitatis tovább nyomoznunk. Felismerhető, hogy még ott is, ahol valakit gyűlölünk, nem megyünk el mellette oly módon közömbösen, mint valami kődarab mellett, mert mikor gyűlölünk, akkor is *személyt* látunk velünk szemben és *mint* személy-sajátossággal szemben a szociális én extrém típusa nem lehet soha oly magatartású, mint aminő egy oly extrém-típusú technikai léleké, aki kiaknázza az emberi munkarőt, akár egy gép erejét, avagy aminő egy bandavezér, aki szemrebbenés nélkül bandaharcban feláldozza emberét.

volle darum, weil es wertvoll ist, geliebt würde... Es sind nicht Werte, die entdeckt würden in der Liebe, sondern in der Bewegung der Liebe (a szeretet hatásakép?) wird alles wertvoller. A szeretet aktuosa szociális ént érint, *személyes* és konkrét. Das Geliebte ist immer Individuell... Die logische Kategorie des Individuums (személyiség?) wird nur in der Bewegung der Liebe erfüllt... Das empirische Individuum ist die Unendlichkeit, die von dem Betrachtenden nie erschöpft werden kann. Das Individuum der Liebe ist eine ergriffene Unendlichkeit... Dietr. von Hildebrand (*Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg, 1930) hasonlóképp ingadozik, habár itt is van nyilatkozat, mely *külön* egy helyes elmélet alapja lehetett volna. Mikor megkezdi a szeretet-problémáját, úgy teszi fel a kérdést (47. l.): „Die Liebe gehört zu den Stellungnahmen der Person, die *wesenhaft auf einen Wert antworten*. Wie Verehrung, Bewunderung, Begeisterung, Achtung kann sie *nur durch einen Wertcharakter* an dem Objekt, dem sie gilt, begründet werden“. Majd mikor a szeretet fajai *között* (sic) általában tárgyalja a szeretetet („Liebe schlechtweg“), akkor ilyeneket ír (69. l.): Es ist gerade *die besondere Individualität* — der *Gesamtcharakter* „*dieser*“ *besonderen Person* — was die Liebe motiviert. Végül is — csak véletlenül (egy „továbbá“ kapcsán) utal az *értékmentesen* vett szeretet következő lehetőségére (70. l.): „Weiterhin ist für diese Liebe charakteristisch, dass sie *gleichsam die andere Person als solche* fasst und mit ihrer Liebe *nicht den Träger eines „Amtes“* im weitesten Sinn der Wortes meint“ (minő pl. a szülő szeretete = hivatalos). Értékvonatkozás nélkül a szeretet — tehát — a személynek szól.

A szociális lélek előtt a személy mindig különös lényeg s mindenkép személyes viszonyban van vele; még ha gyűlöli is, ami benne van Spranger e rövid megjegyzésében: „wer nicht an den Menschen glaubt, kann ihn auch nicht hassen“.¹¹ Itt egy sajátos attitűd nyoma. Sajátos az az attitűd, mely a szociális lélekből kiárad mindvégig — egész a gyűlöletig: Te ember vagy. Szeretettől *egész* a gyűlöletig az a nézősmód, aspektus az, ami jellemzi a szociális ént: azt tekinti, *ami* személy s nem azt, *amiért* van a személy.

Ilymódon lesz világos, miért van az, hogy a szociális én kiugrik a Spranger-féle merőben axiológiai típuselméletből. Nincs ott neki alapja sem az értékek sorában, sem az ökonomikusan, vagy hatalmi attitűddel kezelt eszközjavak sorában, hanem külön típus — és pedig alaptípus — marad, a személy, illetve a személyi viszony problémája keretében.

Igy most már világos ez alaptípus lényege. Még nem egy mindenáron valósító hajlam, technikai típus és még axiológiai típus sem. A szociális én nem azért van, él, cselekszik, szeret és gyűlöl, mert meg akar valamikép valósítani valamit, mint, még látni fogjuk, a gazdasági, avagy a hatalmi ember. És azért sem, mert az embert egyetemes értékek alá akarja rendelni — mint általában az axiológiai alaptípus. A szociális énnak (extrémtípusában) jelentménye, szerkezetörvénye az, hogy felkeresse a valóban és közvetlenül személyit és ehhez legyen „közel“.¹² Itt egy

¹¹ Lebensformen⁵, 187. l.

¹² M. Scheler (*Wesen u. Formen der Sympathie*. 1923. 171. lk) arra utal, hogy a „tisztelet feltételez egy eredeti távolságot a tisztelet tárgyával szemben, amely ... értékmegítélést egyedül tesz lehetővé... Épp ez a távolság hiányzik a szeretetben, valamint a gyűlöletben“. Sajátoskép a szeretet tárgyában *nem personalisztikus* alapra helyezkedik — éppen Scheler, kinél ez közelfekvő. — Szerinte (Ich liebe *keinen Wert*, sondern immer Etwas, das werthaltig ist) odalyukad ki a kérdés, hogy szeretjük az értékben való *növekedést*, a potenciális értékfokozódást — ami a tisztán szociális szeretetviszonynak, szerintünk, ismét csak a szuperstruktúrája lehet. De észreveszi Scheler, der betreffende Wert „ist hier *nicht*, wie bei der Achtung, in einer besonderen Intention *vorher gegeben*!“ (v. ö. 172. l.), hol arra utal, feltűnő „az a roppant zavar — ungemaine Hilfflosigkeit —, melybe embereket látunk kerülni, ha azt követeljük, mondják meg, voltaképp mért szeretnek vagy gyűlölnék. Ekkor aztán megmutatkozik, hogy okokat *mindig utólag* keresnek“ — íme a szociális szeretetviszony — eredetileg — közvetlen, és értékeléstől független. Már Aquinoi Szent Tamás (Summa Theol. V. 27. l.) utal arra, „több dolgot jobban szeretünk, mint ismerünk“ (Isten). Különös feltételezés volna Scheler alapján: Istent *értékfokozódása* alapján szeretjük.

lelki-szociális „közelségben“ — most már láthatjuk — nemcsak a szeretet az, amely *közelséget* jelent (sajnos, a térbeli kifejezést nem tudjuk mellőzni), hanem még az a tényállás is, amidőn gyűlöletről van szó, mindig sajátnemű „közelséget“ mutat. Elmondható: a különbség, szeretet és gyűlölet közt az, hogy a kialakuló szeretet személyi *közelítés* egy személyi-szociális közelségen belül, a kialakuló gyűlölet pedig *távolodás* ismét egy „személyi közelség“ szférájában, azaz mindig megmarad az a vonás, hogy: „emberileg közel“ vagyok hozzád, Te *ember* vagy, személynek tekintelek bármikor. Nem a gyűlölet a szociális szakadás, hanem a nemtörődés mással, és eszköztárggyá süllyesztése másnak.

Ezzel a tényállással eljutottunk egy látszólagos rejteley kapujához, amelyen csak sub specie personalitatis tudunk átjutni, s beavatottság nélkül csaknem rendellenes elképzelésnek látszik. A szociális én szerint ugyanis még a hibát és a bűnt is valamiképp úgy kell felfognunk, hogy az emberi *személyt* nem degradáljuk le emberi mivoltából, nem dobjuk le a hasznavehetetlen, káros, vagy közönyös *tárgyak* síkjára, hanem mégoly hiba és bűndacára is megmarad előttünk az emberi személy. Itt tárul fel előttünk a kereszténység¹³ örök időkre szóló tanításának lényege. Bűnös vagy? Még ekkor is megbocsátok, mert Te előttem emberi személy maradsz. Hibáztál, súlyosan vétkeztél? Még ekkor sem teszek szolgálai eszközzé, hanem ember maradsz előttem, ezért *könyörületes* vagyok irántad. Ez a kettő, megbocsátás és könyörületesség, tisztán sub specie personalitatis lesz érthető, annyit jelent, *soha semminő körülmények közt le nem sülünk a szociális én síkjáról*, azaz keresztény felfogásban soha, semminő hiba, kár, bűn láttán nem teszünk egy személyt pusztá tárgygyá, eszközzé, kihasználható szerszámmá, hanem *megmarad a personalitás, amely örök*.

A szociális ének ezt a nagyszerű perspektíváját nem érti meg a technikai én, aki jól vagy rosszul, nemesen vagy nemtelenül, de a tárgyakat és az embert *egyformán* képes felhasználni, mert mintegy a személyt eleve instrumentalizálja. Sup specie personalitatis és sub specie instru-

¹³ Korint. I. 13. sorai: „ha szeretetem nincsen, semmi sem vagyok. És osszam el bár egész vagyonomat a szegények táplálására... ha szeretetem nincsen, semmit sem használ nekem... A szeretet soha meg nem szűnik“. Végül a három (hit, remény, szeretet) „között legnagyobb a szeretet“.

mentalitatis *egy* lélekben *egy* időpontban nem férnek össze.¹⁴ Kétféle síkja ez a léleknek, amely mint olaj és víz össze nem keveredhet.

Spranger több típust geniális összképben egyesít. A lelki struktúrában rejtőző, mintegy elvi álláspontokat kiválókép érzi ki. Formulái azonban nem véglegesek, hanem nem egy lényeges ponton revízióra szorulnak, a típusok egyenkint is, még inkább a rendszer a maga egészében; ezt látjuk a szociális típusban, amely nem *érték*-vonatkozás, hanem *személyi* vonatkozás alapján válik külön alaptípussá. Az axiológiai vonatkozás itt is megvan, de csak másodlagosan, mintegy szuperstruktúra, de nem a „tisza” szociális alapkiindulás, nem az eredeti társas én megelési formája.

5. *A szociális alaptípus és a „hatalmi viszony”.*

Spranger bizonyos módon párhuzamba helyezi a *szociális* és a *hatalmi* ember típusát. Mikép lehetséges az, hogy ez a két, alapvonásaiban eltérő típus bizonyos rendszertani közelségbe jutott egymással? Spranger kiindulása az, hogy minden társulásban két (?) alapvető viszonypár van. „Emberek egymással összekötve hatalmi *vagy* rokonszenvi aktussal, alá- *vagy* mellérendelődéssel. Egyenlőségi, *vagy* távolságtartó (fokozati, abgestuft) viszonyban vannak egymással. Hogy itt mintegy két dimenzióról van szó, mindenki érzi, ha valaki megadja az alanyok kettős, megfelelő aktusirányát: az egyik az uralom és engedelmesség végpontjai által határolt, a másik a szeretet és gyűlölet által.” Ott a hatalmi, itt a szociális típus. Mindez meggyőző, azonban csak egy szűk határon belül lefolyó spekulatív kiindulás eredménye, mely egyedül az alá- és mellérendelés ellentétén nyugszik.

Más a lelki kép, amely élénk tárul, ha a hatalmi ember attitűdjét elemezzük a „rideg” értelemben vett alárendelttel szemben. Ha nem egy előre felállított kétdimenziós viszonyelméletet veszünk szemügyre, hanem a lelki valóság síkján mozgunk, az a sajátos vonás tűnik szembe.

¹⁴ A sztoikus filozófia antropológiailag jelentős. V. ö. B. Groethuyzen: *Philosophische Antropologie*. 1931. 54. lk. Eucken: *Geistige Strömungen der Gegenwart*. 6. kiad., 1920. 353. lk. Als Personen sind Vernunftwesen Zwecke an sich und dürfen *nie als blosse Mittel* gebraucht werden... zu seinem Wesen gehört nicht blos das *Selbstbewusstsein*, sondern auch die *Selbstbestimmung*. Ezt azonban a XIX. században túlnyomólag individualisztikus aktuális szabadságnak fogták fel.

hogy az alárendeltből csakhamar célok szolgálatába állított eszköz lesz. Ezt a hatalmi ember bizonyára nem akarja, ezt egy tényállás hozza magával. Miért van ily hatással a felvett „tényállás”? Bizonyára hamis feltételezés az, hogy a hatalmi viszonyt valaki már eleve akarja. Hatalmi viszonyra aktuálisan szomjasak mindig akadnak és mintegy vakon törtetnek feléje, de egy cél elérése érdekében senki nem tesz valakit eleve „alárendeltté”, ha arra nem szorul rá. Ha egyszerű figyelmeztetés-felkérés viszonya elegendő volna, akkor senki e fölé nem konstruálna egy, mindkét fél számára nem a legkellemesebb „hatalmi viszonyt”. Ez s a velejáró rendállapot, nem önmagában cél, ezt a viszonyt az a tényállás kényszeríti ki, hogy vannak esetek, amidőn nem lehet egyszerű felkérésre valakit valamely cél szolgálatába állítani. A hatalmi viszonyt provokálja az ellenszegülés, vagy a restség. Ha egy cél elérése a parancsolónak felfogása szerint múlhatatlan, úgy az ellenállóval szemben létrejön a hatalmi viszony. Egy cél elérésével kapcsolatosan az *technikailag válik szükségessé*, azaz nem önállóan kellett — mint cél — a hatalom, hanem a cél elérésének ez csak egy fogása: technikailag motivált. Legtöbbször azonban végleges formába gravitál a hatalmi viszony, mert a cél elérése közepett nem incidentálisan nyilvánul meg az ellenszegülés, hanem egy személyiség tartós, érzelmi beállítottsága folytán — ismét technikailag, a keresztülvitel érdekében — lesz indokolt a hatalmi ember kényszerítő attitűdjének *állandósága*. (Tapasztalható is a történetben, hogy a hatalmi viszony olykor tárgytalanná válik, pl. az ostromállapot.) A hatalmi ember — technikai ember: a ténybeli körülmények súlya alatt áll.

Ilymódon felszabadulunk azon téves felfogás uralma alól, mintha a hatalmi ember is bizonyos érték (Wertklasse): „hatalom“ felé törekednék. Nem a hatalomnak vannak eszközei, maga a hatalom nem más — és a dolog természete szerint nem is lehet más —, mint eszköz, amely önmagában értékvak, sokkal inkább, mint valami materialis-technikai eszköz, mert egy szerszám működéskörére nézve preformált, míg a „hatalmi viszony“ nem. S valóban úgy is mutatkozik be a történet folyamán, mint amellyel a legnagyobb mértékben vissza lehet élni. Míg egy szerszám, pl. egy sajtó egyaránt állhat jó, mint rossz cél szolgálatában, de mégis csupán egy sajtó, gép korlátolt hatáskörben, addig a „hatalmi viszony“ hatásköre az emberrel szemben korlátlan. Ezért válhat különösen veszedelmessé. A ha-

talmi viszony tehát a legkényesebb embertechnikai berendezés¹⁵ és mi sem indokoltabb, mint a hatalom működésének morális és jogi normák egész hálózata által való korlátozása. A történelem erre valóban úgy is tekint, mint a fejlődés legértékesebb eredményeire. Még mielőtt a társadalmat a modern materiális-technikai berendezéssel felszerelték volna, kialakultak a normák, melyek a hatalom gyakorlását korlátozták. Amannak ez volt a feltétele.

A hatalmi ember extrém típusát rajzoljuk, tehát nem valaminő kompromisszum-típust tartunk szemünk előtt. A hatalmi viszony nem spontán, nem választáson alapszik. Ha tehát in ultima analysi a helyzet, a ténybeli körülmények hatása alatt alakul ki egy nagy cél szuggesztíójára (vagy önszuggesztíójára), akkor immár elháríthatatlan lesz az, hogy az „alattvaló”¹⁶ ama cél érdekében, *mozgatott eszközé legalább részben át ne alakuljon* — megadja az okát annak, miért nem *igazi szociális viszony*¹⁷ születik meg így. Jellemző az, hogy a hatalomgyakorló fél hatalmi attitűdjével soha nem büszkélkedhetik, sőt azt vagy indokolni, vagy elburkolni akarja; indokolja a cél „magasabbrendűségével”, nagyságának kényszerű nyomatékával, ha pedig valakit merőben eszközként használt fel, azt szégyenli megvallani, bizonyos kényszerű „helyzet” *akaratlan* velejárájaként tünteti fel a hatalmi viszonyt.

A szociális viszony ismét a dolog belső gravitációjánál fogva, ha nem merül is ki gyakorlatilag a mellérendeltségben, de e felé közelít — *akar* közelíteni. Míg a hatalmi ember eredetileg a helyzet súlya folytán *kénytelen* hajlani kényszerítő magatartásra és ezért másvalakit, legalább részben, *eszközzé* tesz, addig az igazi szociális én ennek ellenkezőjét *állandóan akarja*: kiki maradjon meg spontán *személyiség velem párhuzamban*. Amaz alá-, illetve mellérendelés attitűdje alapjellegetben lesz más, nem egyszerűen

¹⁵ A félreérthető problémafeltevésre sok a példa. V. ö. Oppenheimer: *Machtverhältnis*-cikk, Handwörterb. d. Soziologie, 1931. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*,² 1928. 284—315. lk. Fr. von Wieser: *Das Gesetz der Macht*. 1926. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*. 1914.

¹⁶ Sehol nem politikai értelemben véve, hanem mint egy hatalmi attitűdben a hatalomgyakorló féllel szemben álló fél, mely pl. a „rideg” parancs normacímzettje.

¹⁷ Spranger (64. l. jegyzet) kifejezetten utal arra, hogy az, amit itt „igazi szociális viszonyoknak” nevezünk, csak a *mellérendelés* irányába eshet. (Den Ausdruck „sozial” brauche ich im folgenden abweichend von der herrschenden Bedeutung in dem Sinne von „auf Sympathie beruhend“.)

ugyanegy társadalmi térnek „két dimenziója“, hanem mintegy két különmű tér keletkezik: az egyik az *eszköz*-viszony tere, a másik a *személyes*-szociális viszony tere.

Éppen eme személyes-szociális viszonynak *megfogatóközása* lesz bántóvá egy bizonyos ponton. Mihelyt kialakul ugyanis a hatalmi ember extrém típusa, s egy hatalmi extrémhelyzet létrejő, a hatalommal szemben álló fél *degradálva* érzi magát, megsejti, hogy eszközzé vált, „személyes érzelmeire nincsenek immár tekintettel“, mintegy depersonifikálódott *valamivé*. Innen van, hogy minden extrém-típusú „hatalmi viszonyban“ felhangzik egy követelés: legyenek több, mint mozgató eszköz. A hatalmi típus technikai attitűdjében: „Te csak eszköz vagy“, hiányozni fog a személyes vonás, s érezni-követelni fogják, alakuljon át a hatalmi viszony *személyes-szociális* viszonyrá. Míg a hatalmi viszonyban egy objektív cél felé való közelítés, extrém állásponton, csak a parancsoló akaratán keresztül van megengedve, közvetlenül nem, addig a személyes-szociális viszonyban a *személy* spontán megnyilvánulása elé szabad út nyílik, amennyiben a személyes-szociális viszony immár nem lesz egyoldalú (parancskövetés), hanem *kétoldalúvá* vált.¹⁸ A kétoldalúságban megnyílt a szeretet országa. S itt fel kell figyelnünk arra, mennyire más a hatalmi ember technikai lelkéből fakadó „rideg“ parancs, és mennyire más egy „szeretetteljes“ parancs. Más lélek, elütő típus és érzület sugárzik ki egyikből is, a másikkól is.

A valóságban a hatalmi ember számtalanszor kompromisszumot köt, ha t. i. a *cél* érdekében a szociális én „szeretetteljes“ álláspontja lesz gyakorlatilag a helyes, de nem szíve szerint változtatja ilyené hatalmi álláspontját. Így nem lesz magatartásában más, mint egy hatalmi attitűd pillanatnyi leszerelése, míg a szociális én szeretet-attitűdje eleve más: *akarja* — állandóan — a szeretetet.

A szubjektív jószág, jóézés a gazdasági-technikai emberben szinte spekuláció eredménye („*spekulációs jószág*“). Azon a spekulatív átgondoláson alapszik, hogyha én nem

¹⁸ A különböző társadalomfilozófiai elméletek, melyeket „szerződéses“ elméleteknek nevezünk, *intenciójukban az egyoldalú* (hatalmi) *viszony kizárására irányulnak*, tehát negativisták, holott azt hiszik, az általuk felvett szerződés egyetemesen *pozitív* társadalomfelépítés. Helyes bennük éppen csak egy *viszonyformai* követelés: a kétoldalúság. A szerződés azonban csakhamar technikai (intellektuális) ügyvé válik, innen van az, hogy akaratlanul is *kizárják* a szociális én spontán viszonyalakítását: a szociális én szeretet-aktusát, mint társadalmi alapvetést.

segítek embertársamon, rosszabbodik a társadalom össz-állapota s ezzel az én helyzetem is; tehát segíték máson. Ez a rideg, üzleti számvitelszerű jóság szerepel az utilitarizmus gondolkozásában. Ez nem „*érzületi jóság*“, nem „tisztá“ jóság, nem a szív jósága, a szociális én lelki arcát az utilitarista ez alapon nem ismerheti.

A szubjektív jóság a hatalmi emberben hatalmi érzetének kifolyása, ez sem igazi, *érzületi jóság*. A ressentiment-telt Nietzsche tobzódik a téves motivációaláfestésekben a felebaráti szeretetet illetőleg,¹⁹ de a hatalmi típusra, melyre lelke mélyén sóvárog, talál az, amit ő általánosságban („man“) mond: Mit Wohltun und Wehetun übt man seine Macht an Anderen aus — mehr will man dabei nicht!

A szeretet is egészen más, amint az különböző alap-típushoz tartozó lélekből fakad. Az igazi szeretet a szociális én spontán alakuló viszonyformája, ez az alapforma, amelynek az axiológiai énből továbbsugárzó szeretet egy megneemesített alakja, szeretem az emberi személyt „annyival inkább“, mert az értékhordozó is, szeretem őt, „mint“ morális lényt, szeretem őt „Istenben“ stb.

Ehhez képest a köznapi élet emberszeretetébe belejátszik a spekulatív mozzanat, t. i. szeretem embertársamat, „mert“ rá vagyok végre is szorulva, „mert“ hasznát látom, „mert“ végre is *használ* az emberiségnek léte és tevékenysége.²⁰ Itt a „technikai én“ alaptípusa hallatja a szavát, és míg az axiológiai én felemeli a szeretetet, addig a technikai én számára a szeretet egyszerűen csak egy hasznos attitűd. —

A kétféle, a hatalmi és a szociális viszony *nem* hatják át egymást, legfeljebb olykor kiegészítik, a társadalom mindkettőre rászorulni látszik. „Nincs társadalmi aktus, írja Spranger, amelyben nem volna meg mind a kettő: az összeköttetés tudata *közös értékekben*..., valamint az összeköttetés tudata a saját értékünk irányának *főlénye* által.“ Ott közösségi érzés, itt felsőbbség (uralom) az összekötő kapocs. Ott a szeretet nem lesz talán egyedül uralkodóvá, de dominál, itt is, gyakorlatilag, a hatalmi viszony-

¹⁹ V. ö. Klages: *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. 1926. „Nächstenliebe“-fejezet. Fenti idézet, 108. l.

²⁰ Scheler elemzései nyertek volna a tipológiai szemponttal. Figyelemreméltó részek: *Vom Umsturz der Werte* (Abh. u. Aufsätze²). 1923. I. 108. lk. 149. lk. *Vom Ewigen im Menschen*. 1923. I. 1. 139. l. Itt a „technikai szeretet“ képe: „die Liebe erscheint nur abgeleitet wertvoll, nämlich weil sie ein Mittel ist, die Wohlfahrt und das sinnliche Glück des Menschen oder menschlicher Gruppen zu vergrößern“.

ban ama „főlény“ nem fog kizárólagosan uralkodni, de dominál. A valóság a komplextípusok hazája.²¹ De a komplextípusokat is az egyszerű véglettípusokból értjük meg s igaza van Sprangernek: *a karakterológia feladata — először — az extrém típusok kikutatása.*

A szociális extrém típusban pedig, láttuk, a *személy* szeretete teljes uralomra jut, a személynek „tisztá“, érdeknélküli, „közvetlen személyi“ szeretete; az érték rajta csak átesz, amely a szeretetet nem teremti meg, csak még becsebbé teszi.

6. A hatalmi extrém típus.

Különbséget teszünk egy *politikus* jelleme és a *hatalmi* típus között.²² Az előző egy komplex típus, van benne szociális én is, az utóbbi már extrém típus, és a *technikai én* arcvonásait mutatja. A hatalmi típus szűkebb, szegényebb, mint a *politikus* jellem, technicistább, „könyörtelebber“, az, mint ez. Épp mert Spranger nem látja meg a hatalmi embernek a *technikai alaptípushoz* való tartozását, kell még nyomoznunk tovább e kapcsolatot.

Az átlagos „politikus“ jellem ingadozó és kétarcú. Egyik arcával az axiológiai én irányába néz, valamint értékeszme, pl. a hazaszeretet, az állam hatalmi érdeke („*államraison*“) mozgatja meg, másik arcával a megvalósítás eszközei nyugózik le, hiszen a *politikus* nem valószínű érték csendes imádója, hanem cselekszik, harcol, tennie kell, állást kell szüntelenül foglalnia,²³ az idő sohasem vár akkor, amidőn, mint minden politikában,²⁴ a lét és nemlét között állunk.

A cselekvés, az akció momentán szüksége az, amely olykor gyorsan lefaragja a „politikusról“ a szociális és axiológiai én lélekreszeit, s elénk áll a „hatalmi ember“, amint az már a „reálpolitikusban“ is meglátszik. Az akció heve az, mely megszólaltatja és dominánssá teszi a

²¹ Schütz (i. m. 16. l.): „A konkrét ember valósággal coincidentia oppositorum, a legellentétebb hajlamoknak, irányulásoknak, hatásoknak és ellenhatásoknak eleven foglalata... És pedig ezeknek az ellentéteknek nem egyszerűen színtere vagy szenvedő alanya, hanem élő forrása és központi irányítója.“

²² A műszavak áttekintése a fent adott táblázatban.

²³ Brandenstein (*A cselekvés elméletéről.* 1929. 22. l.) jól jellemzi a pillanatra beállított ember habitusát.

²⁴ V. ö. *A politikai érzület* c. tanulmányunk 2. fejezetét. Társadalomtudomány. 1932. évf. és Schmitt: *Der Begriff des Politischen.* 1932.

technicista nézőpontot: most aztán az eszközök, a hatalom sodrában vagyunk, *ezt* kell néznünk. Ilymódon minden reálpolitikában benne rejlik egy csirája a „machiavellista“ technicizmusnak, ami még nem oly gyökeres hiba, ha csiraként szerepel, mint aminő gyökeres baj, ha érett gyümölcsé érlelődött — a politika így lesz amorálissá, így szakad el merőben az axiológiai éntől, bárha az „állam-*raison*“ átélése még meg is marad.

A hatalmi típusnak tennie kell. Nem akarhatja a bágyadtságot, a tétlen-esztétikus szemlélődést, nem a gyengéd vallásos hangulatot, nem a tudós elmélkedő gyakorlati közönyét, hiszen neki ki *kell* lépnie oda, ahova való: a hatalom, az eszközök arénájába.

Extrém típusról van szó, tehát nem azt nézzük, minő az épp körülöttünk található reálpolitikusok átlaga, hanem hogy mit „hoz magával“, mint belső gravitációs irányt, mint egy típus logikáját a *sui generis* „hatalmi“ beállítódás. Bizonyára a reálpolitikus vallásos *is*, hódol a tudomány eszméjének *is*, el tud merülni az esztéta lelkek szépségimádatába *is* stb. Itt mégis metódikailag többről van szó: a lelki struktúra alapvonásának kiemeléséről.²⁵ Ha a gyakorlati élet komplex típusokat mutat a reálpolitikusban *is*, az elmélet oly extrém típusokat vizsgál, ahol a politikus már nem esztéta *is*, tudós *is* stb., hanem mindenekelőtt — harcol és alkot. Szervez, emberekkel bánt, — hogy azokat felhasználja magas vagy alacsonyabbrendű céljai érdekében (ez az értékmagasság nem problémánk).

A hatalmi típus tehát erők, eszközök mozgatója. Ilymódon érthető ez a Machiavellire emlékeztető²⁶ tétel: „Okos

²⁵ Spranger az 5. kiadás előszavában hangsúlyozza eljárásának tudatos voltát: „*izolál*“, azaz a típus alapformáját magát veszi szemügyre, „*idealizál*“, azaz felülemelkedik a konkrét élet egyes jelenségei fölé, „*totalizál*“, lelki egészet keres, végül „*individualizál*“, azaz egyénies lelki arculatokat keres.

²⁶ Machiavelli-idézet gyanánt jelenik meg egy francia diplomata írásában; nem tudjuk, pontos-e, mindenesetre *si non è vero, bene trovato*. Janet (*A politikai tudomány története az erkölcsstanhoz való viszonyában*, 1892. II. 26.) idéz hasonlólt (a Discorsi-ból, I. 9. fej.): „Okos ember nem kárhoztathat azért valamely kiváló embert, mert szokatlan eszközökkel mozdított elő oly lényeges ügyet, minő egy monarchia rendezése, vagy egy köztársaság megalapítása. Ha cselekedete miatt vádolnunk kell is, célja miatt ki kell őt mentenünk. Az üdvös eredmény mindig megbocsáttatja a cselekedetet... *Az erőszak alkalmazása csak akkor kárhoztatható, ha rosszul cselekszünk, de nem akkor, ha jól cselekszünk*“ (u. ez az Értekezések Pados J.-féle fordításában, 1862. 42. l.).

ember sohasem fogja elítélni az olyan embert, aki rendkívüli eszközökhöz folyamodott, hogy megmentse hazáját. Ha a haza üdvéről van szó, nem kell tekintettel lenni sem az igazságra, sem az igazságtalanságra, sem az irgalmaságra, sem a kegyetlenségre, sem a dicsőségre, sem a szégyenre: *az embernek ihletét abból kell merítenie, amit a körülmények követelnek*“.

Itt van az abszolút technicista alapvonása a hatalmi ember extrém típusában. Elszakad az értékek világától: *egy* ponton, valahol, az ő cselekvése is — nem akarva is — értékre tekint ugyan, de elhomályosodik az *értékvilág*, egy axiológiai *kozmoszból* csak egy kis darabka csillan át a rohanó cselekvés fergetegén.

Egy axiológiai residuum mindenütt szükséges. Nélküle abszolúte értelmetlen, atelikus maradna minden cselekvés, nem vezetne — végeredményben — szükségképp valahová, s ez elképzelhetetlen. Amde az igazi technicista lelket az jellemzi, hogy csak „végeredményben“ képzelt valahová eljuthatni, „most még nem“ akar és így mindig a tények, „a körülmények ihletik“.

A hatalom eszközök tára és ez öncéllá lehet éppúgy, mint a vagyon. Mindkettőnek megvannak a maga elvakult imádói. Az ily technikai karakter lecsüggeszti tekintetét a földre, az eszközök világára, s fölfelé az értékek rendszerére már nem is tud tekinteni. Amint a vagyont a zsu-gori, úgy a hatalmat a hatalmi típus már önmagában is imádja és „minden áron“ akarja. Mint igazi technikai típus őrzi, gyarapítja, ezért csodálatosan aktív lehet úgy a hatalmi, mint a gazdasági ember. Végre is azonban üres jelentésnélküliség mered az őket szemlélő elé. A hatalmi ember nem mást akar, mint *eszközöket* mozgósítani, értékek terén való döntésben jobbra közönyös.²⁷

Spranger felismerte, igen helyesen, hogy a Machiavelli-féle elmélet nem más, mint egy *hatalmi extrém típus* rajza; azaz egy végzetes *technicizmus* álláspontja, mely megdöbbentő nyíltsággal vallja meg az axiológiai én teljes kiküszöbölésének következményeit.

²⁷ Míg az axiológiai alaptípust az értékelés érzékenysége, finom beállítottságra való hajlama és a „tisztá“ reflexió jellemzi, de egyben értékek átélésében való gazdagság, addig ugyane típus *mint* extrém-típus a cselekvés terén alig jöhet számba. (V. ö. Sie haben ein vermindertes *Tat-Interesse* überhaupt, sie lassen es auf praktische Auseinandersetzung mit dem Objekt kaum ankommen; Häberlin: *Der Charakter*. Basel, 1925. 186.). A technikai ént viszont egy „Überbetontheit der Tat-phase“ jellemzi, s bizonyos „hiperpraktikus jellemek“ keletkeznek. Viszont az előzőben „általános diszpraxia“ s ezen belül, különös irányban, „speciális diszpraxia“ jelentkezik; Häberlin az „egyoldalúsá-

Spranger tévedett, midőn az eszközöket egysorba helyezte az oly önértékekkel, minő az igazság, a szép, a szent. Ellenben elmulasztotta megkeresni a hatalmi ember *alapsíkját*, a technikai ént, ámbár maga sok nyilatkozatában szinte akarata ellenére ez irányba mutat.

7. A gazdasági ember technikai alapvonása.

A *gazdasági típust* is a technikai énhez tartozónak tartjuk. Ezzel nem egy *faj*fogalom alá akarjuk rendelni. A típusok, tudjuk, nem *faj*fogalmak, hanem konkrét jellegű összeszövődések, speciális struktúrák, s úgy látszik, hogy viszont az „értékhordozó” és a „módszertípus” *faj*fogalmak, keretek, amelyekben a konkrét struktúrák fogalmilag elhelyezhetők. Mi elvileg bizonyos általánosítások elől sem térnénk ki a tipológiában, mert mindenkép nem arra kell eleve elhatároznunk magunkat, hogy típus- vagy *faj*fogalmat alkalmazunk-e. Ez esetleges. Hanem arra, hogy lehetőleg lényeghez jussunk el. Akárhol jutok is el a lényeghez, típus-, vagy *faj*fogalomban, a döntő csak az lesz, hogy lényeghez helyesen, „találón” jutottam el. Spranger nem jutott el a gazdasági ember alaplényegéhez: a *technikai* énhez, miután a *gazdaság* szó nem tiszta fogalmazásban jelenik meg nála. Spranger e téren bizonyos fél-igazság mellett maradt.

A gazdálkodás nem valaminő *sui generis értékszem-pont*²⁸ felszínre hozatala. A „legkisebb erőhasználat” elve

gok” vizsgálatában az „alaptípusokat” még nem vette tekintetbe. A technikai én axiológiai beállítottsága hiányos, az axiológiai én viszont a technikai keresztülvitel „aprólékos” kérdésével szemben szokott meg-
lehető közömbösséget tanusítani.

²⁸ Sprangernél a „gazdasági mozzanat” ott is homályban marad, ahol nem a típusból fakadó *cselekvés*, az aktus, hanem a materiális *javak* kötik le a figyelmét, *amelyeken* a *cselekvés* lefolyik. „Die Substrate der ökonomischen Bewertung sind immer *physisch*, die Wirkungen dieser Güter ebenfalls *physisch*; aber sie werden doch in einen *Sinnzusammenhang* hineingestellt... so entsteht unter der organisierenden Wirkung dieses Wertes (elöb: den wir ökonomisch *nennen*) ein Zwecksystem (?) von eigentümlicher Struktur: die Wirtschaft.“ Épp az a nehézség, hogy csak — igen megszokottan — „nevezünk” bizonyos értékeket gazdaságiaknak, amelyeket azonban „érték”-ként nem határozunk meg és *nem is lehet* önérték gyanánt *vagy* derivátuma gyanánt meghatározni, mert mind eszközfüggvények *különnemű* értékekkel kapcsolatban: általában célmegvalósítás függvényei (ezért emeljük ki így: „*eszköz-javak*”). Es gibt auch eine Art *Ökonomie* des religiösen Erlebens: eine Technik und Methodik der Lebensführung, um das religiöse *Seelengut zu produzieren* (58. l.) — egészen hamis kapcsolat!

nem más, mint valaminő *módszer*, a gazdálkodás az erők használatának mikéntiségében áll, s itt nem is *érték* felé mutató norma jelenik meg, a „*gazdaságosság*“ nem *cél-norma*, hanem *módszernorma*. A gazdasági szempont ilyen módon csak *szeminormatív* és *hipotetikus* lehet, nem pedig valaminő céltűzéssel járó. „Ha ez a cél érvényes, úgy ezt és ezt kell tennem emberi erőmhez és a mozgósítható eszközjavakhoz képest.“ Azaz: gazdaságosan járok el, ha 1. vagy egy kítűzött célnak a mértékét módosítom az elérhetőség, a cél „reális“ volta szempontjából, vagyis a rendelkezésre álló eszközök arányában *módosítva* veszek fel célokat, vagy pedig 2. nem gazdaságilag adott, elérhető célokhoz csupán megfelelő eszközöket választok — a cél sohasem érvényes tisztán gazdasági nézőpontra, itt nincs céltűzés, érték, hanem az eszközök tudománya, az „arányok“, „mértékek“, „reálissá“-tehetőségek tudománya kezdődik, s így mondható: „*die Messung an meinem psychophysischen Kraftsystem und meinen realen Lebenszwecken*“.²⁹ „Es handelt sich überall um eine *Kraftvergleichung* zwischen Subjekt und Objekt.“³⁰ Már ez alapon is kitűnik, hogy gazdasági nézőpontra soha nem is lehet szó *céltűzésről*, hanem csak *célmódosításról*, t. i. a célok fennálló vagy lehetséges eszközökhöz képest „realizálhatóvá“ (*Kraftvergleichung*) módosításáról van szó.³¹ Nem egy elmélet álláspontja, illetve tantétele ez,³² hanem egyen a gazdálkodó egyén motívuma, „számítása“ ez, ezért fontos számunkra pszichológiai szempontból is. Ámde van itt egy másik, nemesak módszerre utaló pszichikai mozzanat, midőn szóba kerül: *anyagi* javak termelése, elosztása stb.

A gazdasági én éppen jó technikus, kitűnően és rideg következetességgel számol a felhasználható erőkkel, míg végre a szerzészavgy öncéllá lesz. Itt megmutatkozik, hogy a gazdasági cselekvés, elszakadván minden telikus alaptól, végre is értékközömbösségre vezet, kezdettől fogva pedig *értékelőtlinek* mondható: értékes a gazdasági cselekvés, ha

²⁹ *Lebensformen*, 46. l.

³⁰ U. o., 54. l.

³¹ Ez nem a gazdasági tevékenység valaminő értékcsökkentése lefokozása. A „gyakorlati“ cél-módosítás éppen rendkívüli fontos mozzanat, azonban csupán *követi* az axiológiai kiindulást.

³² A közgazdászok közül, úgy látom, egyedül O. Spann jutott a gazdasági beállítódás tisztá felismeréséhez. V. ö. *Fundament der Volkswirtschaftslehre*, 2. kiad., 1921, I. könyv.

célja értékes, de nem-értékes cél felé is irányulhat „gazdasági“ cselekvés, pl. bizonyos javak fölös termelésére. Ha a gazdasági cselekvés mögött áll — Spranger szavaival — egy „normatives Sinngesetz“, látható, hogy az esetleg csak egy „normatives Gesetz ohne Sinn“. A végső egyenleg szempontjából van oly gazdasági cselekvés, amely már nem gazdaságos, mert végre értelmetlen, csak a cselekvés módszere volt értelmes. Miért vált kettős jelentésűvé a „gazdasági“ és a „gazdaságos“? Ez szerfölött gyakori, szinte általánosan uralkodó félreértésre vezethet, Sprangernél is szerepet játszik. A gazdasági cselekvés ugyanis csak bizonyos javakra vonatkozik.

Minden embertípus, mint Scheler figyelmeztet a problémára általánosságban (nem-tipológiailag értve a kérdést), bizonyos értékmegélés színvonalában tűnhet fel önállóan. A gazdasági-technikai én kiválokép az anyagi javak, az ú. n. vitális értékek (vitális eszközjavak) körében záródik le. A technikai én értékperspektívája azért hiányos, mert módszerben éli ki magát és szemhatára lezárul akkor, amidőn az ú. n. gazdasági (eszköz-) javaknak immár végső céljai lesznek problémává. A „gazdasági“ szó arra utal, amire — eszközjavakra (anyagi téren) — a „gazdaságosság“ (módszer) vonatkozik. Spranger e téren nem tisztázta a kérdést.

A technikai én hatalmas megvalósító erő, eszközjavakat összerendezni képes, szervezni tud, ámde egyben a technikai én befolyását kiterjeszti a társadalmi viszonyokra is.³³ Számára a társadalom nem lesz más, mint egy többé-kevésbé jól berendezett, s felhasználható eszközökből álló tárház, amelyet *üzemnek* nevezünk. Egy szocialista szerint a régi rend alatt „az emberek előbb valók, mint a dolgok“; az új rend közepette „a társadalmi rend egyedüli célja az emberek befolyása a dolgokra“ (l'ordre social doit avoir pour unique objet l'action des hommes sur les choses). Így Saint-Simon, de ugyanígy ír Engels: „An Stelle von Personen wird die Verwaltung von Sachen treten.“ Saint-Simon szerint „La France est devenue une grande manu-

³³ Újban egyre erősebben ráirányul a figyelem a „gazdasági vezetőik“ politikai kapcsolataira. V. ö. pl. K. Landauer, *Die Wege zur Eroberung des demokratischen Staates durch die Wirtschaftsleiter*. „Hauptprobleme der Soziologie.“ Erinnerungsgabe für Max Weber. 1923, II., 111—143. lk. Clausewitz mondását úgy variálhatnók: „A gazdaság a politika folytatása más eszközökkel“, de fordítva is, amennyiben a hatalmi és gazdasági típus közös vonásokat mutatnak: A politika a gazdaság folytatása más eszközökkel.

facture et la nation française un grand atelier“.³⁴ Engels: Der Staat wird nicht „abgeschafft“, er „stirbt ab“.³⁵ Ha egy író a század végén nézünk, Sorelt, aki pedig az éthosz-problémára nagy súlyt helyez, ugyanígy hangzik a kérdés: le socialisme aspire à transporter dans la société le régime de l'atelier; avagy másutt: „toutes choses devront descendre sur le plan d'un atelier qui marche avec ordre, sans temps perdu et sans caprice“. Mindebben meglát-szik világosan a gondolat: a társadalom lényegében üzem, egy óriási gazdasági műhely.

A technicista lélek jogtalan és téves kisugárzása ez a politikai térre.³⁶ Valóban ezt már egy *csak*-technikai én tudja elképzelni, aki kombinálja az erőket, a rendelkezésre álló erőket s ezek immár *emberek is* — a technikai én *czeekben sem* lát mást, mint az anyagi eszközökben. A személység eszközkategoriába kerül.

De vajjon nem éppígy technicista-e a hatalmi ember is, aki tipikusan ért az embertechnikához? Napoleonnak olykor az egyes ember éppígy eszköz volt, mint az egy szerszám valaminő technikusnak. A hatalmi ember jól kezel embereket a saját lelki alkatából kifolyólag, mint ahogy egy technikus jól kezel egy finom gépezetet.

Semmi kétség, nem kell kisebbitenünk a különbséget a hatalmi és a gazdasági ember között; feltételezzük, az egyik — talán főképen — anyagi eszközjavakkal, a másik talán főképen emberekkel bánik.³⁷ Itt azonban nem *típusbeli*

³⁴ A gazdasági liberalizmustól a szocializmusig felismerhető e felfogás. V. ö. (Gide et Rist: *Hist. des doctrines économiques*, 3. kiad., 1920, 245. lk. Ném. ford. 235. lk.). Saint-Simon szerint a jövőendő cél: une administration des choses dont nous avons besoin, au lieu d'un gouvernement des hommes.

³⁵ Rist formulázásában (246. l.) egy másik kollektivistá „proposera comme idéal à poursuivre l'absorption complète du gouvernement et sa disparition dans l'organisation économique“.

³⁶ A hatalmi embernek más az értékmegélési színvonala, *több*, mint a vitális értékeké. Másrészt mégis technikus. „A politika meg- rontja az erkölcsöket“, az erkölcsöket annak, aki foglalkozik vele — onnan származik, hogy a hatalmi ember is az anyag ellenállását küzdi le, s olykor korlátlan kompromisszumokba kénytelen belemenni. Érde- keket egyeztet, az érdekszövedék hatalmas ellenállását nem tudja „elvi“ alapon legyőzni: a *körülményekre-tekintés* hátráltatja az elvek gyöker- verését.

³⁷ Nem kell bővebben utalnunk arra, hogy a gazdasági tevékeny- ség nem kizárólag, sőt nem főképen anyagi javakkal való bánás; ellen- kezőleg, ámbár a közgazdaságtan hozzászoktatott egy depersonalizáló felfogáshoz, nehezen képzelhető el az, hogy a hatalmi attitűd *ne* ter- jedjen ki az anyagi javak fölötti rendelkezésre, éppígy mint a *gaz- dasági attitűd ne terjedjen ki az emberek fölötti hatalomra*.

különbségekről, hanem *alaptípusokról* van szó. S ha azt hinnők, végre is mindegy, akár *típusról*, akár *alaptípusról* van szó — hiszen ez csak szócsata, a földolog az, hogy a különbség „elég lényeges“³⁸ legyen —, úgy éppen azt az álláspontot semmisítjük meg, amely Spranger szerint — de szerintünk is — a leglényegesebb: különbséget kell tennünk *alaptípus* és *másnemű típus* között s azt tartjuk, karakterológiai gondolatai között a leglényegesebb és legtermékenyebb az, hogy vannak alaptípusok. Másodrangú kérdés aztán az, melyek az alaptípusok.

Szétosztott nyilatkozataiban Spranger maga is többször utal közös vonásokra hatalmi, illetve gazdasági típus között, valamint utalásokat ad a technikai jellegre vonatkozólag.

„A vagyon hatalom. A gazdasági ember előbb a természet, anyaga, erői, tere fölött fejt ki hatalmat és kifejleszti a technikai eszközöket legyőzésükhöz. Ezzel azonban adva van egyben emberek fölötti hatalma is.“ (153. l.) „Nagy vállalkozók gyakran nem tisztán gazdasági, hanem politikai és társadalmi indítóokból cselekszenek“ (158., ugyanígy 220. l.) stb.

Az ember is eszköz. „Az érdeklődés, melyet táplál a *gazdasági ember* embertársaival szemben, tisztán hasznosági érdeklődés.“ (152. l.) „Ahol tisztán gazdasági nézőpont uralkodik, az ember szükségkép és természetszerűleg mindig eszközzé süllyed le.“ (153. l.) Viszont a *hatalmi* ember „mintegy kikémeleli a kedvező motivációhelyeket, emberismerete bizonyos fajú emelőszerkezet ismerete“ (215. l.), a politikában „az emberek olyasmik, mint sakkfigurák, vagy leszámítoló aprópénzek“ (u. o.).

„A *tiszta*³⁹ politikus önmaga hangsúlyozásának és

³⁸ Erre a tipológizáló törekvésre nézve áll fenn Schütz A. (*Charakterológia és Aristotelesi metafizika*, 1927, 23. l.) következő kritikája: „A típust... csak úgy alkothatjuk meg, hogy bizonyos szembe-tűnő vonást kiemelünk, ezt a vele gyakrabban együttjárókkal összefoglaljuk és alkothatunk belőle egy képet, melyet elmosódottságánál fogva nem lehet szabatosan tudományos fogalmakkal megragadni, hanem mindig csak többé-kevésbé önkényes művészi látással. De ha annak vesszük is, ami a valóság hozzávetőleges megközelítésének, nem sokra megyünk vele.“

³⁹ Spr. aláhúzása. Mi a politikust a *hatalmi* embertől elválasztottuk. — Igen jellemző Spengler álláspontja (*Gép és ember*, M. ford. 1932. 88 l.), ki a gazdaság és politika viszonyára nézve ezt írja: „A hadsereg az ipari államok gazdagságán épült fel és technikai átképzettségük folytán maguk is gépezetökké váltak, melyek gombnyomásra *dolgozni* kezdenek. Újra jelentkezik a politika, háború és közgazdaság *mély és benső rokonsága, majdnem azonossága* (sic). Az ipar nagyságától

keresztülérőszakolásának embere. Tehát szabály szerint nem valami melegszívű emberbarát, hanem embert megvető.“ (221. l.) „Legvégső kifejeződésében véve, a hatalmi ember a szociális emberi természetnek a visszája.“ (223. l.) Az ilyen „végre is csak rábeszél, de nem *meggyőz* valakit“ (218. l.) stb.⁴⁰ Végre itt már látható a *hatalmi* ember és a *missziós* politikus Spranger által ki nem emelt különbsége is: „A politikusnak realisztikus emberismerőnek kell lennie: az embereket úgy kell vennie, amint valóban vannak, míg a nevelő bennük inkább azt látja meg, amivé tudnak válni.“ (216. l.) A *hatalmi* ember embertársára mint eszközre tekint, a *politikus* missziót is érezhet a javításra. Ezért ez utóbbi komplextípus, és éppen a gazdasági és hatalmi típus esetében Spranger gyakran *komplextípusok* vonását viszi be oda, ahol *alaptípust* képzel el. Innen van, hogy itt két ú. n. alaptípus túldifferenciált, a közös — a technikai — jelleg rovására.

8. Kétféle komplextípus. Politikusok típusai.

Ha a *hatalmi típus* mint extrém típus tisztán a technikai alaptípushoz tartozik, vagy afelé gravitál, sőt kényszerűen közel jut hozzá, a „*réalpolitikus*“ már szintézisbe jut a szociális énnel. Az a típus pedig, melyet „*missziós politikai típusnak*“⁴¹ mondtunk, a szociális ént az axiológiai énnel is egyesítő, magasabb színvonalú komplextípus. Miben van eme kétféle politikus gyökeres eltérése?

függ a fegyveres hatalom nagysága. Iparban szegény államok általában is szegények. Nem tarthatnak haderőt és a háború költségeit sem tudják megfizetni, politikailag tehát tehetetlenek és munkásai — úgy a vezetők, mint a vezetettek — bábjai az ellenfél közgazdasági politikájának“. Ez a felfogás, bár aforisztikusnak látszik, a jelen helyzetre nézve komoly fajsúlyú felismerést tartalmaz.

⁴⁰ A hatalmi ember *eszköz-szemponjtára* Sp. idézetei is jellemzők; Nietzsche-nél: Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls; másutt: Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht. U. az: Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von Lebewesen nicht leben könnte. Vierkant: Neben der offiziellen Liebesmoral geht bei uns überall eine *politische* und eine kaufmännische Moral von viel robusterer Art einher, nach der rücksichtslos (!) gehandelt, von der aber *nicht mit derselben Offenherzigkeit gesprochen wird*“ (ami a hatalmi ember szegényére utal, midőn *eszközzé* tesz személyt). Sp. tehát: die *Grundsatzlosigkeit* (ist) nur der Ausfluss seines (t. i. des Machtmenschen) spezifischen Lebenswillens, des Willens, unter allen Umständen *oben* zu bleiben — a hatalmi attitűd *formálissá* lesz, célt mellőzővé: Selbst die *Forderung der Sache* tritt demgegenüber zurück.

⁴¹ A műszavakat áttekinthetővé tette a fent közölt táblázat.

A reálpolitikus és a missziós politikus első megkülönböztető jelét abban találjuk meg, hogy az első a jelennek él, a második a jelennek és a jövőnek, — eo ipso a jelennek *aktuálisan* már kevésbé élhet. A reálpolitikust bárminő kiváló alkotások teszik nevezetessé, oly erőnek tekinthetjük, aki valamit aktuálisan létrehozni akart, energiáit tehát a mára koncentráltta, s a mában ki is szokta meríteni. S midőn elhúnyt, utána új, aktuális helyzetben ismét új reálpolitikusok kísérleteznek, kiki aktuálisan a maga helyzetbelátása szerint. A politikai *aktus* és az *aktualitás* egymáshoz szükségkép tapadni látszanak.

A missziós politikus az értékek közvetítésében éli ki magát a szociális én felé. Nem ad hoc intézkedések kötik le az erejét. Mindig elveket hordoz, azokat kristályosítja ki, képviseli a szociális én számára érvényes eszméket — mondhatni — *sub specie temporis*, de nem épp *sub specie actualitatis*. Midőn elhúnyt, tartós hagyaték marad utána: program, mely több nemzedék számára világít.

A reálpolitikus leszáll a valóság talajához, hiszen alkotni akar. A *szociális ében* élő eszméket a maga részéről is szívből hordozza, s mégsem a szociális én eszmetartalma előtte a legfontosabb, hanem a hatalmi pozíció fenntartása és növelése: tendenciája a gyakorlati értékvalósítás, tehát él benne a *technikai* típus is.

A missziós politikus legnagyobb hivatását abban érzi, hogy a szociális én eszmetartalmát növelje. Lefelé az aktuális és konkrét politikai, hatalmi helyzetek megoldása felé kevésbé érez hivatottságot. Ezért az aktualitásokban élő közönség nem is mindig érzi ki politikus voltát. Mikor Széchenyi után új politikai csillag lépett fel, az akkori hírlapírót, Kossuthot nyomban „inkább“ politikusnak érezte a közönség, mint előbbi vezéréét. Mert Széchenyi a „távoli“ jövő körvonalaait rajzolta meg, Kossuth az aktuális teendőket.

A reálpolitikus a helyzetet megoldó akciók embere, tett-ember, a missziós politikus a közszellem tápláló forrása, a lelkek embere. A reálpolitikus megelégszik a tényleges, meglévő politikai erők célszerű gyümölcsöztetésével, a jelen erőit mintegy learatja, a missziós politikus felhasználja ugyan a meglévő politikai erőket, de elégedetlen azokkal, újból szánt és vet, hogy a jövő is arathasson.

Mindamellett helytelen volna eleve értékkülönbséget felvenni a politikus két típusa között. A két típusnak értékére nézve az idő mond ítéletet. A történeti célok és hely-

zetek találkozása dönt abban, hogy a reálpolitikus működésére esik-e a hangsúly, vagy a missziós politikus működésére. Más koronkint a szükségérzet a két politikus típusa iránt. Egyik kor sem elégedhet meg azzal, ha nem az adatik meg neki, amire különösképp szüksége van.

A politikus kétféle típusának értékét a nemzeti karakterhez, s a kor uralkodó irányzatához is hozzá kell mérnünk. Ha egy nép mintegy el van árasztva ideológiákkal, erőskezü „reálpolitikusra“ van szüksége, aki kivezeti népét az eszmék zűrzavarából. Ha viszont egy nép a pillanatnyi érdekek örökös egyeztetéséből kiábrándult, „elvekre“ s „ideológiákra“ szomjazik, ilyenkor alkalmas időben jó egy „missziós“ politikus, ki új lelki fáklyákat gyújt fel, elvi kérdések magaslatára emeli fel a napi kérdéseket is, s ezáltal szárnyaló hitet ad egy népnek.

A reálpolitikus éppen nem tekinthető egyszerű technikai, helyzetmegoldó elmének. Igazi politikai elme mindig sajátos helyzetek *lényegét* meglátó — Platon értelmében — *kutató* elme is. Bonyolult állami, még inkább bonyolult államközi helyzetek, tényösszefüggések közepett csak egy kutató elme tud eligazodni, tudja a lényegét meglátni. Erők csodálatosan kusza szövedékében a reálpolitikus a lényegét felismerő, s ehhez képest diadalmas elme.

A missziós politikus viszont az emberek hangulatainak, „korszakos követelményeinek“ megérzésében fölényes. Mint a lelkek vizsgálója, jobban érzi az eszmei erők súlyviszonyát; mint axiológiai énből eredett elme, jobban érzi általános jogosságukat.⁴² De gyakran eltéveszti az időpontot, s aktuálisnak és lehetőnek véli azt, ami távolabbi, bár nem távoli idők zenéje.

A reálpolitikus gyakran alábecsüli, a missziós politikus túlbecsüli az eszmei erők jelentőségét. Innen van, hogy az ú. n. reálpolitikusokat nem egyszer meglepik forradalmak, melyeket sohasem tartottak lehetségeseknek, a missziós politikusok pedig olykor sokat várnak nagy megújhódásoktól, s ha elérkeznek a mozgalmas idők, kiérzik s kifejezik ugyan az eszméket, de nem tudják kormányozni az eseményeket.

Látható mindebből, bár részletező rajzot nem akarunk itt adni, hogy mindkét politikai típus a történeti helyzethez képest megtalálhatja a maga jelentőségét, egyik sem luxus és egyik sem csökevény a másikhoz képest. Önálló

⁴² V. ö. pl. Apponyi Emlékiratait a „nemzeti“ követelmények igazolását illetőleg.

feladatkörben munkál mind a kettő. A történeti értékelés is mindkettő felé megértéssel tekinthet.

Lássunk néhány konkrét történeti példát.

A reálpolitikus egy közösségi (szociális) énben rejtőző tendenciákat, irányezsméket a legmélyebben átélheti, introcipiálhatja, egész lelke a közé. De nemcsak e szociális tartalom gazdag virulenciája nyilvánul meg benne, hanem egyben félelmetes végrehajtó erő, külpolitikában, közgazgatásban, vagy mint parlamenti vezér — anélkül, hogy a közösség éthoszát *emelni* is óhajtaná. Nincs jobb példája ennek Lord Beaconsfield-(Disraeli)-nél, ki mint az angol világbirodalom premierje, hosszú küzdelemben, alacsony pozícióból, egy nagyhatalom élére jutott. Szkeptikus modorában fölényes, mint parlamenti technikus félelmetes. Az angol nép életcéljait talán csak egy ponton, ott is mintegy csak kvantitatíve mozdította elő, az imperializmus hangoztatásában (valóban e cél csak egy greatness egy bigness által), egyébként szinte csak politikai technikus. Mint diplomata (pl. a berlini kongresszuson) dönthetetlen. A nagy manőverekben (pl. a suezai csatorna megszerzésében) igazi, gyors technicista lélek, bár mindenben szolgálja valóban az angol államhatalmat. Benne a technikai és a szociális én sajátos, benső ölekezése játszódik le *anélkül, hogy az axiológiai én értéknövelő tartalma is belé-sugározódnék*. Ellenfele, Gladstone, annál inkább a moralista politikus színében tűnik fel.

Egészen más a *missziós politikus* énje. Itt misszió általában élő értéktartalom közvetítését értünk. Az axiológiai én megszólal új vallásban, új tudományban, a szép hirdetésében, új politikai éthoszban stb., mindenkép „emelő” szerep, nevelés tendenciája bukkan fel, az axiológiai én kihat egy közösség (szociális én) éthoszára. Példa erre a misszióra Széchenyi, ki a kelet népe felé új gazdasági és nemzetpolitikai éthoszt sugároz. A nemzetnevelés itt a lelkeket érinti, új közösségi *értékelésre* bír rá. Széchenyiben ismét az a tipikus, hogy benne az axiológiai, magasabb értéktartalmú én a közösségi énnel szövetkezik *anélkül, hogy technikaivá is szélesednék*. Igaz, Széchenyi technikai alkotásai is elsőrendűek, de számára ez is mintegy morális útmutatás, csak propaganda: *így* cselekedjete! Mutatja ezt az, hogy kifejezetten vállalkozott — tudatosan — olyanra (Tisza-szabályozás), ami előtte akkor tökehiány folytán nyilván eleve keresztülvihetetlennek

tűnt fel, ámde az „erők összefogására“, a szövetkezés éthicszára ezzel is nevelni óhajtott.⁴³

A magasabbrendű propaganda itt nem más, mint a missziónak, az érték közvetítésnek, nevelésnek egyik formája. Ámde ugyancsak propaganda eredhet meg egy technikai lélekből is: ez esetben csak emberek *megnyerésére*, hatalmi erőpontok pusztja gyűjtésére („toborzás“) irányul nevelői célzat *nélkül*. Így nyer a propaganda egészen elűtő értelmet aszerint, hogy egy technikai, avagy egy axiológiai énből sugároz-e ki a szociális éne.

Nincs kizárva oly komplextípus esete, amelyben egy időre mind a két politikustípus találkozik. Azonban a súlypont szerfölött labilis, az egyén rövid egyensúlyi állapot után elhajlik csakhamar vagy a technikai keresztülvitelt néző reálpolitika, vagy pedig a politikai misszió, érték közvetítés, nevelés irányába. Amaz eset tehát csak kivételes átmeneti helyzet lehet, mely nem ad tartós típusalakulásnak helyet.

Láttuk a fenti példákban a különböző *alaptípusok* komplextípusban való egyesülésének példáit is, a technikai+szociális én, majd a szociális+axiológiai én szintéziseit. E példa azt is bizonyára bemutatja, hogy egy axiológiai én így a maga általánosságában (axiológiai) párhuzamos lehet a szociális énnel.

Spranger *egy*-dimenziós, pusztán axiológiai elméletével szemben mi egy *három*-dimenziós elmélethez jutottunk el.

A három megkülönböztetett alaptípus jellege ilymódon ott látható meg, hogy a technikai én *aperszonális*, a szociális én *perszonális*, az axiológiai én pedig *superperszonális*.

Hogy e strukturális alapsajátságoknak az erkölcsi élet vizsgálatában és normái terén minő szerep jut, illetve általában egy ethikai karakterológia miképp alkalmazható az etikában, arra nézve csak egy rendszeres ethikai vizsgálat adhat feleletet.

⁴³ Platon a Politeiában szintén a „missziós politikus“ álláspontját mutatja — reálpolitika nélkül. Erről másutt bővebben szólunk.

FORMA ÉS KIFEJEZÉS A ZENÉBEN.

Írta: PRAHÁCS MARGIT.

Kipusztíthatatlan, bár ellentmondó törekvése az emberi szellemnek, hogy nem elégszik meg az értékek irracionális vagy ateoretikus úton való maradéktalan birtoklásával, hanem elméleti megfogalmazással, logikai formákkal való körülírással igyekszik ezeket másokkal megértetni, közkincesé tenni. Ez a törekvés éppen azokban él a legnagyobb erővel, akik feltétlenül hisznek az értékek abszolút érvényében. A művészetek legnagyobb rajongói, a romantikusok voltak például azok, akik legjobban igyekeztek a gondolatok nyelvén megértetni mindenkivel, világossá tenni mindenki előtt a művészetben rejlő örök értékeket. De egyébként is minden esztétikának egy a célja: egy eredeti nyelvet, a művészetek nyelvét logikai síkra átfordítani, egy idegen nyelvre, mely minden törekvés ellenére elfakítja az eredeti kifejezést, letöri hímporát, vagy legjobb esetben csak körülírja azt. Önkénytelenül felmerül előttünk a kérdés: Miért ragaszkodunk egy nyelvhez, melynek nincs megfelelő szava a tárgy kifejezésére? Miért valljuk minden kudarc dacára az ész hatalmát? Miért nem elégszünk meg a műalkotások szemléletével, miért akarjuk ezeket a szemléleti tartalmakat a nekik idegen logikai beállításban felfogni?

Ezekre a kérdésekre felelet a lelkiélet elválaszthatatlan egységében rejlik. Lehetetlen merev válaszfalat vonni az emberi lélek irracionális és racionális rétegei közé: nincsenek külön gondolkodó, akaró vagy érző lelki aktusok. Mindegyikben benne van az ember egész lelki egyénisége, teljes multja és jelene. Már a mindennapi tapasztalatban, idő- és térszemléletünkben a lelkiélet legkülönbélebb kategóriái folynak össze. A megismerés célja, hogy az egyes átmeneti tapasztalatokból valami maradandóhoz, állandóhoz, a dolgok lényegéhez jussunk s így az összefüggéseken át a valóság minél szélesebb körét tudjuk az ész uralma alá hajtani. A tudomány ebből a szempontból nem más, mint a tájékozódás rendszere, alkalmazkodás a valóság adottságaihoz, a szükségképiség ismerete, tehát éppen nem a teremtő szellem megismerő eszköze. Ezt a maga korlátlan szabadságában, egyetlenségében nem lehet fogalmakkal kiméríteni. A fogalom mindig absztrakciót jelent, az élő, individuális valóság feláldozását, de ugyanakkor az egyes esetek közös vonásainak kiemelésével lehetővé teszi, hogy a műalkotást kiemeljük az egyesnek, az egyetlennnek szűk

köréből az általános, objektív érvényűség biztos talapzatára. Az értékek elméleti megfogalmazása erre az általános, objektív érvényűségre céloz.

Most már az a kérdés, hogy az elméleti úton legnehezebben megközelíthető művészetben, a zenében, milyen határok között mozoghat a fogalmi megismerés? Itt csakis a formából indulhatunk ki, amelyben az érték kifejezésre jut. Mik tehát a zenei forma fogalmilag meghatározható elemei? Mi a zenei közlés legfőbb motívuma? Hogy felelnek meg egymásnak a zenében a kifejező és a kifejezett? Ezekre a kérdésekre adott feleletek, bár nem tudják észokok alapján bizonyítani a zenének az érzelmi evidencia megdönthetetlen bizonyosságával közvetlenül felismert metafizikai mélységeit, mégis alkalmasak arra, hogy új oldalról világitssanak rá a tartalom, azaz a kifejezett mibeállítására.

A zenei forma tulajdonképpen azonos a zenei nyelvvel, azokkal az eszközökkel, amelyek a tartalom kifejezésére szolgálnak. Miként minden nyelvnek megvan a maga sajátos gondolatfűzése, szókincse, amely egy nép szellemiségének megfelelően a történet folyamán alakult ki, éppúgy kimutatható egy korszak zenéjében is a nyelvkészletnek, a melódikus, harmónikus, ritmikus stb. sajátosságoknak meg-egyezése. Organizált forma, szociális imperatívusz ez a nyelv, amelyet egy bizonyos csoport tagjai, mint a zenei kifejezés összeségét kifejlesztettek és magukévá tettek. A zenei harmóniatan és formatan tulajdonképpen ennek a történetileg feltételezett zenei nyelvnek a grammatikája. Kétségtelen, hogy minden kor zenei nyelvének megvan-
nak a gyakorlott fül által rögtön felfogható, elméletbe foglalható jellegzetességei. Mi az pl., ami Mozart vagy Bach korának zenéjét rögtön felismerteti, úgyhogy alig tudunk különbséget tenni eme korok mestereinek egy-egy műve között? A közös nyelvkincs az, ami ebben a felismerésben nagy szerepet játszik: a formának, a melódia és harmónia egymáshoz való viszonyának, a kádenciának, díszítéseknek, hangszerelésnek, tempónak s minden egyéb zenei nyelvkészletnek sajátossága. Természetesen minél egyénibb ez a nyelv, annál nehezebb a formai tulajdonságok alapján megközelíteni. A racionális zeneesztétika éppen ezeknek a formai tulajdonságoknak az összevetésében látja a stíluskritikai vizsgálatok egyedüli exakt eredményre vezető alapját. De felvetjük a kérdést, vajon mivel hozzuk közelebb egy nyelv megértését, ha ennek a nyelvnek csak a törvényeiről, szer-

kezetéről beszélünk, de nem kutatjuk azt a motívumot, amelynek a létrejöttét köszönheti? A grammatika csak eszköz egy nyelv megtanulására. Az anyagot nem lehet utolsó instanciának tekinteni, mert ez csak az értelem kifejezésére szolgál. Miként a természet törvényeinek megismerése csak a természet grammatikájának megismerése, míg egy találmány a megtanult nyelvnek önálló felhasználása, a teremtő szellem megnyilvánulása, a zenei nyelv is csak olyan mértékben lesz a saját birtokunkká, amilyen mértékben a szellemi világba tudjuk emelni, vagyis amilyen mértékben *megértjük*. Mindenféle nyelv legfőbb célja tehát a *kifejezés*, melynek lényege egyúttal rávilágít minden zenei közlés lényegére is.

A kifejezés lényege a mozgás. Nincs kifejezés valamiféle megmozdulás, valamiféle gesztus nélkül. Még ha az ábrázolandó nyugalmi helyzetben van is, ez a nyugalom csak a mozgásnak egy különös formája: benne van az idő feltartóztatathatatlan folyama. Egyes stílusok legfőbb problémája éppen abban rejlik, miképp lehet a külső nyugalom belső mozgalmasság kifejezése? Itt a mozgás nem külső cselekvésben, szabad erő kifejtésben, hanem egy nyugvó formához kötött belső feszültségben jut kifejezésre. A nyugalmat kifejező tájképeknél az emberi sorshoz mért időbeli lefolyás adja a kifejezés lényegét és mélységét: egy emberi élet, egy emberi sors mit jelent a természet örök körforgásában? A beszélt nyelv sem egyéb, mint kifejező mozgás, amelynek mint minden kifejező eszköznek eszményi követelménye, hogy benne tartalom és forma teljesen fedjék egymást. Ez az a szempont, amelyből első sorban vizsgálunk kell a zenei nyelv kifejező képességeit.

Begyökeresedett fogalom a zenei nyelv szubjektív, egyénenként különféleképpen magyarázható határozatlansága. Vajjon a beszélt vagy írott nyelvnek csakugyan joggal tulajdonítunk nagyobb objektív érvényességet? A szavak részint megkönnyítik a gondolkodást, amennyiben fölöslegessé teszik a dolgokra vonatkozó ismereteinknek teljes átgondolását. Éppen ebben rejlik a fogalomalkotásnak a szó formájában megnyilvánuló jelentősége. Másrészt azonban nemcsak megnehezítik, hanem meg is hamisítják a gondolkodást. A nyelv első sorban a gyakorlati élet szükségleteinek szempontjából fejlődött ki, így finomabb gondolatokhoz kevéssé tud hozzásimulni. Vannak olyan gondolati árnyalatok, amelyekre nincsenek is szavak, tehát ezavak nélkül is lehet gondolkozni. Ennek a ténynek leg-

egyszerűbb megnyilvánulása, amikor kórosan keressük a szavakat gondolataink kifejezésére. Minél eredetibb, minél mélyebb gondolkodó valaki, annál inkább érzi a kifejező eszközök silányságát és hiányait. Ezért a legnagyobb nyelvteremtők a költők és az írók, akik igyekeznek kitágítani azt a skémahálózatot, amelybe a nyelv szókészlete élménycinket beszorítja. „Az író mindig többet vagy kevesebbet mond, mint amennyit gondol — írja Paul Valéry. — Elvesz belőle, vagy hozzátesz, úgyhogy amit leír, egyetlen valódi gondolatának sem felel meg: gazdagabb vagy szegényebb, világosabb vagy homályosabb, mint a gondolat.“

Ha a nyelv általában ilyen elégtelen és nehézkes kifejező eszköze a gondolatnak, akkor ez fokozott mértékben nyilvánul ott, ahol olyan élmények kifejezésére szolgál, amelyek nem tartoznak az értelem szférájába. Hogy a beszélt nyelv mennyire nem alkalmas az érzelmek kifejezésére, azt az erre szolgáló fogalmak kevés számából is látjuk. A hanyag nyelvhasználatban mindent, ami nem képzetszerű, érzelemnek hívnak. Talán ebből ered a hit, hogy minden, ami a művészetekben szavakba nem foglalható, ami irracionális, csak elmosódott, határozatlan lehet. Érzelmeket nem is azzal fejezünk ki a beszédben, amit mondunk, hanem *ahogyan* ezt mondjuk. Ez az „ahogy“ képviseli a beszédben az akusztikus-motórius jelleget, mert csupa közvetlen akusztikus-motórius érzeten: a hang melegségén, légyságán, élességén, a hangsúlyon, tempón, elnyújtáson alapszik. Bármely kifejezés valódi értelmében ez az „ahogyan“ a döntő, ami pedig mindig valami aktivitásra, mozgásra utal. Minél inkább ölt érzelmi jelleget a kifejezendő tartalom, annál erősebb megmozdulást követel. A beszédben ezt a hang nagyobb kilengése, az arcban a mimika, a testben a kifejező mozgás, a gesztus képviseli. Minden érzelemnek megvan a maga tipikus hanglejtése, gesztusa, mimikája, ezek a gyakorlati élet érzelmi nyelvei és nem a beszéd. Sohasem tudjuk teljes bizonyossággal, hogy a szavak mögött mi rejlik: fedik-e a beszélő gondolatait, vagy érzelmeit, míg az érzelmi nyelv a maga intuitív felismerésében félremagyarázhatatlan. A legfegyelmettebb, a mozgásban elfojtott, tehát kifejezésre nem jutott benső élet egyetlen pillantásban, hanghordozásban, vagy öntudatlan gesztusban a karakternek, a lelkiállapotnak legbensőbb lényegéből árul el valamit. Jel és jelentés itt csakugyan fedik egymást. Nem a szavakban való körül-

írása, mondjuk allegorizálása az érzelmeknek, hanem maga az érzelem: a fájdalom, az öröm stb. tükröződik a szemek pillantásában, a hang remegésében vagy ujjongásában. Ez az eredeti érzelmi nyelv, amihez a beszéd úgy viszonylik, mintha szoborban mintáznánk meg valamit, amit lényege szerint csak megfesteni lehet. Egy élmény valósága tehát korántsem attól függ, hogy találtunk-e szavakat a kifejezésére.

A lelkiéletnek ezeket az egyébként némaságra kárhöz-tatott élményeit csak a nagy zeneművészek tudták teljesen kifejezésre juttatni. Ha már a közönséges beszédben is a nyelv akusztikus-motorius elemei szolgálnak az emócionális élmények kifejezésére — még pedig a kifejező mozgás növelésével —, akkor a tisztán akusztikus, mozgás-energiákból szövődő művészet, a zene lehet csak alkalmas arra, hogy megmutassa nekünk azt, amit érzünk, de amire szavakat nem találunk. Minden nagy zeneművész felfedező a lélek birodalmában, saját lényünk öntudatosítója, ismeretlen lelki területek meghódítója a felfogás számára, amire a tudomány a maga legexaktabb fogalmaival sem képes.

Miután a zenei közlés motívumát a kifejezésben ismertük fel, mely kifejezésnek lényege az, hogy mozgás-energiákban nyilvánul meg, kísérletet kell tennünk eme kifejezés eszközeinek, a zene alkotóelemeinek ilyen szemzőgből való vizsgálatára.

A zenei formanyelvnek az az analízise, amely a romantikus zenéből nőtt ki, tisztán a hangzáson alapult. A hangzás szolgált mértékül a melódikus, ritmikus, harmónikus egységek megállapításánál. E felfogás számára természetszerűleg elválaszthatatlan egymástól e három tényező: a melódia a harmóniából nő ki, ritmus és melódia ugyancsak feltételezi egymást. Emellett kevésbé vették figyelembe, hogy ezek mindegyike önálló erőprincípium, elsősorban nem hangzó, hanem mozgásegység, amely a feszültség és a feloldás, az expanzív és a centripetális erők összeműködéséből jön létre. A melódia tehát éppen olyan önálló mozgásegység, mint a harmónia és a ritmus: áradó erő, kinetikus energia hordozója, amelyben nem az egyes hangok utólagos összefűzése, hanem eredeti egységük az elsődleges. A mai felfogás, amely erősen eltávolodott a romantikus harmóniarendszer-től, ismét kezdi felfedezni a régi polifon stílus sajátosan melódikus mozgásenergiáit, amelyek függetlenek a harmóniától. Hatalmas feszültség-

tartalmuk nem a hangzásból, hanem a mozgásból táplálkozik. Ugyancsak a feszültségen és a feloldáson épülnek fel a harmónikus funkciók is. Már két hang egymásközi viszonyában harmónikus feszültség rejlik; a kadencia nem egyéb, mint kifeszített ív, a harmónikus erők teljes kiterjeszkedése. A ritmikus erők legmélyebb lényegükben szintén mozgásenergiák. A szó gyökere péw folyásra utal, ez benne az elsődleges, míg az időmérték, hangsúly stb. csak másodlagos jelenségek.

Ezzel a felfogással természetesen homlokegyenest ellenkezik az az esztétikai elv, amely még az atomisztikus filozófiában gyökerezve, a forma pusztá analizálásával, részekre való bontásával akar valamit közelebb hozni a megértéshez, vagy teljesen egyoldalúan, a *kész* formából indul ki, anélkül, hogy a teremtő akarat dinamikus jellegét tekintetbe venné. A formának témákra, periódusokra stb. való felbontása éppolyan élettelen absztrakcióra vezet, mintha az élő valóságot pusztán fogalmakból akarnók felépíteni. A műalkotás, mint minden organizmus, csak mint egész fogható fel: a komponálás nem részek összerakása, hanem egy eszme élő megalkotása, amely első homályos felmerüléséből, az összejtből a teremtés folyamán organikusan nő ki. Tehát a zenében nem a forma szervezete, egyes elemeinek körvonalazása adja a forma lényegét, hanem a *formafolyamat lélekzetének megérzése*, annak az alakulásnak felfogása, hogy *miképp* lesz a forma formává. *A zenei forma tehát feszültségi fogalom, amely a folytonos levést rejti magában.* Minden formábaöntés küzdelem azért, hogy a magában véve tér- és időtlen erőket valami szilárdhoz kössük, határozott körvonalakba kényszerítsük. Ez a küzdelem a lét és a levés között a zenei formák örök ösfeszültsége, az igazi zenei a zenében, lényege, titkainak forrása. Ez a belső formafeszültség annál nagyobb, minél élesebb ellentétben állanak egymással a teremtő erő és a megjelenítés eszközei. Ezek az eszközök mindig zártak, körülhatároltak, míg az előbbi mindig expanzív, lényegében végtelen, rejtelmes világerő, amely a Végtelennel, az Abszolútumnak tökéletes átélését adja.

A zenei nyelv elemeinek ilyen szempontból való vizsgálatában valami maradandót, időnek és ízlésnek alá nem vetett mozzanatot ismertünk fel. Mert bármiféleképpen alakulnak is az idők folyamán a zenei szerkesztés törvényszerűségei, akár a harmóniában, akár a melódiában, akár

a ritmusban működő erők állnak is előtérben, a kifejezés szempontjából mindig ugyanazt az értéket képviselik: *a lélek feszültségének mozgásban való megnyilvánulását.* Ime az a feszültségi erő, amely a zenei nyelv lényeges sajátága szerint a hangviszonyokban totalitások felfogására, a hiányzó elemek kiegészítésére hajt bennünket, azonnossá válik minden emberi élet feszítő erejével, azzal a világsóvárgással, amelyet a teljesség, a tökéletes állapot után érzünk szemben a valóság befejezetlen, tökéletlen mivoltával. Ebben az értelemben zenei forma és tartalom teljesen fedik egymást. Egyik azonos a másikkal. *A zene közvetlenül, forrongó mozgásenergiák összefüggésében önmagában hordozza azt, amit kifejezni akar.* Ezért a programzene, amely optikus képek, fogalmak, természeti jelenségek ábrázolására vállalkozik, tulajdonképpen tautológiát űz: ugyanazt körülírja, amit a festők és költők a maguk sajátos nyelvén már tökéletesebben kifejeztek.

Ilyen szemszögből természetesen elveszti minden értelmét az az értékelés, amelyet szubjektív vagy objektív, romantikus vagy klasszikus, naturalisztikus vagy idealisztikus, impresszionista vagy expresszionista zenei stílusok kifejező képességéhez fűznek. Hisz a zene minden stílusban, minden formakincs segítségével az anyagot teljesen felszívó szellem végtelenségét adhatja. Ennek a kifejezése ad a zene tartalmának objektivitást, időfelettséget, mert a szellem kifejezése mindig egyszerű és érthető, nincs bizonyos stílushoz, bizonyos zenei irányhoz kötve. A legtökéletesebben megszerkesztett nyelv is üres fecsegés, ha nincs mondanivalója. A vallásos ábrázolás legtökéletesebb formanyelve sem tud igazi vallásos művészetet teremteni, ha ez a formanyelv nem azonosul az istensóvárgás élményével. Minden stílus időhöz kötött, véges és egyoldalú, mint ahogy véges, egyoldalú és korlátozott az emberi élet és az a feladat, amelynek elvégzésére egy ember vállalkozhat. Utána következik egy új emberi élet, egy új feladat vállalása, *mert a változás, a továbbhaladás az élet szükséges ritmusa.* Ezért érzünk minden új stílust fejlődésnek, haladásnak, az előbbivel szemben felszabadulásnak, új lehetőségnek. A valóságban azonban nem lehet szó fejlődésről, mert minden stílus csak nyelv, amelynek értéke mint nyelvnek, mind egyforma. Márványban jobban tudok kifejezni egy bizonyos eszmét, mint bronzban, az emberi hang kifejezési lehetőségei mások, mint a hangszereké, ugyanazon művészet különféle anyaga tehát más-

más érzelmi értéket képvisel: melegebb vagy hűvösebb, játékosabb vagy komolyabb, élesebb vagy közömbösebb, de mindezen körülmények nem érintik a szellem kifejezését, amely minden nyelven egyforma értékű. Egy nyelv szellemi jelentősége attól függ, hogy ki beszéli. Minden nyelven lehet a legmélyebbet kifejezni, de minden esetben másképp, hogy a nyelv és az eszme között a teljes harmónikus összeolvadás létrejöhessen. A legellentétebb zenei stílusok egyformán nagy speciális értékeket éppen abban az egyoldalúságban adhatnak, amellyel a zenében rejlő mozgásenergiákat kibontakoztatják. Éppen a maguk korlátolt területén a legmagasabb teljesítményt nyújthatják. Bármelyik stílust kiragadhatnánk példának arra, hogy a zene alapjában mindig ugyanannak a messzeségbe vágyódásnak, sóvárgásnak a kifejezése, melynek gyökere az emberi lét befejezetlensége, tökéletlensége. Csak a kifejezés módja és foka különféle. Ez a különféleség a világnézet különféleségében gyökerezik. Ott, ahol a harmónikus feszültség a legnagyobb, úgyhogy a határok, a körvonalak mindenütt meglazulnak a végtelenbe törő teremtő erő súlya alatt, romantikus lelkiségről, ott viszont, ahol a szabályozás, az áradó erők szimmetrikus csoportosításával a körvonalak áttekinthetősége a legerősebb, klasszicitásról beszélhetünk. A formaelv itt is a dinamika és a sztatika között fennálló feszültségben rejlik, de a súlypont az utóbbin nyugszik. A romantikus zene különösen hálás terület annak kimutatására, mennyire találkoznak a zenében forma és kifejezés az örök értékeszme szolgálatára.

A romantikus stílus volt az, amely a harmóniában rejlő feszítőerőket a legmagasabb csúcspontra vitte. Mi volt ennek a formafelbontó erőnek lelki alapja? A sóvárgás, amely sohasem enyhül, a feloldásnak, a beteljesedésnek kizártsága a romantikus lélek fősajátsága. Létjogosultsága éppen a vágy kielégítetlenségében rejlik, ezért helyezi folyton messzebb, elérhetetlen távolságba eszményeit. Készakarva, tudatosan állít fel magának gátlásokat, mintha félne a közelség kiábrándító veszélyétől. „A dolgok magukban sohasem szépek — írja Nietzsche —, csak mi tehetjük azokká. Azok az igazi művészek, akik úgy eltávolodnak a valóságtól, hogy abból már sokat nem látnak, vagy sokat hozzá kell tenniük, hogy még láthassák azt.“ A romantikusok szerint tehát a beállítástól függ minden: árnyékba helyezni a valóság hiányait, vagy az alkonyati napsugár meleg fényével megszipíteni szürke-

segeit. Igazi költői voltak az életnek, akik a legkisebbet, a legjelentéktelenebbet is szubjektív melegséggel tudták felruházni. Folytonos ingadozások élnek a romantikus lélekben a tudatos és a tudattalan között. Érzelmi életnek erős aktivitásából fakad az a törekvés, hogy érzelmi élményeit szembeállítsa önmagával, hogy analizálja, tudatossá tegye őket, átélje minden sajátosságukat, a legbensőbb gyökerükig hatoljon. Ebben a törekvésben természet-szerűen az emberi lélek névtelen, titokzatos területére lép. Minél érthetlenebb, minél rejtelmesebb ez a világ, annál jobban vonzza: az érzelmi élmények legteljesebbjére vágyik. Ez a vágyódás a kimondhatatlan után messze elvonatkoztatja a való élet érzéki jellegétől: kielégítetlenségében a végtelenbe tör. De éppen az érzelmekkel szemben való nagy tudatossága teszi lehetetlenné azt, ami után a legjobban vágyik: az érzelmekben való teljes beleolvadást, elementáris, közvetlen átélésüket. Ahogy az ösztönök primitív fokon a legbiztosabbak, tudattalanságukban a leg-egészségesebbek, míg a magasabb kultúrában az eltávolodások egész sorát mutatják, ahogy a gondolkodásban minél nagyobb képzetkincs felett rendelkezünk, annál nehezebben jutunk bizonyosságra, úgy az érzelmek túlságos tudatosítása veszélyezteti lefolyásuk természetes erejét és közvetlenségét. A romantikus léleknek szüksége van az érzelmek minél intenzívebb kifejezésére, hogy ezáltal mesterségesen felfokozza, ébrentartsa őket magában. Ez az intenzív kifejezés nem az érzelmet, hanem a vágyódást fejezi ki az érzelmek töretlen frissesége és ereje után. A növény csak úgy tud a maga teljes pompájában kibontakozni, ha gyökere a sötétben marad. A lelki élet tudattalanban gyökerező rétegeinek megvilágításával megtörjük az ösztönösen nyugvó élet nagy vonalát, önmagából jövő biztonságát. A romantikus lélekből hiányzik a szenvedély elementáris súlya és egyértelmősége, nincs egy tárgyra koncentrálni. Sok lelke van, amely sokfelé húz. Örökös töprengése, önmegfigyelése és boncolgatása semmilyen sem nyer kielégítést. Mindenben a sóvárgás formájában éli ki magát.

A romantikus zenei stílus formai sajátosságai ebből a lelkiségből nőnek ki. A teljesen kiérlelt formanyelv, a fejlődés csúcspontja, zseniális összefoglalása, az expresszionista művészet legerősebb felfokozása, Wagner „Tristan”-stílusa. Költészet és zene fognak itt össze, hogy a szeretet és szeretett között mérhetővé fokozzák a távolságot,

hogy a mű alaptónusát, a lélek fájdalmas feszültségét a végtelenbe emeljék. Alig van itt cselekmény, minden zene, mint egy hatalmas sóvárgó érzelmhullám minden árnyalatában való kiélésének szimbóluma. A harmónikus kinyújtások, késleltetések minden eszköze akcióba lép, hogy mint a napsugár a prizrát, úgy bontsa legkisebb alkotóelemeire a harmónia eredeti egységét. A kinyújtások hullámai hol hosszabbak, hol rövidebbek, a feloldó akkordok azonban csak arra szolgálnak, hogy a következő újabb harmónikus feszültség még nagyobb krízist hozzon a zenei történetbe. A feszítő erők mindig mindig nagyobb területre terjeszkednek ki, mint a feloldók, úgyhogy a kisebb harmónikus nyugvópontok szinte megsemmisülnek a felfel-törekvés, a kiterjeszkedés egyetlen nagy hullámában.

De ez a kiterjeszkedés, ez a nagy hajlandóság minden iránt, ami feloldó, határtalan, mozgó, ez él már a korai romantikusokban is. Mindent valami sajátos, könnytől fátyolozott, álmodozó szemmel néznek, minden forma, amihez hozzányulnak, vonalaiban elmosódott, ködszerűvé válik. Egy Schubert-sonáta összevetése a beethoveni klasszikus sonátaformával mutatja legjobban ezt az átértékelést. A klasszikus zenében a harmónikus, melódikus, ritmikus erők egyensúlya uralkodik. Itt a zene összetartó, egységbefoglaló, az anyaghoz erősebben kapcsolódó elemei állnak előtérben: a tonalitás befejezett keretei, a zenei tektonizmus legfőbb eszközének, a metrika tértagozódásának nagy érvényesülése, az egész formaépület szimmetrikus arányai, mind a szerkezeti egységet, a szilárd talajmegalapotást szolgálják. Itt a feszültség ereje éppen a forrongó erők összefogásában, a nagyobb intenzitásban rejlik, amely a sóvárgást tudatos, akaratú jellegűvé erősíti. Schubert hiába akart istenített eszményképének, Beethovennek szellemében komponálni. Itt-ott megüti a haragvó titán hangját, de érzelmeinek formábaöntése közben a harag, a nagyakarás rezignált fájdalommal, a zord fenség, a sötét, súlyos tónusok édes lágysággá, ezüstös plein-air színékké szelidülnek. Ennek a léleknek kifejezésére a témák formálását nem a zenei architektónika erői, hanem a teljes érzelmi kiélés határozza meg. Témái szélesen kiénekeltek, amilyeknek visszatérése nem a feldolgozás céljából történik, hanem főképp azért, hogy új és új színekkel árnyalja, új és új harmóniakba foglalja, hangzásuk festőiségében teljesen kiélveze szépségüket. Már ezekben a Schubert-sonátákban ott érezzük a romantikus zene-

költő álmodozó hangulatát, amellyel nem bír megválni élményeitől. Nincsenek előre megszabott keretek, a harmónikus feszültségekben rejlő erők mindent felbontanak. Dalaiban is a harmónikus kíséret az, amely a lelkirtalom kifejezésének jellegzetességét adja. Ebben rejlik az a sajátos alaptónus, amely Schubert melódiáiban mindig titkos könnyeket, epedő sóhajokat sejtet. Ugyancsak Schubertnél megtaláljuk a romantikus átélését annak a mélységes összefüggésnek, amely a zene és a bánat között fennáll. Alig találunk a romantikus mesterek között olyat, aki ezt szavaiban, alkotásaiban kifejezésre ne jutatta volna. Mindegyik küzd a melankólia lelkét csüggesztő súlyával, amelynek a zenébe annyiszor átélt, soha nyugvópontra nem jutó sóvárgás volt legfőbb forrása. A szeretet azonos volt számukra a sóvárgással, a sóvárgás a fájdalommal és mindhárom egy volt a zenével. „Wollte ich Liebe singen, ward sie mir zum Schmerz, Und wollte ich wieder Schmerz nur singen, ward er mir zur Liebe.“ (Autobiographische Skizzen, 1822 júl. 3. írja Schubert.) Nietzsche a zene ősfájdalmáról beszél. „Ott, ahol zene szól, ott emberi szenvedések áradnak“, „A zene nem enged vidámnak lenni“ írja egy helyen Liszt. Ezért állnak oly közel az örület határához a romantikus lelkifeszültség legmagasabb intenzitásának zenei kifejezései, amelyen túl már csak a lélek teljes összecmlása következhetik. Gondoljunk csak Schubert Doppelgänger című, vagy a „Winterreise“-ciklus sok dalára. Mindmegannyi megrendítő kifejezése ugyanazon boldogtalan, honvágyó lélek örök vándorlásának, talajtalanságának. A romantika azért keresi az idillikus természet békés derűjét (zenészei hányszor megfestették a patak csendes eszbecgását, a malom egyhangú zúgását), azért szereti az álcázottságot, a színészkedést, a képzelt alakok teremtését, hogy önmagátói meneküljön, hogy örök nyugtalanságát enyhíthesse.

Schumannál, a romantika egyik legfinomabb szelleménél is számtalan példát találunk erre a lelkiségre. Floresztánja boldog örömeiben egyszer táncot lejt az élet virágos kertjében, merész lendülettel az égig szeretne viharzani nyugtalan lelke: szeme villog, ajkai remegnek, egész lénye lázban ég, minden porcikájában a zene gyújtó elevevénye él. De a fájdalom tövise hamar felrázza boldog álmaiból a tudatoságra. A szív indulatát, mint egy részvétteljes, megértő mosolygás, finom ironia takarja el, amelynek már nincs éle: ennyi a szava a világhoz. De ez

a hang mindig jobban beleolvad a sóvárgásba, amely lassanként teljesen elszakad minden valóságtól. Kerner szövegére írt dala „Dass Du so krank geworden, Wer hat es denn gemacht“ megrázó bizonyíték élete utolsó szakának nagy szenvedéseire. Sehol egyetlen szenvedélyes hang, kiáltó pátoasz. Az akkordok lassú, nyugodt menete elejétől végig egyforma. De éppen ebben a fásült panasztalanságban, nyugalomban a legmegrázóbb reménytelenség, feloldatlanság rejlik. A lélek valósággal éji sötétségbe merül, messze régiókból, idegenül mered bele a világ nappali fényébe: „Dass ich trag' Todeswunden, Das ist der Menschen Tun, Natur liess mich gesunden, Sie lassen mich nicht ruhn.“

„Manfred“-jában a romantikus szellemnek egyik vezérművét adja. Byron saját szíve vérével táplált hőse sötét végzetétől üldözve, hiába keres enyhülést. Ott ég benne Schumann lelke, az olthatatlan vágyódás lelke. Az egész természet csak az ő kínjainak örökkévalóságát, a mindenségbe való beleolvadásnak, az önmagától való menekülésnek reménytelenségét visszhangozza.

De Schumann is, mint minden nagy muzsikus, felül tudott emelkedni fájdalmán, hogy átszellemült, tiszta szemléletben a legmagasabbat élje át. Es-dur szimfóniájában hatalmas akkorddá nő az a fenséges miszticizmus, amely már korábbi műveiben is itt-ott jelentkezik. A lélek feszülten figyel a légben lágyan tovasurranó éteri hangzatokra: nem érzi már földi súlyát, szabadsága a szellem szabadsága, amely a végtelenbe szárnyal.

A romantikus zenészek nagy hajlandósága a programzene iránt csak látszólag áll ellentétben miszticizmusukkal, metafizikai világszemléletükkel. Racionalizmus és miszticizmus nem zárják ki egymást. A romantikusok nagy zenerajongása, nagy hitök a zenei nyelv kifejező teljességében sarkallja őket arra, hogy az érzelmi élményeket képzetek, fogalmak segítségével magyarázzák, szóval racionalizálják, erről az oldalról is megvilágítsák. Az operában Wagner vezérmotívumai, a hangszeres zenében Schumann kis feliratokkal ellátott zongoradarabjai egészen a szinfónikus költemények programjáig, mind ezt a célt szolgálják.

A szétszakított, krízisekkel, ellentétekkel küzdő romantikus léleknek egyik letragikusabb képviselője, Nietzsche mutat rá a romantikus zenére, mint olyanra, mely a végtelenbetörő, folyton forrongó erőivel legtökéle-

tesebben tudta kifejezni a németiség holderlini lelkét. Ehhez képest a romantika az irodalomban csak ígéret maradt. Nietzscheben mint művészfilozófusban, aki önkéntelenül is minden gondolatát a zenével hozta összefüggésbe, még tudatosabb volt a romantikus lélek oldhatatlan feszültsége. Számára még az illúziók jóttevő vaksága is lehetetlenné vált. Megragadó kifejezését adja ennek e pár sorban: „Nicht dass Du mich belogst, sondern dass ich Dir nicht mehr glaube, hat mich erschüttert.“ (Jenseits von Gut u. Böse. IV. Hauptstück.) Az északi, szentimentális, töprengő, önkínzó lélek örök vágyódása szól sorairól a harmónikusabb, mert problémátlanabb, könnyebben lendülőbb, érzékibb, inkább a jelennek, a pillanat szépségeinek élő, a természethez közelebb álló, érzelmeiben naiv déli lélek után. Mert mindig azután a legerősebb bennünk a vágy, amit a legnehezebben, a legkevésbé tudunk elérni, amiben megvan az, ami bennünk hiányzik. Nietzsche vágyódása a teljesség után annál erősebb, minél inkább érzi a beteljesedés reménytelenségét. Minél inkább rajong az ellenbálványért, amelyet felállított magának, hogy ezáltal kiegyenlítse az északi lélek örökségének súlyát, annál önkínzóbb; annál tudatosabb, mértéktelenebb, szentimentálisabb, annál északibb. Zeneművet ír az „Élet himnusza“ címen, hogy megmutassa benne a melódiának, mint a mozarti lélek derűjének, gyermeki tisztaságának, naivításának diadalát, szemben az északi köd szimbolumával, a szétfolyó harmóniával. Mi volt az eredmény? Írt egy művet, melyből a dél szülöttei, az „Élet“ emberei passzív, komor, egyházi jellegű hangulatot véltek kihallani.

Nagyon messzire vezetne, ha még több példával akarók illusztrálni a romantikus sóvárgás különféle zenei megnyilvánulásait. A romantikus harmóniarendszernek ebből a szempontból való elméleti elemzése az ilyenfajta kutatásoknak leghálásabb területe. Csak utalunk itt Ernst Kurth „Die romantische Harmonik“ című hatalmas munkájára, amely legalaposabb elméleti összefoglalása a romantikus lelket legjobban kifejező harmónikus sajátságoknak.

De bármely stílust vizsgálunk, akár az egyéniség, akár a közösség szempontjából, mindegyiknek örök forrása: az emberi szellem vágyódása a kiegészítés, a teljességek után. A harmónikus kiterjeszkedő erőkkkel szemben áll azon korok stílusa, ahol a melódikus vonalmozgás előtérbejutása egészen más jellegű feszültséget visz a mű-

alkotásba. Legklasszikusabb példa erre Bach művészete, minden polifonstílus csúcspontja. Egy Bach-fugában nem a hangzásban rejlik a szépség, hanem a melódiavonalakat formáló energia hatalmas feszítőerejében, egy magávalragadó aktivitás lendületében, amely koncentráltan, céltudatosan tör a feloldás felé. Az egyes szólamok folytonos mozgása, nyugtalansága, egymásbatorlódása, minden eszközzel való előretörtetése nem a szétfolyó harmónikus kiterjeszkedés folytonos ingadozása — amelyből kiérezzük a vágyó, de cselekedni nem akaró vagy nem tudó lélek pesszimizmusát —, hanem a hívó ereje, aki meggyőződött a küzdelem érdemességéről, a végső cél abszolút értékéről. Ennek a stílusnak igazi hangszere az emberi hang természetes fénye, melegsége, hajlékonysága. A romantikus szellemre való nagy visszahatás nyilvánul meg abban a nagy érdeklődésben, mellyel a mai kor zenészei a XVIII. század, Bach—Haendel korán át egész a XIV—XVI. század polifonművészete, hatalmas vokális kultúrája iránt viselkednek. Ez az érdeklődés a modern zene hasonló szelleméből fakad. A forma felbontása helyett ismét a koncentrált vonalmozgásba, a melódikus erőkre helyeződik át a modern ember lelki feszültségének súlypontja. A szellem, amely a lineáris polifoniából kiárad, valóban megfelel a mai kor szellemének, a nagy, nyugtalan, lázas keresésnek, forrongásnak. A szólamok többé nincsenek egymás fölé vetítve, hanem saját súlyuknál fogva kilendülnek a térbe: ez a ma új perspektívája. Újra felfedezzük a ritmikus és harmónikus erőktől önállóan érvényesülő melódia mozgás-szépségét, egy kánon énekszólamainak azt a hatalmas hőmpölygését, nagy lélekzését, benső expanzivitását, amely minden metrikai korlát nélkül a végtelenbetörés megrázó szimbóluma. A fuga viszont éppen a maga szigorúan kötött formájában lesz a feszültség intenzitásának maximális kifejezése. Egy nagy művész ebben a legmagasabbat nyújthatja. De a népdalok megismerésével ugyanekkor átéljük a zene legősibb elemének, a ritmusnak valódi lényegét, amely a metrikai vonatkozások elleni állandó küzdelemben nyeri a maga igazi jellegzetességét. A ritmusban rejlő mozgásenergiák a szervezetre való erős hatásukkal a legközelebb állnak a természethez. Éppen ezért a népdalokban, primitív népek zenéjében mindig nagy szerepet játszanak. A primitív emberben sokkal teljesebben él a ritmikus őslélmény ereje és frissesége. A népdalokban sokszor olyan rendkívül bonyolult és szublimált ritmikát találunk,

hogy ennek ütembe tagozása szinte lehetetlen. Ritmus hatja át a primitív ember legegyszerűbb ténykedését. Az európai fül előtt pl. profanizálásnak tűnik fel a néger egyházi daloknak teljesen táncszerű ritmusa, míg a néger számára még testmozgásukkal is erősítve, beleolvadva teljes lényükkel a ritmikus élménybe, a legintenzívebb istensóvárgás kifejezőjévé válik. A ritmikus erők is csak arra szolgálnak, hogy könnyűvé, súlytalanná tegyék bennünk mindazt, ami az anyaghoz kötött és a testtel együtt lendülésbe hozzák és erősítsék a lélek szárnyalását is. A kultikus táncoknak itt van a legbensőbb lelki gyökere.

Mindenütt a lelki exaltáció és felszabadulás a zene forrása és lényege. A felfelé törekvő emberi szellem megnyilatkozása, amely önmagunkon túlra mutat. Ennek a kifejezése ad a legegyszerűbb népdaltól a zeneirodalom leghatalmasabb alkotásáig minden zenei közlésnek objektív, időfeletti érvényességet. Ez emeli önmaga fölé, örökértékűvé egyének, korok, fajok szűkkeretű sajátos stílusát, folyton változó szépségfogalmát. Az Örök, az Abszolútum ismeretlen marad, de mégis él a lélek legmélyén annak a kiolthatatlan szomjúságnak, nyugtalanságnak érzetében, amelynek a zene, a maga közvetlen mozgásáradatával a leg-tökéletesebb kifejezője.

A Nemzetközi Hegel-Szövetség és kongresszusai.

Hegel halálának százéves évfordulója nem egyszerű obligát jubileum, hanem komoly szükségérzetből fakadó ünneplés. A fellendülő Hegel-kutatás és különösen a vele szemben való állásfoglalás öntudatosítására irányuló kísérletek világosan jelzik, hogy a filozófiai érdeklődés e nagyarányú megváltozása korunk sürgető követelménye. A sokat emlegetett Hegel-rennaissance az „Internationaler Hegel-Bund“-ban találta meg szervező szervét, amely 1930 áprilisában alakult meg Hágában, az első nemzetközi Hegel-kongresszus alkalmával. Ezt a kongresszust szokatlan módon az egyetemi körökön kívül álló holland filozófusok hívták össze: Bolland volt tanítványai. Bolland 1896—1920 közt a leideni egyetem filozófiai tanszékén — abban az időben, midőn Hegelt általában egyoldalúlag és felületesen ismertették és tanulmányozták — úttörője volt az igazi hegeli filozófiának. Hatása az ifjabb generációnál erősen érezhető volt, azonban kortársai közt reakciót keltett, amelynek következtében halála óta holland egyetemen hegelianus nem kapott katedrát. Követői az egyetemektől függetlenül „Bolland Genootschap voor zui-vere Rede“ néven társaságot alapítottak és céljukul a filozófiának hegeli szellemben való művelését tűzték ki.

A nemzetközi Hegel-szövetség megalapításának eszméjét e társaság folyóiratának, a „De Idee“-nek szerkesztője, Wigtersma vetette fel. Az Internationaler Hegel-Bund nem csupán a Hegel-kutatókat magába foglaló szervezet, hanem a modern hegelianizmus tudományos szerve, amely határozott céljául tekinti a filozófia Hegel szellemében való művelésének szorgalmazását. Huszonkilenc évre alapították meg, az 1930 május 1-től 1959 május 1-ig terjedő időre. Székhelye Hága. Célját kongresszusok, előadások és kurzusok rendezésével, sajtóorganum kiadásával és a hegeli filozófia híveinek és művelőinek támogatásával igyekezik megvalósítani. Hivatalos nyelve Hegel nyelve, a német. Első elnökül Kroner Richárd kiel professzort választották meg. A választmányban Németországot Binder, Lasson és Glockner; Olaszországot Cologero és Gentile; Franciaországot Koyré, Wahl; Angliát Smith, Foster; a szlávokat Tschizewiskij; Japánt Seigi Ohe Kaskimadami; Hollandiát Wattjes, Hessing, Wigtersma, Teldens képviselik. Az alapszabályok szerint: „Tagul bárki jelentkezhetik a titkárnál (a jelenlegi titkár: Dr. B. M. Toldens, Haag, Mauritskade 19). Ha a választmány szavazást tart szükségesnek, a jelölt három hónapon belül értesítést kap róla és a szavazás a legközelebbi közgyűlésen megtörténik. Ha a választmány szavazást nem kíván, azonnal közlik a jelölttel felvételét“. A Bund kiadványa a „Veröffentlichungen des Internationalen Hegelbundes“, amelynek első kötete már meg is jelent (Verhandlungen des ersten Hegelkongresses. Tübingen—Haarlem. J. C. B. Mohr—Tjeenk Willink. 1931.)

Az 1930 április 22—25. közt lefolyt hágai kongresszuson a következő előadások hangzottak el: *Kindermann* (Hilversum), a Bolland-Társaság elnöke, üdvözlő beszédében kifejtette azt a kapcsolatot, amely Hollandia, a szabadság hazája és Hegel, a szabadság filozófusa között fennáll. *Kroner* (Kiel) megnyitó beszédében Hegel gondolatainak sorsát vizsgálta és rámutatott növekedő népszerűségekre. A többi előadások beszámoltak a hegeli filozófia helyzetéről és a róla való felfogásról a képviselt nemzetek filozófiai irodalmában: olasz részről *Calogero* (Róma), angol részről John Alex. *Smith* (Oxford), német részről *Glockner* (Heidelberg), francia részről *Koyré* (Párizs), szláv részről *Tschizewskij* (Prága). Végül *Binder* (Göttingen) „Die Freiheit als Recht“ és *Hessing* (Bennekom) „Die Freiheit als Denken“ c. előadásokat tartotta.

A II. nemzetközi Hegel-kongresszust az Internationaler Hegel-Bund és annak berlini csoportja rendezte meg, számos német, és külföldi filozófus részvételével, 1931 október 18. és 22. közt, Berlinben. Míg az első kongresszus meglegedett azzal, hogy a hegeli filozófia szempontjából szemlét tartson a nemzetközi filozófiai irodalom felett, a második arra irányult, hogy a modern Hegel-kutatás eredményeinek összefoglalásán kívül kifejtse a mai filozófia álláspontját Hegel rendszerével szemben, amelyben a jelenkor fölmerülő problémáit látta meg. *Kroner* (Kiel) megnyitó beszédében rámutatott a hegeli és a mai filozófiai gondolkodás metafizikai, ontológiai és történetfilozófiai vonatkozású közös pontjaira. *Haering* (Tübingen) Hegel fiatalkori fejlődésének útján keresi filozófiájának sajátosságait. Részletkérdéseket világít meg *Hessing* (Bennekom), aki az igaz fogalmának kapcsán foglalkozik az abszolút és az időhöz kötött filozófia problémájával. *Baile* (Leeds) a logikai fejlődés metódusát a fenomenológia szellemében juttatja szóhoz, *Calogero* (Róma) rámutat a hegeli és a klasszikus logika különbségére. *Nicolai Hartmann* (Berlin) „Denkdialektik und Realdialektik“ c. előadása a hegeli dialektika jelentős kritikája. Hibát követett el Hegel, midőn az emberi gondolkodás formájából akarta a létezés formáját levezetni; a fellépő ellenmondás bizonyítja, hogy a dialektikája csak fogalmi gondolkodás, mert a valóságban, bár vannak ellentétek, ellenmondások nincsenek. *Wigersma* (Haarlem) a valószínűség fogalmával foglalkozva, a hegeli módszernek a természetfilozófia területén való érvényességéről beszélt. *Baer* (Halle) Hegel matematikájával foglalkozott. *Gentile* (Róma) a hegeli állameszmét védi meg az államról alkotott naturalista teóriákkal szemben, amelyek az állam kereteiben az emberi szabadság korlátait látják. Az objektív szellem legmagasabb formáját képviselő állam éppen az emberi szabadság megvalósításának egyetlen eszköze. Továbbfejlesztve és revidálva Hegel teóriáját az államban, az általános és örök akarat egyetemességét látja megvalósítva. *Lorenz* (Göttingen) a magánjogról való felfogását fejtette ki Hegel szabadságesezméje szempontjából. A jogban az erkölcsi eszmény közvetlen megvalósulását és nem eszközt lát. *Glockner* (Heidel-

berg) a Hegel-interpretáció alapvető kérdéseivel foglalkozik. Rendszerét mindig mint egészet kell tekinteni, filozófiájának minden egyes szférája az egész rendszert nyújtja egy elembe foglalva. A szférák egymásbahatolása megfelel a szellem természetének, amely minden alkalommal, mint egész jelentkezik. Az előadás rámutat arra, hogy Hegelnél bizonyos kategóriák a másik szférában megfelelően jelentkeznek. Például a tragikusnak magában véve esztétikai kategóriája Hegel logikájában mint pantragizmus, a panlogizmuson belül érvényesül. *Stenzel* (Kiel) a görög gondolkodók és a kereszténység közti ellentét és egység hatását veti egybe a hegeli filozófia alapeszméivel. Lelkes hatást váltott ki *Lasson* (Berlin) záróelőadása Hegel vallásfilozófiájáról.

Az elhangzott előadások változatos filozófiai munkáról számoltak be és öntudatosították a Hegel-renaissance végső lényegét. Ez komoly törekvést jelent egy megnyugtató metafizikai belátás és egy vallásos megújulás érdekében.

Berlin.

Szent-Iványi Béla.

Olasz hegelizmus.

(Hegel hatása Olaszországban.)

Írta: MESTER JÁNOS.

Ha valamely népnek, valamely kornak filozófiai gondolkozásáról szólnunk, akkor azokat a szellemi áramlatokat keressük, melyek kedvező körülmények következtében a közvéleményt irányították és a vezető elmékre szembetűnő befolyást gyakoroltak. Két problémát kell tehát ilyenkor megoldanunk. Először az uralkodó szellemi áramlatokat állapítjuk meg s a nemzeti asszociációs erő működését a kívülről átvett indításokkal szemben; másodsor pedig azokat a kedvező körülményeket, azokat a tudományon kívül fekvő tényezőket, azokat a történeti és művelődési viszonyokat kell figyelembe vennünk, amelyek ezeket az áramlatokat előnybe részesítették vagy egyenesen homlokterbe állították.

Célszerűnek látszik tehát, hogy Hegel olaszországi hatásának tanulmányozásában is ezt a két szempontot keressük és pedig fordított sorrendben. Bevezetőben vessünk egy pillantást a hegeli gondolkodást előmozdító külső tényezőkre, hogy a másik részben annál jobban kivehessük a belső fejlődés mozzanatait és sajátos olasz színezetét.

I. Németországban, Angliában, Oroszországban joggal beszélhetünk Hegel föltámadásáról halottaiból és a nemzeti szellem új áramlatáról, amelynek szignatúrája: die Wende zu Hegel! Ezzel ellentétben Olaszországban Hegel sose volt halott, mert iránya beleilleszkedett a nemzeti törekvésekbe s a porosz állameszmény igen hatásosnak bizonyult az egységes Itália kiépítésében.

A francia forradalom hatása alatt Olaszországban is egész sereg apró köztársaság keletkezett, amelyeket kezdettől fogva Franciaország irányított. Napoleon pedig ezeket a kis város-államokat Itáliai-királyság névvel egységbe foglalta. A római birodalom bukása óta 1400 éven át még sohasem volt ily egységes Itália. Húsz éven át megízlelte az egységnek előnyeit gazdasági téren, szellemi téren pedig gyökeret vert sok nemesen gondolkozó lélekben a régi Imperium Romanum felújításának, vagy inkább megközelítésének eszménye. Hiszen az eszményt először a vérbeli olaszoknak tekintett Bonaparte valószínűleg meg. A bécsi kongresszus ismét apró államokra tagolta szét a nagy nemzetet, amelynek fiai Róma felé néztek és igen sokan a pápától várták a század első felében az olasz egység megvalósítását. Ennek az irányzatnak volt legbuzgóbb hirdetője az olasz Hegelnek tekintett Gioberti, Rosmini mellett az egész század legeredetibb gondolkodója. IX. Pius Ausztria ellenére történt megválasztása, népszerűsége, szabadabb politikai felfogása azt az illúziót keltették föl a politikai egység rajongóiban, hogy magáévá teszi II. Gyula jelszavát: Fuori i barbari! Mögé sorakozik egész Itália mint egy ember, megtörik elsősorban az osztrák uralmat s kiűznek a félszigetről minden idegent.

Mikor Pius az 1848-i forradalomból elmenekült s az 50-es években csak országaival törődött s alattvalóival nagyon megszerettette magát, benne látják az olasz egység legveszedelmesebb ellenfelét. A művelt körök szembefordulnak a Gioberti-féle egyházas bölcséleti mozgalommal és csak a pápaellenes s ezért egyházellenes Gioberti-ellenes liberális irányzattal remélik elérhetőnek kitűzött nagy céljukat. A liberalizmus pedig filozófiai téren főleg két áramlatban mutatkozott: a német idealizmusban és a francia szkeptikus pozitívizmusban. Olaszországban mind a kettő terjedni kezdett: északon a pozitívizmus, az idealizmus pedig délen, főleg Nápolyban talált otthonra és a sekélyes pozitívizmus győzelme után is a magasabb, műveltebb körök eszmeadója maradt.

Hogy éppen Nápolyból indult ki a hegelizmus, magyarázza azt a déli olasz nép közismert hajlama a titkos társulatokra. Ilyen egyesületet alakítottak a negyvenes évek közepén azok a fiatalok, akik a német irodalomban és a német filozófiában látják az olasz nemzeti politika és szabadság előfeltételeit. Itt találkoznak rendszeresen a két Spaventa (Croce két nagybátyja): Silvio, később nagynevű jogász és befolyásos politikus és Bertrando katolikus pap, aki később otthagyja papi hivatását. Ide járt továbbá Francesco de Sanctis, Olaszországnak mindmáig legnagyobb irodalomtörténésze, Antonio Tari jónevű esztétikus, Gatti, Cusano stb. A két Spaventa és de Sanctis belesodrótak az 1848-i májusi forradalomba, amelynek letörése után Silvio börtönbe került, ahol vígasztalásként Hegel Phaenomenológiáját fordította. Vele együtt raboskodott három évig de Sanctis, aki

viszont a hegelianus centrum vezérének, Rosenkranznak irodalomtörténeti műveit tanulmányozta. Betrandnak sikerül megszöknie és Piemontban menedékhelyet találnia, ahol Hegel műveit szorgalmasan tanulmányozza és előadja.

1859—60-ban a franciák segítségével Róma és Latium kivételével egész Itália a szavojai uralkodóház uralma alá került. Az új királyságban a nemzeti egység régi hívei sorra jutalomban részesülnek s ekkor lesz Nápoly a hegelianus mozgalom valóságos melegegya. Bertrando Spaventa s Agostino Vera Hegel eszméit adják elő az egyetemen, de Sanctis pedig előbb a nápolyi, majd az egész ország közoktatásügyi miniszteri székébe kerül. — Róma eleste s az olasz egység kivívása után megcsappant az érdeklődés a Hegel-féle eszmék iránt. Spaventa tanítványai az egyetemet elhagyva, elpártolnak nehézséges rendszerétől is s a szkeptikus iránnyal egyezsre lépve alkotják a sajátos olasz pozitívizmust, a XIX. század utolsó három évtizedének uralkodó szellemi áramlatát. A hegelianizmust Nápolyon kívül csak Pascale D'Ercole próbálja reklámszerűen hirdetni a turini egyetemen és Pisában Donato Jaja, aki mesterénél ékesszólóbban maradandóbb hatást ér el tanítványainál és fölneveli Spaventa igazi szellemi örökösét: Giovanni Gentilét. Főképen Gentile befolyásának és barátságának köszönhető, hogy Croce 40 éves korában már kialakult rendszerrel és világnézettel hozzálát Hegel tanulmányozásához és kritikájához.

II. Az olasz hegelianizmusnak kedvező külső tényezők után figyeljük meg a mozgalom belső fejlődését. Az egyéni és a nemzeti szellem háromféleképpen hat vissza külső kulturális hatásokra: 1. úgyszólván minden egyéni átalakítás nélkül befogadja az idegen gondolatot s ennek fejlesztése is teljesen idegen szellemben játszódik le; 2. átveszi ugyan az idegen eszmét, de magáévá teszi, szinte újra átéli, beolvasztja saját multjába és jelenébe; szabadon választ ki belőle annyit, amennyit a maga számára megfelelőnek, életrevalónak tekint, vagy amit az örök igazságok rendszerébe beilleszthetőnek tart, a többit pedig visszautasítja; 3. az egyén és a nemzet erejének legmagasabb fokán az idegen befolyást csak indítéknak és buzdításnak tekinti arra, hogy saját erejét kifejtsse s önálló rendszert hozzon létre.

Ezt a három mozzanatot világosan fölleljük az olasz hegelizmus történetében. Az első ortodox, a külföldet bálványozó irányt képviseli Vera Agostino, aki az olasz gondolkodókat nemcsak mellőzi, hanem éppenséggel lenézi. A második iránynak megfelelően a nemzeti bölcselőket nagyra tartja s velük Hegelt egyezteteti Spaventa Bertrando és szorosán vett iskolája. Végül önálló, nagyszabású rendszereket alkot valamennyire Hegel szellemében, de a nemzeti öncélúság és a szabad öntevékenység előtérbe állításával: Croce és Gentile.

1. A Hegelhez hasonló nagyműveltségű Vera Agostino (1813—85)

nemzetietlen fölfogását megértjük életéből. Még ifjú korában elhagyja hazáját és Párisba, Cousin környezetébe kerül, aki éppen német útjából és fogságából visszatérve, Hegel műveinek nagybecsülését oltja az ifjú lelkébe. A magvetés annyira fogékony talajra hullott, hogy ezentúl Vera a hegelizmus egyik legjobb ismerője és védelmezője, mind Franciaországban 1852-ig, mind Angliában 1860-ig. Irodalmi munkásságának java szintén erre a 30 esztendőös külföldi tartózkodásra esik, sőt azontúl is inkább a külföld számára készül. Az olasz királyság megalakulása után előbb Milánóba, majd Nápolyba költözik, ahol az egyetemen a filozófia történetét és a történelem filozófiáját adja elő. Hallgatósága eleinte csodálattal követi a világlátott, nagyműveltségű tanár előadásait. De lassanként ellenszenvvel fogadják ki-rohanásait az olasz ontológusok, Gioberti, majd Rosmini, sőt a nápolyiak büszkesége, Vico ellen. Vera Hegel tanait tünteti fel egyedül üdvözítőknél, s az egész olasz szellemtörténelmet értéktelennek minősíti a nagy európai mozgalmakkal szemben.

Munkásságában meg kell különböztetnünk a fordító értelmező tevékenységet és az önálló rendszeres összefoglalást. Bevezetését, fordításait főleg Franciaországban és Angliában készíti, ahol ezenfelül állandóan védi Hegelt Foucher, Schopenhauer, Trendelenburg és bírálataival szemben. Magyarázó tevékenységét, főleg logika-fordítását a hegelianusok vezérükkel, Rosenkranzzal együtt igen nagyra tartották. Kevesebb megbecsülésben részesült rendszeres összefoglalása: *Problema dell' Assoluto*, amelynek célja a hegeli filozófia főtárgyának, az abszolút szellemnek tüzetes kifejtése. Bevezetésében azt vallja, hogy filozófiai tanulmányai-ban kezdettől fogva ennek a kérdésnek megoldására törekedett mind történeti, mind elméleti műveiben. De csak 59 éves korában rendszerei addigi munkásságának eredményét. A divatos pozitívizmussal és darwinizmussal szemben világosan tömöríti a hegeli filozófia alapfogalatait, s a Nápolyban új erőre kapó skolasztikával szemben elutasítja a teremtés fogalmát, amelyet éppoly ellentétes jegyekből állónak tekint, mint valami repülő hegyet. A naturalisztikus irányokkal szemben főleg a fenomenológiát hangsúlyozza, amelyben az eszme dialektikus fejlődése eléri az emberi tudattartalomnak azt a magaslatát, amikor a szubjektív szellem önmagát tagadja, s ezáltal az abszolút birodalmába emelkedik. Hegel fenomenológiája azonban nem egész rendszer, mint sokan vélik, hanem csak a rendszert igazolja és föltételezi. A jelenség léte és a benne megjelenő nem lehet más, mint az abszolút szellem, bár nem lényegében, hanem mint önmagának képe, szimboluma és ábrázolása. Az abszolútum viszonya a jelenséghez olyan, mint a betű viszonya a jelentményhez. A jelentmény, az értelem teremti a betűt, mint tökéletlen szimbolikus kifejezést, amelyet nem szakíthat ugyan el magától, de megkülönbözteti lényegétől, mint annak tökéletlen kifejezését, s ezzel a megkülönböztetéssel egyáltalán tagadja. Amint az értelem a betűt, úgy állítja és

különbözteti meg magától az abszolútum a világot. A világ is az abszolút szellemnek megnyilvánulása, de nem foglalja magában az egész abszolút igazságot, amely létének és megismerésének elve, kútforrása. A világban a természet és a történelem a szellemnek csak olyan tökéletlen kifejezései, mint a betű az értelemnek. Ilyen tökéletlen kifejezés minden rendszer, amely a pusztá jelenséget tartja mind a lét, mind a megismerés elvének, amint ezt fölleljük a naturalizmus, materializmus, pozitívizmus irányjaiban, amelyek csak a fenomenalizmusnak különböző nevei.

Már ez a kis szemelvény is sejteti, hogy ha Vera nem tér vissza hazájába, vagy ott nem száll szembe a nemzeti gondolkozással, neve ma bizonyára ott szerepelne a Hegelt követő centrumnak élén Rosenkranzzal, Michelet-vel egysorban. Nápolyban azonban első ünneplése után mindig jobban magára maradt tanítványainak nagyon kis seregével, amelyből kiemelkedik Rafaello Mariano, akit történeti előadásának feldolgozásával bíz meg, s aki a vallástörténelemben alkot említésre méltót.

2. Az olasz hegelianizmus második, eredményesebb irányának fő-képviselője Spaventa Bertrando (1817—1885). Olasz szokás szerint túlkorán lépett papi pályára, amelyen jóideig kitartott, de végül nem tudott megnyugodni, az egységes hazára törekvő fiatalság forradalmi eszméi, s a német idealizmus tanulmányozása megrendítették hitét. Odahagyva tehát az egyházi pályát, egészen a filozófiának él, amelynek olasz földön valóságos zászlóhordozója volt (Gentile). A Bourbon-uralom megszűnése után 1862-ben Bolognából hívják meg a nápolyi egyetemre, ahol Vera már egy éve első babérait aratta. Itt tanítanak, élnek egymás mellett, s vívják egymás ellen csendes harcukat egész halálukig. Vera mint elvont gondolkodó a francia intellektualizmusra valló áttekintéssel Hegel abszolút szellemét dolgozza fel, Spaventa pedig, aki nemcsak származásában, hanem nevelésében is igazi olasz, a jelenségekből indul ki, s a tapasztalatot a szellem lényegéből kívánja megértetni.

A szellem lényegét az alanyiságban, s a benne rejlő abszolút normatív relációban látja. Szembehelyezkedik tehát a pozitívizmussal, amely a szellem fogalmát teljesen tagadja és az empirikus pszichologizmussal, mely tisztán tapasztalati fogalmat alkot a szellemről. Spaventa ezt nem fogadhatja el, mert az ilyen fogalom se nem filozófiai, se nem igazi. A két empirikus irány közös hibája, hogy az alanyt elválasztják a tárgytól, s ennek következtében egyik párt sem tud felemelkedni a Hegel-féle abszolút reláció magaslatára, amelyben ez a két ellentét szerves egységet alkot: az alany, az önmagában relatív és a tárgy, az önmagában abszolút nem más, mint egy nagy egésznek két tagja, mint a keletkezés, a lelki tevékenység folyamatainak két mozzanata. Az egész konkrét folyamat meghaladja és maga alá rendeli mind a két mozzanatot, ennél fogva végeredményben az abszolút reláció az az egység, amelyet a mindenséget alkotó tárgyak a mindenség egységes alanyával alkotnak: ez a Spinoza

szubstanciája mint alany, mint szellem, amely nemcsak „Ens”, hanem egyúttal „Mens”.

Az abszolút szellem egyenlő a fejlődéssel; a teremtő keletkezéssel, mert enélkül a folyamat nélkül nem jelenhetnék meg semmiképen és nem volna megérthető. A fejlődés azonban dialektikus gondolkodással történik, amelyben a végtelen abszolútum az ugyancsak végtelen gondolkodás aktusában önmagára eszmél, s a tiszta létből (Primo-pensabile) halad a tárgy (Pensabile assoluto) a világ abszolút alanyisága felé, amely a tárgy megismerésének és akarásának egyesülése az alannal. Ettől az abszolút szubjektivitástól mint első létezőtől, ettől a homogén közömbös külsőségtől (a tértől) halad a szellem a belsőség felé, a test, az élő és az értelmes fokozatainak keresztül. És végül az értelmes jelentménytől halad a szellem az abszolút kiteljesedés, az abszolút ténylegesség felé.

A végtelen szellem fejlődésének ez a folyamata egyszersmind az abszolút tapasztalat, amelyben a gondolkodás nemcsak létrehozza önmagát, hanem saját tartalmáról is, saját rejtett belső gazdagságáról tudomást szerez: önmagára eszmél dialektikus közvetítéssel, nem pedig szemléli önmagát, amint Schelling vélte. Az idealizmus teljes tapasztalata mindenesetre többet ér, mint az a töredéke, amelyre a pozitivizmus a tapasztalat nevét bitorolja. Aki töredékekből, elvont mozzanatokból indul ki, az elválasztja az abszolút szellemet a saját fejlődésétől, az Istent a világtól, a szemléletet a gondolkodástól, s a magánvalót a jelenségtől. Egyiket a másikon kívül helyezi, mint Terenzio Mamiani és a természetfölöttiséget valló keresztény bölcselek, akik önmagukat sem mint szellemi alanyt fogják föl, hanem mint természeti tárgyat, mint Ens naturalét. Hegel főérdeme az abszolút alannak, a konkrét fogalomnak megalkotása, ennek kifejtésére írja meg logikáját, s erre építi minden művét. A jelenségeket a szellem lényegéből kívánja megérteni, s ezzel magát a tapasztalatot is a szellemség magaslatára emeli, s ezért a Hegel-féle szellem az ember tapasztalati megismerésének legmélyebb és legmagasabb igazolása.

A pozitivisták működése annyiban érdemel elismerést, hogy a tapasztalat alapjául szolgáló apriori meglátását lehetetlennek nyilvánítva világosan kiemelik a megismerés nagy problémáját, bár ekképen csak problémát vetnek fel megoldás nélkül. A pszichologizmus pedig a tudatfolyamat kutatásával megoldást nyújt probléma nélkül. Hegel összeköti mind a kettőt, amikor Kantot befoglalja Spinozába.

Spaventa nem éri be az abszolút szellem és a fenomenológia fejtegetésével, hanem Etika címén mélyen szántóan fejtegeti az objektív szellem: a jog, erkölcs és állam fejlődését. Terenzio Mamiani ugyanis azzal vádolja Hegelt, hogy panteizmusával aláássa az egyéni és a közérkölcnek alapját. Az ő cáfolására írta Spaventa: *Studi sull'Etica Hegeliana* művét, amelynek terjedelmes bevezetésében a fent nyújtott metafizikai alapokat is fejtegeti. Ezeknek a fejtegetéseknek legnagyobb értéke abban

rejlük, hogy utat mutattak Gentilének az aktuális idealizmus kifejtésére.

A tapasztalatból kiindulás mellett Spaventa nemzeti színezetűvé alakítja Hegel rendszerét azáltal is, hogy beiktatja az olasz gondolkodás történeti folyamatába. Verával ellentétben évnnyitó előadásain többször hangoztatja hazájának nagy multját és rendeltetését az egyetemes emberi művelődéstörténelemben. Szerinte a modern művelődés kapuit Itália nyitotta meg a gondolkodás hőseinek fényes seregével: Pomponazzo, Telesio, Giordano Bruno, Vanini, Campanella. Cesalpini szinte több nemzetnek a fiai és haladásra ösztönzői. Ők indítják meg mindazokat a filozófiai irányokat, melyek Descartestól Kantig hullámoznak. Vico pedig egyenesen előőrse az egész német filozófiának. Új tudományt fedez fel, elővételezi a megismerés problémáját, amelynek megoldására az emberi eszmékre alapítandó metafizikát kíván: meghatározza a nyelvnek, s mítoszoknak igazi fogalmát, s ezzel megalapítja a filológiát; végül megteremti a történelem bölcséletét, amikor megpillantja a szellemnek, s a szellem fejlődésének, történetének eszméjét. Sőt még a XIX. században is az olasz gondolkodás öntudatlan párhuzamban fejlődik a nagy német idealisztikus rendszerekkel. Amint Kant Wolf metafizikájának törzsébe oltotta Hume szkepticismusát, hasonlóképpen egyesíti Galuppi, a geniális vámos Leibniz metafizikájával Condillac empirizmusát és folyton hirdeti, hogy a filozófia legfőbb feladata a megismerés problémájának megoldása. Felfedezi azt is, hogy a tárgy tudat, az érzéki szemlélet tárgya elválaszthatatlan az éntudattól, s ennél fogva az igazi megismerés az értelem és az értelem egységes együttműködéséből származik, akárcsak Kant szintetikus-apriori ítéletében.

A Kanttal túlmerészen összemért Galuppi után Fichte szerepét Rosmininek tulajdonítja, akinek értelmes szemléletében az érzéki adattal egyesül a lét eszméje, az értelem látomása. A létnek ez az eszméje csak ideális eszmei létet jelenthet, mert nem egyéb, mint az értelemnek immanens viszonya a lét fogalmához, amelyre ráirányul. Bizonyára önmaga is érzi, mennyire erőszakos ez a párhuzam, s ezért hangsúlyozza, hogy Rosmini öntudatlanul szubjektív, mert a valóságban kimondott ellensége volt minden szubjektívizmusnak. Hozzátehetjük, hogy ha élt volna ez a nagy elme, bizonyára legerélyesebben tiltakozott volna tanainak ilyen fichteit értelmezése ellen.

Végül, hogy a sorozat teljes legyen, Schelling és Hegel olasz szerepét Giobertinek tulajdonítja, akinek tanait ebbe a formulába sűrítte: „L'ente crea l'esistente“, a lény teremti a létezőt. Ebben a szellemnek új fogalmát, a teremtő erőt véli fölfedezni, amely abszolút dialektikával hozza létre a maga fejlődését.

A nápolyi Hegel-iskolának működését lezárhatjuk két főképviselőjének szembeállításával. Vera valóságos rajongással csüng Hegelen, s olyan áhítatos gonddal magyarázza tanszékéből a nagy stuttgarteri gon-

dolkozó enciklopédiáját, mint az egyetemhez közelfekvő nagy szemináriumban a teológia tanárai a Szentírást. Hegelben megoldást talált minden problémára, esküszik mesterének szinte minden szavára akkor is, amikor a tant fejleszteni véli, vagy védelembe veszi és bizonyítgatja.

Vele szemben Spaventa leveleiben panaszkodik bátyjának, hogy Vera megbotránkozik az ő tanításán, mert csak Hegelt ismeri és azt is felületesen. Spaventa is nagy bölcseletnek tartja Hegelt, de csak egynek a történelem nagy gondolkodói közül, akinél sokat talál elődeinek véleményéből, s akinek nem egy megoldásánál más nagy írók jobbat nyújtanak. Spaventa tanait épp olyan híven követte Pizában Donato Jaja, mint Vera Hegel rendszerét, s világtörténeti pillantásokkal kibővítve, megszerettette ezt a tant Gentilével.

3. Ueberweg nagy filozófiai történetének legújabb kiadásában (1928) Credaro volt miniszter, a római egyetem tanára Spaventával és néhány tanítványával: Fiorentinival, Jajával zárja az olasz hegelizmus történetét és egész más fejezetben, elég röviden intézi el Gentilét és még rövidebben Crocet. Ebben a tekintetben nem tarthatunk vele, mert a legfejlettebb, legönállóbb olasz hegelianizmus képviselője, Giovanni Gentile, a jelenkori hivatalos Olaszország vezető gondolkodója és részben az ő hatása alatt közeledik az irányhoz Benedetto Croce, aki Hegel tanait már kialakult világnézettel ismeri meg, s az új benyomásokat szinte csak alkalomnak tekinti önálló, realiztikus idealizmusának továbbfejlesztésére.

Croce túlszígorú, s némileg egyoldalú kritikájának eredményét „Cio che e vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel” című értekezésében (Ami élő és ami halott Hegel filozófiájában) fejti ki, s kiegészíti még három nagy értekezésben, amelyeket együttvéve közöl Saggio sullo Hegel c. kötetében. (1927, 440 lap.)

Mivel Croce rendszerét e folyóirat közvetlen előbbi száma elég bőven kifejtette, azért ezúttal foglalkozunk inkább csak Hegelhez való viszonyával. Croce egyáltalán nem tartja magát Hegel iskolájához tartozónak. „Critica” c. folyóiratában írja pl. 1904-ben: „Hogy hegelianusok lennének vagy új-hegelianusok, még igazán nem vettük észre. A magam részéről azt tartom, hogy szerény irodalmi munkásságomban több kritikát írtam a Hegel-féle történetbölcselet és esztetika ellen s nem tudok egyetérteni egész metafizikai gondolkodásával.” Hegel megdöntőjének, elavult rendszere cáfolójának érzi magát. Szerinte Hegel minden hibája abból származik, hogy a szellem fejlődésében a dialektikus haladás rúgójának az ellentmondást, az oppositio contradictoriát ismeri el, amely a lét és a nemlét, a szép és a rút, az igaz és téves, a jó és a rossz között áll fenn. Ezek szintéziséből akarja megalkotni konkrét-egyetemes fogalmait, pedig ezek megsemmisítik egymást. A fejlődésben az ősi egység differenciálódása nem ezekből származik, hanem az oppositio contrariából, amelyben állanak egymással a szép és igaz, a hasznos és erkölcsös. A szépet megvilágítja ugyan a rút ellentéte, de nem emeli magasabb

szellemi színvonalra, mint ezt végzi az igazság. A filozófiai módszer mélyebb alapja nem is a dialektika, hanem a szellemi intuíció. Ez külön filozófiai módszer: teljes eltekintés a tapasztalati adatoktól és osztályoktól. Visszavonulás a tudat legmélyére, legbensőbb rejtekébe, ahol arra szegezzük lelkünk szemévilágát, amiben az éntudat (és a lelkiismeret) a valóságos mindenségnek típusa és mértéke. Nem szükséges erre és nem is elég a lélektani módszer: az egyéni önmegfigyelés, sem a kiegészítésére szolgáló történeti vagy etnológiai módszer, amely a megfigyelést kiterjeszti más személyekre, más kultúrákra. Az a tudat, amely a filozófiai kutatás tárgya, nem az egyéni, hanem az egyetemes tudat. A magára eszmélő filozófus nem a saját tapasztalati énjét keresi; a bölcselő Platon önmagában nem Ariston és Periktione fiát kutatta, Spinoza sem a szegény beteges zsidót, hanem azt a Platont és azt a Spinozát keresték, aki nem Platon és nem Spinoza többé, hanem: az ember, a szellem, az egyetemesen létező.¹

Ha pedig valaki ezeket az újszerű konkrét-egyetemes fogalmakat, amelyek csak egyéni ítélet formájában jelennek meg, mesebeli fehér hollóknak minősíti, Crocetól nagyon őszinte választ kap a Logika 33. l.-jén: Nem lehet teljesen meggyőzni senkit, teljesen bizonyítani semmit sem, „mert az igazság nem egyéb, mint hit, bizalom önmömagunkban, bizonyosság önmömagunkról, belső erőnk szabad kifejlődése. A világosság bennünk van. Az ú. n. bizonyítások nem egyebek, mint szavak sorozatai, amelyek eltávolítják a lepelt az igazságról és ráirányítják tekintetünket, de nem nyithatják fel a szemét annak, aki makacsul behúnyja. Ilyen ellenkezéssel és az igazság elleni tusakodással szemben a régi jó idők nevelői nem bizonyítékokhoz folyamodtak, hanem a kőpadhoz és a bikacsökhöz (al cavalletto e alle nerbate), annyira meg voltak győződve, hogy az igazság bizonyítása készséget kíván, készséget arra, hogy magunkba szálljunk és magunk keressük az igazságot. A tiszta fogalom bizonyítása is csak abban állhat, hogy elhárítjuk a megértés akadályait és megmutatjuk, hogy az egyetemes konkrét fogalom a szellemi életnek minden problémáját megoldja és nála nélkül nem értünk meg semmit sem.“² A legmodernebb liberalizmus képviselőjénél mindenesetre jellemző tünet, hogy fegyvertárába iktatná az erőszakot.

Croce igazát mindenesetre el kell ismernünk abban, hogy az ő rendszerét helytelenül minősítik új-hegelianusnak. Viszont egykori legjobb munkatársa és barátja, később annál nagyobb ellenfele, Giovanni Gentile, jelenleg talán az egész világon Hegelnek legszámottevőbb és legönállóbb követője és fejlesztője. Nem régen még a faszizmusnak legtöbbit alkotó közoktatásügyi minisztere, most is a közoktatás államtanácsának elnöke, szenátor, a római egyetem legnagyobb tekintélyű tanára, az óriásira tervezett Enciclopedia Italiana szerkesztője stb. Bölcséletében szaksze-

¹ Filosofia della pratica³. 1923. 6. l.

² Logica⁵, 1928. 33. l.

rűbb, mint Croce, rendszerében következetesebb és kritikájában talán még szókimondóbb.

Gentile megegyezik Croceval abban, hogy az abszolút idealizmust hirdeti, amely szerint az alanyból kell származnia minden valóságnak. Hegel rendszerében mind a ketten tagadják a külön fenomenológiát és rendszert, s ebben a kategóriák levezetését. Nem fogadják el a logika, a természet- és szellembölcselet triászát és ezekben a tudományokban az erőltetett triadikus szerkezetet. Elismerik, hogy Hegel minden monizmusra törekvése ellenére sem tudta legyőzni a platonikus dualizmust, mert a fogalmat és a kategóriákat a gondolkodás aktusán kívül keresi, mint a gondolkodás tárgyát: cogitatumot helyez a cogitation kívül. Tanítják azt is, hogy a tévedés és a rossz nem pozitív tevékenységek, hanem csak a szellem dialektikus fejlődésének szükséges mozzanatai.

A filozófia többi kérdésében teljesen szétválnak útjaik. Gentile nem fogadja el Crocenak Hegel dialektikájára vonatkozó kritikáját és az *opposizione dei distinti*ből levezetett kultúrfokok elméletét. Legújabb hatalmas esztétikai művében hitvitázóink korára emlékeztető heveséssel ront neki egykori jó barátjának: „A filozófia nem lehet öreg emberek játékszere és vigasztalódása ... Croce ajkával mindig az idealizmust hangoztatja, mindenütt 'szellem', 'logika' a szavajárása, de azért az empirikus filozófiának nem akadt még olyan buzgó híve, mint amilyen ő a valóságban. A filozófia, mint a történelem módszere a legrosszabb intellektualizmus, mert mint módszer nem teremhet semmit sem. Ne hivatkozzék intuícóra, mert ez a szemlélet maga is tény s ennél fogva látására újabb tényt kellene felvennünk. Croce találmánya: ez a darabokra szaggatott, falatokra tépett filozófia valóságos tagadása minden filozófiának. Ez a hatékony, előkelő, voltaire-i kellemű prózába öltözött irodalmi bölcselet nem más, mint: *philosophia pigrorum*.”³

Ezt a szokatlan erős kifakadást Gentile előbbi műveiben a következő kifogásokkal indokolja. Croce filozófiája dualisztikus már az esztétikában, mert a lírai intuícióban az érzelmes lelki állapot megelőzi a kifejezést; hasonlóképpen a logikában, történelemben, mert már feltételezett valóságról tárgyal; dualisztikus végül gyakorlati filozófiájában is, amely szerint az ember szinte vasraverve jár a tények börtönében, mert nem alkotja a saját helyzetét, hanem csak megállapítja.

Gentile szerint a modern filozófia legszebb vívmánya: a monizmus csak úgy menthető meg, ha Platon, Kant és Hegel félidealizmusa helyett az elvekből levonjuk a végső következtetést és nem ismerünk el más valóságot, csak az örökké tényleges gondolkodást: *Il Pensiero sempre in atto!* „A szellem lényege nem más, mint ténylegesség, mert a szellemi öntudatosság az *En*; s az ilyen természetű *En* különbözik attól, ami nem *En*: vagy másképpen a szellem tevékenység (*atto in atto, non atto compiuto, o atto in parte compiuto, e in parte in atto di compiersi, atto*

³ Gentile: *La filosofia dell' arte*. 1931. 41–55.; 369–371. 1.

puro) magyarul körülbelül: a szellem tényleg működő tevékenység, nem befejezett, vagy részben befejezett, részben befejezendő cselekvés, hanem tiszta ténylegesség; örökké ténylegesen működő szellemi tevékenység.⁴

Ebből az alapelvből következik, hogy azonosítja az érzéki és szellemi megismerést, az elméleti és a gyakorlati tevékenységet s a Hegel-féle létmozzanatok: lét, nem-lét, fejlődés nála a tényleges tudat-jelenség mozzanataivá válnak. Ezen a tényleges tudaton kívül nem létezik semmi sem, mert „a misztikus és a materialista s általában minden objektívista, aki a valóságot úgy látja maga előtt, mint valami messze-fekvő ígéret földjét, mint valami meghódítandó tartományt — tudatosan bár vagy nem tudatosan — de nem vehet észre más valóságot, mint azt, amit tényleges tudata helyez el elébe“.

Ezt az abszolút pszichologizmust egyesíti Gentile az abszolút historizmussal, amikor azt vallja, hogy az abszolút szellem számára a történelem a jelenések könyve, mert századok folyamán teremti a történelmet s ezzel egyszersmind önnönmagát. A természettudományos felfogással a történelmet kétféle értelemben állítja szembe: mint jelenleg átélt élményt és mint történetírást, amely a multat állandóan feltámasztja halottaiból. A történelmet bensőnkől olvashatjuk le, mert test a testünkből, vér a vérünkből, a szellem bemutatkozása különböző alakban. Dante isteni színjátéka nem az, amit 700 esztendővel ezelőtt megírtak, hanem az, amit mi újra szerzünk, amikor olvassuk.

El kell ismernünk ennek az aktuális abszolút idealisztikus monizmusnak következetességét. Ha az idealisztikus elv szerint ismeretünk tárgya csak bennünk van, akkor számunkra egyetlen valóság a tényleges gondolkodás aktusa, amelyben nem különböznek egymástól a magánvaló és a jelenség, a gondolkodó és a gondolat, az alany és a tárgy, a reális és az ideális, a természet és a szellem, a természet-tudomány és szellem-tudomány, az ember azonos az Istennel és a világgal.

Kifejtett alapelvéből Gentile rendkívül szellemesen vezeti le az emberi kultúra egész birodalmát. Az abszolút szellem a tudatjelenségben él, amelyben három mozzanatot kell megkülönböztetnünk: alanyt, tárgyat s a kettő kölcsönös egymásravezetkezéséből álló tudatosság folyamatát. Alany az, aki tud valamit az éntudatban; tárgy az, amit tudunk a tárgy-tudatban s a kettő szintézise, egyik jelenléte a másikban az ösztudatban. E három mozzanatnak felel meg az abszolút szellem három formája: a művészet az alanyi tudat, a vallás a tárgy-tudat s a filozófia a kettő egybeolvadása. Az elvont művészet tehát fogvatékos, rászorul a vallás kiegészítésére, hasonlóképpen elvont, önmagában fogvatékos a vallás s ennél fogva rá van utalva a művészetre. A szellemnek ez a két mozzanata egységes egészbe forr a filozófiában, amely a szellemnek legfőbb formája, ténylegessége, valósága, igaz-

⁴ La riforma della dialettica hegeliana. 1913., 263. l.

sága. A filozófia egyszersmind a szabadságnak az a tudata, amellyel a szellem a történelemben önmagát folyton teremti, alakítja.

A szellem fejlődésének nincsenek tehát merev fokozatai, mint Croce hiszi, de olyan kalandos regénye sincs, amelyet Hegel ír a fenomenológiában.

Croce a támadásokra azt válaszolja, hogy Gentile „ténylegesen működő Szelleme“ a miszticizmus és az agnoszticizmus nagy ismeretlenje. Rendszere pedig legalkalmasabb arra, hogy kimutassa a filozófia csődjét (di liquidare la filosofia), mert a különbségek ellentétének tagadásával el lehet hallgattatni minden filozófiai vitát, fel lehet morzsolni minden filozófiai problémát, mert valamennyi különbségtételen alapszik.

Gentile alapelve: a ténylegesen működő tudat semmiben sem különbözik a nyers ténytől. Lehet-e ezen az alapon szó tudományról? Mindig annak van igaza, aki utoljára beszél, aki ténylegesen gondolkodik: az igazság a korszellem ivadéka. Lehet-e szó jószágról ebben a véleményben? „A megrögzött gonosztevő a Te szememben nemcsak ma született ártatlanság, — írja Gentilenek — mint a kazuistáknál, hanem talpig becsületes ember saját pillanatnyi lelkiismeretének jósága szerint. A hősök és a becsületes emberek viszont csak egy pillanatig azok, mert a következőben már elmúlnak és époly hitványaknak látszanak, mint a gonosztevő.“⁵ Magáévá teszi Aliotta egyetemi tanár, a nápolyi Logos című bölcséleti folyóirat szerkesztőjének kritikáját: „Mi Gentile szerint a művészet? A gondolkodás aktusa (atto del pensiero). Mi a vallás? A gondolkodás aktusa. Mi a történelem? A gondolkodás aktusa. Mi a pedagógia? A gondolkodás aktusa. Mi a természet? A gondolkodás aktusa, amely multtá lévén, önmagát tagadja. Mi a rossz? Az elmúlt jó, amelyet tagad a gondolkodás aktusa. Mi a tévedés? Az elmúlt igazság. És végül mi a hóbort, mi a bolondság (la pazzia)? Ugyanaz, mint a gondolatnak normális aktusa.“⁶

Gentile hívei viszont — nemcsak Itáliában — azt vallják, hogy mesterük tanával a 300 éztendő európai szubjektívizmusnak új korszaka köszöntött be, mert Gentile világos logikájával, radikális elméletével annyira meghaladja Hegelt, mint amennyire Hegel Kantot felülmúlta.⁷ Azt pedig, hogy népének egyik legnagyobb szellemi vezére, valóságos nemzetnevelője, még azok is elismerik, akik sem ultrahegeli alapelvét, sem körmönfont dialektikáját nem tudják magukévá tenni.

⁵ Conversazioni critiche. Idézi Chiocchetti: La fil. di B. Croce.³ 1924., 293. l.

⁶ Id. Chiocchetti 291—292. l.

⁷ Ugo Spirito: Il nuovo idealismo italiano, 1923. A németek közül hasonlóan vélekedik Fr. Heinemann: Neue Wege der Philosophie. 1929, 114—121. l. (bár nem hegelianus). Georg Mehlis: Italienische Philosophie der Gegenwart. 1932.

Kerkapoly Károly történetfilozófiája.

Adat a magyar hegelianizmus történetéhez.*

Írta: JOÓ TIBOR.

A modern kutatások eredménye annak a belátása, hogy tudomány is úgynevezett történeti fejlemény, fejlődés eredménye, jelenének multja van; s azt is tudjuk, hogy egészséges tudományos élet ott alakulhat ki, ahol megvan ez a mult s ahol ez a mult mint tradíció él tovább, azaz a tudomány jelenkori munkásai az elődökhöz való kapcsolódásnak és azok műve továbbfejlesztésének tudatával végzik kutatásaikat. Természetesen ez nem jelent vak tekintélyimádást, de mindenesetre az eddigi eredmények megbecsülését és komoly, bár kritikus számbavételét. Tisztában kell lennie minden tudománnyal foglalkozó férfinak azzal, hogy nem ő találta ki a tudományt, hanem csak egy időtlen idők óta épülő szentélyhez szállít egy-egy követ. Ez a tudós alázata. Enélkül a gyökértelenség sorsa teljesedik rajta: műve hatástalan marad. Mert csak az tud maradandó hatást tenni a jövőre, aki maga is a multból nőtt ki, aki benne él a közösség élet-sodrában. A radikalizmus a tudományban — bármily paradoxon-szerűleg hangzik is —, egyszerűen lehetetlen. A tudomány világgép adására törekszik, illetve a világgép egyik vagy másik pontjának kidolgozására. Az én világgépem, amelyet mint tudós, tehát egyetemes érvényre törekvő világgépalkotó — mert ez a tudósi mivolt lényege, — alkotok, csak úgy lehet egyetemes, tehát tudomány, ha valamilyen módon kapcsolódik ahhoz a világgéphez, valamilyen módon részes annak az egyetemes érvényében, amelyet hosszú mult tudósgenerációi jelen állapotáig javítottak. Bármit is mutat futó pillantásra a lát-szat, a tudomány sohasem újat alkot, hanem a régit fejleszti tovább. Legalább is az egészséges tudományos élet. Ez a feltétele annak, hogy a tudományos közszellem, az egyetemes tudomány kialakuljon, amely viszont a továbbkutatás eredményességének legfőbb biztosítéka. A tudósnak, az egyénnek munkája mindig újakezdés: problémává válnak előtte újra elődei megoldásai. De maga a tudomány nem engedheti meg magának azt a pazarlást, hogy újra kezdje a mult eredményeit s minduntalan *tabula rasát* csináljon S erre a takarékos-ságra természetesen csak az egyes tudósok vigyázhatnak. Nekik nem szabad feledésbe hagyni elődek munkásságát, sőt azok folytatóinak kell tudni magukat.

A magyar tudományos életben, sajnos, különösen virul a tradíciótlanság. Egész tudománytörténetünk generációk korszakaira törík szét s ezeknek a daraboknak semmi kapcsolatuk egymással. Sehöl semmi folytonosság. Amit az egyik generáció alkotott, arról a követ-

* Pukánszky Béla *Hegel és magyar közönsége* c. tanulmánya megjelent a *Minerva* XI. évf. 1—21. l. A hegeli filozófia magyar recepciójának ez összefoglaló áttekintése helyett közöljük a fenti cikket, amely a hegeli történetfelfogás egyik érdekes magyar követőjének munkásságát részletesebben méltatja. (Szerk.)

kező tudomást sem vett. Éppen ezért egyetemes magyar tudományosságról, történeti közszellemről nem beszélhetünk. Korszakunként igenis alakult ki közszellem, de az egyes korok mindig azzal fogtak munkához, hogy végre megteremtik a magyar tudományt. Pedig az megvolt. Csak nem tudtak, vagy nem akartak tudni róla. Ma sem ismerjük a magyar tudomány történetét. És alig is érzik szükségét általánosságban. Itt-ott hangzanak fel sürgető hangok. Ilyen volt pl. Bartók György cikke az Athenaeum nemrég évfolyamában, mely filozófiai irodalmunk multjának kutatását sürgette, rámutatva annak alig ismert gazdagságára.¹ S valóban, ha felütjük pl. valamelyik folyóiratot vagy akadémiai értesítőt a múlt század 30-as, 40-es, 50-es, 60-as éveiből, érdekesnél érdekesebb értekezéseket találunk bennük és látjuk, minő pezsgő tudományos élet volt akkoriban Magyarországon. S talán semmi sem olyan sürgős a magyar tudománytörténelem feladatai közül, mint éppen filozófiánk multjának felkutatása, mert — amint erre nagy nyomatékkal hívja fel a figyelmet Bartók — a vallott filozófia mutatja meg legjobban az egyén vagy a nép szellemi alkatát.

De nem elég tudományunk multjának emlékeit összegyűjteni mintegy múzeumképen, hanem éleben kapcsolatot kell teremtenünk velük. Életre kell támasztanunk őket és belevinni a jelen élet sodrába. De lehetséges-e ez? Az első pillanatra talán mosolykeltő, hogy feledésbe temetett régi emberek avult bölcsességét akarjuk a mai tudomány éleben mozgalmába beleerőszakolni. Pedig itt szó sincs sovinszta erőszakolásról. A kritika joga csorbíthatlanul áll. De igenis megvan a módja, hogy a mi őseink éppen úgy tovább éljenek tudományos életünkben, mint a németek vagy franciák halottai. Természetes, hogy például a magyar filozófia multja nem mutathat fel Descartes-ot vagy Kant-ot. Valóban, Böhm Károlyig önálló rendszeralkotónk nincs. De hivatkozunk mi tanítványokra is, másodrendű szellemekre. Márpedig a nagy gondolkodók magyar interpretátorai éppen úgy gazdagították finom részleteredményekkel a tudományt, mint a külföldiek. Ezeket a részleteredményeket nem volna szabad veszendőbe hagyni, hanem megvizsgálni, ösztönzést nyerni tőlük s tovább fejleszteni őket. Az ideális az volna, ha egy nagy általános revíziót hajtánánk végre az egész, teljes terjedelmében felkutatott multon, vizsgálván, mi siker, eredmény, érték benne; ez alatt magától belesodródniék gondolkozásunkba egy csomó elem a multból és kialakulna az *egyetemes magyar tudomány* közszelleme. Mert ez csak akkor alakulhatna ki, ha élne a *régi* magyar tudósok szelleme a *jelen* tudatában.

Ebben az írásban a magyar történelemfilozófia egy régi munkásáról akarok képet adni és e példán megmutatni, mennyi ösztönzést nyerhetünk ezektől az elfelejtett férfaktól, akik egykor koruk szellemi életének legmagasabb szintjén állottak, sőt egyet s más maguk

¹ Teendőink a magyar filozófia ügyében. Athenaeum, XIV. 153. sk. ll.

is emeltek rajta és gondolataik mindenképen érdemesek arra, hogy megforgassuk őket mai tudományos közéletünkben.

Fentebb azt írtam, hogy a magyar tudomány története generációk korszakaira hull szét, amelyek közt a kapcsolat, a folytonosság nincs meg. Ez így is van. Az ifjú generáció jóformán sohasem vett át elődjektől örökséget, nem akart tanítvány lenni s ezért nem fejlődtek ki iskolák, melyek konkrét formái a tudományos közszellem egységének és folytonosságának. Azonban most, utólag, visszanézve a multba, felfedezhetünk bizonyos irányokat, tudósok egymásra következő rendjét, akiknek művei egyazon szellemet képviselik. Ezek az egységek nem szándékos átadás és átvétel, tanítói és tanítványi viszony eredményei, tehát nem olyan tradíción alapulnak, amelyet fentebb jellemeztem s így nem is tekinthetjük a tudományos közszellem tudatos egységének, — amelyre pedig oly nagy szükség volna — jelentkezéseként. Nem, ezek a megegyezések a véletlennek vagy a korszellemnek, vagy nemzetünk szellemi alkatának a művei. De ezek a jelenségek feltétlenül mélyre világítanak. Érdemes volna megvizsgálni őket. És főként rendkívül értékesen hasznosíthatók. Mert ha ki nyomozzuk őket és emléküket elevenen tartjuk, ezen az alapon kialakulhat, ilyenformán természetes úton és nem mesterségesen konstruálva, a tudományos tradíció, a magyar tudomány történeti egysége.

A magyar bölcsélet történetében egyik ilyen irány az, amely a mult század eleji idealizmushoz kapcsolódik. Főként Hegelnek volt nagy hatása hazánkban is.² És ez az irány lenyúlik egész napjainkig. Természetesen itt sem lehet iskoláról beszélni a szó szoros értelmében. De összeállítható az idealista filozófusok megszakítatlan rendje. Ez annál is inkább feltűnő, mert a pozitívizmus szelleme magában Németországban is megbontotta a nyugodt fejlődést, amint ezt Erich Rothacker „Einführung in die Geisteswissenschaften“ című könyvében részletesen kimutatja. Magyarországon egészen Böhm Károly fellépéséig virult az idealizmus szelleme és aztán virul tovább az ő művében. Ő szerencsésen felhasználja a pozitívizmus tanulságait, de hűségesen megőrzi az idealizmus örökségét.³ Böhmnek pedig nemcsak tanítványai, hanem tanítványainak is tanítványai vannak már. Így tehát kezdettől máig eleven ez az irány Magyarországon. És ennek különös jelentőséget ad az, hogy az a modern szellemtudományi mozgalom, amely ma uralkodónak mondható és amely Windelband és Dilthey s az ő tanítványainak nevéhez kapcsolódik, egyenesen oda a mult század elejére nyúlt vissza ösztönzésért innenső partjáról a századközép nagy

² Ld. Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene. Sárospatak, 1857. Pukánszky Béla: A magyar Hegel-vita. Minerva, I. 316. sk. II. U. a.: Hegel és magyar közönsége. U. o. XI. 3. sk. II.

³ Ld. erről bőven Történetfilozófiai alapok Böhm Károly rendszerében című dolgozatomat. (Szeged, 1929.) 9. sk. II.

szakadékanak, amelyről Rothacker panaszkodik. Ilyenformán Magyarországon a mai tudományos szellemnek megszakítatlan hagyománya állapítható meg.

Ennek a hagyománynak a fonalát a történetfilozófia területén nyomozva, egyelőre a következőket állapítsuk meg ebben a dolgozatban: a körülbelül százéves mult közepén áll Böhm Károly, akinek tanai egyfelől tisztára idealisztikusak, másfelől a külföldi kutatások legújabb eredményeit előlegezik.⁴ Böhm tanítványai Makkal Ernő és Révész Imre a kimondottan történetfilozófiai írók közül.⁵ Böhmnek azonban már első művében Hegel által ösztönzött történetfilozófiai reflexiókat találunk. Ez 1867-ben jelent meg.⁶ Innen visszafelé haladva, 1859-ben jelent meg Kerkapoly Károly „Világ-történet esztanilag előadva” című művének első kötete, — a további kötetek, sajnos, sohasem készültek el — 1860-ban pedig tartja akadémiai székfoglalóját „A világtörténet és az emberiség fajkülönbségei” címen.

Kerkapoly Károly halálának még csak negyven esztendeje⁷, de már legelfelejtettebb tudósaink közé tartozik. Az ifjú nemzedék emlékezetében legfeljebb mint egy balsikerű pénzügyi kísérleten elbukott miniszter él. Már mint jogtudóst sem emlegetik. Mint filozófus pedig végkép elfeledett. Pedig ez a rendkívül sokoldalú férfiú, amilyennek Kautz Gyula akadémiai emlékbeszédéből megismerhetjük, elsősorban, lényé legmélyén filozófus volt. Ezt írja róla Kautz is: „egész tudományos gondolkozása, életnézete és cselekvésének alapját a philosophia képezte.”⁸ Ő maga mély vallomást tesz a filozófia mellett. Azzal kezdi, hogy korában a közvélemény „az egyes tudományoknak aszerint tulajdonít több vagy kevesebb biztosságot és gyakorlati súlyt, amint azok nagyobb vagy kisebb távolba vőnek állást az esztantól, inkább vagy kevésbé tagadván meg vele egybefüggésüket.” Ebből a mondatból hírül vehetjük a sívár pozitívista szellem terjedését, amely ekkor kezd hazánkban is aggasztó kérdéssé lenni s amely erőteljes ellenkezést vált ki az idealista filozófusokból.⁹ Majd így folytatja: „De

⁴ Ld. i. m.

⁵ Előbbi műve: A történelem megértése. Dr. Böhm Károly élete és munkássága c. gyűjteményes műben, Besztercebánya, 1913. III. k. 113. sk. II. Az utóbbi: A tudományos egyháztörténetírás. I. főrész, Elvi prolegomena és történelmi áttekintés. Kolozsvár, 1913. (Több kötet, sajnos, nem is jelent meg.) A magyar filozófiai idealizmus iskolájáról és jelentőségéről l. rövid cikkeimet a Magyar Szemlében, XII. 74. sk. II. és az Ungarische Jahrbücherben, XI. 299. sk. II.

⁶ Az ének fejtvénye. Sárospataki füzetek, 1867.

⁷ 1824 május 13—1891 december 29 közt élt.

⁸ Kerkapoly Károly emlékezete. Budapest, 1895. v. ö. Színnyei: Magyar írók élete és munkássága. VI. 112. sk. II.

⁹ I. m. 10. I.

¹⁰ A pozitívizmus, illetve materializmus ellen nagyon heves védekezés folyt ebben az évtizedben, és pedig nem csupán etikai meggondo-

nekem más, magasabb véleményem van... az észtanról. Én úgy tudom, hogy az észtan az a tudomány kiválólag, melybe átolvadvá érik csak el legfőbb, végjelentőségüket a tudományok; éppúgy, miként tárgyaik is igazán nem egyenkéntiekül, hanem a mindenségnek izeiül. Innen van, hogy az észtan a mindenségben élő, a mindenség által érintett emberiség öntudatának kifejezőjéül is méltán tekinthető.¹¹

Ezt a meghatározást nemcsak az idealista, hanem a mai, sőt bátran mondhatjuk: a *philosophia perennis*nek is önvallomásaként tekinthetjük. S akinek meggyőződése az, hogy az emberiség önismerete a filozófia, az egészen természetes hajlandósággal fordul filozófiai reflexióval az emberiség multja felé. S valóban, Kerkapoly három filozófiai műve közül kettő a történetfilozófia körébe tartozik.

Ezek egyike, Világtörténete, ez a csonkán maradt, de nagyszabásúnak tervezett munka, történet szemléletének elveit kifejítő bevezetés után végigment volna az emberiség egész történetén. Tehát a nagy mesternek, Hegelnek híres „Vorlesungen“-jét vette mintául. Az elkészült egy kötet a bevezetésen kívül Kína és India történetének átnézetét foglalja magában. Minthogy pedig mi ma már nem annyira Kerkapoly történelemírói megállapításaira vagyunk kíváncsiak, — amelyek bizony nagyrészt túlhaladottak —, hanem szellemének alkátára, — mert a szellem az, ami örökké „érvényes“ —, még ezt az egy kötetet sem fogjuk részletesen ismertetni.¹² Annál fontosabb az a harminc lapnyi bevezetés, amelyben elméletét fejtí ki és akadémiai székkfogalója, amelyben ennek egyik pontját revideálja.

Minthogy világtörténeten „a gyakorlat... az embervilág történetét szokta érteni“, Kerkapoly első dolga az ember fogalmának meghatározása. Az ember „véges szellem“. A szellem természeténél fogva szabad, de az ember, természeti kötöttségénél fogva, nem él a teljes szabadság állapotában, csak törekszik erre. Ez a szabadság felé, szellemiségének teljes kibontakozása felé törekvés a lényege. Azaz az ember fejlődik. Mert „a fejlődés... azon. a tárgy fogalmában alapuló s azért szükségképeni változások folyamata, melyek által a tárgy fogalmának megfelelő létezésre jut; miért — folytatja — csak az eczélra történt változatok történetiek s csak annyiban, amennyire ez iránybani hatásuk terjedt.“¹³ Tehát a „világtörténet az embervilág időbeni

lásokból, hanem tisztára tudományos okokból is. Az irodalom felsorolása végeérhetetlen volna. Csak a Magyar Akadémiai Értesítőre utalok.

¹¹ Tiszta észtan. 1. füzet. Ismerettan. Pápa, 1863. V. sk. II. V. ö. Világtörténet. 117. l.: a filozófia „alapja az önismeretre ébredés...“

¹² Érdekes jelenség, hogy megjelenésekor sem kapott részletes ismertetést. Pálkövi Antal, a legkimerítőbb kritika írója, két közleményben is foglalkozik a könyvvel (Sárospataki Füzetek, II. 1859., 284. sk. II. 386: sk. II.), de nem ér végére.

¹³ Kerkapoly ugyanitt (2. l.) azt írja: „Történet éppúgy jelenti azon lett dolgokat, melyekbe bizonyos tárgynak időbeni fejlődése esik,

fejlődésének folyama.¹⁴ A világtörténet tárgyalási módja pedig csakis filozófiai lehet. Mert „észtaninak nevezendő... az oly tárgyalás, mely nem szorítkozik a puszta tényállás előadására, hanem annak belső szükségességét, vagy, mi mindegy, észszerűségét is kimutatja“; mármost „mivel valamely lett dologról kimutatása annak, hogy általa az embervilág fogalma megvalósításának útján előrehaladott, egyszerűsmind azon lett dolog szükségképeniségének, vagy, mi mindegy, észszerűségének is bebizonyítása: következik, hogy a világtörténetnek egyedül igaz tárgyalási módja az észteni.“ Itt olvashatjuk egy igen érdekes megjegyzését Kerkapolynak, amely válasz lehet ma is arra a gyakori aggályra, hogy a filozófikus történetírás természeténél fogva meghamisítja a történet tényeit, mikor egy apriorisztikus konstrukcióba erőszakolja bele. Szembeállítja a filozófikus tárgyalási módot az „észlelével“, — amelyen a Hegel által „reflektierende Geschichte“-nek nevezettet kell érteni, ennek is főként a kritikai alakját¹⁵ — ezt az jellemzi, „hogy az író rég lefolyt, tehát oly idők történetét vázolván, amelyekben élt szellem neki többé közvetlenül nem sajátja, azokat nem nekik saját, hanem kölcsönzött világításban látatja. E hibába az észtanilag tárgyaló nem eshetik, mert ama rajzolt régi idők mintegy közelbe hozatnak azáltal, hogy a bennöki fejlődés folyama a jelenbe átnyúlól s folyton tartól ismeretük fel.“

„Miatán az emberiség fejlődése öncél... nyilván van, hogy mint ilyen idegen eszköz által nem valósítható. Azért az emberiség az emberiség által fejlődik.“ Semmiféle transzcendens tényező nem szerepel a történetben. „Azonban az emberiség, mint minden általános, csak faji részletességeiben s az egyenkéntiekben létezik, azért fejlődését is csak részlegesült s egyedített alakjaiban, tehát a nemzetek és ezeknek egyedei által eszközli; részint a most élők önkényes és szabad cselekvékenysége, részint a korábbi eszményekből fejlett tényleges állapotok kényszerítő hatalma folytán.“

mint e lett dolgoknak rajzát, ismeretét.“ Felhasználom az alkalmat, hogy szót emeljek én is és itt is a *történet* és *történelem* közti pontos különbségtétel érdekében, amit már számosan megtettek, sajnos, csekély eredménnyel. E két szó ugyanis gyakran használatlik felcserélve. Kerkapoly is téved. A *történet* nem jelenti ezt is, azt is, hanem csupán a „lett dolgokat“, míg a *történelem* azok „rajzát, ismeretét“. V. ö. tölem: Hegel és a szellem-történelem, Századok, 1931. 448. l.

¹⁴ V. ö. akadémiai székfoglalójának köv. mondatával: „csak a legújabb kornak jutott a kísérlet dicsősége, úgy tüntetni föl a történetet, mint amelyben s mely által az Isten képére teremtett ember akarja e képet mindinkább felöltözni, megvalósítandó ilyként feladatát.“ Magyar Akadémiai Értesítő, 1860, 456. l. Meg kell jegyezni, hogy itt az istenfogalomnak nem metafizikai-ontológiai, hanem értéktani jelentése van.

¹⁵ Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Reclam kiadás, 36. l.

Figyeljük meg ennek a mondatnak különösen a második felét. Ezernyolcszázötvenkilencben íratott le. Egynéhány évtizeddel korábban a felvilágosodás minden történeti fejleményt kiküszöbölhetőnek vélt a jelen és a jövő alakításából. Egynéhány évtized múlva pedig jön a hisztorizmus, amelynek meggyőződése, hogy a jelen mindenestől a mult következménye, szabadság a történetben nincs és a legkétségbeejtőbb, legmegalázóbb predesztináltság rémét idézte fel. Ezzel szemben jött újra a radikalizmus, amely viszont a száz év előtti és már egyszer tévesnek bizonyult ahisztorikus szellemben próbálta mindenestől ellökni a „Last der Geschichte“-t. Ma megint ott állunk Troeltsch és Spranger kutatásai után, ahol ez az elfeledett magyar filozófus állott kerek nyolcvan esztendővel ezelőtt. A fejlődés „részint a most élők önkényes és szabad cselekvékenysége, részint a korábbi eseményekből fejlett tényleges állapotok kényszerítő hatalma folytán“ történik. A gondolatnak még a formába öntése sem lehetne tökéletesebb. Nyugodt, tárgyilagos meghatározás, amelyben a két történeti tényező teljes egyensúlyban szerepel. Semmi nyoma sem a hisztorizmus, sem a radikalizmus nyugtalanságának.

Tehát „az egyedi célok és törekvések, melyeknek az ugyancsak egyedi indulatok és szenvedélyek szolgálatukban állanak, ugyanazért az emberiség fejlődésének is eszközlői. Nem kell azonban azt hinni, mintha az ember öntudatlan s pusztá eszközzé süllyedne azáltal, hogy neme fejlődésének nemcsak szabad, hanem önkényes (sic! nem önkénytelen?) és kényszerű cselekményei által is eszközlője. Mert szükség, hogy az általam valósítandó cél, ha nem egészében, legalább egy oldalról enyim is legyen, engem egyediségemben is érdekeljen, nem is említve, hogy ugyanaz nekem, mint az emberiség tagjának általánosságban is célom, habár ezt tudatomra nem vittem is. Így történik aztán, hogy az emberiség általános céljai a nemzeti és egyedi törekvések által anélkül valósulnak, hogy az alanyi szabadság megsemmisülne.“ Ez megint olyan mondat, amely tökéletes megoldása az egyéni és egyetemes célok viszonyának.

Az egyéni szellem, mint általánosság, az államban jelenik meg, mert az állam az a forma, amelyben lényege, a szabadságra törekvés, megvalósulhat. Ugyanis az állam azáltal, „hogy az egyéni szeszélyt az önkényt korlátozza“, megvalósítja a szabadságot. „Ugyanazért az emberiség minden iránybani fejlődésének története az államélet létrejöttével kezdődik.“ „A szellem fogalmának megvalósítására két irányban munkál: ú. m. az elméleti- és gyakorlatiban. Amaz iránybani munkássága által a tárgyi világ megszűnik ránézve idegen s így őt korlátozó lenni; emez iránybani munkássága pedig őt a csupán alanyilag létezésben álló korlátoltságtól menti meg. Ez irányzatok s a bennöki előhaladás egymást kölcsönösen feltételezik. Ezért van,

hogy a szellemnek szabadságáról, mint rendeltetéséről tudata a szabadság megvalósításának föltétele.“

Talán megjegyezni is fölösleges, hogy az emberiség története nem az első államalakulással kezdődik s így Kerkapolynek ez a merev hegelianus álláspontja nem írható alá, de igenis aláírható az, amit az emberi szellem objektívációjának két irányáról mond.

Azok a partikuláris formák — Kerkapoly „részlegességeknek“ nevezi őket —, „melyekre váltan létezik az általános emberiség: a különböző emberfajok, népcsaládok és egyes népekben állanak; mely utóbbiak az állami életre jutás által nemzetekké magasulnak. Minden nemzet az emberiségnek egy különös, egyedileg határozott tagja. Egyedi határozottságai kifejezésre jönnek s meglátszanak a nemzetté magasulásának módjában, annak jogrendszerében, erkölcsi és szokásaiban, aztán a családi élet s társadalmi állapotok minőségében s az alkotmányban éppúgy, mint a művészet, vallás, nyelv és tudományban, valamint végre egyedei testi minőségében is.“ Majd rögtön így folytatja: „Nem ugyan ez alakulásoknak, hanem ezek egyediesülésének tényezője a természet; mi tehát nem önmagáért s önmaga miatt, hanem a szellemmel viszonyánál fogva a világtörténet rajzában figyelembe veendő.“

Itt jól kell vigyázni. Kerkapoly szerint, de a tárgyi igazság szerint is, a természeti körülmények nem tényezői voltaképen a történetnek, vagy pontosabb kifejezéssel: nem forrásai. A történet egyedüli forrása maga az ember. A természeti körülmények, mint Kerkapoly mondja, csak az emberi szellem egyetemes formái egyediesülésének, tehát csak színeződésüknek tényezői. Az igazi alakító erő, az *entelecheia* a bentrejlő szellem, amelynek határozott jelleme van és így egységes alakú, szerves struktúrába, szellemi egységbe fogja össze különböző produktumait.

Ez az egyik, elméleti következménye Kerkapoly megállapításának. A másik morális jelentőségű és a történelmi optimizmus alapjául szolgálhat. Ezért üdvözi Pálkövi Antal ismertetésében oly örömmel: „Az emberiség sorsa önmaga kezében van. A benne kifejtett erők által lett ő azzá, ami jelenleg. Szellemi és anyagi jólétének kifejlése az embert mindig nemesebbé és tökéletesebbé teszi. Minden új találmány újabb eszmékre nyit utat; de azért a tökéletes végcél, az örök megállapodást el nem éri, viszont hátra sem mehet a megsemmisülésig. Egyes tagjaiban és részeiben lüktetést előre hátra kaphat, de oly rázkódtatást, melynek vége enyészet lenne, soha, előre megyen az ember szelleme s az uralkodik rajta.“¹⁶

¹⁶ Sárospataki Füzetek. II., 1859, 286. l. Ennek az álláspontnak a következménye aztán az, hogy amikor Pálkövi az igazságot követeli a történelemtől, akkor az nála nemcsak a forráskritikát jelenti, hanem azt is, hogy a történelem ne csak a harcokat írja le, hanem a békét is, a kultúrát, mert ez az emberiség igazi története.

Igy ismerve Kerkapoly felfogását a természet történeti szerepéről, csodálkozással kell olvasnunk a továbbiakban¹⁷ azt az elméletet, amelyet a konkrét lefolyt és folyó történet értelmezésére, jelentésének felderítésére alkotott meg. Ez az elmélet röviden összefoglalva az, hogy az emberi nem fejlődésének egyes lépcsőfokai az emberfajok, és pedig lezárt fejlődési fokai, amelyek a továbbfejlődésre nem képesek; erre csupán a kaukázusi race képes, amely a fejlődési sor legutolsó, legtökéletesebb tagja. A fajok jellegét pedig a földrajzi körülmények következményének tartja.¹⁸ Ez az elmélet semmiképen sem függ össze logikusan a fentebb ismertetett, merőben idealisztikus általános elvekkel és hozzá még nem is alkalmazza maga Kerkapoly sem történelemírásában. Ott, mint látni fogjuk, megint más elvek érvényesülnek. Ez a korabeli biológiai evolucionizmus hatása. Kautz emlékezésében Ritter „Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte der Menschen“-jére utal, mint ösztönzőre, amely műről maga Kerkapoly is megemlékezik forrásai közt.¹⁹ Ez az ötlet, — mert igazán nem több — a népfajoknak lezárt, megbonthatatlan érték sorozatba való állítása, jóformán máig divatozott, mert egyrészt alapul szolgált az európai önértzetnek, másfelől egy olyan architektónikus konstrukciónak, amelynek felépítésére mind a dialektikus hegelianizmus, mind a szisztematizáló természettudományos gondolkozás hajlamos volt. Mint ilyen, nagyon jellegzetes korjelenséget, érdekes lesz ennek a biológista babonának a formáját Kerkapolynál is közelebbről megnézni.

Mindjárt bevezetőül az a régi és immár szétépett legenda áll, hogy a földövek közül „csupán a mérsékelt az, mely az emberi fejlődésnek kedvező... a másik kettőben a természet... túlerővel nehezedik az emberre, egy oldalon mint szerfeletti hőség, másikon mint iszonyú hideg. Ezért van, hogy a világtörténet általában a mérsékelt földvön folyt és foly.“²⁰ Ma, amikor még a sovíniszta európai szem-

¹⁷ Világtört. 6. sk. II.

¹⁸ Világtört. 10. l. „E tökéletlenségnek (t. i. Afrika geográfiai formája tökéletlenségének) s képzetlenségének egyáltalán megfelel a benne honos, neki saját emberfajnak minősége.“ 14. l.: „Azsiáról van szó: „a föld nagyobb tökélyének ismét megfelel az őt lakó ember minősége.“ 18. l.: „A látott földrajzi előnyöknél fogva Európa... alkalmas arra, hogy... az embert mind tovább tökéletesítse.“ 22. l.: „Ha már az emlős állatoknál kitűnik Amerikának képzetlenségében (= tagozatlanságában) gyökerező erőtlensége, úgy ezt még sokkal inkább várhatjuk az embernél.“ 24. l.: Ausztrália emberfaja is megfelel a természeti környezetnek.“ — A Világtörténetből az előszóban Kerkapoly által is panaszolt sajtóhibákat kijavítva idézek.

¹⁹ Világtört. IX. l.

²⁰ Világtört. 61. l., v. ö. 18. l.: „A... földrajzi előnyöknél fogva Európa... alkalmas arra, hogy... az embert mindjobbán tökéletesítse.“

mel egyetemesnek tartott történet szintere is annyira túlnőtt a Földközi-tenger partjain és hatalmas kultúrák emlékeit ássák ki a trópusok alatt abból az időből, mikor az európai ember még barlangokban élt, éppoly mosolyogva állunk e felfogás előtt, mint egy ptolemaiosi éggömb előtt.

Ezután részletesen ismerteti az egyes kontinensek földrajzi és természeti viszonyait és az ott élő emberfajokat. Majd az emberfajokat értéksorozatba állítja, amelynek csúcán a kaukázusi faj áll. „E fajjal már Ázsiában is találkoztunk ugyan, de teljes tökélyre — bensőleg legalább — csak Európában jutott az, azon Európában, amelyet ő majdnem kizárólag bír s teljesen betölt. Ez emberfajnak csupán szervezeti előnyei is nem kevesebbek, mint azok, melyekkel Európa az egyéb világrészek fölött bír.“ „E fajnak ismérvei... testileg: finom, test- vagy hússzínű bőr, mely szín méltán a színek koronájául tekinthető s egyedül alkalmas a benső élet láttatására...“ — Vajjon miért éppen az európai ember testének a színe a *testszín*?

Az, amit az európai ember szellemi alkatáról mond, igen érdekes: „A kaukázusi emberfajnál nem találjuk sem a négernek — a természettel békén éléssel folyó — háborítatlan s derült kedélyét, sem a mongolnak nyugtalanságát, mintegy rohanó törekvését. Ő — különösen az európai népekben — magát a természettől különbözónak, sőt azon felülállónak érzi. E különbözőség érzete megfosztja őt a négernek saját gondtalan nyugalmtól; míg fensőbbiségének érzete által lehető lesz, hogy törekvésében mértéket tartson s épp ezáltal vívmányainak állandóságát adhasson. Ezért van, hogy az emberi szellem éppen a kaukázusi faj által eszközi fejlődését.“²¹ Csakhogy ez nemcsak a kaukázusi fajra illő jellemzés, hanem bárminő fajú kulturált emberre.

Ennek az egész konstrukciónak mintegy a vasszerkezetét találjuk a 26. lapon. „Az egyes földrészek jellemének egyáltalán megfelelő emberfajokra vonatkozólag mondottakból egy részről, a legkegyeltebb faj embere fejlődési folyamának szem előtt tartásából másrészről világosan kiderül, hogy a természet az emberben sem tagadá meg azon általános törvényét, mely szerint ő a kebelén belüli fejlődésnek csupán átmeneti s épp ezért az idő folyamán el is hagyott lépcsőit más részről önállókká teszi és állandósítja. Önállókká teszi s állandósítja pedig mint olyanokat, melyekben jön a fejlődés alanya a benne foglalt — külön magukban ugyan félszeg, de azért mégis lényeges oldalak mindegyikének megfelelő létezésre; ezáltal mintegy tervé s így állandóan szemlélhetővé tevén azon fejlődést, melynek izei időszerinti folyamában eltűnők. Kiderül pedig ez éppen előadott

Az emberi nem tökéletesedési folyamatának mindeddig ő volt a szintere, Afrika és Ázsiának felé fordult, vele rokon részeivel...“

²¹ Világtört. 19. l.

igazság által, ha azon már többek által észlelt... tényre ügyelünk, mely szerint a külön emberfajok vezérlései csupán képviselői a legmagasb vagy kaukázusi jelleg fejlődése egyes lépcsőzeteinek." A néger — írja — a kaukázusi ember embriójához hasonlít. Szintúgy az amerikai indián is. „A mongol megakasztott ujszülött csecsemő." Viszont „a kaukázusi ember agya — átmenvén az állati alakulások során — azon jellemekben halad keresztül, melyekben feltűnik az a négereknél, amerikaiknál és mongoloknál; míg végre fölveszi azon tökéletes jellemet, melyet visel a kaukázusi faj nemzeteinél. Az arc szinte e változásokban részesül." És így tovább.

Íme, ez az a konstrukció, mely oly csábító volt a hegelianus előtt, hogy pár lapon át felcserélte a szellemi evolucionizmussal. Abba a gondolatkörbe, amelyet egész elmélete képvisel, sehogyan sem illik bele. Mindenesetre nagyon csábító és megtévesztő lehetett, mert úgy látszhatott, hogy „pozitív" ténybeli alapokra van építve. Ma pedig már éppen a tények cáfolják meg. De abban az időben sem volt általános meggyőződés. Így Pálkövi, aki pedig nagy elragadtatással ír Kerkapoly művéről, nem hiszi el a kaukázusi faj egyedüli fejlődésképeségét. „Igaz az is — írja —, mikép a kaukázusi fajnak jutott az a szerencse, hogy az emberi művelődésnek képviselője legyen, részint a helyzeténél, részint az ebből kifejtett helyiségi jóléte miatt. De a többi fajoknál, melyek akár a hő, akár a hideg ég alatt élnek, azt mondani, hogy nem képesek emberi jogaik és a tökéletesedés elsajátítására, nem mondanám igaznak."²² És példákra is hivatkozik. Ezek a példák ma már egyre növekvő bőségben állanak rendelkezésünkre.

Való igaz, hogy az egyetemesnek mondható kultúra az, amelyik felveszi magába lassanként az összes többi kultúrköröket és azok helyét elfoglalja, úgy látszik, az úgynevezett európai kultúra lesz. De ennek okai aligha földrajzi körülmények és biológiai tények, hanem sokkal titokzatosabb és tisztára szellemi okok, amelyekkel azonban most nincs módunk foglalkozni.²³ Ebből a tényből azonban semmiképen sem lehet fajok teljesen fejlődésképtelen alacsonyabbrendűségére következtetni. Síkos út ez és könnyen jutunk oda, ha egyszer elindultunk rajta, hogy a kaukázusi népek közt is különbséget teszünk érték dolgában, ahogy ma sokan tesznek is. Az a tény, hogy az úgynevezett európai kultúra kezd világkultúrává válni, kétértelműen bizonyítékul szolgál nagyobb értékűségének, valamint annak is, hogy eleddig azok a népek érték el a legmagasabb fejlettséget, amelyek eleddig hordozói voltak. De ez semmit sem bizonyít amellet,

²² Sárospataki Füzetek, III., 387. l.

²³ Foglalkozom e kérdéssel Történetfilozófiai alapok stb. 35. sk. ll., 53. sk. ll., továbbá: Európa szerepe az emberiség történetében. Protestáns Szemle, 1932. 90. sk. ll.

hogy eddig elmaradt népek, amelyekre köre kezd kiterjedni, a jövőben ne fejlődjenek odáig, hogy méltó hordozói és gyarapítói, munkásai lehessenek.

Ugyanennek belátására maga Kerkapoly is eljutott. Akadémiai székfoglalójában, amelyt egy évvel később, 1860-han tartott meg „A világtörténet s az emberiség fajkülönbségei“ címen, s amely éppen és kizárólag „Világtörténet“-ének ezzel a kritikus kérdésével foglalkozik.²⁴ Ebben az értekezésben visszahelyezkedik a tiszta idealisztikus alapra s tökéletesen ellentétes elméletet fejt ki, mint „Világtörténet“-ében.

Előjáróban megállapítja, hogy a történet az emberiség fejlődésének menete, amelynek folyamán a szellem bontakozik ki, továbbá, hogy „csak egyed lehet alapja bármely fejlődésnek“ s felteszi a kérdést, hogy egyed, azaz egység-e az emberiség. Megállapítja azt is, hogy az emberiség ténylegesen fajokra oszlik s e fajok közt különbségek észlelhetők. De — körvonalazza pontosan a problémát — „a kérdés nem annyira az, hogy valjon időszerint eredeti vagy származott-e ama különbség, hanem hogy absolut-e“.

Ezután ismerteti azt a felfogást, amely szerint az emberiség lezárt, meg nem másulható jellemmel rendelkező fajokra oszlik és eredetileg sem egy törzsből ered, tehát azt a felfogást, amelyet Világtörténetében maga is vall s megismétli a biológiai evolucionizmus tanát, hogy „éppen az átmeneti lépcsőknek... megőrkítése s a magasabbakban el nem nyészése képezi... a természetnek azon sajátosságát, mely őt a szétesettség világává teszi.“ „Eszert az embervilág egysége s ez egységnek szükséges volta mibe sem eshetik, mi benne természeteti. Sőt inkább természetisége őt is aláveti a természet most említett azon törvényének, mely szerint ő a kebelén belőli fejlődésnek csupán átmeneti — s épp azért az idő folyamán el is hagyott — lépcsőit másrésről önállókká is teszi s állandósítja, létrehozván így az emberfajokat. Igaz, hogy e nézőpontról úgy tűnnek fel a fajok, mint egy és ugyanazon alany fejlődése különböző ízeinek jelzői, mivel az eredet egységének legalább lehetősége megmentve volna. De mit használ ez, midőn már föllebb megmutattam, hogy a kérdés nem annyira az, ha valjon időszerint eredeti vagy származott-e az emberfajok közti különbség, hanem, hogy absolut-e? Ennélfogva, ha a fejlődés alacsonyabb fokain megmaradt s azokat örökítő fajok teljesen elvágvák a magasabbra emelkedettektől, úgy valóban nem látom, mit használjon egységes fejlődésének lehetővételére az eredeti egység. Nem látom ezt még azon esetre sem, ha figyelmen kívül hagynám azon lehetőséget, mely szerint a fejlődés már eredetileg is különböző pontokból indulhatott ki. És valóban úgy is látjuk, hogy az emberi-

²⁴ Magyar Akadémiai Értesítő I. (1860) 455. sk. II.

ség fejlődési folyamán annak legnagyobb része kivülesik, vagy annak legföllebb is tárgyául szolgál; annyira, hogy az úgynevezett világtörténet inkább csak egyetlen törzsnek, a kaukázusinak fejlődési folyama. Az amerikai nemcsak előre nem viszi, sőt kiöli a kaukázusi faj polgárosulása, ugyanaz, mely barommá alacsonyítja a néget, olyanul használván fel azt. Sőt tovább megyek, mivel vitte elő a chinai népet a kaukázusi fajnak minden előhaladása, bírt-e az, ha csak legkisebbit is, változtatni ama vén gyermekben, vagy változott-e valamit az európai kultúra hatására az ázsiai fensíkok világa?”

Ne bocsátkozunk most az utóbbi tárgyi megállapítások bírálataba. Napjaink története kétségtelen cáfolatukat szolgáltatja. De a Kerkapoly korában ismeretes tények bizvást alkothatták tárgyi alapját megállapításainak. És annál tiszteletreméltóbbak az idealista filozófus további bátor fejtegetései, amelyek ritka elvi következetességről és éleslátásról tesznek tanúságot.

„... a tapasztalati tények méltán mutatják megoszlottnak, fajokra váltanak az emberiséget, mivelhogy valóban ilyen az, létezési módjának természetiségénél fogva tudniillik; de ... e megoszottság daczára is követelnünk kell annak egységét, mivelhogy az ember tulajdonkép, létegeben szellem.” A szellem teszi azt, hogy „kétségtelenül létező faji különbségek az emberben egyáltalán nem alkotnak áthághatatlan korlátokat ... a szellemnek okvetetlenül kell bírni azon erővel, hogy a testet, melyet közvetlen létezésre juthatás végett ölt, s az e testet átható s megelevenítő lelket emelhesse ... A szellemnek e felsőbbsege, ez idomító hatalma a fajok határain belül egyeseknél, mint egész népeknél gyakran mutatkozik, de már e határokat is áttörve természetesen sokkal ritkábban ... De azért a lehetőséget feladnunk nem szabad, sőt világosan ki kell emelnünk, miként éppen az ész által igényelt eme lehetőség, s annak — habár ritka — megvalósulása képezi az emberiség egységes fejlődésének feltételét.”

Ez a következtetés nem marad pusztá hipotézis Kerkapolynál sem. Oldalakon keresztül sorol fel eseteket, mikor bizonyos emberfajhoz tartozó népek egy másik faj magasabb kulturális szintjére képesek felhágni. És így tárgyi indokolással is alátámasztva az elvi követelményt, fejtegetéseit ezzel fejezi be: „az emberfajok elé vont természeti korlátok nem áthághatatlanok, sőt mint ezt a szellem fogalmára s a természethezi viszonyára támaszkodva előre is követelnünk kellett, ennek magasb hatalma által leronthatók. Ezáltal meg önként leomlanak azon válaszfalak, melyek a népek alacsonyabb vagy magasabb képességét s így rendeltetését illetőleg köztök emeltettek, akár alapítottak azok faji, akár nyelvi különsegre. Az ember lényegét a szellem teszi s az minden fajban egy és ugyanaz. Ezért mondja Humboldt is: „Az emberiség egységét állítván, ellenemondunk a magasabb és alacsonyabb emberfajokról sőtét tannak’ ... Nem magasabb és alacsonyabb rendeltetésű, többre

vagy kevesebbre képesített, nagyobb vagy kisebb szellemerejű fajok és népekről lehet és kell hát szólnunk, hanem csak többé vagy kevésbé szerencsésekről, a természet által inkább vagy kevésbé kegyeltekről. Igenis kegyeltekről; mert nagy szerencse az, ha a szellem már előleg és természetileg alkalmas organummal bír ... ellenben szerencsétlenség az ellenkező. De e szerencsétlenség, mint láttuk, nem helyre-hozhatatlan ... Ez előmenést illetőleg jegyezzük meg, hogy a szellem fejlődésének célja több úton levén megközelíthető egyszersmind, a népek előhaladottságát nem úgy kell megítélni, hogy őket egymáshoz mérjük, hanem úgy, hogy azon célra tekintünk, mely felé mindannyioknak törekedni kell...²⁵

Ez az értekezés joggal tekinthető palinodiának a Világtörténetben kifejtett fajelmélettel szemben. Csak az a feltűnő, hogy itt arról az elméletéről, egyáltalán arról a könyvről említést sem tesz.

Ez a palinodia pedig a tudománytörténet legérdekesebb és legtanulságosabb jelenségei sorába tartozik. Az itt elfoglalt álláspont megegyezik azzal, melyet Pálkövi kritikája vetett ellen Kerkapoly egy évvel előbb vallott felfogásának az emberfajok kérdésében. Arra nézve, hogy ez a kritika milyen hatást tett Kerkapolyra, semmiféle adatot sem tudtam felderíteni, de talán nem túlságosan messzemenő következtetés, ha arra gondolok, hogy igenis az a kritika adott impulzust e székfoglaló értekezés megírására. Az itt kifejtett nézetet ugyanis involválja Kerkapoly alapelve, hogy t. i. az ember lényege a szellem, amely közös természetű, fejlődésképes, a természetileg elkülönült emberfajokban is. Sőt azt mondhatjuk, hogy az az első fajelmélet egyenesen idegen, oda nem illő, logikátlan már Világtörténetében is, ellenben odaiálló, az alapelvekből logikusan következő ez a revideált felfogás. Úgy tűnik fel előttem, hogy Pálkövi kritikája bátoríthatta Kerkapolyt ennek a revideált álláspontnak a kifejtésére. Ehhez 1860-ban, amikor a pozitivizmus és a biológizmus első szavai elhangzottak s a materializmus kezdett uralomra jutni, már bátorság kellett. Kerkapoly 1859-ben még nem merte az idealizmus alapelveiből folyó következtetéseket ténybeli kérdésekre levonni. Azt vélte, hogy akkor marad hű a tudományos igazság követelményéhez, ha szigorúan alkalmazkodik azokhoz a tárgyi megállapításokhoz, amelyeket *abban az időben* a szaktudományok megdönthetetlen igazságokul hirdettek. Így siklott át a materializmus vizeire fajelméletében. De a korabeli tudománynak ama következtetéseit, amelyek egyedül „pozitívaknak“ látszott és vélt adatokra épültek, az újabb kutatások eredményei alaposan megcáfolták. Tanulságos példája ez annak, mennyire nem szabad túlbecsülni a „tények“ bizonyító erejét és mily kritikával kell őket elméleti következtetések alapjául elfogadni. Ellenben azt a racionális úton nyert eredményt, amelyre Kerkapoly székfoglaló

²⁵ Kerkapoly saját szavait azért idézem ilyen bőségesen, ahelyett, hogy kivonatolnám, hogy az egész gondolatmenetnek és eredményeinek meggyőző ereje és „modernsége“ annál szembeszökőbb legyen.

értekezésében jutott, éppúgy igazolták manapság az újonnan megismert tények, mint egy égitestnek pusztán számítások alapján következtetett létét később a teleszkóp. Az a bátor tanítás, amelyet Kerkapoly 1860-ban vallott, hogy nevezetesen az emberiség minden természeti elkülönödöttsége ellenére is egység, és pedig szellemi egység, tökéletesen meggyezik azzal a meggyőződéssel, amelyre Windelband, a modern történetfilozófia atyja jutott el 1916-ban, a világ népeinek egymás ellen viselt legnagyobb háborúja idején, „Geschichtsphilosophie“ című utolsó, töredékben maradt írásában, amelynek befejezésében a halál akadályozta meg, hogy nevezetesen az emberiség egység, bárha tagjai szemben is állanak egymással, de ez az egység nem *megadva* van, hanem *feladva*, mint cél, megvalósítandó idea a kanti értelemben, s ez az egység az egyetemes emberi kultúrában jut szemelláthatóan egyre közelebb a megvalósuláshoz. Ez a Kerkapoly végső eredménye is.

Ezek után térjünk vissza a Világtörténet ismertetéséhez. Azok a fejtegetések, amelyeknél abban hagytuk, az emberfajok különbségeinek alapjául szolgáló geográfiai viszonyokhoz, tehát a világtörténet egyik „természeti alapjához, a térhez“ kapcsolódnak. A másik „természeti alap“ az idő. Ez is „a térrel egyezően szintén részekre oszlik. E részeket koroknak, korszakoknak, időszakoknak nevezhetni. Az, mi az időt mint csupa formát betölti s így részekre különülését lehetővé teszi: a bele eső történet, melynek irányváltoztatásai lesznek azért ama különülésre nézve határozók. A világtörténet a véges — azaz a természetileg létező — szellem fejlődése lévén, irányát illetőleg csak ennek fogalma által határozathatjuk meg.“ Ezt a korszakbeosztást teljesen Hegel nyomán végzi el Kerkapoly. Az ember szabadságtudatának a mérve és az ennek megfelelő államforma a beosztást vezető szempont. Két nagy korszakot különböztet meg. Az egyik az öntudatlan fejlődés állapota, a másik „az öntudatra ébredt s magát mint szellemi lényt érvényesíteni törekvő emberiségnek történetei által van betöltve“. Mindkét nagy korszakon belül három-három szakaszt — tézis, antitézis, szintézis! — különböztet meg: „Az első kor természeti alapokon eszközölt fejlődésének ismét három stádiuma van aszerint, amint az állam a közvetlenség s azért a családiasság és egység, vagy közvetettség s ezért a társadalmi élet és különbség elvén épült, vagy végre amint benne az elemek egymást, miként kell, áthatották.“ De valamennyi államforma ekkor még teokratikus. Ezt a jelleget elvesztik a második korszakban, amely ismét három szakaszra oszlik. Itt a szempont az individuális és univerzális szellem közti viszony. E viszony lehet „az elemek közvetlen egységéé, mely a görög világban jött létre ... az elemek szétváltságáé, különbözőségéé és küzdéséé, melyet a római világban találunk ... A közvetett egységéé, vagy a különvált, sőt ellentéteséé lett elemek kibéküléséé. Ez a keresztyén világ jelleme ...“

Ezzel végződik a bevezetés. Ezután következik Kína és India tör-

ténetének a tárgyalása. És következett volna, ha az egész mű elkészül, Perzsia, majd Görögország, Róma és a nyugati Európa történetének tárgyalása. Tehát teljesen a Hegel skémáját vette át és mint már előbb utaltam rá, nem azt a sorrendet követi, melyet fajelmélete kínál. S ezzel beleesik abba a hibába, amelybe Hegel és az egész hegelianizmus. Kerkapolynek egy szellemes mondását használva éppen vele szemben: „itt is azon gyakori esetek egyike forog fenn, melyekben az, mi elvileg elsőül lett felismerve, idő szerint is elsőül gondoltatik“.²⁶ A hegelianizmus a népeket fogalmi egymásutánba állítja, dialektikai fejlődési sorrendbe. Kerkapoly nál igen jellemző kifejezésére is találunk ennek a szempontnak: „azon polgárosulás, mely *fogalmilag* közvetlenül következik a China által kifejtettre“;²⁷ a hinduké. A hegelianizmus bizonyos kultúra-életforma-típusokat vezet le dialektice s az ezek képviselőiül kiválasztott — s tagadhatatlanul többé-kevésbé valóban ki is választható — népeket történeti szereplési rendbe állítja. Tehát egy értékbeli sort időbelivé erőszakol. Ebből következik az is, hogy a fejlődés egyes állomásaitól, az ott álló népektől minden önértéket megtagad; a mai európai kultúrához mérve, tehát nem immanens, hanem transzcendens szemszögből ítéli meg és ítéli el őket. Természetesen, ha elfogadjuk a hegelianizmus alapelvét, hogy a történetben ilyen egyenesvonalú fejlődés, és pedig a hegeli értelmezésű szabadság-élménynek a fejlődése állapítható meg s ez a történet célja, jelentése, akkor ez a bíraskodás a mult felett jogosult, s ők valóban jogosultnak is érezték. Ennek az ítélkezésnek a helytelenségére maga Kerkapoly is rájött később, mikoris akadémiai székfoglalójának már idézett végső szavaiban immanens kritikát sürget és nem az európai kultúra-ideált, hanem magát a szellemet állítja célul.

De ügyelni kell a hegelianizmus megítélésében ennek a kérdésnek a kapcsán két körülményre. Meg kell gondolni, hogy jutott Hegel lélektanilag, élményileg ehhez a sorrendhez, amelyben a történelmet írja és hogy indokolja logikailag a konstrukciót. Ő személyileg mint európai, német ember, a keresztény germán kultúrát érezte a fejlődés eleddig elért legfelső fokának és ennek a kultúrának az eszményét a fejlődés céljának. Mint idealista filozófus előtt és szellemi összetételénél fogva is — emez az alapja amannak is — a szabadság lebegett előtte legfőbb megvalósítandó értékként. Ehhez járult szellemének dogmatizmusra hajló vonása, amely arra vezetett, hogy a kelleténél nagyobb fontosságot tulajdonított a formáknak s így a közönség legális alakjának, az államnak. Ezek elméletének szubjektív forrásai. Hogy ezt az elméletet megindokolja, azért kellett bevezetnie azt a tanítást, amely szerint a történet lényege az államban megtestesülő szabadság-élmény fejlődése s ezért kellett a történeti sorrendet

²⁶ Világtört. 43. l.

²⁷ Világtört. 134. l. Az aláhúzás tőlem való. V. ö. Hegel, i. m. 237. l.

Kína, India, Perzsia stb. egymásutánjában megállapítania. Pedig még akkor is, ha Európát állítjuk az egyetemes történet központjába, helytelen Kinán kezdeni. Akkor a görög-római-germán kultúra közvetlen őseivel kezdjük, a prehellénisztikus épei és kisázsiai népek emlékeivel.

Hegelt nem magából a történeti tárgyi anyagból levont szempontja erőszakos lépésekre vitte a történeti tárgyi anyaggal szemben. S vele ment Kerkapoly is. Hogy egy ilyen kívülről bevitt szempont milyen tévedésre vezethet, annak igen jellemző példáját láthatjuk Kerkapoly Világtörténete utolsó lapján. Megállapítja, hogy a hindu szellem évszázadok óta semmi újat nem alkott, majd így folytatja: „Így lőn, hogy e nép majd egy teljes évezreden át vesztegelt; múmia-szerű emlékekért régebben létesített polgárosulásának; keltve azon igen is elterjedt véleményt, mely szerint neki is, mint Chinának is, jelleme éppen a tespedésben, a fejlődés hiányában áll. Hogy e vélemény terjedtsége dacára is alaptalan s inkább csak az India régibb történetbeni járatlanságának következménye, azt a föntiekben bebizonyítanom, reményelem, sikerült. Hiszen legalább három évezredre terjedt s egynél több fokot mutató fejlődés lett azokban feltüntetve s nyomról-nyomra kísérve az árja nép útja, melyen az a *fejlődés azon fokra emelkedett, melyet a chinai álláspont félszége* [= egyoldalúsága — a tézis! India az antitézis!] *mintegy igényelt s mely a Perzsia által elfoglaltnak [szintézis] előfeltétele volt.*“²⁸ Ugyanezt megállapítja Kináról is.

Tehát van fejlődés ezeknél a népeknél is, de nem a végtelen fejlődés útja, mint a kaukázusinál, hanem csak bizonyos fokig haladhatnak felfelé, akkor megállanak és átadják a fáklyát egy másik népnek.

A dialektikus konstrukció itt nyilvánvalóan elárulja magát. Eppen olyan örvendetes a konstrukció szempontjából az, hogy India egy ideig igenis fejlődött, mint az, hogy egy idő óta viszont tesped, mert így meg van mentve az az elv, hogy egy-egy nép egy-egy fejlődési foknak, kultúraformának a képviselője, de csakis annak, aztán megszűnik aktív szereplő lenni. A tézist elhallgattatja az antitézis és aztán feloldódnak, belevesznek a szintézisbe. A szerkesztőnek ugyanaz az öröme ez, mint amellyel kap Kerkapoly azon a biológista felfogáson, hogy az egyes emberfajok lezárt, további fejlődésre képtelen „természetráji formák“ — Böhm Károly egy kifejezésével élve²⁹ — s megfelelnek a kaukázusi ember embriónális és gyermekkori fejlődési fokainak, amely elméletet fentebb részletesen bemutatam.³⁰ De mindkét elméletet felborítják a tények. A színes népek

²⁸ Világtört. 176. l. Az aláhúzás tőlem való.

²⁹ Az ember és világa. IV. k., 160. l.

³⁰ Világtört. 26. sk. II.

egymásután igazolják ez elméletnek azt a cáfolatát, amelyet egy év múlva székfoglalójában maga is hirdetett, amennyiben egyre több jelét adják fejlődésképeségüknek, azaz annak, hogy képesek az úgynevezett európai kultúra hordozására, amely így lassanként az egész emberiség kulturájává válik. A hinduk tespedéséről sem beszélhetünk ma már. A kínaiakéről sem. Itt is, ott is csodálatos fellendülésről vesszük a híreket nap-nap után. A hindu filozófia pl. új fejlődési korszakába lépett Rabindranath Tagore irataiban. „Sadhana“ című művének tanulsága szerint teljesen elvesztette a hagyományos passzivitást és nagyon is aktív életeszmenyt ír elő.³¹ A színes népek példátlanul rohamos fejlődése a legsúlyosabb problémákat szolgáltatja mind politikusainknak, mind történetfilozófusainknak.

Hegel örök időkre megadta a szellemtörténeti módszer alapelvét abban, hogy a történeti jelenségeket úgy érthetjük meg, ha a szellem struktúrájából vezetjük le jelentésünket s így azokat jelentéses egységbe fűzzük össze. Mert amikor ő a népeket a szellem fejlődési fokaiul tekintette s kulturájukat ennek a fejlettségi foknak a szellemétől igyekezett megmagyarázni, a szellemtörténeti módszert alkalmazta. De az ő tárgyi tisztánlátását egy csomó előre megalkotott teória zavarta meg.^{31a}

A mester eme érdemében és fogatkozásaiban osztozik iskolájának minden tagja, így Kerkapoly is.

Már magában az is nagyjelentőségű, hogy világtörténelem írásába fog és ebben nem királyok tetteit és háborúk eseményeit írja le, hanem kultúrhistoriát ad. Módszere pedig egészen „modern“-nek mondható, mert hiszen szellemtörténeti. Ő éppenséggel szellemtörténetet ír: „Az ind szellemet gyakorlati irányban megismerve, kísértük meg elméleti irányában is felmutatni“³² — kezdi egy helyen a tárgyalást. Ilyen fordulatokat lépten-nyomon találunk nála. A történet eseményeit, amelyeket nála természetszerűleg a szellemi fejlődés mozzanatai jelentik, nem külső behatásoktól származtatja, hanem belső motívumokra, a szellem expanziójára vezeti vissza. A népek politikai történetéből csak éppen azokat az eseményeket vázolja, amelyek a szellemi fejlődés szempontjából jelentősek. Aztán állami berendezkedésüket, intézményeiket, társadalmi rendjüket, tudományukat, művészetüket ismerteti, de mindezt az illető nép jelleméből kifejezve, amelyet mindég a tárgyalás elején vázol. A külsőt a belső vetületének látja. Ilyen kifejezéseket olvashatunk könyvében: „Egyéb-

³¹ Magyar fordítása megjelent „Az élet megismerése“ címen Bartos Zoltán tollából Révainál.

^{31a} L. Joó T.: Hegel és a szellemtörténelem. Századok, 1931. 448. sk. II. Hegel történetfilozófiájáról általában írok „Jegyzetek Hegel történetfilozófiájáról“ címen. Protestáns Szemle, 1931. 749. sk. II.

³² Világtört. 119. sk. II.

iránt egyike ez is — írja egy jelenségről — a chinai élet ama számos ellentmondásainak, melyek annak jellemében alapulnak s azért abból megérthetők.“ „... az államforma jósága annak az illető állam népének jelleméhez és fejlettségéhez alkalmazottságával egyértelmű. Ezért nem annyira az államformák, mint inkább az egyes nemzeteknek általok tanúsított fejlődöttségi fokai hasonlíthatók.“ „Jellemük e befordultsága (befeléfordulása) még játékaikban is mutatkozik“ — írja a hindukról.³³

De osztozott Kerkapoly a hegelianizmus tévedéseiben is. Tárgyi tisztánlátását egy csomó előlegezett teória zavarta meg. A példákat láttuk a részletes tárgyalás folyamán.

Ezzel végére is értünk ismertetésünknek. És miután egész tárgyalásunk folyamán Kerkapolyt mint Hegel követőjét vizsgáltuk, nézzük meg közelebbről, hogy meddig terjed Hegel hatása és mi az eredetiség benne, hogy kiegészíthessük szellemi képét és jelentőségét megítélhessük.

Kerkapoly maga hegelianusnak vallotta magát „Tiszta észтана“ előszavában. Világtörténete előszavában forrásai közt felemlíti Hegel történetfilozófiai művét is. Pálkövi Antal, Hegel híve, kritikájában a legnagyobb dicséretként azt írja Kerkapoly művéről, hogy „valóságos hegeli lélekkel és ihletettséggel“ van megírva s megállapítja, hogy „bevezetésében... leginkább használja Hegel „Philosophie der Geschichte“ című művének előkészítő beszédét.“³⁴ De Hegelen kívül használt Kerkapoly más forrásokat is. Az előszóban mintegy tizenkét művet sorol fel. Kautz a nagy geográfusnak, Ritternek a hatását emeli ki, akinek művét Kerkapoly is említi forrásai között, ő közvetítette hozzá a biológista evolucionizmust, amely materialisztikus fajelméletét ösztönözte. Hegelhez való viszonyáról Kautz ezt írja: „Kerkapoly Hegelnek szellemes ugyan, de a históriát mesterkéltnél periodizálással valódi Prokrustes-ágyra szorító, valamint sokban panteisztikus világfelfogású tanait nem követi, hanem igenis csatlakozik annak azon felfogásához, mely (mint egy újabb bölcselőnk megjegyze): „a gondolat formájában felfogott mindenségre alkalmazott szerves egység s organikus fejlődés eszméjére van alapítva s amely elméletben a jelenségi világ minden tünetényei és a szellemi, társadalmi és politikai életnek minden alakzatai: mint egy nagy fejlődési folyamatnak organikus és szükségképeni momentumai vannak fölmutatva.“³⁵ Ezekhez a nyilatkozatokhoz vegyük még hozzá Kerkapoly Világtörténete előszavának első mondatait: „A történet tanulmányozása mindég szükséges volt, de nálunk talán soha nem oly korszerű, mint napjainkban. [Az elnyomatás korában.] Ez igazolja a

³³ Világtört. 210. l.

³⁴ Sárospataki Füzetek, II. k., 1859. 384. l.

³⁵ K. K. emlékezete. Budapest, 1895. 19. l.

történet mezejének ezidőszerinti művelését. Sikert-e a szerzőnek e mezőn, ha nem is egészen új, de — legalább eddigé — nálunk ritkábban látott virágokat fejleszteni; sikerült-e magát az e virágokkal ékes mezőt az igazi nézőpontról láttatva, kellő világításban tüntetni föl? Ítélje meg az elfogulatlan s avatott olvasó. A törekvés bizonyára nem hiányzott.“

Az elfogulatlan olvasó kétségtelenül megállapíthatja, hogy Kerkapoly elmélete a legerősebb ösztönzést Hegeltől nyerte. De kérdéses, hogy mióta a „Vorlesungen“ elhangzottak, elkerülheti-e történet-filozófiával foglalkozó férfiú teljesen a hegelianizmust. Aligha, mert Hegel volt az, aki először mondott ki szisztematikus formában bizonyos elveket és tárgyi igazságokat. Errenézve is van Kerkapolynak egy rendkívül élesen a lényegre világító nyilatkozata. Székfoglalójának első lapján, miután megállapítja, hogy a történet az emberiség fejlődése, ezt mondja: „Ezen újdonsága dacára máris uralkodóvá, hogy ne mondjam, kizárólagossá lett nézet nem Hegelé, mint sokan vélik, mert hiszen már Herder is világosan fölismerte a világ- és azon egyedi életkorok közötti hasonlatot, melyekbe esik az egyedi élet fejlődése. De hogy e felfogás végetlenül szilárdult az előbb nevezett philosoph által, azt megfoghatónak találándjuk, tudván, miként annak fő s aligha nem minden egyébnek is alapul szolgáló érdeme éppen a fejlődés fogalmának általában s így e téren is eszközölt érvényesítésében állott.“ És ma megint ott tartunk, mint Pálkövi kritikája korában, hogy dicséret a hegelianizmus megállapítása. Egy új hegelianizmus korát éljük.³⁶ Igen, mert a legújabb kutatások sok tekintetben igazolják Hegelt, történetsszemléletének és módszerének alapelveit pedig feltétlenül. Igaza van Pálkövinek abban, hogy Kerkapoly „hegeli lélekkel“ van eltelve, Kautznak viszont igen fontos az a megfigyelése, hogy nem követi Hegel „panteisztikus tanait“.

A panteizmus metafizika és Kerkapoly nem metafizikus. Szellemeinek éppen ez a vonása az, amely minden hegelianus volta mellett is biztosítja eredetiségét. Kritikusabb és józanabb Hegelnél. Már maga a két férfiú stílusának összehasonlítása is jellemző képet ad. Kerkapoly Világtörténete általam forgatott példányának előlapjára egy régi olvasó ezeket írta: „Stilja — c'est l'homme —. Rideg, szikkadt, mint volt arcza!!“ Pedig nem, Kerkapoly stílusa nem rideg. Csak egyszerű, szabatos, tárgyilagos, hűvös. Eppen ellentéte Hegel zsúfolt,

³⁶ Ld. Heinrich Lewy: Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie. 1927., Windelband: Die Erneuerung des Hegelianismus. Präludien I. k., Erich Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1920., Rickert: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. kiadás, 1924. I. sk. II., Spranger: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. 1905. 125. l., Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. 1923. számos helye, a Kant-Studien Hegel-száma, 1931.

szárnyaló, vagy a gondolatok gomolygásával küzködő és végtelenül hömpölygő mondatainak. Távol legyen tőlünk, hogy a két gondolkodó zsenialitását akarnánk összevetni. Csak szellemük természetét. Hegel mindég hajlamos metafizikus kalandokra, a magyar filozófus — fajának megfelelően — józan, önmagát mindig korlátozni tudó és erősen kritikuss. A legjellemzőbb az, hogy miután rájött arra a tévedésre, melyet Világtörténetében elkövetett a fajok kérdésében, tüstént, alig egy év múlva, teljes egészében revideálja elméletét. Csodálatos, hogy Kautz nem látja, vagy ha igen, nem tartja megemlítendőnek ezt a fordulatot Kerkapoly fejlődésében. Pedig ez az akadémiai székfoglaló eredetiségének kérdésében perdöntő fontosságú. Ebben ugyanis megszabadítja magát a biológista befolyástól egyfelől, másfelől pedig idealista tanokat fejt ki anélkül, hogy iskolás módon hegelianus volna. Ő itt ugyanabból az idealisztikus csirából, melyet Hegel is alapul vett, egészen eredeti virágzást bont ki.

Kerkapoly nem iskolás módon csatlakozott Hegelhez. Hegelianizmusának okai szellemi struktúrájának bensejében keresendők. Idealista volt, tehát a szellem lényegiségét és a fejlődést érezte ő is a történetben, meg volt áldva a rend és a következetesség érzékével, tehát rendszert, határozott irányvonalat akart látni a történet eseményeinek zűrzavarában. De megvolt benne a képesség, hogy a jelenségeket önállóan számbavegye és elvi következményeiket levonja. Műve nem Hegelnek, hanem saját szellemének hű képét tárja elénk.

KISEBB CIKKEK, VITAKÉRDÉSEK.

A természeti jelenségek szimbólikus tartalma.

Írta: F. J. J. BUYTENDIJK (GRONINGEN).

A masculinum és a femininum kifejezése.

(3. közlemény.)

Amíg a növények körében a hím- és nőnemű különbség általában csak a virágok szervein látszik és maga a növény nemileg közömbös, addig az állatok többé-kevésbé nyilvánvalóan hím- és nőnemű példányokra oszlanak.

Minket most az a probléma érdekel, hogy melyek a lényeges jegyei a kétféle nemi kifejezésnek. Minden megfigyelő észlelheti, hogy bizonyos állati alak, mozgásmód és foglalkozás, bizonyos testtartás, szemforma és nézési mód határozott hímnemű vagy nőnemű kifejezést mutat. Másrészt azonban gyakran teljesen a háttérbe szorul sok állatfajnál az állatok viselkedésében való nemi különbség. A táplálék keresése, vagy a menekülő reakció közben hím- és nőnemű állatok egészen egyformán viselkednek. Különösen az alsóbbrendű állatoknál van ez így. Ha megfigyeljük ezeket az állatokat, például a halakat vagy madarakat, úgy könnyen juthatnánk arra a meggyőződésre, hogy az állatoknak a szexuális tulajdonságokkal csak összegszerű kapcsolatuk van. Ebben az esetben a nem bizonyos primaer és secundaer jegyeket hozna létre, bizonyos ösztönök előfeltétele lenne, — amelyek a fajfenntartással állnak összefüggésben, — de különben belátták már minden idők természetbúvárai, hogy az állati szervezetek hím- és nőnemű felosztása nem természetes kiválasztás által létrejött hasznos tulajdonsága a szervezetnek, hanem onnan származik, hogy a vonatkozásnak, amelyben az élő lény tevékenységének teréhez, környezetéhez áll, és a testalkatnak, amely ezzel a működéssel szorosan összefügg, kétféle módon kell megjelennie. Sokszor nem veszik figyelembe ezt a két életformába való elvi felosztódást. Már egy évszázad előtt azonban rámutatott erre Humboldt, a nagy természetbúvár, „A hím és a női alak”-ról szóló művében; Goethe is a szervezeti elválasztódás csúcspontjának nevezi a két nemre való különülést. Minél magasabbrendű az állat, annál világosabb ez a különbség, és az embernél, ahol az állati fejlődés csúcspontját éri el, az egész személyiséget és testalkatot, minden cselekvést és kifejező mozgást, sőt még a legjelentéktelemből is áthatja a férfi és nő különbsége. Ámbár a racionalista kor és naiv beállítottságú nőemancipációs törekvések megkísérelték ezt a tényt tagadni, újabban mindinkább elismerik tudósok és költők egyaránt. Már Feuerbach így ír: „A nemi különbség testet-lelket átható, mindenütt jelenlévő, végtelen, nem itt

kezdődő és ott végződő különbség. Csak mint férfi vagy csak mint nő tudok gondolkozni és érezni.“

Ha megkíséreljük bizonyos jelenségeknek lényeges jegyeit a szemléletből megragadni, úgy kézen fekvő, hogy azokhoz a tárgyakhoz fordulunk, amelyeknél a legtisztábban nyilvánul meg a keresett jelenség; éppen ezért a nemiség kifejező jegyeinek meghatározásához legelső sorban az embert kell megfigyelnünk. Nézzünk először néhány mozgást közelebbről, amelyeknek személyek szerint történő kiviteli módja különösen erősen fejezi ki a férfi és a nő különbségét. Már abban is, ahogyan valamely ember megy, nyugodtan lépeget, sétál, gyakran teljesen világosan látszik a nemi különbség. Ha ezeket az eseteket felidézzük és esetleg utánzással próbáljuk a kiviteli módok igazi jellegét megrögzíteni, vagyis beleérezve, beleélve szemléljük ezeket a járási módokat, úgy hamarosan belátjuk, hogy a különbség nem a sebességben van. Lehet lassan férfiasan és gyorsan nőiesen járni, vagy fordítva. A különbség a cselekvés természetes komponenseire való felosztásának rendjében és módjában van, vagyis a lépésekben és az egyes lépések mozgásfolyásában. A különbséget most csak röviden foglalom össze és mindenkre rábízom, hogy a saját tapasztalatai alapján ellenőrizze, vagy esetleg másképen fogalmazza meg. Én a férfias és nőies mozgástípus különbségét a következőkben látom: a férfias járásban rögtön szembeszökő, hogy ugyanakkora utat kisebb számú lépéssel tesz meg, mint a nő és ezért természetesen lépései nagyobbak. Másodsorban — ami fontosabb —, ha a lépés véghezviteléhez ugyanakkora idő szükséges is, a férfi mozgásának gyorsasága nagyobb, sőt a lépés befejezése felé még növekedik is, de a szünetek tovább tartanak. Ez azt jelenti, hogy a férfi cselekvésében a részekre — a járásban a lépésekre — való felosztás jobban előtűnik, a szünetek hangsúlyozottabbak, minden mozgásrészlet célja felé törekszik, célzatos. A nőies mozgás egyenletesebb, tovasiklóbb, kúszóbb, folyamatosabban haladó, míg a férfias szakadozottabb, lezárt egészekre, részekre, igazi lépésekre oszlik. Még egy másik jegy is különösen feltűnő a férfias és nőies mozgáskivitel szemléletében. A férfias mozgás végpontján kimondottan befejeződik. Tehát magának a mozgásnak is van „vége“. Ez a végpont egyúttal a mozgás célja és a férfias mozgásban éppen az a tipikus, hogy a mozgás minden részletén meglátszik erre a célra való irányozottsága, értelme. Ezért minden ráugrás, megragadás — még ha nőnemű állatok hajtják is végre —, kivitelében férfias, és pedig annál inkább, minél kifejezettebbek ezek a jegyek. A nőies mozgás nem történik úgy, mint a férfias, valamilyen célra, hanem tovasikló, folyamatos végbemenésével a megmaradásnak, a be nem végződőnek a képe. Ez a végcélra *nem* törekvő sajátosság alkotja egyúttal a nőies mozgás értelmét is. Itt úgyszólván nincsen a mozgásnak önmagából meghatározott célja, hanem azt a külső körülmények határozzák meg.

Amit itt általában mondtunk, azt legjobban példával lehet megvilágítani. Ha megfigyeljük azt a módot, ahogyan egy macska nyalogatja és tisztogatja magát, akkor felismerjük, hogy ez a cselekvés sokkal inkább irányul a megmaradásra, az egyenletes haladásra, a be nem fejeződésre, mint a férfias cselekvési típusok.

Mivel azonban már az embernél is nemcsak a különbség nagyon határozott, hanem egyúttal mindnyájunkban van annyi férfias és nőies vonás, hogy mindkét mozgásformába bele tudjuk magunkat érezni, azért a kivétel közben fellépő belső folyamatokról is tudunk pontosabban. Egy mozgás akkor veszi fel a férfias kifejezést, ha kiváltó indítéka ellenállással találja magát szemben. A cselekvés az ellenállás élményeivel együtt születik meg. A világból származik és szerinte igazodik a férfias cselekvés. A férfi „lépéseket“ tesz, a távolságok neki úgy tűnnek fel, mint ellenállások, amelyeket át kell hidalnia. A cselekvés tehát abban az értelemben kezdődik, hogy célját el is érje. Eire a célra irányul a férfias impulzus, tehát minden újabb lépés és a cselekvés minden újabb részlete új impulzust követel. Ezáltal azután az egésznek tagozottsága jobban kifejezésre jut.

A nőies mozgás azonban egészen más. Hogy úgy mondjuk: nem impulzusból jön létre, hanem a környezet felhívására, csalogatására. Eközben a környezet és a szervezet között feszültség támad, amelyet a mozgás fenntart, ahelyett, hogy megszüntetné. Így a nőies tett tovagördül, önmagában be nem fejeződik, hanem hirtelen ér véget a környezet hatására, vagy a feszültség fokozatos fogzásával megszűnik, kioltódik.

Azt gondolják talán néhányan, hogy a mondottakat a tapasztalat megdönti, mert a férfiak és nők cselekvése nem mutatja ezeket a különbségeket. Erre csak azt jegyezzük meg, hogy a nemi típusok kifejezése csak ritkán mutatkozik szabadon, nyíltan és világosan, mert a cselekvést és a kifejező mozgásokat sok külső és belső, nemileg közömbös körülmény is meghatározza és mert a külső feltételek is mindkét nembeliektől hol férfiasabb, hol nőiesebb magatartást követelnek. Ezért van az, hogy éppen a jelentésileg szegényebb mozgások, mint pl. a járás, vagy a tárgyakkal való öntudatlan bánás, fejezik ki a legtisztábban a férfi és női különbséget. Az élettelen vagy élő természetben is számtalan mozgás van, amely ezt a különbséget mutatja. Így a férfias mozgástípus tipikus jelképe, szimbóluma a mennydörgés vagy a kőomlás a hegységben. Itt is az élesen tagozott, ugrásszerű nagy lépések, a szünetek hangsúlyozása uralkodnak. Ezzel szemben a csörgedező patak kis lépéseivel, kövek közt szökdecselve, be nem végződő mozgásával a nőies magatartás szimbolikájának példája. Hasonlóképpen minden „suhogás, folyás, ingás, himbálódzás“ nőies. Ha az állatvilágot nézzük, úgy az ugrásszerű ott is mindig férfias. Még ha nőnemű állat is ugrik rá zsákmányára, még az is tipikusan

férfias, ellenben kiviteli módja szerint minden szövés és fonás, fészek-építés, csúszás-mászás, szokdéselés, várás, lesekedés, szívás nőies. Egyes állatok így a nőies jelleg szimbólumává lesznek; pl. a macska, még ha kandúr is, mozgási módjának jegyeit tekintve, nőies.

Könnyen kimutatható, hogy a kifejező jellegnek ez a különbsége határozza meg a férfi és a nő életformájának különbségét. A testi alak és magatartás harmóniáját már többször említettük. A férfialak vonalain így rögtön meglátszik a nem egészen egybefüggőség, szakadozottság, a szünetek hangsúlyozása. Ha ezt a „szögletes“ testi alakot a nő kerekded formáival hasonlítjuk össze, úgy utóbbi rögtön az egymásba folyó átmenetek, a folytatólagosság kifejezője lesz. Minden hajlított vonalat bizonyos fokig végtelen kis lépések jellemeznék. Még a látszólag jelentéktelen apróságoknál is kimutatható, hogy bizonyos testi jegyek észlelés közben rögtön férfiasnak vagy nőiesnek tetszenek. Így van ez pl. a bőrfelület tulajdonságaival: a durva bőr férfias, a gyöngéd pedig nőies. Durva felületek tapintásánál az ismétlődő ellenállás, a mozgás szakadozottsága, a tagozottság adják meg ennek a felületminőségnek a férfias jelleget.

Ezek a tények magyarázzák meg, hogy miért tekinthető sok természeti és kultúrtárgy, építészeti stílus és egész kultúraperiódus a férfias vagy nőies jelleg szimbólumának. A legegyszerűbb szimbólum e tekintetben bizonyára az egyenes vonal és a kör. Az egyenes mindig vezet valahova, van jelentése, célja. A kör viszont a nőies mozgás belső zártságát és végnélküliségét ábrázolja. Azonkívül úgy is tekinthető a kör, hogy egy középponthoz való állandó feszültségi vonatkozásból jött létre. Az is közismert, hogy az emberi és az állatvilágban minden *vezetés* férfias és minden *segítés* nőies. Ez a mondottakból könnyen érthető. A vezetésnek van vége, a cselekvésen kívül lévő célja, a segítség végnélküli, végét és célját nem a segítő szabja meg, hanem az, akinek a segítségre szüksége van. A segítés „kis lépéseket“ tesz, a vezetés ellenben nagy ugrásokat. A segítés öncél, a cselekvésben leli értelmét, középponti meghatározottságát. Ha a vezetést szimbolikusan egy egyenessel ábrázolhatjuk, úgy a segitést körrel. Mint ahogyan a vezető pillantása és vele intenciója egyenesen, a távolba irányul, mint az állat ugrása, úgy a segítő a közelit látja, a célt és az eszközt folyton váltakozó vonatkozással kapcsolja össze egy egészé, egy szövődékké és lepellé, amely a megsegítettet beburkolja. Ez a férfias és nőies jelleg lényeges különbsége, amely a természeti és a kulturális jelenségekben képszerűen jelenik meg, de az embernél a legbelső lényeg kifejezésévé lesz. A férfi dolgozik, a nő gondoskodik. A férfi dolgozik és pihen, munkájával célra törekszik, hangsúlyozza a szüneteket. A nő gondoskodik ma és holnap, végnélkül. A férfi dolgozik és a munka halad, van végcélja, a női gondok nem szűnnek meg és nem jutnak előbbre. Csak akkor érik el természetes végüket,

ha tárgyuk, a megsegített, nem áll már a gondok körének középpontjában, ha a feszültség, amely a mozgásmód feltétele, megszűnik. A nő azért gondoskodik, hogy gondoskodjék. A munka egyenessel, a gondoskodás körrel szimbolizálható.

A férfias és a nőies magatartás — még ha az embernél majdnem tiszta alakban jelenik is meg —, mégis csak az a kétoldalúság, amelyre a szervezetnek szüksége van. Az állati élet kifejező jegyei, úgy, ahogy őket felsorolni megkíséreltük, csak a férfias és nőies kettős aktivitásában jelenhetnek meg. Újabb létfokokatok elérése férfias, a megszerzett megtartása, ellátása, körülvevése, beolvasztása és megőrzése pedig az élet női principiumának a dolga. E két principium nélkül az élet teljes realizálása a zárt állati formában lehetetlen volna. Az, ami alacsonyrendű fokon még minden egyedben benne rejtőzik, az az emberben mint férfi és nő különválík, de egyúttal a szerelem egységében áthidalódik. Így marad fenn a szerves alkat ellentétesen felépített egységében és így fejeződik ki az embernél tökéletes módon a férfi és a nő kettős egységében az élet haladása és fennmaradása.

Hozzászólás Somogyi József: „Az ideák problémája” című cikkéhez.¹

Az ideák problémájáról sokat írtak és sokat beszéltek már. Talán ez a legtöbbet vitatott kérdés a filozófiai irodalom egész területén, amely ugyan végső megoldáshoz talán sohasem fog jutni, de a legizgatóbb kérdések egyike marad, amíg az emberi gondolkodás érzékkel bír a legvégső problémák iránt.

Szerző is egy ilyen, többé-kevésbé újszerű megoldást tár elénk. Műve komoly és tartalmas munka, látszik rajta, hogy hosszas és behatós filozófiai spekuláció gyümölcse, de mint minden új kísérlet, úgy ez is magában hordozza a kezdet nehézségeit eláruló megoldatlan problémákat, ahol pedig új és látszólag kielégítő megoldást talál, ott néha csak a felszínen siklik végig, a kérdés gyökeréig nem hatol le. Lehet, hogy több ízben említett új és még kiadatlan munkái mehozozzák a kielégítő válaszokat, de addig is legyen szabad rámutatnunk néhány olyan ellenvetésre, amelyek hozzájárulhatnak az ideák ez új szemléletének szilárdabb megalapozásához.

S. az ideák elméletének történeti tárgyalásánál Platonból indul ki s helyesen mutat rá arra, hogy a platonai ideaelmélet voltaképpen reakció volt, mellőzi azonban Platon elődeit, az eleatákat, akik pedig

¹ Ld. Athenaeum, XVII. k. 4—6. f. 7.

igen nagy hatással voltak az ideaelmélet kialakítására, sőt a terminus technikusokat is részben ők alkották meg.²

Az ideáknak mint fogalmi létezőknek a gondolata nem Aristotelesnél merül fel először, hanem már Platon az ideák rendszerében fogalmi rendszert látott, különösen későbbi dialógusaiban³, ugyanúgy mint Aristoteles, a különbség kettőjük között csak az, hogy a logikus Platon soha — még öregkorában sem — tudta levetkőzni magáról a művész Platont s így a sokkal logikusabb, egyben bizonyos mértékben naturalista felfogású Aristoteles a $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma$ -ból a valóságok síkjára szállította le az ideákat.

Az elmélet egyik fordulópontjára érkezünk, ha a történeti fejlődés folyamán az érvényesség gondolatát vizsgáljuk. Somogyi elveti Lotze érvényességi elméletét s Pauler felfogása felé hajlik, de ezt sem osztja a maga egészében. Az érvényesség megjelölést nem tartja alkalmasnak arra, hogy vele az ideák fennállási módját kifejezzük, mert szerinte az érvényesség koncepciója egyrészt zavaros értelmű, másrészt pedig csupán viszonyt jelent, amely az „ítélettartalom és annak tárgya között fennáll“. Allítása alátámasztása céljából hivatkozik Paulerre is, aki azonban szerinte már „az érvényességet mint az igazság szubzisztenciáját, fennállási módját megkülönbözteti az érvényességtől mint viszonytól, mely az igazság tartalma és tárgya között fennáll“. (155 l.)

A tévedés nyilvánvaló. Somogyi ítélettartalomról és tárgyról beszél, Pauler pedig az igazságról, mint magánvalóról. Az ítélet tartalma és tárgya között az érvényességi viszony valóban nem mindig áll fenn, mert vannak téves ítéletek is; az igazság tartalma és tárgya között azonban ez a viszony szükségszerű, mert hiszen éppen *igazságról* és nem tévedésről van szó. Az a hiposztázált igazság (idea), amelyről Pauler beszél, mindig érvényes, akár szubzisztenciának, akár viszonynak, akár értelemnek (ratio) fogjuk fel az érvényességet, mely utóbbi mozzanatról különben szerző nem beszél, talán azért, mert Pauler éppen itt állapítja meg, hogy az igazságnak „minden alkotórésze együtt egységet alkot“, ami viszont azt jelenti, hogy az érvényesség mint viszony már csak fogalmi elemzés eredménye, nem szabad tehát jelentőségét túlbecsülnünk.

Az igazság megismerésére vonatkozólag szerző megállapítja — Paulerrel egyetemben —, hogy az „igazságot csak úgy érhetjük el, ha ítéleteinket a tárgyhoz alkalmazzuk“. Ezt a felfogást magunk is osztjuk, de nem érthetünk egyet a hozzáfűzött megjegyzésekkel (155. l.): „vagy maga az igazság is függ a tárgytól és ekkor a létezés valamiképpen az igazság előfeltétele, vagy pedig az igazság

² L. dr. Nagy József: *Platon tanítása az ideákról*. Debreceni Szemle, 1931 szept. 295—302. ll.

³ L. dr. Nagy József: I. m.

minden létező tárgytól független abszolútum, de akkor megismerhetetlen, vagy legalább is felesleges megismerésünk érvényessége szempontjából. Az igazság ugyanis ideális tárgy s mint ilyen, valóban független a létezésétől (érvényes!), ez azonban nem jelent megismerhetetlenséget. A matematikai tárgyak, a jelentések, az objektívumok stb. nem képzelhetők el a létezés síkján de azért senki sem mondhatja róluk, hogy megismerhetetlenek, vagy éppen felesleges ezeket megismerni bármilyen szempontból is. Az ismeret, a tudás autonóm érték, amelyet etikai kötelességünk realizálni.

A modern platonizmus ideatanával szemben szerző ismeretelméleti nehézségeket támaszt (159. l.), ezek a nehézségek azonban könnyen kiküszöbölhetők. Az ideákat ugyanis meg tudjuk ismerni, ha Pauler felfogását a magunkévá tesszük, hogy t. i. az igazságok (ideák) és a létezők egymással a párhuzamosság viszonyában állanak, köztük tehát az értelem működése révén logikai kapcsolat áll fenn, amelynek közvetítésével értelmünk átlátja a kettő közötti viszonyt akár evidenter, akár fogalmak képzése útján, ez a viszony pedig éppen a megismerés alapja. Azt természetesen Pauler sehol sem tagadja, sőt Aristotelessel egyenesen állítja, hogy *megismerésünk sorrendjében* első a tapasztalati világ s csak azután következik az ideavilág megismerése (a πρότερον πρὸς ἡμᾶς és a πρότερον τῆ φύσει különbsége).⁴ Somogyi ennél az állításnál ellenmondásba is kerül önmagával, mert maga is elismeri, hogy „minden ideális tárgy — miként a transcendens realitások is — a rája irányuló intencionális aktus által tudatbeli, pszichikai létezés, mentális vagy intencionális inexistenciát nyer, amennyiben egy neki megfelelő tudatadottság jön létre“. (168. l.) Meg kell még jegyeznünk, hogy szerző itt az ideális tárgyakat megkülönbözteti a tudataktustól, amit később nem hajt végre következetesen. (172. l. 8. §.)

Nem oszthatjuk szerző felfogását az értékekre vonatkozólag sem. Szerinte „az értékességnek előfeltétele a létezés“ s ezt az állítást — alapfelfogásához híven — ismét csak ismeretelméleti alapokon próbálja bizonyítani. Mi valóban létezőkön, hordozókon tapasztaljuk az értékeket, ez azonban nem jelent annyit, hogy azok objektíve nem állanak fenn. S. is elismeri, hogy „törekvésünk“ az értékek megvalósítására (164. l.), de nem veszi észre, hogy törekvésünk tárgya csak az lehet, ami valamiképen már fennáll, feladatként jelentkezik előttünk s mi csak ezt a feladatot (az értékeket) akarjuk megvalósítani, realizálni, tehát az ideális fennállást reális létezésévé változtatni. Az igazság pl. mint érték követeli tőlünk az elismertetést — ezt szerző is elismeri —, de az igazság fennállásán mit sem változtat az a tény, hogy azt tudatunkban elismerjük-e vagy sem. Meg kell tehát külön-

⁴ Pauler: Bevezetés a filozófiába. 18. l.; Logika. 3. l.

böztetnünk a fogalmi létezés az ideális fennállástól (az érvényességtől!), amit szerzőnk nem tesz meg, híven az érvényességről vallott felfogásához. Ha szerzőnek az értékekről szóló felfogását magunkévá tennők, akkor nem volna értelme az ilyen kifejezéseknek, mint „etikai cselekvés“, „erkölcsös szándék“ stb., ami az emberi cselekvések etikai alapjait rendítené meg.

Somogyi elméletének legsebezhetőbb pontja az, ahol az ideális tárgyak szubzisztenciájáról beszél s az ideális tárgyak számára feltételezi az ideális létezését. Voltaképen eddigi fejtegetései is ide konkludáltak, különösen, mikor az érvényesség mint fennállásmód ellen hozott fel különböző ellenvetéseket. Szerinte az ideális tárgyak ideálisan léteznek, azaz nincs értelme velük szemben a reális létezés állításának, de nem mondhatók érvényeseknek sem. Ha már most közelebbről megvizsgáljuk ezt az újonnan konstruált létezési módot, akkor azt látjuk, hogy semmi más, mint az érvényesség fennállási módja, legalább is szerző ugyanazokat a mozzanatokat állítja róla. Így: „az ideális létezés nem térbeli és nem időbeli létezés“; „az ideális tárgyak tér- és időtlen voltából következik azok teljes változatlanúsága, állandó azonossága is“; „az ideális tárgyak nincsenek semmiféle reális, kauzális kapcsolatban a reális tárgyak világával“. Ha ezeket most összehasonlítjuk Pauler érvényességtanával, a kettő között csak azt a különbséget találjuk, hogy Pauler világosabban fejtette ki az érvényesség tanát, mint Somogyi az ideális létezését, különben a kettő teljesen azonos. Miért volna akkor szükséges egy új fogalmat bevezetni a filozófiába? A filozófia küzdelmes harcok után végre megalkotta az érvényesség fogalmát, amelynek segítségével végre tisztán láthatunk a szubzisztenciák tanában s szerző most újra össze akarja zavarni a végre világossá tett fogalmakat.

Műve ellenmondásait szerző maga is érzi, mikor újra meg újra visszatér az ideális tárgyak megismerhetésének az elméletére. Itt a régi és kitaposott ösvényeken halad — előbbi megjegyzéseivel ellentétben (155—159. ll.) — s helyesen fejtí ki az ideális tárgyak megismerhetésének feltételeit s az értelem tevékenységének szerepét a megismerésben. Különösen az absztrakcióra vonatkozó gondolatai adhatnak új irányt az ideális tárgyak pszichikai megismerési folyamatának az elméletében, bár szerző ragaszkodik álláspontjához, mikor az empirikus alapokat az ideális tárgyak *megkonstruálásánál* nélkülözhetetlennek tartja, amivel egyben elveti az intuíción és a Husserl-féle lényegszemlélet lehetőségeit s ha ebből a végső következtetéseket levonjuk, akkor oda konkludálhatunk, hogy nála az értelem működése csupán formális; de nem egyben materiális értelmű is. Így mondhatja azután (178. l.), hogy „az ideális létezés valamely tudathoz viszonyított, valamely tudat számára való létezés“. Ez a megállapítás természetesen megint az érvényesség tanával hozza összeütközésbe, amely-

ről fentebb már kifejtettük álláspontunkat, sőt Somogyi álláspontjának tévedéseire is rámutattunk, mikor igazoltuk, hogy az általa feltételezett ideális létezés elmélete voltaképpen nem más, mint az érvényesség tana, nem éppen a legtisztább formájában.

Mivel pedig szerző az egyéni reális tudattól teszi függővé az ideális tárgyak megismerését, így — állításával ellentétben (180 l.) — kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy a leküzdeni óhajtott szubjektívizmus és relativizmus hibáiba esik, mert tökéletes absztrakcióra képes emberi tudatot elképzelni nem tudunk, már pedig ilyenek kellene lennie annak a tudatnak, amely az ideális tárgyakat az ideális létezés értelmében meg tudná konstruálni, különösen akkor, mikor a tapasztalati adottságok lépjen-nyomon tévedésbe ejtenek bennünket, „transzcendentális tudatot“, „tisztá tudatot“, „tudatot általában“ stb. pedig szerző nem ismer el. (179. l.)

Somogyi suppositio-elmélete természetesen előbb kifejtett ellentéteinkkel kapcsolatban áll vagy bukik.

A tanulmányra vonatkozó végső konklúzióink most már az, hogy bár szerző alapos és beható vizsgálódásokat végzett az ideák problémájára vonatkozólag s különösen az értelem absztrakciós működésére vonatkozó gondolatai értékes eredményeket tartalmaznak, mégis megállapíthatjuk, hogy Bolzano, Husserl és Paule után elmélete visszafejlődést jelent, főképen a benne megnyilvánuló szubjektívista és relativista tendenciák miatt. Az érvényesség elmélete ezt a kritikát is diadalmasan megállotta.

Berky Imre.

Három nekrológ.

Harald Höföding. (1843—1931.)

A dán nemzeti gondolkodás kezdettől fogva az erősen fejlett határozott egyéniséget vallja eszményének s ebből kifolyólag nagyrabecsüli az egyéni élményt s a belvilág minden tapasztalati eredményét. Ezt az irányt képviselte a XVIII. század folyamán a nemzet legnagyobb költője és gondolkodója, Holberg († 1754), a XIX. század első felében pedig a misztikus irányú Sören Kierkegaard († 1855), akinél a tisztá tudomány erősen háttérbe szorul az átélt vallásos élmények mellett. Höföding főtörekvése vele szemben már tudományos filozófiai világnézet kiépítése.

1843-ban született Kopenhágában. Már a gimnáziumban, majd az egyetemen is teológiával foglalkozott, amelyről erős lelkiküzdelem árán lép át a filozófiára. Kierkegaard mellett a multból főleg Leibniz és Kant, a kortársai közül pedig Fechner, Pierre Janet és a tapasztalati lélektan többi művelője hatnak reá. Ő maga nem foglalkozott ugyan a hossza-

dalmas és gyakran kicsinyes lélektani kísérletekkel, de a kutatások eredményével mindig annyira tisztában volt, hogy megírta a tapasztalati alapon álló lélektannak egyik legjobb és minden művelt nyelvre lefordított kézikönyvét. Alapgondolata Kierkegaardé: az ember egyéni sajátágát szellemi életének gazdagsága és egységes szintézise, koncentrációja nyújtja, amellyel egybefoglalja életének összes élményeit. Az egyéniség értéke tehát az élmények gazdagságával és a központosítás összefoglaló erejével állítható egyenes arányba.

Etikáját is tényekre: történelemre és lélektanra alapítja, mert szerinte az életszabályokat csak évszázados tapasztalatból lehet megállapítanunk, nem pedig apriori elvekből. A jó végső kritériumának az egyetemes emberiség érzelmét tekinti, amint ezt a hellenisztikus kor kezdte tanítani, s amint a kereszténység az önzetlen felebaráti szeretet magaslatára emelte. Az egyén legmagasabb eszménye: „a magasabb humor“, amelyről ő írta a legmélyebb könyvet, s amely szerinte nem a komikummal, hanem a tragikummal rokon, amennyiben olyan állandó érzelmi hangulat, amely az életnek minden ellentmondását egységes egészbe, állandó uralkodó érzelembé olvasztja.

A logikában Leibnizhez és Jevonshoz csatlakozik; ismeretelméletben pedig sokat tanul az angol és francia pozitívizmustól s mindig nagy súlyt vet a tapasztalatra, bár a tapasztalatban örök problémát lát.

A metafizikában nagyrabecsüli Spinozát, de nem osztja merev dogmatizmusát, hanem erősen kritikai monizmust hirdet. Vallásfilozófiája inkább valláslélektan, amelyben szívesen foglalkozik Szent Ágoston vallomásaival és Szent Terézia élményeivel. Történelmében az újkor áramlatait dolgozza fel és az a meggyőződése, hogy az utolsó három század összefüggő egész, amelyben a gondolatadás szerepét a XVII. és XVIII. század tölti be, a XIX. pedig történeti kutatásával, kísérleti vizsgálataival a nagy elődök vezérgondolatait igazolja.

Főművei: Lélektan tapasztalati alapon; 1882 óta Dániában nyolc kiadást ért meg, hét nyelvre fordították, németül hat kiadás fog belőle közkezen. Etika, 1887; négy nyelven, németben három kiadás. Az újkori filozófia története; 1895-től, két kötet, öt nyelvre fordították. Vallásbölcselet, 1905, hét nyelven jelent meg. A nagy humor, 1916, németül 1918.

Gustave Le Bon. (1841—1931.)

Vele korunk egyik legnépszerűbb, legszellemesebb filozófiai írója, orvosa, képzett fizikusa és szociális nevelője költözött el az élők sorából. Már fiatal korában élénk feltűnést keltett a tetszhalálról írott munkájával. Később, mint orvos, sokat utazott. A helyszínen ismerkedett meg az ind és arab kultúrával, az egyiptomi, kald műemlékekkel. Legnagyobb sikert ér el „A tömegek lélektaná“ról írt kis műve, amely Franciaországban 35 kiadásban fogyott el és lefordították minden művelt

nyelvre. Választékos nyelvezete, sok eszmeindító hipotézise, szemléltető, bár nem mindig a történeti valóságnak megfelelő példái magyarázzák művei sikerét. Irt még a politikai pártoknak, a szocializmusnak, a nevelésnek lélektanáról is és ő vonja le legelőször a világháború lélektani tanulságait. Magyarul megjelentek tőle: A tömegek lélektana (1920⁹), Mult és jövő (1920), Az igazságok élete (1920), Vélemény és hit (1924), Az új idők pszichológiája (1927).

Giovanni Marchesini. (1865—1931.)

Benne a 30 esztendőn át Olaszországban uralkodó pozitívizmus utolsó nagy képviselőjét, Ardigo mellett legtevékenyebb íróját és legbuzgóbb apostolát veszítette el. Ifjúkorában gondos vallásos nevelésben részesült, de a páduai egyetemen az olasz pozitívizmus vezéralakja, Ardigo mellé szegődött, akinek segélyével elnyerte az erkölcs-tan és a pedagógia tanszékét. Ekesszólásával, könnyed újságírói modorával nagyon sok hallgatóját térítette el a katolikus egyháztól. Élete vége felé azonban nyilvánosan visszatért ifjúkora hitéhez és a szentségekben részesülve indult utolsó útjára.

Az olasz középiskolákban évtizedeken át az ő filozófiai tan-könyveit használták. Szerekesztett egy többkötetes pedagógiai lexikont, melybe sok cikket írt. Legszébb műve: Roberto Ardigo — *L'uomo e l'umanista*, 1922. Tudományos értekezései közül ismertebbek: *Saggio sul concetto monistico della continuita dinamica del psiche*, 1894. *La crisi del positivismo*, 1900. *Il dominio dello spirito*, 1902. *L'immaginazione creatrice*, 1905. *La educazione morale*, 1914, stb

Mester János.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

Az újabb Hegel-irodalomból.

HAERING, THEODOR L.: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk.* I. Bd. Leipzig—Berlin, 1929. Teubner. 785 l.

Ez a könyv egyszerű, de nagy célt tűz ki magának. At akarja hidalni azt a távolságot, amelyet közénk és Hegel közé az eltelt száz esztendő s Hegel filozófiai fogalom- és jelrendszerének eredendő nehézsége iktatott s el akarja érni azt, amire súlyos vádja szerint az eddigi Hegel-magyarázat jórészt képtelen: hogy megértesse Hegel műveit teljesen, nemcsak oldalról-oldalra, hanem sorról-sorra, mögéje hatolva minden fogalom, minden kifejezés értelmének. Az első kötet az ifjúkort tárgyalja, 1800 tájáig. A célhoz elsősorban a maga interpretációjának a legapróbb részletekbe lépésről-lépésre belemélyedő, aprólékos, lekiismertetes előrehaladásával közeledik s nem különleges, újságukkal kérkedő módszertani fogásokkal. Módszer dolgában egy döntő ponton tér el az eddigi Hegel-irodalom eljárás módjaitól: nyelvhasználatának, műszavainak filológus módra való részletes clemzésével. Megbecsülhetetlen tény, mert műve így valóban kulcs lesz Hegel megértéséhez s a tárgyilagos, összefüggő műmagyarázatnak szokatlan magaslatára jut el.

Részletek helyett, amelyekre rövid ismertetés keretében lehetetlen kitérni, foglaljuk össze leglényegesebb eredményeit. Először is tisztázza Hegelt az üres spekuláció vádja alól; empiristának mutatja be, de szellemi empiristának; vele Európában először jelenik meg tisztán — és pedig már kora ifjúságától fogva — ez a szellemi tényeket közvetlenül tapasztalni képes megismerés. Másodszor kimutatja, hogy ez a kivételes filozófiai tehetség elsősorban önmagában és önmagából fejlődik ki, lassú, következetes, törésnélküli kibontakozással s mindaz, amit mástól kapott vagy amiben máshoz hasonlított, lényegtelen saját mondanivalójához képest. Végül igazi, még ilyesmi iránt fogékony német kritikusoktól is némi kétellyel fogadott meglepetés, hogy Hegel egyéniségének egyik leg-alapvetőbb vonását gyakorlati, népnevelő törekvésében látja. De még ez a megállapítása sem pusztán fikció; maga az, hogy Hegel érdeklődésének mindig a vallás és az állam volt a két fő tárgya, arra vall, hogy bölcséletét látszólagos elvontságában is elsősorban az életnek szánta.

Barta János.

MOOG, WILLY: *Hegel und die Hegelsche Schule.* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 32—33.) München, 1930. Ernst Reinhardt. 491 l.

Ma, az átértékelések korában, valóságos meglepetés ez a könyv tárgyiasságával és realizmusával. Álláspontja előnyt is, hátrányt is jelent számára. Hátránya az, hogy ismerteti, de nem interpretál s így nemcsak hogy meghagyja Hegelt eredeti nehézségében, de nem is mélyíti el oly módon, hogy rendszeréhez hozzáadná az alkotó egyéniségének vagy a

filozófia egyetemes kérdéseinek távlatát. Előnye az, hogy amit ad, az az utolsó árnyalatig Hegel maga, át nem színezve, meg nem hamisítva. A mű beosztása a következő: 40 oldal életrajz után 120 oldalon beszél az ifjúkori művekről, aztán 240 oldalon a főművek (Phänomenologie, Logik, Philosophie des Geistes) tárgyalása következik s körülbelül 90 oldal Hegel iskoláját mutatja be. Ami ezt a nagy oldalszámot kitölti, szinte kizárólag a művek ismertetése főeszmék szerint. A tárgyalásmód történeti; Moog keveset szól bele, keveset magyaráz, inkább csak a főfejezetek elején igyekszik a helyes beállítást megadni, de magyarázatokban túlságosan is fukar. Még így is van több rész, ahol az olvasó megérez valamit a filozófiai gondolkodás elemi erejéből. Látjuk pl. Hegelt a kantianizmusból és fichteinizmusból állandó próbák és vitatkozások közt kinőni s érezzük fiatalokra meg-megújuló erőfeszítését, hogy a sejtett, de világosan kifejtteni még nem tudott abszolútumot megragadja.

Barta János.

HESSEN, JOHANNES: *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin und Bonn, 1931. Dümmler 328 l.

Hessen abból a helyes megállapításból indul ki, hogy Szent Ágoston ismeretelmélete áthidalhatatlan ellentétben áll az aristotelikus felfogással. Szent Ágoston szerint megismerésünk forrása nem az érzékek nyújtotta anyag, amelyből absztrakció útján kiemeljük, kidolgozzuk az „intelligibile“-t, az észszerű megismerés tárgyát, hanem önmagunkban kell keresnünk ezt a forrást, vagyis végeredményben abban az igazságban, amelyet megragadunk, ha lelkünk legmélyére szállunk le. Az ész legelőször önnönmagát ismeri meg — et cognitum enim et cognitio ipse est. De önnönmagában egyúttal felismer valamit, ami legbelsejében rejlik és mégis fölötte áll, amit még akkor se tud mulandónak gondolni, ha a saját mulandóságára gondol: magát az igazságot. Ebben az igazságban ismer meg mindent, amit nem változóknak és mulandóknak, hanem öröknek és változatlanoknak ismer meg. Csak ennek az örökkévaló igazságnak a tudását nevezhetjük igazán megismerésnek. Ez az „igazság maga“ pedig semmi más, mint az Isten. Őbenne ismerjük meg tehát mindazt, amit megismerünk, mert Őbenne vannak az invisibiles et incommutabiles rationes rerum etiam visibilibus et mutabilibus. Még pedig azért vannak Őbenne, mert az a terv, mely szerint elkészült a világ, semmi más, mint az Isteni Ige, Isten fia, consubstantiale Dei Verbum. Ő a summa veritas, summa sapientia, et forma rerum. Így tehát az Isteni Ige, miként teremtésünk és megváltásunk Istentől rendelt eszköze volt, egyúttal megismerésünk okozója is: Christus omnium magister.

Hessen nagyon helyesen rámutat ennek az elméletnek forrására is: a platonizmusra, főleg pedig a neoplatonizmusra. Már Platon szerint az ideák megismerése nem külön-külön tartalmak megismerését jelenti,

hanem minden egyes ideának a megismerésében benne rejlik az ideák összességének megismerése is, a συνδεσμός, az ideák szerves összefüggése folytán. Ezt a gondolatmenetet Plotinus csak jobban fejlesztette ki, amidőn azt tanítja, hogy az „Egy“-ből folyik ki a *νοῦς*, az ideák rendszere, a *κόσμος νοητός*, ebből viszont a lélek, amelyben tükröződik a *κόσμος νοητός* (ez az emberi megismerés), a lélek viszont megnyilatkozik az anyagi világban, amennyiben az anyagot alkotó erejével áthatja (és ez a konkrét világ). Ennyiben teljesen sikerültnek mondhatjuk Hessen bizonyítását, amellyel azt igyekszik kimutatni, hogy Szent Ágoston ismeretani elmélete lényegesen különbözik a peripatetikusokétól, és hogy az a harmónia, amelyet a skolasztika e két felfogás közt létre akart hozni, csak Szent Ágoston felfogásának (tudatos vagy öntudatlan) félremagyarázásával valósítható meg. De éppen azért nem mondhatjuk sikerültnek Hessen bizonyításainak másik részét, amelyben ki akarja mutatni, hogy ebből még nem következik az, hogy Szent Ágoston az Isten aktuális, teljes és közvetlen megismerését már ebben a világban is tulajdonította volna az embernek. Más szóval, hogy Istennek megismerése, amelynek folytán Obenne ismerünk meg minden más igazságot, magának az Istennek teljes megismerését is jelentené, az ú. n. „visio beatifica“-t. Igaz ugyan, hogy Szent Ágoston tiltakozik e két megismerés azonosítása ellen — ahogy dogmatikus szempontból természetesen tiltakoznia is *kellett* —; de ez még nem bizonyítja azt, hogy e két megismerés fogalma, minden megkülönböztetési kísérlet ellenére, a dolog lényegénél fogva nem lehetne mégis azonos, mint ahogy tényleg azonos is a platonikus és a neoplatonikus felfogás szerint. Hiszen ott minden igazi megismerés „visio beatifica“, azaz az igazság közvetlen szemlélése. Azt az érvelést, amellyel Hessen ezt a megkülönböztetést igyekszik megindokolni (sind auch Gott und die Wahrheit materiell identisch, so ist doch das Formalobjekt in beiden Fällen verschieden, p. 90.), maga a szerző megcáfolja, amikor (p. 82) Szent Ágoston felfogásával teljesen egyezően, azt mondja: Gott, die ewige Wahrheit, ist zugleich Gegenstand und Ursache für unser Erkennen. A platonikus befolyásnak egy másik következménye az, hogy Szent Ágostonnál az Isteni Ige fogalma valamiképp összeesik a *κόσμος νοητός*, az ideák szisztematikus összességének fogalmával és ennek következtében a generatio Verbi azonosul a világ teremtésével, legalább ami annak a formális, ideális oldalát illeti. Itt is egy lényeges ellentétet veszünk észre a szoros értelemben vett platonikus felfogás és a katolikus dogma közt, amelynek áthidalására Szent Ágostonnál nem találunk sehol kielégítő kísérletet. Annál kevésbbé tehetjük magunkévá Hessen véleményét, mely szerint Szent Ágoston bölcsészete az Egyház tanításában még nem talált volna elegendő méltatást. Ellenkezőleg: Hessen könyve csak megerősíti bennünk azt a meggyőződést, hogy sok helyen a katolikus dogmával ellentétbe jutnánk, ha, meg nem elégedve azzal a mérsékelt augustinizmussal, amelyet a

XIII. század skolasztikája belevitt és organikusan beleépített szisztemájának peripatetikus alapvonásaiba, vissza akarnánk térni a tiszta augustinizmushoz, amely lényegében semmi más — ezt Hessen könyve még csak jobban mutatta ki —, mint tiszta neoplatonizmus.

Ivánka Endre.

EIN NEU AUFGEFUNDENES BRUCHSTÜCK DER APOLOGIA ABAELARDS. Hrsg. u. unters. von *Paul Ruf* u. *Martin Grabmann*. (Sitzber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Abt. 1930. Heft 5.) München, 1930. 41 l.

A Sens-i zsinat 1140-ben Petrus Abaelardus, a híres „Peripateticus Palatinus“ különböző tantételeit ítélte el, többek között azt is, „quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia“ (Denzinger,¹⁵ 368.) Ezzel a tétellel — mondja Szent Bernát, aki a zsinaton a vádat képviselte — Abaelardus a Szent Háromság személyei közt lényegbeli különbségeket tesz fel. Abaelardus a zsinat ítélete ellen a pápához appellált, de egyúttal Szent Bernát vádjai ellen is apológiát írt, amelynek egy töredékét nemrég fedezték fel egy müncheni kódexben. (Cod. lat. monac. 28, 363.) Abaelardus ebben azzal védekezik, hogy nem azt mondta, „quod Pater sit plena potentia etc“, hanem csak azt, „quod Pater est potentia Filius sapientia, Spiritus Sanctus amor“, és hogy a „sapientia quaedam potentia, amor nulla potentia“, mert a bölcsesség *ítélőképességet* jelent, nem „képeséget“ minden tekintetben, a szeretet pedig *jóakaratot*, azaz nemcsak képeséget, hanem a képeséget cselekvésre irányító akarást is. De éppúgy, ahogy nem mondjuk azt, hogy „divinitas est homo“, bár azt mondjuk, hogy „Deus est homo“ (tudniillik Krisztusban) és „Deus est divinitas“, éppúgy nem szabad abból, hogy „Spiritus Sanctus est amor“, és hogy „amor est nulla potentia“, arra következtetnünk, hogy „Spiritus Sanctus est nulla potentia“. Ez az új töredék tehát világot vet Abaelardusnak a Szent Háromságról vallott tanítására, amelyet eddig csak ellenségei leírásából ismertünk, de egyúttal a kezdő skolasztikának, a dialektika teológiai kérdésekre való alkalmazásának szellemét látjuk benne megnyilvánulni.

Ivánka Endre.

HERBART: *Pedagógiai előadások vázlata*. Ford. *Nagy J. Béla*. Bevezetéssel ellátta *Fináczy Ernő*. Budapest, 1932. A „Kisdednevelés“ kiadása. 152 l.

Amikor egy idegen klasszikus megszólal nyelvünkön, az efelett érzett örömiünknek már megszokott mellézköngéje az a szükségszerű megállapítás, hogy a fordítás régi mulasztást tesz jóvá. Főleg elmondható ez Herbartnál, aki évtizedeken át mélyreható befolyást gyakorolt művelődési rendszerünkre, úgyhogy ennek nyomai nem egy tekintetben még ma is érezhetők. Maga ez a fordítás is még azokban az években (1911) készült, amikor a herbarti hatás nálunk, bár már nem a tetőfokán, de

még erős és eleven volt. Viszonyaink örök mostohaságára vall, hogy addig kellett megjelenésére várakoznia, míg ez úgyszólván „időszerűtlen” vált.

Mert ma Herbart kétségkívül nem aktuális. Sem a filozófiája, sem a pedagógiája. A harci zaj is, amely neve körül hosszú időn át felhangzott, már évek óta elcsöndesült, Herbart szinte észrevétlenül történeti alakká vált. De éppen ennek a történeti jelentőségének megértése szempontjából örömmel kell üdvözölni a fordítás mostani megjelenését. Annál is inkább, mert a fordítás valóban elsőrangú, mintája a megbízható és gondos munkának és ez annál elismerésre méltóbb, mert Herbartot fordítani éppen nem könnyű feladat. Ezért, ha a fordítás ezidőszertint — a kor irányából kifolyólag — közvetlenül nem is érezteti majd hatását, Herbart jobb és szélesebbkörű megismeréséhez mindenesetre hozzá fog járulni.

A kötetet Fináczy Ernő szép tanulmánya vezeti be, amelyben Herbart fejlődéséről, rendszeréről és hatásáról nyerünk összefoglaló képet. Fináczy a messzeágazó és széltében-hoszában felszántott Herbart-kérdésben bizonyonnyal a leghivatottabb vezetőnk. Itt, ebben a néhány rövid fejezetben leszűrve kapjuk egy egész hosszú élet ezirányú tanulmányának eredményét. Fináczy tárgyilagos értékelése, mint minden esetben, úgy itt is, a Herbart-kérdésben megnyugtathat bármily felfogású vagy állásfoglalású olvasót. Ezért a tanulmányt nemcsak a nevelés múltja iránt érdeklődő, de a filozófus is mindig haszonnal fogja olvasni.

P—s.

PRZYWARA, ERICH: *Das Geheimnis Kierkegaards*. München und Berlin, 1920. Oldenbourg. 177, XII. l.

Kierkegaard-t a ma élő filozófusok egyre nagyobb mértékben „fedezik fel”, hatása alá kerülve hatalmas spekulatív erejének. Írásainak jellemzője az a sajátos depresszív, búskomor hangulat, amelyről maga mondja, hogy — mint minden búskomorság — sohasem lehet maradék nélkül őszinte, hanem kétértelmű, dialektikus.

Przywara szerint K. gondolkodása, *dialektikus* mozgása ellenére is, merőben eltér Hegelétől: nem elvont, hanem *eleven*. A szélsőségek éles feszültségeit K. az élet kimeríthetlenségei felé fordúlva, nem pedig zárt fogalomrendszer időfelettségében akarja feloldani. A fogalom nála csak a *személyes* gondolkodás küzdelmeinek jelzője: az embertől elszakítva, értelmetlen. Ennyiben K. a modern filozófiai *antropológusok* őse. Gondolkodása továbbá *etikai*: a tevékenység életsíkján mozog. A tett, a jelen, az eleven pillanat jelenti számára a megismerést. Dialektika Platon értelmében: eleven párbeszéd. Viszont azonban nem az ideális lényeg, hanem a konkrét-reális *existencia* bölcsellete.

A búskomorság ama félelem hangulata, mely a benső bizonytalanságból, meghasonlottságból származik. Przywara szerint azonban a félelem gyökere az istenfélelem: az önző „én” fél Istentől, akinek a

szellemi „én“ feláldozza. A pszichoanalízis itt egy keresztény pszichológiába törkölik. A neurózis mögött az augustinusi „nyugtalan szív“ rejtőzik.

Kierkegaard kora elvilágiasodott és a német filoz. idealizmus hatása alatt álló protestantizmusával szemben Luther eredeti álláspontját viszi radikálisan keresztül. Isten eszerint nem csupán mindenható, hanem egyedülható is. A hozzá vezető út tehát a megsemmisülés: félelem, szenvedés, áldozat, kétségbeesés, halál. E sötét világnézet mellett egy másik álláspont is dereng K. írásaiban: a kereszténység az apostoli tekintély vallása, erkölcsi tengelye nem a megsemmisülés, hanem az engedelmisség és istengermekség, mely türelmet is jelent önmagunkkal szemben. A búskomorság türelmetlenség. *Nosztopi László.*

VARGA SANDOR: *Rickert Henrik filozófiája.* A modern értékfilozófia alapvetése. (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára, 5.) Budapest, 1931. M. T. Ak. 123 l.

Filozófiánk utolsó évtizedét két mozzanat jellemzi. Egyrészt szilárd logikai alapot talált s legyőzte az előző korszakban állandóan ott lappangó pszichologista és biológista veszedelmet, másrészt pedig közelebbi kapcsolatba jutott a szintén új életnek indult szellemi és történeti tudományokkal. Ez a két tény mutatja, hogy Rickert rendszerének lelke nem lehet idegen tőlünk, hiszen hozzáfűződik a németeknél a szellemi tudományok első autonóm alapvetése és a létezésről független érvényesség elvének, mint a bölcselkedés alapjának legkövetkezetesebb kifejtése. Hogy ez a rendszer a maga teljességében mégis ily későn jut el hozzánk, annak oka talán éppen rendszer-voltában kereshető. Gondolatépítményének belső összefüggése nem nagyon engedi meg a felaprózást; részletekben alig lehet meghonosítani, s aki át akarja ültetni, annak szükségképen az egészre kell nyújtania.

Varga könyve sikerrel oldja meg ezt a feladatot. Mind alapjában, mind részleteiben szerencsésen egyesíti az eredeti iránti megértést az önálló szerkesztés világos és gazdaságos rendjével. Valóban egészre ad: Rickert bölcséletének egészét hozzá méltó, szépen fölépített ábrázolásban. Csak a beavatott veszi észre, hogy ehhez a kész voltában oly könnyűnek látszó megoldáshoz milyen nehézségeken át vihetett az út. Szeretném Varga művének közelebbi jellemzésére megemlíteni a két legfőbb nehézséget.

Első: a rendszer maga. Ez a rendszer Rickert műveiben inkább implicite, mint explicité található s könyvekben és értekezésekben négy évtizeden nyúlik át. Az 1921-ben megjelent *System der Philosophie* (I. k.) ad ugyan rendszerezést, de nem foglalja magában az előtte megjelent művek minden lényeges eredményét. Rickertnek azóta a *Logos*-ban megjelent értekezései viszont nem egy részletben újat hoztak s az eredeti alapokat ha nem is változtatták meg, de világosabban, közvet-

lenebbül mutatják fel. A filozófia kezdetének és közvetlen adottságainak kérdését is már csak a *System* után fejti ki Rickert tudatosan. Ebből a térben és időben szétszórt munkásságból sikerült Vargának egységes egészet adni, nem időrendben, ami könnyebb lett volna, hanem rendszerben, régít és újat összefoglalva s érvényesítve a részekben már eleve bennrejlő kapcsolatot.

Hasonló megértéssel győzi le a másik nehézséget: megtisztítja Rickert munkásságát minden idejemúlt elemétől. Rickert ritkán polemikus, de gondolatrendszere harcokból nőtt ki s ezek a harcok jórészt időhöz kötöttek voltak. Pl. a *Grenzen* vasok kötetének megvolt az értelme akkor, amikor a még egyedül uralkodó természettudományi világfelfogással szemben első ízben kellett a történelmi fogalomalkotás önálló jogát megalapozni. Ma résen kell lennie a tolmácsnak, hogy mit elevenítsen fel az egykori küzdelmekből. Ami Varga könyvébe a *Grenzen*-ből bejutott, alig több néhány oldalnál: a mű maradandó tartalma, főleg részletek nélkül.

Legyen szabad egy-két bíráló megjegyzést is tennem. Varga hibái erényeinek túlzásai. Rendszert ad, nem fejlődésrajzot, — tehát elmellőzi az életrajzot is teljesen, pedig egy-két adat nem ártott volna, legalább is például Rickert születési évszáma (1863). Nem jellemzi Rickertet magát, így csonka lesz rendszerének a mai német bölcsélettel való egybevetése. Az új-hegeli iskolával, Maier Henrikkel és az életfilozófiával egybeveti, mert ezekkel ellentétben áll, de elhallgatja azokat, akiktől tanult (Meinong, Husserl, Natorp) s nem említi meg azt, hogy Rickertnél a rendszeralkotó hajlamot erős hajlékonyság egészíti ki: megmarad a maga keretein belül, de kívülálló, akár ellentétes áramlatokat is igyekszik felfogni és felhasználni; pl. az általa támadott *Scheler*-ből is alighanem átvesz egyet-mást az értékelméletben.

Mindez alig csökkent a könyv érdemét. A német filozófia mai fejlődése elhajlik ugyan Rickerttől, de magának a rickerti gondolatnak: az elvi alapon álló rendszerességnek és világosságnak ma is hivatása van. Ezt a meggyőződésünket Varga könyve támogatja a legszebben.

Barta János.

HARTMANN, NICOLAI: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. (Phil. Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, No. 32.) Berlin, 1931. 97 l.

Szerző e munkája felszabadító tett a jelenkori filozófia életében. Azáltal, hogy a maga metafizikai realizmusát nyíltan állítja szembe az évszázadok óta befogadott és meggyökeresedett idealizmussal, megteszi az első lépést a kiegyenlítés felé. A probléma nyílt megvilágítása feltétlenül megkönnyebbülést hoz a problémasejtés homályos feszültsége helyébe.

Hartmann e művében (helyesebben: előadásában) a nála szokásos módszertani apparátus elhagyásával in medias res hatol: ismeretről

— úgymond — csak akkor beszélhetünk, ha gondolkodásunkkal valami objektív realitást sikerült megragadni. Ebben különbözik az ismeret az egyszerű gondolástól vagy merő képzeléstől. E transzcendens realitás megragadását nem tudja kellőképp magyarázni az izolált ismeretelmélet. „Das ganze ‚Subjekt-Objekt‘-Verhältnis ist ein ontisch sekundäres. Es ist immer schon eingebettet in eine Fülle anderer, primärer Verhältnisse zum selben Gegenstande (zu Dingen, Personen, Geschehnissen, Lebenslagen).“ (14.) Ezeket a tárgyakat elsősorban nem megismerjük, hanem reális, praktikus viszonyban vagyunk velük, számolnunk kell realitásukkal, állást kell foglalnunk velük szemben, el kell túrnunk a hatásukat stb. Maga a voltaképeni megismerés csak esetlegesen, másodlagosan következik be ezen „*emocionális-transzcendens aktusok*“ átélése után. Mindezen aktusok fenomenológiai elemzése egy objektív realitás elismerését deríti ki: a tapasztalás, megélés, elszenvedés, kiszolgáltatottság, sőt még az előérzet, érdeklődés, kíváncsiság élménye is, mint tőlünk független realitásokról számol be anyagi és szellemi valóságokról, sorról, szituációról, ezeknek ellenállásáról. Ha az ismeretelmélet (mint eddig tette) ezeket az élményeket nem ismeri el, továbbra is az a tudomány marad, amely legkevesebbet tud az ismeret lényegéről: a transzcendens realitásokról, melyek megragadása a véleményt az ismeret fokára emeli. Hartmann nem a filozófia tudományos jellegét akarja csökkenteni, hanem ismeretértékét fokozni azáltal, hogy nem veszíti el kapcsolatát a primér realitásokkal. Maga a filozófia is — úgymond — eredetileg a kíváncsiság, csodálkozás „*emocionális-transzcendens aktusából*“ fakadt s csak lényegének eltorzulása után desztillálta magát ismeretelméletté.

De ezen inkább programszerű koncepciónál sokkal érdekesebb az elmondása után elhangzott vita, az „idealizmus és realizmus gigantomachiája“, mint Th. Litt nevezi. Világosan láthatjuk belőle, hogy a német filozófiai gondolkodás történeti folytonossága kettéhasadt. Ékes bizonyítéka ennek, hogy Hartmann előadása épp a Kantgesellschaft-ban hangzott el. Nyilvánvaló, hogy a „Wendung der Philosophie der Gegenwart zur Ontologie und zum Realismus“ elsősorban Kanttal fogja szemben találni magát. S hogy ez az összeütközés nem feltétlenül a kriticismus teljes győzelmével fog végződni, azt a tárgyilagos szemlélő (s mi magyarok kulturális helyzetünkből kifolyólag ilyenek vagyunk) a vitából azonnal megállapíthatja. Kant történeti nagysága ma még oly erősen hat a német filozófiára, hogy a vitázók vagy teljesen elismerik tanítását, vagy óvatosan mellőzik az ütközőpontok kiemelését. Így aztán a Kant-követők nyilai hatás nélkül röppennek el Hartmann tézise mellett (amint a kanti elveket legtisztábban képviselő Leo Polak kritikája szépen mutatja), a realizmus mellett állásfoglalók viszont nem vállalják magukra egy Kant-kritika hálátlan szerepét. Ezért a vita nem is lehet termékeny. Súlypontja, az ismeretelmélet alapvető filozófiai jellegének revíziója, mellékes kérdésekre csúszott át.

Pedig e revízióval már foglalkozott a modern filozófia. S csodálatosképen az újabb logikai és matematikai vizsgálódásokból leszűrhető nyomós érvek egyáltalában nem szerepeltek a vitában. Nem hisszük, hogy a logikai realizmus ne bírná ki az ismeretelméleti idealizmus ellenmondásait. Annál inkább érthetetlen, hogy egyik részről sem hivatkoztak ezekre az eredményekre. (Husserlét pl. úgy emlegetik, mintha a *Logische Untersuchungen* I. kötetét nem is ő írta volna.) Ennek a súlyosan megítélendő ténynek a nyilvánvaló oka Hartmannnál világnézeti előfeltevések (amikről aporiái, antinomiái, paradoxonjai és konfiktusai bőségesen tanuskodnak), az ellenpárt részéről pedig túlzó hagyománytisztelet s az ismeretelmélet mindenkép hibáztatandó ön-elégültsége.

Kétségtelen, hogy az ontológiának és realizmusnak a kanti kritika kritikájánál kell kezdődnie: alapos revízió alá kell venni a kanti szintetikus ítéleteket és az oksági elvet, valamint szembe kell állítani minden ismeretelmélet örök veszélyét, a regressus in infinitumot a produktív filozófia mindenkor vallott elvével, az ἀνάγκη στήναι-al. Maga Hartmann is túlságosan kantiánus ahhoz, hogy ezt világosan megformulázza: erről aporiáinak a kanti antinómiákkal való rokonsága nyíltan tanuskodik. Sajnálatos, hogy a magyar filozófiai gondolkodás realizmtikus eredményei elszigeteltségük folytán nem jutottak szóhoz e vitában.

Mátrai László.

TEOLÓGIAI TANULMÁNYOK. A pápai református főiskola négy százéves jubileumi ünnepére írták és kiadták a *pápai református teológiai akadémia tanárai*. Pápa, 1931. 71 l. Tartalma: *Tóth Lajos*: A páskha eredete és történeti fejlődése. *Pongrácz József*: Pál apostol Efezusban. *Dr. Tóth Endre*: Mándi Márton István élete. *Dr. Trócsányi Dezső*: Mándi Márton István tudományos munkássága. *Török István*: Barth Károly teológiájának a kezdetei.

M. Márton István (1760—1831), az újraéledő pápai főiskola megszervezője, professzori és irodalmi munkásságával jelentős helyet szerzett nevének a hazai filozófiatanítás történelmében. Teljesen Kant tanítványa. „Első abban, hogy a kritikai filozófiát magyar főiskolán magyarul szólaltassa meg, s a magyar teológiai racionalizmust a kritikai racionalizmus irányába elindítsa.“ (589.) Pedagógiai elveiben is — újhumanisztikus és filantrópikus hatások felvétele mellett — főleg Kant követője. Mindezek miatt sok támadásban van része a „pápai Kant“-nak. Ez munkakedvét megbénítja s arra indítja, hogy élte alkonyán a Krug-féle transzcendentális szintetizmushoz hajoljon. A morális teológiának e jeles magyar művelőjéről kapunk jól megrajzolt és széles kultúrtörténeti háttérű képet Tóth és Trócsányi tanulmányaiban.

K. Barth-tal a dialektikai teológia kapcsán a bölcsélettudománynak is számot kell vetnie. Teológiájának megismeréséhez jó segítség Török értekezése.

Sólyom Jenő.

KORNIS GYULA: *Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika*. Budapest, 1931. M. Tud. Akad. 35 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. IV. 3.).

Határkérdések és végső alapelvek kutatását, határterületek feltárását hajlandók voltunk régebben tisztán elvont módszertani jelentőségűnek tartani. Olyan korokban azonban, amikor a világ külső rendje meginog s az objektív szellemi kapcsok meglazulnak, a végső elvek és határkérdések érdeke megnő; voltaképpen minden kutatás határkérdéssé válik: valóság és eszme, hit és kételkedés, bölcsélet és cselekvés egyetlen határkérdésévé. Ilyenkor az az igazi filozófus, aki maga is határon vagy határokon áll. Így teljesen magába fogadja a történelem egymást keresztező erőit, részt vehet mindegyikben, mindegyiket a maga megértő szemléletével világhíthatja át s igazi munkása lesz a jövő alakításának. A határ azonban nemcsak elválaszt, hanem összefűz is. Aki határokon áll, annak nemcsak különbségeket kell felismernie; sokkal fontosabb feladata az összekapcsolás, azoknak a pontoknak a megtalálása, amelyeken természetesen megy át egymásba érték és valóság, bölcsélet és gyakorlati tevékenység, — amelyeken tehát az élet legközvetlenebbül formálható.

Kornis értekezésének lényege az, hogy korunk ellentétekre szagatott állami és művelődési életében egy ilyen természetes csomópontot fedez fel és kifejti annak teljes jelentőségét. Ez a csomópont a kultúrpolitika. Eddig inkább közigazgatási kérdésnek látták; Kornis kezében megnevesedik s egész problémakörében megújul. Azzá a területté válik, amelyen az államélet minden szétágazó törekvése találkozik s harmónikus, mélyértelmű tevékenységgé fogható össze. A kultúrpolitikának ezt a mélyebb tartalmát az adja, hogy Kornis Hegel nyomán az állam célját azonosítja a kultúra megvalósításával. Kimutatja, hogy az államcélokról folytatott mindennemű elméleti vizsgálódás logikusan végiggondolva a kultúra fogalmához s ezen át a kultúrpolitikához vezet s továbbá, hogy mindennemű állami tevékenység a maga természetes, bensőleg adott irányát követve, a kultúra megvalósításába torkollik. (L. a lappangó cél kimutatását az eddigi államelméletekben, a jogállam és szociális állam fogalmában és a charta-alkotmányok metajurisztikus apriorijában, 17. o.). Az állam célja a kultúra megvalósítása, tevékenységének központja a kultúrpolitika, amelyhez az igazság, jóság, szépség, szentség értékeszményei adják a végső alapot. Ebben az államfogalomban megoldódik először is individualizmus és kollektívizmus régi ellentéte. A kultúrát a közösség (nemzet, állam) valósítja és őrzi meg, de az egyén nem vész el ebben a közösségben. Csak az egyén képes a kultúrjavarokban rejlő értékjelentéseket átélni, személyesen autonóm módon felismerni; tisztán egyéni aktus maga a tulajdonképeni teremtő elgondolás is. A kultúrának tehát egyénre is, közre is szüksége van. — Másik, szintén magától megoldódó ellentét:

erkölcsi-kulturális eszmény és politikai gyakorlat oly sokszor érzett diszharmóniája. Kornis rámutat arra, hogy mindenemű gyakorlatban és tapasztalatban bizonyos nem-tapasztalati célok és értékítéletek érvényesülnek (l. ennek kimutatását a politikai pártok céljaiban, 11—12. o.); elgondolásának igazi jelentősége azonban ott van, hogy a kultúra megvalósítását mint követelményt állítja fel a gyakorlati politikussal szemben s így kötelességévé teszi, hogy állandóan eszméljen rá a gyakorlati tevékenység mögött evidensen átélhető abszolút értékekre s igyekezzék a maga munkáját a nemzeti kultúra elvi alapjaiból levezetni és igazolni, azaz értékeszményt és politikát egyesíteni.

Ez a munka csak része egy készülő kultúrpolitika-elméletnek. A részlet után méltán érdeklődéssel várjuk az egészet s úgy érezzük: kulturális életünknek nagy hasznára volna az elméleti alapok lélektani oldalának vizsgálata is Kornis tollából.

Barta János.

STROWSKI, FORTUNAT: *L'homme moderne*. Paris, 1931. Grasset, 221 l.

Utóbbi időben egyre növekedik azoknak a könyveknek a száma, amelyek korunk kultúráját és ebben a mai ember helyzetét teszik vizsgálat tárgyává. Eddig ennek a kultúrkritikának főleg: a németek közt akadtak művelői. Náluk ennek a műfajnak már története van azóta, hogy Fichte egy századdal ezelőtt megírta a *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*-t. A franciáknál ellenben (Renan és később Fouillée néhány kísérletét nem tekintve) e tárgy a filozófusokat egész a legújabb időkig nem vonzotta. Nem mintha Rousseau hazájában a kultúrkritika elapadt volna; azonban inkább a publicisztika körében művelték (tanú rá Barrès és Maurras), vagy pedig a kultúra valamely ága, a vallás vagy a művészet felől gyakorolták.

Annál jellemzőbb, hogy a fenti munka rövid idő óta e nemben már a harmadik, amelyet neves szerző írt, még pedig — H. Massis és Paul Valéry hasonló kísérlete után — ezúttal filozófus, a Sorbonne tanára. Könyve rövid egymásutánban több kiadást ért. Aki az enemű német irodalmat ismeri, azt ez a nagy siker, ha a könyvet elővasta, bizonyára kissé csodálatba ejti. Pascal és Montaigne finomszellemű interpretátora ezúttal egy egész korszak szellemének interpretálására vállalkozik. Evégből a mai embernek a természetel szemben való helyzetének megváltozásából indul ki. Ami korunkat minden más kortól megkülönbözteti és történeti helyzetét oly tragikussá teszi, annak forrása, hogy más a reális viszonyunk a természethez és másként is értelmezzük. A modern gép, amely a régi, multiszázadbeli, az emberi izommunkából élő és az embert rabszolgájává tevő géppel szemben magát a természetet állítja zsoldjába és ezzel egész csomó emberi energiát tesz feleslegessé, — ez a modern gép megváltoztatta a világ arculatát. Nemesak ipari-indusztriális és ezzel összefüggésben szociális szempontból,

hanem esztétikai, erkölcsi és tudományos tekintetben is. Ennek a változásnak külső kifejezése a sebesség, amellyel a modern ember teret és időt egyaránt legyőzött és amely most tőle új élményformákat követel. Ebben nyilvánul a „sebesség dialektikája“, amelyben a múlt és a jelen, a tradicionális és az új kultúra egymással állandó összeütközésbe kerül és egymás egyensúlyát nem találja. Az ember pedig, ennek a küzdelemnek eleven hordozója és ütközőpontja, mindinkább arra eszmél, hogy ebben a világtörténeti drámában elveszti minden biztos horgonyát, aktivitása megbénul és a személyiségben, a személyi felelősségben való hite is megínog. Ebben az általános bizonytalanságban rejlik a mai ember nyugtalanságának titka és ebben még megerősítik különböző „beteg“ irányok és teóriák: a misztikus irodalom (amely főleg az emberi természet ijesztően diabolikus oldalait igyekszik feltárni), a pszichoanalízis, általában a tudatalatti kultusza, a szkepticizmus és a relativizmus. Mik ennek alapján kilátásaink a jövőre? Minden korszak átmenet és egyben próba. A mai kétségkívül fokozottan az. Mint-hogy a helyzet már egyszer adva van, tőlünk függ, vajjon az út felfelé vagy lefelé vezet. S a szerző, könyve utolsó fejezetében valósággal eszkatológikus rajzát adja a kultúra jövő lehetőségeinek, amikor az ember, végleg felszabadulva a természet kötöttsége alól, megvalósíthatja a teljes humanitást.

A könyv lényegében nem mond mást, mint amit már egy évtizede lépten-nyomon hallunk ismételni. A szerző ezekből a közhelyekből azonban élvezetes olvasmányt tudott szerkeszteni s módját ejtette annak is, hogy helyenként szépet és okosat mondjon. Felmerülhet azonban a kérdés: valóban csak a természethez való viszonyunk megváltozása idézte elő a mai lélek tragikus helyzetét? Minden bajnak csakis a gép, a kultúra industrializálódása volna az oka s ebben az irányban kellene keresni a jövő nagy megoldását is? A francia szellem mindenkor hajlott küssé a naturalizmusra és a magyarázat számára valami megfogható, ujjal rámutathatót keres. Ez az ujjal rámutatható Strowski számára a gép, mint kultúránk és életérzésünk forradalmasítója. A forradalmak azonban nem pusztán külső tényezők hatása alatt lépnek fel: kell hozzá egy lelkiség, amely már nem tudja vagy nem akarja többé hordozni az átszarmaztatott kultúrát. Erről a lelkiségről, mint előidéző okról és nem mint okozatról Strowski megfelelkezik. P—s.

JOÓ TIBOR: *A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete.* Szeged, 1931. Városi ny. és könyvk. 107 l. (Acta Lit. ac Scient. Reg. Univ. Hung. Franc.-Joseph. Sectio: Philos. Tom. IV. Fasc. 1.)

Troeltsch történetbölcseletének célkitűzését fejtette ki a szerző, a nemrég elhunyt kiváló heidelbergi, majd később berlini protestáns teológus és filozófus professzornak minden ízében eredeti személyiségéből, a szellemtudományok genetikus módszerével. Apróra nyomon kíséri, mint

nőttek ki T. egyéniségéből a tudományos problémák és mint kanyarodott végezetül valamennyi elé az, hogy mi a történetfilozófia feladata. T. robusztus egyéni belső alkata és a világháború korszakát is magába záró mozgalmas életkora egyformán éltették azokat a folytonos vajdásokat, amelyekben T. lelki világa és tudományos felfogása kiépült. Szerzőnk helyesen, szögezi le, hogy T. tudományát, kutatását megelőző és meghatározó, folyton uralkodó alapérzülete és törekvése mélységesen vallásos életprobléma. Ez szülte előbb a vallási aprioriról hirdetett felfogását, majd később ez vezette el a történelmi bölcselethez is. Ezért nem mellőzhető T. megértésénél az elmúlt félszázad protestáns teológiai eszme körének és tudományos törekvéseinek vizsgálata. T. a neokantianizmustól megtermékenyített protestáns teológia mezejéről indult útnak, ahol azután a hitelvek dogmatikus-szisztematikus vizsgálatára irányuló munkásságot a historizmus tolta félre és ígérte az igények és várakozások beteljesítését a keresztény kultúra történeti kutatásával. Bölcselőnk egyéniségének adottságai mellett ez a korszellem alapozhatja meg a másik oldalról és egészítheti ki a szerző beható elemzését. Ez adja nyitját egyben annak is, hogy a teológiai problematika tereiről elindult. T. egyrészt korának szellemi sodrában állt, másrészt azonban a történet világában is teológus, akit nem elégíthetett ki a csupasz elmélet, hanem eleven programot, a vallásos felfogást megnyugtató abszolút normákat várt és akart, amelyek elsegítsenek a kereszténység újszerű szintéziséhez, sőt ezenfelül irányítást adjanak a jövőre is. Hogy a kultúrszintézistől inspirált normakeresés meddőnek bizonyult és elmosta a történet alanya és tárgya, bölcselétének ismeretelmélete és metafizikája között az éles határokat, már csak következménye annak az apriori célkitűzésnek, melynek ígéretével a historizmus kecsegtetett és amelyben T. hitt. Az ő lelkének törhetetlen meggyőződése takarhatta csak fölvevéseinek folytonos erősítgetésével és sokoldalú, originális megvilágításával azokat a kiütköző és feloldhatatlan nehézségeket, amelyekbe ez a vállalkozás ütközött.

A szerző finom és mélyreható elemzéssel fedte föl T. történetbölcselétének elsiklásait és bár folytonos dicsérettel adózik a kiváló tudósnak, alapvető és elvi tévedései láttán egészen elhibázottnak minősíti tört. filozófiai célkitűzését. Ilyenformán dicsérete is további megalapozásra vár. Ez értekezés igazi biztosítéka annak, hogy a szerző hivatottan tolmácsolhatná T. értékeit és érdemeit a kultúrszintézis jogos területein (vallás, nevelés, etika pl.), ahol az elmélet és gyakorlat szorosan kapcsolódnak. A dolgozat komoly értékei dik-tálják, hogy a jövőben kisebb zavaró momentumok kiküszöbölésére is tudatos gondot fordítson az író. Még a szegényes nyomdai technika is segíthetett volna helyenként valamelyest a gondolatvezetés szakadozottságán, amely nem egyszer fölösleges ismétléseknek lett a

forrása. Általában az értékes tartalommal nem áll arányban a szabatos, tömör és plasztikus szóbeli tolmácsolásra vetett gond. A rövid németnyelvű összefoglalás kényszerű tömörségével orvosolta ez utóbbi hibát. Ebben viszont egy szokatlan és ezért az olvasást zavaró újítás (ss helyett sz, pl. dasz) a bántó. Balassa Brunó.

JANCSI LASZLÓ. *A misztikus intuíció*. Pécs, 1931. 106 l. A Dunántúli egyet. ny. (Az Egyetem Filozófiai Intézetében készült dolgozat.)

A szerző a misztikus élmény fokozataiban az intuíció formatánát adja. A dolgozat első felében voltaképp nem kapunk mást, mint a „tudat és öntudatlanság“ küzdelmének rajzát Szent Teréz, Plotinos és mások nyomán. A második rész az értékelés szempontjából foglalkozik az intuícióval s védelmébe veszi a misztikusokat a brentanói támadás ellen. A lendületes dolgozat — bár a szerző tipizáló törekvései természetesen megtörnek a lelki élet individuális gazdagságán — több tekintetben hézagpótlónak mondható. Csery M.

Magyar Filozófiai Társaság.

Felolvasóülések: 1932 február 23. *Dékány István*: Spranger karakterológiája új megvilágításban. — Április 20. *Bognár Cecil*: Téziszemlélet.

Mindkét alkalommal a választmány is ülést tartott, amelyen a Társaság folyó ügyeivel foglalkozott. Főleg az Athenaeum megjelenésének biztosítása volt ismételt megbeszélés tárgya. Az általános nyomasztó gazdasági helyzet Társaságunkon is érezteti hatását, a Magyar Tudományos Akadémia nagylelkű támogatása nélkül működésünket ma sokkal szűkebb keretek közé kellene szorítanunk. Ezért ezúttal is kérjük tagtársainkat, maradjanak továbbra is hűek hozzánk és újabb tagajánlásokkal támogassanak bennünket abban a törekvésben, hogy Társaságunk működésének színvonalát a jövőben is fenntarthassuk.

Folyó évi közgyűlésünk előreláthatólag május 28-án lesz a Magyar Tudományos Akadémiában, amire tagtársaink figyelmét már ezúttal is felhívjuk.

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája.

1930.

- Balogh István*: A terjesztő felelősségének kérdése. Pécs, Danubia, 36. l.
(Az Erzsébet egyetem barátai tudom. szövetsége jog- és társadalomtud. szakoszt.-nak kiadv. 4. köt.)
- Bangha Béla S. J.*: Gondolkozás-e a szabadgondolkodás? Budapest, Magyar Kultúra, 15 l. (Klly.: Magyar Kultúra.)
- Bartók György*: Az eszme filozófiai tartalma. Budapest, Akadémia. 54, 2 l. (Értek. a fil. és társadalomtud. köréből. 3. köt. 9. sz.)
— Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete. Budapest, Sárkány ny. 335 l. (Az Akadémia filozófiai könyvtára. 4.)
- Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. és bev. ellátta Dienes Valéria. Karcag, Kertész J. XVI., 338 l. (Az Akadémia filozófiai könyvtára. 2.)
- Boda István*: Temperamentum, karakter, értelmiség, személyiség. 28 l. (Klly.: M. Psych. Szle. 1930. évf. 1—2. sz.)
— Mitosz-e vagy tudomány? 13 l. (Klly.: Athenaeum. 1930. évf. 3—6. füz.)
— A tudattalan problémája és spekulációs szellemű vizsgálatának veszélyei. Adatok a spekulációs szellem lélektanához. 39 l. (Klly.: M. Psych. Szle. 1930. 3—4. sz.)
- Bodnár László*: A spiritizmus bírálata. Budapest, Lőrincz E. bizom. Neuwald ny. 104 l.
- Bognár Cecil*: A normák alkonya. Budapest, Szt. István Akad. 34 l. (Klly.: Kath. Szemle.)
- Brandenstein Béla báró*: A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja. Budapest, Egyetemi ny. 52 l. (Klly.: Athenaeum.)
— Művészetfilozófia. Budapest, Sárkány ny. 377, 1 l. (Az Akadémia filozófiai könyvtára. 3.)
- Buday László*: A német és a francia orvosi megismerés közti különbségről. Budapest, Centrum. 14 l. (Klly.: Orvosi Hetilap. 47. évf. 11. sz.)
- Dénes Tibor*: Péterfy Jenő esztétikája. Pécs, Dunántúl ny. 49, 3 l.
- Erdey Ferenc*: Szellemi kultúrélet a XII. században és szent Tamás. Kalocsa, Árpád ny. 53, 3 l.
- Frigyes László*: Gondolatolvasás, gondolatátvitel, telepátia. Alfréd Lehmann és mások nyomán. Budapest, Magyar könyvkiadó. 32 l. (Okkult ismeretek. 4.)
- Hajós József*: Az élet eredete és az Isten. Budapest, M. Kultúra. 31 l. (Világosság felé. 5. sz.)
- Horkay László*: A magánvaló problémája. (Kant ismeretelméletének noumenális háttéré.) Sárospatak, Fischer L. ny. 63, 1 l.)

- Joó Tibor*: Egy kiadatlan régi magyar lélektan. (Klny.: M. Psych. Szle. 3. évf. 90—99. l.)
- Juhai Pál*: Brentano értékelmélete. Vác, Pestvidéki ny. 72 l.
- Kecskés Pál*: A modern lélektan és a skolasztika. Budapest, Stephaneum ny. 64, 1 l.
- Kornis Gyula*: Kultúra és nemzet. Budapest, Franklin. 223, 1 l.
— Magyar filozófusok. Budapest, Franklin. 229, 2 l.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. és magyarázó jegyzetekkel ellátta Rácz Lajos. Pécs, Dunántúl ny. 632 l. (Az Akadémia filozófiai könyvtára. 1.)
- Lippay Lajos*: Küzdelmekben az igazság felé. Szt. Agoston bölcelete. Budapest, Szt. István-Társulat bizom. 198, 2 l.
- Nagy József*: A filozófia nagy rendszerei. Budapest, Tipogr. műintézet. 77, 3 l.
- Prohászka Lajos*: A lélek és az abszolútum. (Metafizikai alapelvek egy kultúrfilozófiához.) Budapest, Egyet. ny. 19 l. (Klny.: Athenaeum. 1930. 3—6. füz.)
- Schaurek Ráfael*: Az akarat értékelése magánjogi kodifikációnkban. Pécs, Danubia. 14 l. (Az Erzsébet egyetem barátai tudom. szövet-sége jog- és társadalomtudom. szakoszt.-nak kiadv. 3. köt.)
- Schiller Pál, harkai*: A lélektani kategóriák rendszerének kialakulása. Budapest, Sárkány ny. 107 l. (Dolgozatok a kir. m. Pázmány P. tud.-egyetem philos. semináriumából. 1.)
- Tehetség-problémák*: Budapest, Merkantil ny. 181, 2 l.
- Thienemann Tivadar*: Irodalomtörténeti alapfogalmak. Budapest, Dunántúl Egyet. ny. Pécssett. XV, 252 l. (Klny.: Minerva. 1930. évf.)
- Tiefenthaler József*: Aszkézis és misztika. A tökéletes élet. Budapest, Élet ny. 185, 2 l.
- Varga Sándor*: Valóság és érték. Budapest, 1928. Studium, 110 l.
- Vasady Béla*: A hit és hitetlenség pszichológiája és dogmatikája. Sárospatak, Ref. Főisk. ny. 32 l.
- Weisz Miksa*: Középkori zsidó etikusok. Budapest, Neuwald I. ny. 24. l.

1931.

- Balázs Győző*: Pogány volt-e Socrates? Miskolc, Ludvig és Janovits ny. 18, 2 l.
- Bálint Alice*: A gyermekszoba pszichológiája. Pszichoanalitikai tanulmány. Ferenczi Sándor előszavával. Budapest, Pantheon. 111, 1 l.
- Bárány Gerő*: Königsbergi töredék. Szeged, Városi ny. 16 l. (Széphalom könyvtár. 22.)
- Baranyai Erzsébet*: A neveléslélektan kutatás magyar feladatai a tanítás lélektana körében. Szeged, Városi ny. 91—156, 2 l. (Acta litterarum ac scientiarum reg. Universitatis Hungaricae Francisco-Josephinae. Sectio: Philosophica. 3. tom. 2. fasc.)

- Barta János*: Az ismeretlen Madách. Bp. Lőrincz E. 83 l.
- Boda István*: A következtető képesség mint értelmiség-vizsgálati probléma. 59 l. (Klly.: M. Psych. Szle. 1931. évf.)
- Böhm Károly* ifjúkori életrajza. Kéziratból kiad. és bev. ellátta Joó Tibor. Szeged, Studium, 29 l. (Egyet. Bethlen Gábor Kör kiadv. 8. sz.)
- Brandenstein Béla báró*: Lélektan. B. B. előadásai után jegyezte Varga Sándor Frigyes. Budapest, Medvei D. 89 l.
- Erdey Ferenc*: A XIII. sz. bölcseletének válsága és Aquinói Sz. Tamás. Budapest, Apostol ny. 27, 2 l. (A Szt. István Akadémia hittud.-bölcseleti osztályának felolvasásai. 2. köt. 4. sz.)
- Grabovszky Miklós*: A szövetkezeti ember lélektana. Budapest, Budapesti Hírlap ny. 10 l. (A Szövetkezeti Szemle könyvtára. 3. sz.)
- Hornvánszky Gyula*: Görög társadalomrajz. Szeged, Városi ny. 38 l. (Acta litterarum ac scientiarum reg. Universitatis Hung. Franciscosephinae. Sectio: philologico-historica. 3. tom.)
- Horváth Barna*: Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles. Szeged, Városi ny. 2, 48 l. (Acta litterarum ac scientiarum reg. Universitatis Hungaricae Franciscosephinae. Sectio Juridica-politica. 4. tom.)
- *László*: A gondolkodás művészete. Budapest, Helikon kiadó. 60, 2 l.
- Jancsi László*: A misztikus intuíció. Pécs, Dunántúl ny. 106, 2 l. (Specimina dissertationum facultatis philosophicae r. Hung. Univ. Elisabethinae Quinqueeclesiensis. 25.)
- Joó Tibor*: A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete. Szeged, Városi ny. 107 l. (Acta litterarum ac scientiarum reg. Universitatis Hungaricae Franciscosephinae. Sectio: Philosophica. 4. tom. 1. fasc.)
- A magyar tudomány útjai. (Klly.: M. Szemle. 12. köt.)
- A nyugati szellem keleten. (Klly.: Prot. Szle. 40. évf.)
- Jegyzetek Hegel történetfilozófiájáról. (Klly.: Prot. Szle. 40. évf.)
- Kerényi Károly*: Platon és Aristoteles. Olvasókönyv a gimn. IV. oszt. számára. Budapest, Szt. István-Társulat. 238, 2 l. (Bibliotheca discipulorum. 36.)
- Kornis Gyula*: Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika. Budapest, M. Tud. Akad.
- Krishnamurti I.*: A bölcsesség tava. Budapest, Csillag kiadóváll. 48 l.
- Most. Budapest, Csillag kiadóváll. 15 l.
- Magdiás Gáspár*: A természettudomány útjai Istenhez. Budapest, Szt. István-Társulat. 531 l., 1 mell. (Szent István könyvek 95/97.)
- Mieth E. I. István*: Pythagorástól Mussoliniig. Bp., Merkantil ny. 30 l.
- Nagy Ferenc*: Emberi és társadalmi problémák. Budapest, Athenaeum ny. 80, 2 l.
- *József*: A filozófus. (Klly.: Budapesti Szemle, május. 255—266 l.)
- *József*: A modern gondolkodás. Budapest, Athenaeum. 223 l. (Athenaeum olcsó ismeretterjesztő könyvei.)

- Az igazság. Győregyházmegyei alap ny. 27 l. (Klly.: Győri Szle. 2. évf.)
- *Lajos, peremartoni*: A harmónia mint filozófiai fogalom és annak heurisztikai jelentősége. Debrecen, Egyetemi ny. 16 l. (A Debreceni Tisza István Tud. Társaság I. oszt. kiadv. 4. köt. 8. sz.)
- Mátrai László*: A jelenkori esztétika főirányai. Budapest, Pfeifer. 86 l.
- Nyirő Gyula*: Psychoanalysis. Budapest, Magyar Szemle Társ. 78, 2 l. (A Magyar Szemle kincsestára. 92. sz.)
- Párménio*: A filozófia történetének repertórium. A pedagógiai vizsgálat követelményei alapján tanárjelöltek számára. Budapest, Medvei D. III, 90, 2 l. Könyomat.
- Prohászka Lajos*: Hegél. Halálának 100-ik évfordulójára. Budapest, Egyetemi ny. 12 l. (Klly.: Magyar paedagogia. 1931. 9—10. sz.)
- Révai Erzsébet*: Stendhal akarat-pszichológiája. Budapest, Szerző kiad. 100, 2 l. (Bibl. de l'Inst. Français à l'Univ. de Bp. 20.)
- Sajó Géza*: Gredt természetes realizmusa külvilágunk megismerésében. Pécs, Dunántúl ny. 53 l.
- Schmidt Mária*: Elmélkedések a munkáról és az emberről. Budapest, Stephaneum ny. 67 l.
- Sellei Ilona*: Herbart etikája. Budapest, Dunántúl ny. 59, 1 l.
- Somogyi József*: Az ideák problémája. Budapest, Egyetemi ny. 52 l. (Klly.: Athenaeum. 1931. 4—6. füz.)
- Szelényi Ödön*: A filozófiai pedagógia magyar úttörői. Sopron, Röttig—Romwalter ny. 19 l.
- Szűts Gyula*: A lélekelemzés népszerű ismertetése. Budapest, Mai. 43 l. (Népszerű orvosi zsebkönyvtár. 16.)
- Ravasz László*: A lélek embere. Emlékezés Prohászka Ottokárról. Budapest, Studium. 39 l.
- Tesléry László, alsószelstei*: Neoskolasztikus filozófia és kísérleti lélektan. Budapest, Hauptmann B. 183 l.
- Trikál József*: A lélek rejtett élete. Budapest, Szt. István-Társ. 192 l. (Szent István könyvek. 89. sz.)
- Az okkultizmus bölcséleti szempontból. Bp., Stephaneum ny. 41, 1 l.
- Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése. Budapest, Sárkány ny. 123 l. (Az Akad. filoz. könyvt. 5.)
- Völgyesi Ferenc*: A psychoactiv és a psychopassiv constitutio, illetve karakter és a hypnophilias. Budapest, Globus ny. 29, 1 l. (Lélek és természettudomány. 9.)
- Zborovszky Ferenc S. J.* A keresztény bölcsélet. 2. köt. Pszichológia. Budapest, Korda. 230, 2 l.

Összeállította: *Gáspár Ilona*.

KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

Hegel.

Von Prof. AKOS v. PAULER.

Der Vortrag, gehalten in der Hegel-Festversammlung der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft, anlässlich seines 100. Todestages, weist auf die drei Komponente der Hegelschen Philosophie hin: auf die *pandynamische*, auf die *logische* und auf die *erkenntnistheoretische*. Diese gegensätzlichen Grundeinstellungen können sich aber nicht in ein- und demselben Weltbild mit einander restlos vertragen und müssen daher notwendigerweise zur Sprengung desselben führen. Das Bleibende in seiner Philosophie besteht dagegen in der Entdeckung, dass *alles Geschehen einen dreigliedrigen Ablauf* (These, Antithese, Synthese) aufweist, und in dem *Einblick in die dadurch bedingte Weltstruktur*. Auf die wissenschaftliche Forschung unserer Zeit übt er besonders durch seine Auffassung vom Wesen des *Geistes* einen entscheidenden Einfluss aus.

Über die Grundformen des Charakters.

(Eine kritische Auseinandersetzung mit den Spranger'schen „Lebensformen“.)

Von Priv.-Doz. ST. DEKANY.

I. Die geisteswissenschaftliche Charakterologie Sprangers muss nach Ansicht des Verf. als grundlegend anerkannt werden. Es ist aber unbestimmt, auf welchem Grunde die sechs idealen Grundtypen der Individualität aufgefunden wurden. Ein durchgehend axiologischer Unterbau scheint ungenügend zu sein, besonders zur Bestimmung der Sprangerschen „Grundtypen“ des sozialen, des ökonomischen und des Machtmenschen. Die letzten zwei Typen sind nicht als *Wertträger* (eigener Wertklassen) sui generis zu betrachten, sondern als „technische“ Menschen im Besitze bestimmter *Methoden*. Der soziale Mensch hat (auch nach Spranger) „eigentlich keinen eigenen Inhalt“ (Wertklasse) — die soziale Beziehung in der Liebe ist eine *rein persönliche* Beziehung zwischen menschlichen Wesen, und nicht zwischen Wertträgern. Die Liebe ist direkt personal, ohne Rücksicht auf das Wertträger-Sein. Der grundlegende Versuch Sprangers kann nicht eindimensional (axiologisch) durchgeführt werden, da drei

„Grundtypen“ (der ökonomische, der soziale und der Machtmensch) *rein* axiologisch nicht aufgefasst und verstanden werden können.

II. Nach dem kritischen Teil folgt ein systematischer. Die Grundtypen sind 1. der *technische*, 2. der *soziale* und 3. der *axiologische* „Grundtyp“ (mit mehreren Hauptvarianten). Das heuristische Prinzip war hier eine *Theorie der Attitüdförmungen* des Ichs.

a) Das Ich betrachtet die Umwelt als bestehend aus Gegenständen im gewöhnlichen Sinne: das Ich *benützt* alles als Mittel, es hat eine *technische* Grundform. Auch die personalen Subjekte sind „Mittel“, das Ich ist *apersonal*.

b) Das Ich betrachtet die Umwelt als eine *personale* Welt, es hat eine *soziale* Grundform.

c) Das Ich betrachtet die Welt als *Wert*, es hat eine *axiologische*, d. h. *überpersonale* Grundform. So sind die

Grundtypen

1. der *technische*, 2. der *soziale*, 3. der *axiologische* Mensch

Hauptvarianten

a) der ökonomische Mensch,
b) der Machtmensch.

a) der theoretische,
b) der ästhetische,
c) der moralische.
d) der religiöse Mensch.

Es gibt einige Typen, bei denen die Wesenbestimmung Sprangers ergänzungsbedürftig zu sein scheint (im „Grundtyp“ des Machtmenschen erscheinen hier und da die Züge des *Komplextypes* („Politiker“). Zwei Formen des Politikers werden analysiert (der erste ist eine Synthese des technischen und des sozialen, der zweite eine Synthese des sozialen und des axiologischen Grundtypes).

III. Ein methodologisches Kapitel (3) prüft den Unterschied zwischen den Begriffen des *Idealtypes* (als „Extremtyp“) und des *Grundtypes*.

Form und Ausdruck in der Musik.

Von Dr. MARGARETHE PRAHÁCS.

Unter musikalischer Form verstehen wir die musikalische Sprache, den Inbegriff aller, zum Ausdruck dienenden musikalischen Mittel. Diese Sprache ist eine organi-

sierte Form, im Laufe der Zeit durch die Mitglieder einer sozialen Gruppe entwickelt. Harmonie- und Formenlehre sind die Grammatik dieser Sprache, welche uns über die Gesetze und Konstruktion der Musik belehren. Um den Sinn dieser Sprache zu verstehen, müssen wir aber das Motiv kennen, dem sie ihre Entstehung verdankt. Dieses Motiv ist der Ausdruck, dessen Wesen gleichzeitig auch das Wesen jeder musikalischen Mitteilung beleuchtet. Das Wesentliche im Ausdruck ist die Bewegung. Je mehr motorische und akustische Elemente im Tone eingeschlossen sind, desto stärker wird er fähig sein Gefühle zu wecken und Gefühle auszudrücken. Daraus folgt, dass nur die Musik, die Kunst der motorischen und akustischen Energien, den Ausdruck der rein gefühlsmässigen Erlebnisse ermöglicht.

Das Wesen des Ausdruckes führt uns zum richtigen Verstehen des musikalischen Formbegriffes.

Die Musikwissenschaft hat allzuleicht vergessen, dass wir in der Musik streng genommen keine Form haben, sondern einen Formvorgang. Nicht dass die Formen da sind, ist von Belang, sondern vielmehr die Frage, welcher Dynamik sie entspringen. Die Verteilung von Themen, Perioden, Satzgruppen usw. zu verfolgen, ist nur ein Teil der Aufgabe, man soll vielmehr einfinden lassen, wie inneres Drängen und Entwickeln sich in Formkurven ergiesst, wie das Formen zur Form wird. Die in den melodischen, rhythmischen und harmonischen Relationen beruhenden Einheiten sind in erster Reihe nicht Ton-, sondern Bewegungseinheiten, deren Wesen in dem Wechsel der Spannungen und Lösungen, in der Tätigkeit der zentripetalen und expansiven Kräfte besteht. Form ist kein Ruhe-, sondern ein Spannungsbegriff, der das Werden ständig in sich trägt.

Diese Auffassung des Formbegriffes birgt zeitlose, objektive Elemente in sich. Wie immer die musikalische Sprache sich gestaltet, als Ausdruck vertritt sie immer denselben Wert: die, in der Bewegung sich offenbarende Spannung der menschlichen Seele. Der Kampf um die Bezwingung der unerfasslichen raum- und zeitlosen Kraftgestaltung, ein Versuch das Ungreifbare greifbar zu machen, die nie aufhebende Urspannung des musikalischen Formbegriffes wird identisch mit der Spannkraft der menschlichen Seele. Diese Spannkraft ist die ewige Sehnsucht nach Totalität und Vollkommenheit, welche in der

Unvollkommenheit und Unvollendung des menschlichen Daseins wurzelt.

Es könnte jede Stilart als Beispiel für diesen Tatbestand dienen; nur die Art und Weise des Ausdrucks ist verschieden. Die Romantiker weisen ein mehr dynamisches Formprinzip auf, das die in der Harmonik beruhenden Spannungen in den Vordergrund stellt. Die Klassiker betonen die statischen Elemente der Musik durch das Konzentrieren der strömenden Kräfte. Das Ewige bleibt uns unerkennbar, — es lebt aber in den tiefsten Schichten der Seele, in ihrer unstillbaren Unruhe und Sehnsucht, deren vollkommensten Ausdruck uns die Musik bietet.

MEGJELENT
Az Akadémia Filozófiai Könyvtára
első 6 kötete.

1. *Leibniz* : Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) 24.— P
 2. *Bergson* : Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) 15.— ”
 3. *Brandenstein B. b.* : Művészetfilozófia (378 l.) 15.— ”
 4. *Bartók György* : Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) 15.— ”
 5. *Varga Sándor* : Rickert Henrik filozófiája [A modern értékkilozófia alapvetése] (123 l.) ... 5.— ”
 6. *Noszlopi László* : A szeretet. Etikai tanulmány. (172 l.) 7.— ”
- Kiadja a M. Tud. Akadémia.* Az 1, 2, 4, 5, 6. köt. főbizományosa Révay-T., a 3. köteté a Szent-István-Társulat.

Tagtársaink számára jelentékeny kedvezményt tudunk kieszközölni úgy az egész sorozatra, valamint az egyes kötetekre vonatkozólag. Írjanak főtítkárunknak tagtársaink levelezőlapot e szöveggel: „Az Akad. Filoz. Könyvtára kedvezményes árára igényt tartok.“ Név, foglalkozás, pontos lakcím (olvasható írás!); főtítkárunk dr. Dékány István egyet. m. tanár, az Akad. Filozófiai Bizottságának előadója (I. Avar-u. 10. I. 1.) rövid idő alatt intézkedik.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a
KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL
 (Budapest VIII, Múzeum-körút 6. sz.) és bármely
 könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula* : *A logikum a jogban* 2:50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand* : *A lélektan mai állása* 1:80 P
3. szám. *Nagy József* : *A fejlődés eszméje* 2:50 P
4. szám. *Dékány István* : *Az emberi jellem alapformái* 2.— P

A kiadásért felelős: PROHÁSZKA LAJOS.

16.739 — Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — (F.: Czákó Elemér.)

A SZERKESZTÉST a választmány megbízásából dr. Prohászka Lajos egyetemi m. tanár végzi. Mindennemű **KÉZIRATOT** neki címezzünk (Budapest, IV, Ferenciek-tere 5. Egyetemi könyvtár). Egyben mint egyesületünk titkára, az egyesületi ügyekre, a folyóirat szétküldésére, tagságra, előfizetésre vonatkozólag intézkedik.

LAKÁSVÁLTOZÁST JELENTSÜNK BE MIELŐBB.

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaikat fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el a csekély tagdíj be-
küldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A Magyar Filozófiai Társaság **évi tagsági díja 4 pengő.** Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is) a titkárnál, aki a jelentkezőket a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld.

Az Athenaeum **évi előfizetési díja 6 pengő.** A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telephelyre”. A Társaság pénztárosa: Kronfusz Vilmos, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak, s erre igényt tartanak, levelezőlapon kérjük azt titkáruunktól.

A főtítokár telefonja: Aut. 573—85. *Legbiztosabban d. u. 1/2-kor és d. u. 4—1/2-kor található.*

A titkár telefonja: 850—45 (d. e. 9—2 között).

Magyar filozófiai bibliográfia. Az Athenaeum ezentúl is évenként hozni fogja filozófiai irodalmunk bibliográfiáját. Az összeállítás az önállóan megjelent művekre, továbbá a könyvkereskedői forgalomba került különlenyomatokra terjed ki. A bibliográfia lehető teljessé tétele érdekében felkérjük a szerzőket, hogy munkájuk egy példányát, vagy — amennyiben ez nem volna lehetséges — annak pontos címleírását (szerző neve, mű címe, megjelenés helye, éve, kiadó vagy bizományos és lapszám megjelölésével) a bibliográfia összeállítója, *dr. Gáspár Ilona* egyetemi könyvtári s.-ór címére (Budapest IV, Ferenciek-tere 5.) beküldeni szíveskedjenek.

9 1274
XVIII. KÖTET

1932.

5—6. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1932.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUMKÖRÚT 6.

TARTALOM.

Értekezések.

<i>Halasy-Nagy József</i> : A bölcs és a tudós	131
<i>Bognár Cecília</i> : Téziselmélet	136
<i>Berky Imre</i> : Az igazság fogalma Pauler Ákos rendszerében	153

Kisebb cikkek, szemlék, vitakérdések.

<i>Dékány István</i> : Az értéktelt én karakterológiájának problematikája	187
<i>Barta János</i> : Néhány szó újabb irodalomtudományunk elméletéhez	251
<i>Bencsik Béla</i> : A logikai formalizmus multja és jelene	212
<i>Butyendijk, F. J. J.</i> : A természeti jelenségek szimbolikus tartalma. (Befejező közl.)	220
<i>Somogyi József</i> : Még egyszer az ideákról. (Válasz Berky Imre bíráló- latára)	229

Jelenkori filozófusok.

<i>Joó Tibor</i> : Spranger történetfilozófiája	234
<i>Mátrai László</i> : Nicolai Hartmann	242
<i>Varga Sándor</i> : A szellem fogalma Bartók György filozófiájában ..	246

Ismertetések, bírálatok.

<i>Filozófiatörténet</i> : <i>H. Otte</i> : Neue Beiträge zur aristotelischen Begriffs- bestimmung der Tragödie (Mátrai L.). — <i>M. Grabmann</i> — <i>J. Mausbach</i> : Aurelius Augustinus (K. P.). — <i>Th. Litt</i> : Kant und Herder, als Deuter der geistigen Welt (Mátrai L.). — <i>F. Koch</i> : Goethes Stellung zu Tod u. Unsterblichkeit (Prahács M.)	249
<i>Logika</i> : <i>O. Becker</i> : Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik u. Ontologie mathem. Phänomene (Woyciechowsky J.). — <i>J. Geysler</i> : Das Prinzip vom zureichenden Grunde (Somogyi J.)	256
<i>Ertékelmélet, etika</i> : <i>Fr. J. v. Rintelen</i> : Die Bedeutung des philoso- phischen Wertproblems. — Über wertphilosophische Strömungen der Gegenwart (Somogyi J.). — <i>Fr. Gogarten</i> : Politische Ethik (Noszlopi L.). — <i>D. Parodi</i> : Le problème moral et la pensée contemporaine (Kozmutza F.). — <i>Noszlopi L.</i> : A szeretet (Somogyi J.)	259
<i>Vallásfilozófia</i> : <i>H. Bergson</i> : Les deux sources de la morale et de la religion (Barta J.)	264
<i>Történetfilozófia, kultúrfilozófia</i> : <i>Blätter für Deutsche Philosophie</i> (H. Klocke). — <i>O. Spann</i> : Geschichtsphilosophie (Balassa B.). — <i>F. Schmidt</i> : Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart (Bóka L.). — <i>E. Ermatinger</i> : Philosophie der Literaturwissenschaft (Joó T.)	266
<i>Eszttétika</i> : <i>R. Jancke</i> : Das Wesen der Ironie (Mátrai L.). — <i>A. Sorel</i> : Introduction à l'histoire de l'esthétique française (Kozmutza F.). — <i>Mátrai L.</i> : A jelenkori esztétika főirányai (Baránszky-Jób L.)	273
<i>Pszichológia</i> : <i>Ch. Bühler</i> : Jugendtagebuch u. Lebenslauf (Kempelen A.). — <i>J. Donat</i> : Über Psychoanalyse u. Individualpsychologie (Faragó L.). — <i>B. Petermann</i> : Das Gestaltproblem in der Psychologie im Lichte analytischer Besinnung (Kempelen A.). — <i>R. Müller-Freienfels</i> : Tagebuch eines Psychologen (Kempelen A.). — <i>Weszely Ö.</i> : A szellemi képességek fejlesztése (Kempelen A.)	275

A BÖLCS ÉS A TUDÓS.

Írta: HALASY-NAGY JÓZSEF.

Elnöki megnyitó a M. Filozófiai Társaság 1932 május 28-án tartott közgyűlésén.

A filozófiának Janus-arca van. Egyfelől bölcsesség akar lenni, amely az életben és a világban eligazít s a lelki béke és boldogság felé vezet a filozófust, másfelől pedig tudomány, a létnek elvi ismerete, amely azonban kiváltságos helyet követel magának a tudás birodalmában, mert hiszen azzal az igénnyel lép fel, hogy a tudományok tudománya, a szaktudományok előfeltételeinek a kutatása legyen. Ebben a kettősségben minden tudásnak tragikus vonása: az alany és a tárgy között való ingadozása mutatkozik meg. Kétségtelen, hogy azok a régi filozófusok, akik tudásuk alapján a *polis*ban vezető szerepet követeltek maguknak, vagy akik ugyancsak tudásuk révén olyan magaslatra emelkedtek, hogy messze magasból közömbösen nézhettek az üzletért loholó és érdekeikért verekvő emberek tömegére, — mondom: ezek a filozófusok a tudást semmi esetre sem a tudás kedvéért keresték, hanem valami személyes felemelkedést, megváltást vagy hasonlót vágytak elérni a tudáson át. A bölcset, akinek dicsősége ragyogott homlokukon, nem a tárgyi világban való elmerülést, hanem a föléje emelkedést látta az ember hivatásának s a tudásban csupán eszközt keresett: a helyes életnek az eszközét. A bölcsesség ennél fogva a *vita activa* tökéletes formája: erény, amelyik azonban érintkezésben van a teoretikus értékkel: az igazsággal, hiszen ez az a fundamentum, amelyikre épül. Az egész igazság megismerésére vágyik, de nem akar ennek a szemléleténél megmaradni, mert a kontempláció csupán bevezetés nála az akcióhoz. S a cselekvés szükségéből folyik, hogy a bölcset bármily magasról nézi a világot, mégsem távolodhatik el tőle teljesen: cselekedni csak a világban lehet. Tehát megmarad a valóság közelében, azonban a hétköznapi praxis emberétől megkülönbözteti az a vonása, hogy cselekvésében a tudás vezet és pedig nem a szaktudás, hanem az úgynevezett filozófiai tudás, amelyik a valóság minden értékét felöleli s a részt is az Egész szemszögéből szemléli.

Csak így érthető, hogy a bölcsesség az ember egyéniségének a kiteljesedése. Nem önmegtagadás, inkább a legnagyobbmértékű önigenlés rejlik benne. A filozófia, mint bölcsesség, a legszemélyesebb tudásforma: míg a tudomány

tárgyi szisztémára vágyik, addig a bölcsesség tudatosan személyi szisztéma. A bölcsnek semmi kedve ahhoz, hogy maradék nélkül átadja magát a tárgyi szférának és kielégüljön a világ tárgyi rendjének a szemléletében, mert életcélja nem a lemondás, hanem az uralkodás: az igazság birtokában uralkodni óhajt a tárgyi világon, miként Platon vágyott királykodni a *polison*. De nem formálhat jogot a királyi szerepre, aki nem járta a tudás fáradságos ösvényeit. Nem mondunk tehát vele újat, ha azt állítjuk, hogy az igazi bölcs mindig az élet hőroza, a nagy akarat embere. Nem éri be a valóság árnyékával, amit a fogalmi ismeret jelent, hanem magával az élő, formálható valósággal akar érintkezésben maradni, mert csak ezzel tud bölcsen cselekedni. A tudós óvatosság és a lassú haladás nem kenyere. Magát az intellektus logikai aktusait gyenge eszköznek tartja a valóság megragadására. E helyett nagy önbizalomból: misztikából, a platonai mániából és eroszból táplálkozik s az intuició villanásait szívesen használja az értelmi belátás halvány mécsese helyett.

De akár bölcsesség, akár tudomány a filozófia: mindegyik formában csak úgy tud élni, ha őszintén és becsületesen az igazságot keresi. A tudomány embere azonban semmi mást nem akar, csak az igazság ismeretét s lelkeiben a boldogító bírásban kielégül. A *vita contemplativa* idegen a cselekvéstől: a tudás öncéllá válik benne s a tárgyi szféra látása nem ösztönzi ennek az átalakítására. Ezért a tudós élete csonka élet: önkorlátozás a lényege. Megreked a szemléletben és nem lendül át belőle a tethhez. Az igazság látása oly tökéletes valamit tár eléje, hogy miatta lemond a saját léte tökéletes kiéléséről, — míg a tárgyi világ szisztémáját nyomozza, töredék marad a saját énjének élő szisztémája.

Pedig benső hajlam hajt bennünket a bölcseségre s benső hajlam keresteti velünk a tudományt. Az igazsághoz való emberi viszonyunknak két alakja él a bölcsben és a tudóban: amaz az igazság megismerését alapnak tartja, hogy a saját akaratának diadalmas szobrát állíthassa erre a talapzatra, emez pedig önmagáról megfeledkezve, elámul-tan áll meg az igazság óceánja előtt, hogy boldogan merítse el a saját parányi létét ennek végtelen vizeiben. A bölcs a heroikus akarat olyan felfokozására vállalkozik, ami már meghaladja az emberi mértéket, — a tudóst ellenben az a veszedelem fenyegeti, hogy az élet askétája válik belőle, akinek a kezéből kisiklik a valóság és helyette csupa árny-

alak, meddő és néma fogalom, csinált szisztéma lesz, amit szorít. Hiszen minden tudomány egy olyan világot konstituál, amelyik a tapasztalati adottságoknak csupán szimbólikusan felel meg. A tudós szimbólumok között él, de a böles ezt nem teheti. A bölesnek is kell tudnia, de bölcesé mégis csak a valóság közepette *in agendo* lehetünk.

Senki sem látta meg a bölcseségnek és a tudománynak, s vele éppen a legmagasabb rendű tudásnak, a filozófiának ezt a most jellemeztem tragikumát jobban, mint Goethe, akinek most egy percre szeretném itt felújítani az emlékezetét halálának századik fordulója alkalmából.

A weimari óriás nem volt filozófus a szónak abban az értelmében, ahogyan ezt a szót Kant óta általában értjük. Nem érdekelték őt az ismeretelmélet és a hasonló bölcséleti disziplinák fogalomhüvelyezései, mert bennük a valóságtól való eltávolodást látta. Ő pedig az egész világot szerette volna keblére ölelni s az értelem kedvéért nem volt hajlandó lemondani arról a sok más egyéb formáról, amellyel az ember közelebb férkőzhet a valósághoz. Igen jellemző rá egy 1827-ből származó nyilatkozata: „Schauen, wissen, ahnen, glauben und wie die Fühlhörner alle heissen, mit denen der Mensch ins Universum tastet, müssen denn doch eigentlich zusammenwirken, wenn wir unseren wichtigen, obgleich schweren Beruf erfüllen wollen.“ Ha tehát Goethe sokszor bizalmatlanul állt szemben a maga korának tudományával, mely az induktív kritikai analízis egyedül üdvözítő módszerére esküdve, szívesen kirekesztette őt a tudósok céhéből, annál közelebb érezzük őt a filozófia szelleméhez, mert Goethe is a Mindenség megismerését vallja a helyes élet fundamentumának, s ennek a kutatásában mindig a centrumból haladt a periféria felé, mint ahogyan a filozófus szeret eljárni. Ezért Goethe Platonak sokkal inkább rokona, mint a múlt század tudománya. Az igazi tudás szerinte az érzéki-konkrétet köti össze az ideával, s inkább a szintézisben, mint a kritikában rejlik. Tudománya filozófián nevelkedett: Spinoza panteizmusán és Herder genetikus történetiszemléletén. Rajtuk eszmélt rá, hogy az induktív kritikai analízis csupán alárendelt eszköze lehet az igazi tudásnak, mert az Egész ismeretéhez soha sem vezethet el bennünket.

A *Faust* költője romantikusból klasszicistává, fiatal entuziasztából lelkes kutatóvá lett, s ezen az úton semmi más nem vezette, mint a tudatlanság zürzavarából való kiszabadulásnak, a világosságnak, a rendnek s az élet

tudatos formálásának a vágya. A diszharmóniából így lön életében harmónia, s az irracionalitásból racionalitás. Mert ahogy boldog csak az lehet, aki volt boldogtalan, az igazságot is csak az ismerheti meg, aki ráeszmélt a tudatlanságára. Az elvesztett paradicsomba az önismeret pokoljárásán keresztül térhetünk vissza.

A tudásnak és az önkeresésnek ezt az útját Goethe a *Faust*ban fejezte ki szimbolikus formában. A tudós Faust a cselekvő életben találja fel önmagát, akárcsak Goethe, akinek szemében szintén szürke az olyan tudás, amely nem folytatódik a cselekvésben. Ahogy Faust vágya kinő a négy fakultás keretei közül, Goethe is egy Titán lelkét hordozza magában, aki azt akarja megismerni: „was die Welt im Innersten zusammenhält“. De Goethét a tudás is a cselekvés kedvéért érdekli: „Auch um Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen, es will immer getan sein“, — úgymond. Ezért nem éri be a fogalmi árnyakkal, hanem Faustként „vom Himmel fordert er die schönsten Sterne | und von der Erde jede höchste Lust.“ Ezért mondja magát ízig-vérig realistának, s fél az élet gazdagságát bármilyen rendszerbe beszorítani. Nem szisztémát keres tehát, hanem egy-egy ősjelenséget, amelyből a dolgok és események a szeme láttára kinőhetnek. Az igazság keresésének ez a módja érlelte Goethét bölcsé, aki valami termékeny lelki látásban szemléli a valóságot. Tudósnál azért több, mert ő a világ megismerésére főleg azért vágyik, hogy ez ismeret által az élő és cselekvő Goethe legyen többé. A természet és a történet kutatása lépcsőül szolgál számára az önismerethez és a dolgok fölé emelkedéséhez: ahhoz az objektivitáshoz, amit oly sokan Goethe hidegségének és szívtelenségének szoktak magyarázni. Őszintén szól tehát önmagáról, amikor azt írja 1797 február 6-án Gallitzin hercegnőnek, hogy természettudományi kutatásai szellemi próbák és gyakorlatok a számára, s „ha a tudományok részére semmi eredményük se volna, akkor is megbecsülhetetlenek lennének — úgymond — az én számomra amaz előny miatt, amit én húztam belőlük“.

Milyen más ezzel szemben a famulus Wagner tudása: a meddő tanultság, amely nem hat formálóan az alany életére. Wagner laboratóriumában a hűvös tudományos ész a Homunculuszt hozza létre. A tudomány műhelyében

Was man an der Natur Geheimnisvolles pries,
Das wagen wir verständig zu probieren,
Und was sie sonst *organisieren* liess,
Das lassen wir *kristallisieren*.

De még ilyen mesterségesen sem alkothatná meg a tudományos értelem a Homunculust, ha keletkezésében nem lendítené útnak egy irracionális, Wagnertől nem is sejtett hatalom: Mephistopheles játékos kedve. S a tudomány alkotta valóság csak a saját lombikjának: a saját rendszerének a határain belül él és hat, kívül nincsen ereje és a semmibe oszlik.

Goethe tehát arra tanítja a filozófusokat, hogy a tudás és a bölcsesség, a teória és a praxis szorosan összetartoznak. Ha helyes úton járunk, akkor a fogalmi árnyak dialektikájáért nem mondhatunk le a valóság élő és konkrét szemléletéről. Az a filozófia, amelyik nem tud kitekinteni fogalmi köreiből, mesterséges lényekkel veszi körül magát, s ettől csak az igazi valósággal való állandó érintkezés mentheti meg. A lét szüntelen változás, megújulás és újratemtés: a lényegével ellenkezik tehát a meddőség, a szisztémába merevedés. A tudás is csak úgy lesz hű tükré a valóságnak, ha folyton kész a maga revíziójára és a kibővítésére. Ebben az értelemben mondhatta Goethe, hogy „was fruchtbar ist, allein ist wahr“. S nekünk hálásaknak kell lennünk, hogy e nagy szellem az igazságnak erre a termékeny oldalára figyelmeztetett bennünket.

E hála jegyében nyitom meg a Magyar Filozófiai Társaság mai közgyűlését.

TÉRSZEMLÉLET.

Írta: BOGNÁR CECIL.

A pszichológia korunkban fejlődésének fordulópontjához érkezett. Minduntalan halljuk emlegetni a pszichológia krízisét. Többen, mint pl. Moebius „Hoffnungslosigkeit aller Psychologie“-t emlegettek. Mások, mint pl. Jaensch, a váltságban a pszichológia felvirágozásának előhírnökét látják. Legújabban mind halkabbá válik azoknak a szava, akik a pszichológiának szigorúan tudományos rendszerré való kiépítését lehetetlennek tartják, és mind jobban erősödik az optimizmus hangja evvel a többiek mögött elmaradt tudománnyal szemben.

Valóban a kemény kritikák jótékony hatással voltak a pszichológia fejlődésére. A legutóbbi években ez a haladás nagyon szembetűnő és örvendetes.

Az anyaggyűjtés terén nem csak mennyiség tekintetében van nagy gyarapodás, hanem a széleskörű, gondos megfigyelések és tervszerűleg végzett kísérletek eredményei lehetővé tették a régebben átvett és továbbadott kevésbé megbízható adatok kiselejtezését és korrigálását. A különböző, eddig egymástól elszigeteltnek látszó jelenségek között mind több összefüggést, kapcsolatot ismertek fel.

A pszichológia fejlődésére sokkal fontosabb az eddigi kezdetleges, határozatlan fogalmak kiküszöbölése és helyettük pontosabban körvonalazott, a tudományos kutatásnak és rendszerezésnek jobban megfelelő fogalmak bevezetése. A helyesen megalkotott fogalmak már a problémáknak megfelelő felállításához is szükségesek, még inkább azoknak kellő megoldásához.

Szembetűnően látjuk ezt a pszichikai jelenségeknek annál a csoportjánál, amelyet most vizsgálat alá veszünk. Éppen ezért tárgyalásunkat az idevágó fogalmak tisztázásával kell kezdenünk.

A „térszemlélet“ kifejezés nem mondható szerencsésnek, egyrészt, mert nem a puszta térről, hanem a tárgyaknak bizonyos, a térbeliséggel összefüggő tulajdonságairól nyert szemléleti képet értjük rajta, másrészt pedig, mert nem csak szemléletet, hanem a térbeliségre vonatkozó felidézett képeket, képzeteket is eme fogalom alá foglaljuk. A szemlélet kifejezés egyebütt a pszichológiában le van foglalva arra a lelki képre, amely akkor keletkezik bennünk, amidőn a tárgy reánk hat, előttünk van. A német nyelvben a Raumwahrnehmung és a Raumvorstellung kifejezések alkalmasak ennek a különbözőségnek a feltüntetésére, de a

nekik megfelelő magyar szavak: a térészrevezés és a térképzet még nem mentek át az általános használatba.

A szemléleti kép és a felidézett képzett között könnyű különbséget tenni, legfeljebb a megfelelő terminológiáról kell gondoskodni. Van azonban a fogalmak tisztázása körül egy másik probléma, ahol már sokkal nehezebb a helyzet, mert a megfelelő szétválasztás a pszichológia más területén sem történt meg.

Az előttem levő tárgyak térbeli viszonyairól van valami szemléleti képem, hasonlóképen azoknak a tárgyaknak térbeli viszonyairól is, amelyeknek reprodukált képe: képzete megjelenik előttem. Ezek: a szemléleti képek és a képzetek tudatomban jelennek meg, élmények. Van azonban bennem valami a tárgyak térbeliségéről, ami nem jelezhető meg tudatomban, ami nem élményszerű, hanem csak más szemléleteimre, képzeteimre való hatásaiban nyilvánul meg: bizonyos szemléleteim és képzeteim alakulására, lefolyására hat irányítólag.

Jelenlegi tárgyalásainkban nem térünk ki annak fejtegetésére, hogy a lelki jelenségek egész tartományában kimutatható a pszichikai struktúráknak ez a szerepe. Mindössze néhány nagyon közönséges példával illusztráljuk ezt a térszemléletre vonatkozólag.

Ha este sötétben megy haza az ember, a megszokott lépcsőkön önkénytelenül eltalálja a lépcsőfokok magasságának megfelelő lépéseket, keresgélés nélkül beletalál ajtaján a kulcslyukba, holott a lépcsőfokok és a kulcslyuk helyének magasságáról nem tud megfelelő képet felidézni. Ha egy ú. n. „Wexierbild“-en a rejtett alakot már egyszer megtaláltuk, akkor egy későbbi alkalommal nyomban meglátjuk, pedig esetleg az illető képnek a képzetét nem tudjuk felidézni. Íme tehát vannak nem élményszerű, nem szemlélet és képzetszerű tényezők is.

Az optikai csalódások legnagyobb része csak akkor magyarázható meg, ha figyelembe vesszük a térszemléletnek ezeket a nem élményszerű tényezőit. Ez utóbbiakat az élményszerű tényezőkkel: szemléleti képekkel és képzetekkel együtt pszichikai térnek nevezhetjük. A pszichikai tér fogalma egybeesik avval, amit Stumpf¹ és többen fenomenális térnek neveznek, szemben az objektív reális, vagy más-ként fizikai és a geometriai térrel. Mi azonban Stumpf elnevezését azért nem tartjuk alkalmasnak, mert kizárja,

¹ Zur Einteilung der Wissenschaften. Berlin, 1907.

vagy legalább is nem veszi figyelembe a fentebb említett nem élményszerű tényezőket.

A pszichológiának feladata a pszichikai térnek fenomenológiáját megadni, keresni azokat a törvényszerűségeket, amelyek reá vonatkozólag érvényesek. Azt mondhatnók, hogy a pszichikai térnek geometriáját akarja megszerkeszteni. Csakhogy, míg a geometriában sikerül teljesen elvonatkoztatni minden anyagi, fizikai valóságtól, addig, mint látni fogjuk, a lelki jelenségek világában ez nem lehetséges. A geometriai tér független az anyagi valóságtól, a pszichikai tér ellenben nem független azoktól az érzetektől, szemléletektől, képzetektől, amelyeknek hatása alatt bennünk kialakul.

A következőkben a pszichikai térnek néhány jellemző sajátosságát akarjuk vázolni. Legvilágosabban úgy történhetik ez, ha a geometriai és fizikai térhez hasonlítjuk és az ezektől eltérő vonásait kiemeljük.

A geometriai és a reális fizikai tér csak egyféle lehet. A térbeli sajátosságok teljesen függetlenek attól, hogy a tér milyen anyaggal van kitöltve, milyen jelenségek mennek benne végbe. Az euklidesi geometria törvényei érvényesek a légtüres, a levegővel, vagy bármely más anyaggal kitöltött térre. Egy távolság nem változik, akár hanghullámok, akár pedig fényhullámok írják le.

Nem így van azonban a pszichikai térben. W. Smith² szerint az egyes egyének és az egyes érzékszervek terei különbözők. Ugyanannál az egyénnél van látási, hallási tapintási, sőt szaglási tér is. Stumpf szerint ezek a terek egymással szemben bizonyos önállóságot nyerhetnek és így a fenomenális terek bizonyos sokasága jöhet létre. Giessler³ a látási és a tapintási teret primárius, a többit szekundárius térnek nevezi.

Már régóta foglalkoztak avval a kérdéssel, milyen szerepe van az egyes érzékszervek útján létrejött benyomásoknak a térszemlélet kialakulásában. Az érdeklődés a már kialakult pszichikai térre irányult, amelynek létrejövésében az összes érzékszerveknek szerepük volt. Az egyes tereknek behatóbb vizsgálatát csak később végezték el, mint pl. Giessler a hallási térét. Kimutatta, hogy a hallás-érzetek minden más érzettől elszigetelve is létrehozhatnak bennünk bizonyos képet a térről. Megállapítja, hogy valamely tér-

² The Idea of Space. 1909.

³ Zur Charakterisierung der phänomenalen Räume, insbesondere der Hörraumes. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 45.

nek pszichikai képe függ a hangok minőségétől és intenzitásától, amelyek abban a térben elhangzanak. Sőt a tárgyak látási képét, és így a vizuális teret is megváltoztatják a szimultán fellépő erős hangok.

Az izom- és mozgásérzetek szerepét a múlt század végén Frey⁴ és Goldscheider⁵ vették vizsgálat alá. Kimutatták, hogy a testnek nagyon csekély aktív, sőt passzív mozgása már tudomásunkra jut az izomérzetek útján.

A nehézségi erő hatásának igen nagy szerepe van a térre vonatkozó pszichikai kép kialakulásában. Tudjuk, hogy a füllabirintus ívjárataiban lévő sztatikus érzékszerv működése részben szintén a nehézségi erő hatásával függ össze. Ismeretes Kreidl kísérlete, aki egy rákfajtánál az otholitek helyébe vasport juttatott, amelyre mágnes segítségével tetszésszerű irányban vonzó hatást tudott kifejteni. A rákok a mágnes közeledtére azonnal reagáltak, még pedig úgy, mintha a nehézségi erő a mágnes vonzó hatásának megfelelőleg megváltozott volna.

A föld vonzóereje azonban nemcsak a sztatikus szerv útján hat ránk, hanem összes szerveink hatása alatt állnak. Habár nem is szerzünk tudomást róluk, nincsenek is élményeink, mégis szerepük van ezeknek a hatásoknak a térben való tájékozódásunkra, nevezetesen annak az iránynak, amelyet függőlegesnek nevezünk, mintegy a „megérzésére“. Valószínűleg különösen nagy szerep jut az agyvelő helyzetváltozásainak és a vérkeringésre gyakorolt hatásnak.

Függőlegesnek azt érezzük, amely irányban a föld vonzóereje hat ránk. Habár azt a kísérletet, amelyet Kreidl a rákokkal végzett, emberekkel bajos volna elvégezni, mégis vannak esetek, amelyek ehhez hasonló módon mutatják, hogy milyen összefüggésben van a gravitációs erő hatása és a függőleges iránynak szubjektív megérzése, amely irányt a pszichikai tér függőlegesének nevezhetjük.

Siegfried Garten⁶ professzor említ egy nagyon érdekes megfigyelést errevonatkozólag. A fizikából ismeretes, hogy ha mozgásközben görbe pályát írunk le, ha például vonaton, autón fordulóhoz érünk, fellép az úgynevezett centrifugális erő, amely a nehézségi erővel összetevődve egy — a függőlegessel bizonyos szöget alkotó — eredőt hoz

⁴ Die Vergleichung von Gewichten mit Hilfe des Kraftsinnes, Zeitschrift f. Biol. Bd. 65.

⁵ Untersuchungen über den Muskelsinn. Archiv für Physiol. 1889.

⁶ Die Bedeutung unserer Sinne für die Orientierung im Luftraume. Leipzig, 1917.

létre. A centrifugális erő következtében tehát a testek úgy viselkednek, mintha egy olyan gravitációs térben volnának, amelyben az erővonalak a függőlegetől kissé eltérnek. Mivel a mi szervezetünkre is hat a centrifugális erő, szubjektív érzésünk ezt a fentebb említett eredőt tünteti fel nekünk függőlegesnek, ez lesz a pszichikai tér függőlegese és ehhez viszonyítjuk a többi testek helyzetét. Így magyarázható, hogy a hirtelen kanyarodó vonat ablakából nézve a valóságban függőleges házfalak ferdéknek tűnnek fel előttünk.

Igen tanulságos megfigyelésekre nyújt alkalmat a repülőgépen való közlekedés. Az ember itt olyan helyzetbe jut, amelyet itt a földön járva nem lehetne előállítani. A repülőgépen is gyakran előfordul az a helyzet, amelyet a centrifugális erő fellépésével kapcsolatban előbb említettünk. Mivel azonban itt nincsenek tőlünk jobbra-balra tárgyak, nem a fentebbi észlelés következik be, hanem az alattunk lévő vízszintes síkfelületet látjuk ferdének, mivel a vízszintesnek szubjektív meghatározása a függőlegessel kapcsolatban történik.

Garten több figyelemreméltó észlelést ír le, amelyre a repülőgépen való utazás ad alkalmat. Mi csak egyet említünk meg, amely szintén a függőleges irány szubjektív megállapításaival van kapcsolatban. Tudjuk, hogy a nehézségi erő a nyugvó, a megtámasztott testnél bizonyos nyomásban nyilvánul, amelyet súlynak nevezünk. Ha azonban a test szabadon eshetik, ez a nyomás megszűnik, ilyenkor a vonzás gyorsuló mozgásban nyilvánul. Ha valaki szabadon esik, szervezetére a föld vonzása nem hat olyan módon, mint máskor, tehát olyan állapotban van, mintha a vonzóerő megszűnt volna. A pilóta többször jut ilyen helyzetbe. Ha a repülőgép ú. n. légszákok fölé ér, akkor abban a légritka térben lefelé esik néhány pillanatig. Mivel fenn a levegőben nincsenek környező testek, amelyekhez viszonyítva ezt a mozgást észrevehetnők, hatása abban nyilvánul, hogy úgy érezzük, mintha egy pillanatra megszűnt volna a nehézségi erő. A felhőben, ködben repülő pilóta ilyenkor elveszti tájékozóképességét, megszűnik a függőleges iránynak megérzése és nem tudja, merre van felfelé, vagy lefelé.

A nehézségi erőnek ez a kikapcsolódása akkor is megzavarja a pilóta tájékozódását, ha tiszta időben az alatta elterülő tájékat láthatja. Ilyenkor ugyanis az a két szubjektív tér, amelyek közül egyiket a módosult gravitációs

erő hatása, a másikat pedig a látási kép váltja ki benne, ellentmondásban vannak egymással, amely ellentmondásnak kiküszöbölése a folyton és gyorsan változó helyzetek mellett nem könnyű. A megváltozott szituáció és így a térbeli tájékozódásban beálló zavarok valószínűleg több repülő-szerencsétlenség magyarázatául szolgálnak. A repülőgépek nagy elterjedése remélhetőleg sok értékes megfigyelést szolgáltat majd a pszichológiának a térbeli tájékozódásra, a pszichikai térre vonatkozólag.

Említettük, hogy vannak szubjektív terek, amelyeket a különböző érzékelések nyújtanak számunkra. Ezek nemcsak olyan különös helyzetben, mint amelyet most említettünk, hanem rendes körülmények között is bizonyos divergenciát mutathatnak. Mozgásérzeteim ugyanazt a teret ugyanabban az időben a látási tértől némiképen eltérőnek tüntethetik fel. Mivel valamely térről alkotott lelki képünk — bármennyi különböző benyomás szerepeljen is létrehozásában — egységes valami, pszichikai egész, amelyben a részek akárhányszor fel sem ismerhetők, az ilyen eltérések fellépésekor nyomban megkezdődik önkénytelenül és öntudatlanul az összeegyeztetés, az esetleges hibáknak korrigálása.

A különböző szubjektív terek egymásnak ellentmondó volta szolgál sok térszemléleti csalódásnak magyarázatául. Az ellentmondó tereknek egy egységes képpé való egyesítésére felemlíthetjük nagyszerű példa gyanánt Stratton⁷ régebbi kísérleteit, aki egy domború lencsét illesztett szemére, aminek következtében a tárgyaknak a retinán keletkező képe a szokott helyzettől 180°-nyi elforgatásban jelentkezett. Világos, hogy eleinte a tárgyakat fordított helyzetben látta, ennek azonban ellentmondott a tapintás, mozgás, stb. által keletkezett szubjektív tér. Hosszabb idő múlva az ellentmondás azáltal küszöbölődött ki, hogy a képeket megfordító domború lencse dacára is megint a valóságnak megfelelőleg egyenes helyzetben látta a tárgyakat.

Valamely térről nyert szubjektív kép tehát nagyon sok benyomásnak eredője. Maguk az egyes benyomások sokszor nem is jutnak világosan tudatunkba, a térről nyert szubjektív kép sem tisztán szemléletes, megjeleníthető, hanem sokszor csak hatásaiban megnyilvánuló.

⁷ Vision without the inversion of the retinal image. Psych. Review. 1897.

Az eddigiekben inkább arról szóltunk, hogy bizonyos külső hatásoknak milyen szerepe van a pszichikai tér kialakulásában. Most megkíséreljük ennek a bennünk állandósult pszichikai térnek jellemzését adni, összehasonlítva a reális és a geometriai térrel.

A geometriai tér homogén, a pszichikai tér ellenben nem. Az előbbinek nincsenek kiváltságos pontjai. Bármely pontot felvehetünk a koordináta-rendszer kezdőpontjául, a tér egyik pontjának sincsen a másikkal szemben valami kiemelkedő jelentősége.

A pszichikai térnek mindenesetre van egy kiváltságos pontja: ahol mi magunk vagyunk. A tárgyak térbeli viszonyainak megítélésében mindent saját magunkhoz viszonyítunk. A szemléletnél nem hagyhatjuk el ezt a kiváltságos pontot. Ha képzeletben egy másik helyet választunk kiindulási pontnak, akkor mintegy odahelyezzük magunkat.

A geometriai térben nincsen sem az egyeneseknek, sem a síkoknak kiváltságos helyzete. A koordináta-rendszer tengelyeit bármilyen irányúaknak választjuk is, ez a térbeli viszonyokra nézve teljesen közömbös. Az összes nagyságok, helyzetek, alakok bármely koordináta-rendszerre nézve invariánsok. A vízszintes és függőleges nem geometriai fogalmak. A geometriában nincsenek főirányok. Hogy a geometriában a vízszintes és a függőleges irányt kiemeljük a többi irányok közül, hogy pl. az egyszerűség kedvéért rendszeren vízszintes és függőleges koordinátákat használunk, annak pszichikai okai vannak, — tehát ez az eljárás mintegy antropomorfizmus a geometriában.

A pszichikai térben ez nem így van. Itt vannak kiváltságos helyzetek és irányok. A vízszintes, függőleges és ferde nem cserélhetők fel, nem forgathatjuk el a koordináta-rendszer tengelyeit, mint a geometriában. A pszichikai térben lévő alakok, nagyságok és helyzetek nem invariánsok a különböző koordináta-rendszerekre nézve.

Előbb a nehézségi erővel kapcsolatban már megemlítettünk egy kiváltságos irányt, a függőlegest. Számtalan tapasztalás mutatja, hogy számunkra a függőleges egészen mást jelent, mint a vízszintes, vagy a ferde. Egy függőleges távolságot másképpen ítélünk meg, mint egy vízszintest, mint a távolságbecslésekben való tévedésekből ismeretes. Még szembetűnőbb ez a különböző irányokban történő mozgásainknál.

A pszichológusok a térszemlélet tárgyalásánál elsősorban a látási teret méltatták figyelemre. A látás síkja

rendes helyzetünkben egy előttünk lévő függőleges sík, amelyben a függőleges irány és a tőlünk jobbra-balra menő vízszintes irány fekszenek. Ellenben az előre-hátra menő irány nem fekszik benne a síkban, hanem merőleges reá. Tehát a legtöbbször ezt az utóbbi irányt vették fel kiváltságosnak és annak magyarázatával foglalkoztak legtöbbször, hogyan tájékozódunk a háromdimenziójú térben, holott a retinán megjelenő kép csak kétdimenziójú.

Jaensch azt iparkodik bizonyítani, hogy mindezeknek dacára a látási tér homogén. Pedig a valóságban úgy van a dolog, hogy sem a látási, sem a más érzékeléshez tartozó tér nem homogén. A látási térnek még a fentebb említett függőleges síkja — amely megfelel a retinának — sem homogén, mint már előbb említettük.

Egészen más megint a helyzet, ha a nagyobb kiterjedésű mozgási teret vesszük figyelembe, amelyről majd később részletesebben szólunk. A föld felszínén vízszintes síkban mozgunk, amely tehát egy kiváltságos sík más síkokkal szemben.

A geometriai térben szereplő összes nagyságok közös mértékkel mérhetők. (Szempontunktól egyáltalában nem lényeges, hogy egyes esetekben a mértékszám irracionális, mert az is véges és tetszésszerű pontossággal megközelíthető szám.) Az 1 cm nagyságú távolság és a napnak tőlünk való távolsága csak mértékszámokban, tehát mintegy csak fokozatilag különböznek egymástól. Egy billiárdgolyó és egy akkora gömb, mint a nap, minden másban megegyeznek, csak nagyságban különböznek, az egyiknek összes sajátságai egyszerűen átvihetők a másikra.

A pszichikai térben ellenben a nagy és a kis távolságoknak nincsen közös mértékük. A billiárdgolyó és egy óriási gömb már kvalitatíve is mások lesznek. Az az 1 km út, amelyet lakásunktól hivatalunkig megteszünk, nem egyszerűen 10.000-szerese az 1 dm távolságnak, amelyet szemlélünk. Ha egy idomot százszorosára megnagyítunk, szubjektív szemléletünkben nemcsak nagysága, hanem kvalitatív sajátságai is megváltoznak.

Ha kutatjuk azokat a törvényszerűségeket, amelyek a pszichikai térre vonatkoznak, azt találjuk, hogy mások lesznek a kicsiny méretű és mások a nagyméretű térben. A pszichikai térre vonatkozólag külön makro- és mikrogeometriát kell megkülönböztetnünk, mindkettőben más törvények érvényesek. Sőt tulajdonképpen nem is két, hanem ennél több geometriát kellene felvennünk a különböző rendű nagysá-

goknak megfelelőleg, amely nagyságok és geometriák között azonban éles határt vonni nem lehet. Egészen más viszonyok vannak abban a térben, amelyet szemünkkel egyszerre áttekintünk, például egy a táblára felrajzolt geometriai alak szemlélésekor, vagy szobánk terének szemléleti képében, mint egy városról, vagy tájékról nyert szemléleti képében, amelyet látómezőnk egyszerre nem tud befogadni, hanem onnan ismerjük, hogy bejártuk. Ismét más olyan nagy terekben, amelyet tapasztalásból nem ismerünk, hanem képzeletünkkel kíséreljük meg magunk elé állítani, pl. ha a föld valódi nagyságát akarjuk magunk elé képzelni.

Mivel a föld a maga nagyságában nem fér látómezőnkbe, nem is tudjuk elképzelni a látási képet, hanem a mozgási térben próbáljuk megjeleníteni, elképzelve, hogy mekkora utat kellene megtennünk, hogy a földet körüljárjuk.

Az igen nagy távolságok becslésénél még így is eltérünk a valóságtól. A nagy távolságok, amelyek tapasztalásból nem lehetnek ismereteseek előttünk, képzeletünkben kisebbek lesznek a valóságnál.

Ennek egy általánosabb pszichikai jelenségben találjuk magyarázatát. A nagy számoknál, amelyeket nem ismerünk közvetlen tapasztalásból, hasonlóképen vagyunk. Ha pl. 28-at, 100-at, 360-at magunk elé akarunk képzelni, akkor bizonyos képzetet idézünk fel, amely ezeknek a számoknak megközelítőleg megfelel. Láttunk már pl. 360 emberből álló tömeget. Ellenben ha egy milliót, milliárdot, billiót akarunk magunk elé képzelni, akkor már egy más tartományba lépünk át, ahol a mértéket máshonnan vesszük. Nem tudunk megjeleníteni magunk előtt egy olyan sokaságot, amely ezeknek a számoknak megfelel.

A nagy számok elképzelésénél sajátos törvényszerűséget veszünk észre. Ha valakinek azt mondjuk, jelölje meg a számvonalon a mondott számokat, legtöbbször a következőt tapasztaljuk. Ha a számvonalon egy egységnek egy millimétert veszünk és megjelöltetjük, hogy pl. 28, 100, 360 körülbelül a számvonalon milyen távolságra esik, megközelítőleg el fogja találni az illető, ellenben a nagyobb számokat sokkal közelebb veszi fel, mint a valóságnak megfelel. A tanult, értelmes, de a nagy számokkal nem foglalkozó ember előtt a millió, milliárd, billió képzete nem felel meg a valóságnak, hanem míg a valóságban a nagy számok geometriai arányban növekszenek, addig az ő képzelete előtt a növekedés megközelítőleg számtani arányban tör-

ténik. A fentebbi számvonalon az ezer egy méter távolságban van a 0-tól, a millió egy km, a milliárd 1000 km, a billió pedig 1,000.00 km távolságban, vagyis nagyobb távolságban, mint ide a hold.

Az igen nagy távolságok elképzelésénél ugyanezt észleljük. Azt mondhatnók, hogy a pszichikai tér egy olyan gömb, amelynek középpontjában mi vagyunk. Mentől jobban távolodunk a gömb középpontjától, annál inkább meg rövidülnek a távolságok a valósághoz képest.

Különösen szembetűnő ez a fejlődés kezdetleges fokán: a gyermekeknél és a primitív embereknél. A kisgyermek a tapasztalásból ismert tér határán helyezi el közvetlenül mindazt, amit elképzelni próbál. Ha még nem volt túl a falu határán, akkor a hallomásból ismert messze várost, a még messzebb fekvő tengert, stb. mind közvetlenül azon a határon túl helyezi el.

Nemcsak a képzeletbeli igen nagy tér más, mint a tapasztalásból ismert terek, hanem más törvényszerűségei vannak annak a kis térnek, amelyet látómezőnk egyszerre befogad, és annak, amelyet mozgás útján ismerünk meg. Természetesen itt a különböző nagyságrendek mellett szerepe van a látási és a mozgás útján nyert tér közötti különbözőségnek is.

Eddig főképpen a kisebb dimenziójú térnek szemléletére vonatkozó jelenségeket tanulmányozták részletesen. Különösen a geometriai alakok szemléletét és a geometriai-optikai csalódásokat. A látási térben az újabb megállapítások közül leginkább figyelmet érdemel az a tény, hogy — habár a tárgyak mozgásának megítélésében nagyon fontos szerepe van az ú. n. látószögnek, mégis a tárgyakat — bizonyos határok között — különböző távolságban is ugyanakkorának látjuk, vagyis eme határok között a tárgy látszólagos nagysága független a látószögtől. Az alakokra vonatkozólag pedig azt tapasztaljuk, hogy az a szubjektív kép, amelyet róla nyerünk, bizonyos fokig független a helyzetüktől. Ez a függetlenség, mint Stern megfigyelései és kísérletei mutatják, gyermekeknél sokkal nagyobb fokban van meg, mint felnőtteknél. Nem ritka, hogy a gyermekek valamely alak rajzát úgy adják vissza, hogy az az eredetihez viszonyítva bizonyos szöggel el van forgatva, vagy pedig az eredetinek tükörképe (S betű). Stern egy kisgyermeket említ, akinek majdnem mindegy volt, hogy a képeket egyenes, vagy fordított helyzetben szemlélte-e. Felnőtteknél az alak helyzetének megváltozása már nem ilyen közömbös. Jaensch ezt

úgy magyarázza, hogy a gyermeknél a koordinátarendszer, amelyhez viszonyítva az alakokat szemléli, magával az alakkal van szorosan egybekötve, míg nálunk, felnőtteknél, saját testünkkel. Ez a magyarázat azonban nem felel meg a valóságnak és nem kielégítő. A felnőtt ember nem saját testéhez viszonyítja az alakokat, hanem inkább a környezethez. Ha fejemet ferdén, vagy vízszintesen félrehajlítom, a szobámban lévő tárgyak képe testemhez viszonyítva 90°-nyi elhajlást szenved, a szubjektív képben mégsem észlelek semmi változást. Ha ellenben szobám tárgyai közül valamelyiket, pl. egy képet forgatok el 90°-kal, a szubjektív kép megváltozik. A magyarázatot inkább abban kell keresnünk, hogy a felnőtt ember hozzá szokott az alakokat a környezethez viszonyítva szemlélni, bizonyos alapirányhoz viszonyítani.

Egyébként az alakok szemléletének pszichológiai magyarázatánál nem szabad figyelmen kívül hagyni, amit fentebb mondtunk, hogy nem lehet a szemlélet sajátosságait egyszerűen általános geometriai vonatkozásokra visszavezetni. Annak a látási térnek, amelyben kisebb méretű tárgyak képei szerepelnek, egészen más törvényei vannak, mint a nagyobb tereknek. Az alakok szemléleténél különösen nagy szerepe van annak a jelenségnek, amelyet fiziognómikus látásnak nevezünk.

Ismeretes, hogy a fejlődés alacsonyabb fokán: gyermekeknél, primitív embereknél nagyon gyakori ez a jelenség. Valamely alakot, geometriai idomot, tárgyat, például különböző stílusban épült házakat, olyanformán látják, mint a különböző kifejezésű emberi arcot. Az emberi arc kifejezés különböző formáit látják a tárgyakon. Ez bizonyos fokban a felnőtteknél is megvan.

A fiziognómikus látás, még pedig magának az emberi arcnak, az arckifejezésnek szemlélete a legszembetűnőbb példája annak, amit a modern pszichológia pszichikai egésznek nevez. Mennyire nyilvánvaló, hogy itt nem a részeket vesszük észre, hanem valami egészet, amely bármely rész legkisebb változása folytán már módosul ugyan, anélkül, hogy a részről, vagy a rész változásáról tudomást vennénk. Hány különböző arcot ismerünk és tudunk egymástól megkülönböztetni, anélkül, hogy az arc részeiről — mondhatnók: az arc geometriai sajátosságairól — bármi képünk volna. A különböző arckifejezések hányféle változatát tudjuk azonnal észrevenni, anélkül, hogy tudnók: a részek micsoda alak-, helyzet-, nagyságváltozásával függ össze. Ha valaki

megváltoztatja hajviseletét, rögtön észrevesszük, hogy más az arca, de esetleg nem tudunk számot adni róla, mi változott meg. Az arcoknak fiziognómikus — és nem geometriai — szemlélete tulajdonképpen annak szolgálatában áll, amit — a Mach-féle gondolkodás-ökonómiai fogalmat általánosítva — a pszichikai funkciók ökonómiájának nevezhetünk.

A kisebbméretű idomok és tárgyak látási szemléletében szintén nagy szerepe van a fiziognómikus látásnak, illetőleg annak, hogy a különböző alakokat mint olyan egészeket szemléljük, amelyeknek kvalitása nem vezethető vissza és nem bontható fel bizonyos geometriai viszonyokra. A pszichikai egészek tanulmányozása remélhetőleg lényegesen előbbre viszi az alakokról nyert szemléleti képeinkre vonatkozó ismereteinket.

A nagyméretű tereknek pszichikai képét még nem tették olyan rendszeres és kimerítő vizsgálat tárgyává, mint a kisebb méretűekét.

Valamely városról, annak utcáiról, ahol többször járunk, bizonyos állandósult kép keletkezik bennünk. Nem egyszerűen szemléleti kép, amelyet megjelenítünk magunk előtt, nem puszta élmény, amelyet teljes egészében felidézhetünk, hanem vannak nem-élményszerű tényezői is, mint már fentebb említettük.

Ezt a „lelki térképet“ olyanformán használjuk, mint a városról rajzolt földrajzi térképet, vagyis e szerint tájékozódunk. Ez a pszichikai kép már eredetében is különbözik a kisméretű látási képtől. A város utcáiban járva folyton változó látási képek mozgási benyomásokkal vannak kapcsolatban. Mások lesznek azok a törvényszerűségek is, amelyeket ennél a pszichikai képnél tapasztalunk. Képzeld el, hogy valamely városnak, vagy városrésznek „lelki térképét“ hártypapírosra le tudnók rajzolni és ezt a hasonló méretű földrajzi térkép fölé illeszteni és így a kettőt egymással összehasonlítani. A legritkább esetben tapasztalnánk teljes megegyezést, hanem ez a „lelki térkép“ a valósághoz képest bizonyos deformációkat mutat. Már most az a kérdés, lehet-e a deformációban bizonyos törvényszerűséget megállapítani?

Jelen vizsgálatunkban egy nagyon szembetűnő, jellemző sajátságokra akarunk csak rámutatni. Azt látjuk, hogy a pszichikai kép a valósághoz képest le van egyszerűsítve, a bonyodalmasabb térviszonyok bizonyos geometriai alapformákra vannak redukálva. Ez a leegyszerűsítés is a pszichikai funkciók ökonómiáját szolgálja, az előbbivel szem-

ben azonban egy feltűnő sajátása van, mint az alább ismertetendő vizsgálataim mutatják.

A fejlődépszeleológiaiából ismeretes, hogy a fiziognómikus látás a fejlődés alacsonyabb fokán, gyermekeknél, primitív embereknél sokkal nagyobb mértékben van meg, mint a szellemi fejlődés magasabb fokán állóknál. Itt ellenben azt tapasztaljuk, hogy ez a geometriai formákban való leegyszerűsítés a szellemi fejlődés magasabb fokán, a tanult felnőtteknél, sokkal inkább megvan, tehát ezeknél nagyobb a deformáció a valósághoz képest, mint a gyermekeknél. Ennek magyarázatát részben abban találjuk, hogy a pszichikai funkciók ökonómiájára nagyobb szükségük van a szélesebbkörű szellemi életet élőknek, ez utóbbiak más téren is inkább hajlamosak arra, hogy a reális világ tarka változatosságát egyszerűbb, absztrakt formákba foglalják, másrészt pedig abban, hogy a fejlődés magasabb fokán inkább állanak rendelkezésre azok a geometriai formák, mint a gyermekeknél. Ennek igazolására megemlítjük, hogy ezt a leegyszerűsítést az egyes tárgyak szemléleténél is megtaláljuk. Anélkül, hogy részletesebb vizsgálatokba bocsátkoznánk, pusztán annak megemlítésére szorítkozunk, hogy ez a geometriai alapformákba való leegyszerűsítés különböző művészi irányoknál is megnyilvánul, legpregnansabban azonban az úgynevezett kubizmusnál. Ez az irány a legbonyodalmasabb térbeli alakzatokat is egyszerű geometriai alakokra redukálja. Az emberi test ábrázolásában henger, kúp, gömb szerepel. Természetesen azt akarja elérni, hogy ezekkel az egyszerű alakzatokkal mégis valami módon kifejezésre juttassa azt, amit az ábrázolandó tárgyban leglényesebbnek talál, pl. egy férfialakban az erőt. Magától értetődik, hogy evvel a térbeli leegyszerűsítéssel az ábrázolandó tárgy tulajdonságainak nagyfokú redukciója jár. A kubizmusnak esztétikai értékelése messze esik tárgyunktól, de jellemző példa a tárgyának geometriai alapformákban való szemlélésére és jellemző, hogy nem a művészet fejlődésének kezdetleges, hanem későbbi fokán jelentkezik. Jaensch *Über die Wahrnehmung des Raumes* című munkájában foglalkozik a térbeliség felfogása és a különböző képzőművészeti irányok közötti vonatkozásokkal, nevezetesen a renaissance-kor ábrázolási módjával és az impresszionizmussal. Nagy kár, hogy vizsgálódása nem terjed ki arra a körülményre, amelyet fentebb a geometriai formákban való leegyszerűsítésnek nevezünk és evvel kapcsolatban a képzőművészet megfelelő irányaira.

A következőkben ismertetem azokat a kísérleteket, amelyeket a nagyobb térről keletkezett állandósult pszichikai képre vonatkozólag végeztem.

A feladat a következő volt. A kísérleti személyeknek az előttük fekvő papírlapra fel kellett rajzolni az épületnek, amelyben a kísérlet végbement, fekvési irányát, azután megrajzolni, hogy milyen irányban folyik itt Budapesten a városon keresztül a Duna, továbbá milyen irányban fekszenek az Erzsébet-híd, a Rákóczi-út, a Baross-utca, az Üllői-út és a Rádai-utca.

Nem térképet kellett készíteni, hanem tisztán az irányokat megrajzolni. Még pedig azért, hogy azok a korrekciók, amelyeket fentebb említettem, lehetőleg kevés szerephez jussanak. A kísérleti személyek minden fontolgtatás és a különböző térbeli viszonyok egybevetése nélkül közvetlen impressziójukat rajzolták papírra.

Ismeretes, hogy a Duna Budapestnél nagyjában észak-déli irányban folyik, de nem egyenes vonalban, hanem egy észak-déli irányban fekvő elnyújtott, nagy S betűt ír le. A Rákóczi-út az Erzsébet-híd irányától egy kicsiny hegyes szöggel tér el, tehát a Dunának az Erzsébet-hídnál lévő részére majdnem merőleges, de a Duna főirányára, az észak-déli irányra nem. A Baross-utca nyugat-keleti irányban halad, az Üllői-út evvel az iránnyal mintegy 30° -nyi szöveget alkot, a Rádai-utca az észak-déli iránytól valamivel Kelet felé eltér. Tehát a Rákóczi-út és a Rádai-utca majdnem merőlegesek egymásra, a két irány között fekszik a Baross-utca és az Üllői-út.

A kísérletet az itteni bencés reálgimnázium III. osztályú tanulóival, számszerint 62-vel, tehát 12 év körüli fiúkkal és 24 egyetemi hallgatóval, tehát 18—22 év között lévőkkel végeztem.

Az ábrázolásokat négy különböző típusba lehet sorolni.

Az első típust képviselik, akik a reális helyzetet elég megközelítően adták vissza. Pontos rajzról természetesen nincsen szó.

A második csoportba tartozók a különböző irányokat két egymásra merőleges irányra redukálják. A Duna iránya náluk észak-déli, a fentebb említett utcák pedig soknál teljesen, a többinél megközelítőleg kelet-nyugati irányúak, tehát a Duna irányára merőlegesek. Feltűnő, hogy ezeket az utcákat egymással párhuzamosaknak rajzolták, holott a valóságban a két szélső utca egymásra majdnem merőleges. A Rádai-utca a Kálvin-tértől kiindulva a valóságban a

Duna felé közeledik, ennek a csoportnak a rajzában pedig a Dunától erre merőleges irányban távolodik.

A harmadik csoportba tartozók szintén leegyszerűsítik a valóságot, de nem két egymásra merőleges irányban rendezik, hanem egy középpontból kiinduló sugarak irányában.

A negyedik csoportra jellemző, hogy ábrázolásuk két részre oszlik. A négy utcát egymáshoz viszonyítva a valóságnak közelítőleg megfelelően rajzolják, azonban ez a kép a Dunához és az Erzsébet-hídhöz viszonyítva 90° -kal el van forgatva.

Jellemző a kísérleti egyéneknek típusok szerint való megoszlása.

	Gimn 3. o. t		Egyet. hallg.	
	szám	%	szám	%
1. típus	19	31	5	21
2. „	14	22	11	46
3. „	5	8	5	21
4. „	24	39	3	12

Látjuk, hogy a valóságnak megfelelő ábrázolás nagyobb számmal fordult elő a 12 éves gyermekeknél, mint az egyetemi hallgatónál. Viszont a 2. típushoz, amely az irányokat két egymásra merőlegesre redukálja, feltűnően többen tartoznak az idősebbek közül (majdnem fele). A vizsgált gyermekek közül nagyon soknál szerepelt a tér egy részének a másik részhez való elforgatása.

Meg kell jegyeznünk, hogy a most ismertetett kísérlet nem tarthat számot arra, hogy reá támaszkodva végleges induktív következtetéseket vonhassunk. Inkább csak előzetes tájékozódásul, a probléma további kutatására való ösztönzésül szolgál. Sokkal nagyobb számú, rendszeresebb, a különböző egyénekre kiterjedő kísérleti vizsgálódásokra lesz szükség.

Megerősítik azonban az itt nyert eredményt más tapasztalatok is. A győri leánygimnázium VIII. osztályában is végeztem hasonló kísérleteket, ahol szintén feltűnő volt a térviszonyoknak leegyszerűsítésére, az irányoknak a két főirányban való redukálására való tendencia. Hasonlót találtunk több egyes egyén megfigyelése alkalmából.

Láttuk, hogy a fentebbi kísérletben a kísérleti személyeknek irányt kellett meghatározniok. Az embernek van valami „irány érzése“, amelynek eredetéről, összetevőiről sokszor nem sikerül számot adni. Megvan az az érzésem, hogy valamely utca, folyó, stb. ebben és ebben a bizonyos irányban halad. Ha az égtájakhoz viszonyítva és tudatos ismereteimre támaszkodva megállapítom a kérdéses irányt, kiderülhet, hogy érzésem tévedett, hogy a valódi irány éppen merőleges arra az irányra, amelyet érzésem sugalt. A kettő egymásnak ellentmond. A kiegyenlítődéés azonban nem történik meg. Habár tudom, hogy mi a helyes irány, érzésem továbbra is megmarad. Az ember a térképen sokszor láthatja, hogy a kérdéses utcák milyen irányban haladnak, a „lelki térkép“-ben mégis megmaradnak a téves irányok és mikor járunk-kelünk, ez az utóbbi hibás térkép irányít bennünket. Vannak egyének, akik kitűnően tudnak tájékozódni még olyan helyen is, ahol először járnak, mások meg a már ismertebb helyen is csak egyes látási képek, házak, terek, utcanevek szerint tájékozódnak. Az ilyeneknél a „lelki térkép“, vagy annak egy része a valósághoz képest el van forgatva. Feltűnő, hogy az ilyeneknél az érzett irányok a valóságossal szemben majdnem teljesen pontosan egy derékszöggel térnek el, amint egyes megfigyelések és kísérletek mutatják.

Érdekes itt megemlíteni Exnernek⁸ saját magára vonatkozó megfigyeléseit. Egy alkalommal Gmundenből Bécsbe utazott. Amint a mellékvonalról a vonat a fővonalra átment, egy nagy kanyarulatot írt le, amelyről Exner nem vett tudomást. Eppen ezért, amint vonata Bécs felé megindult, állandóan az az érzése maradt, hogy Salzburg felé haladnak. A különben jól ismert állomások mindig az ellenkező oldalon tűntek fel, mint ahol érzése szerint várta. Szóval a valódi tér és az ő pszichikai tere egymással szemben 180°-kal el voltak fordulva. Az ismert állomások, az egész vidék, sőt a bécsi állomás épülete is egészen idegenszerűnek tetszett előtte, mert a térben másképp volt elhelyezve, mint várta. Hiába tudatosította, hogy az irányban tévedésben volt, nem sikerült a téves pszichikai teret 180°-kal elfordítani és a helyes irányba terelni. A két tér közötti ellentmondás következtében, alig ismerte ki magát abban a városban, amelyben állandóan lakott. Minden utca, ház idegennek tűnt fel előtte. Csak midőn hazaérkezve az udvarba

⁸ Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen. I. Leipzig u. Wien, 1894.

lépett, hirtelen fordulattal állott helyre a két tér között az egyensúly.

Egy budapesti lakos számolt be hasonló esetről, amelyet saját magán figyelt meg, csakhogy nála ez a jelenség nem egyszer fordult elő, hanem állandóan megvan. Bizonyos irányok nála is el vannak fordulva 90°-nyira a valóságtól. Különösen a Duna iránya az, amely állandó zavart idéz nála elő. Itt is a két tér: a valósággal megegyező, amely tudatos tájékozódáson alapul, és a közvetlen megérzésem nyugvó, egymástól 90°-kal el vannak fordulva. Valahányszor a Rákóczi-úton halad az Erzsébet-híd felé, az Aponyi-tér tájékán a pszichikai tér 90°-kal elfordul.

Az ilyen jelenségeknek teljesen szabatos magyarázatát adni még aligha sikerülne. Egyes megfigyelések arra mutatnak, hogy valami régi — esetleg gyermekkori — benyomás, amely akkor valami oknál fogva téves volt, olyan erősen megmarad — legalább hatásaiban —, hogy későbbi benyomások segítségével sem sikerül korrigálni.

Fentebbi tárgyalásunkban több problémát érintettünk, amelyek a térszemlélettel vannak kapcsolatban. Az összefüggés kedvéért olyan jelenségeket is említettünk, amelyek eléggé ismertek. Leginkább azonban azokra iparkodtunk rámutatni, ahol további kutatásnak nagy szerepe lehet: a nagyobb térben való tájékozódás jelenségeire, a nagyobb térről nyert pszichikai képre. A további térszemléleti kutatások valószínűleg sok olyan összefüggést találnak, amelyek az általános pszichológia, különösen pedig a fejlődéspszichológia szempontjából is jelentősek lesznek.

AZ IGAZSÁG FOGALMA PAULER ÁKOS RENDSZERÉBEN.

Írta: BERKY IMRE.

1.

A gondolkodó ész a maga véges, de egyénenként mindig változó képességeivel a legkülönbözőbb oldalokról igyekezett már megközelíteni az igazságot, s a különböző, látzólag néha egészen ellentétes logikai elgondolások mind ennek a küzdelemnek egy-egy oldalát mutatják. Hogy melyik út, melyik oldal a feltétlenül célravezető, azt talán sohasem tudjuk megállapítani, fejlődést azonban, mely a cél elérhetésének reményét foglalja magában, már tudunk tapasztalni — legalább is egyik irányban. Ez a biztató út, s annak egyes állomásai a gondolkodás történetének folyamatában több-kevesebb határozottsággal végigkísérhető, s különösen az újkorban jutott éles kifejezésre, hogy azután a magyar gondolkodás legkiválóbb alakjában, Pauler Ákosban rendszerré kristályosodjék.

Pauler rendszere a legbiztosabb, legtökéletesebb fundamentumon, az igazságok rendszerén épül fel. Az igazság elméletének kifejtése alkotja tehát a rendszer épületének alapköveit, egyben ez is tetőzi be. Egységét pedig az adja meg, hogy a szerkezetet is mindenütt az igazság, s az abból szigorú következetességgel levont tételek alkotják. Így alkul ki azután a szemlélő előtt az a zavartalan és szédítő perspektíva, amelyet egy ilyen, minden részében egyforma gonddal és következetességgel megkonstruált rendszer nyújt. Önmagából következik már most, hogyha rendszerét meg akarjuk érteni, s ennek alapján értékelni, akkor az igazság természetére vonatkozó kutatásait kell vizsgálódásunk tárgyává tenni. Maga is azt mondja: „Ha nem tesszük tudományos vizsgálódás tárgyává az igazság természetét s az abból folyó gondolkodási és kutatási szabályokat, a szaktudomány minden lépése öntudatlanul történik s épp ezért ingadozóvá válik, mert nem tud számot adni eljárásáról.”¹

Már e megjegyzéséből is láthatjuk, hogy álláspontja szerint melyik tudomány a legalapvetőbb: nyilván a logika, amelynek tulajdonképeni tárgyát az igazság mint végtelen sok tagból álló, de mégis minden részében összefüggő rendszer legáltalánosabb határozmányainak a fölfedése alkotja. Nem az igazságok matériáját keresi tehát aristotelesi értelemben, — ez a szaktudomány feladata — hanem a minden

¹ Bevezetés a filozófiába. 4. l.

igazságban meglévő közös mozzanatokot, az igazságok formai struktúráját. Ez azt jelenti, hogyha egy tétel igényt tart az igazságra, akkor nemcsak azt kívánjuk tőle, hogy „bizonyos formai szerkezettel bírjon, hanem érvényességgel is kell bírnia.”² Ebben áll a „struktúra” kétféle jelentése.

Az érvényesség a fennállás, a megmaradás bizonyos módját jelenti, amelyet szigorúan el kell választanunk minden más fennállási módtól, különösen a létezésről, s éppen ezért nevezük érvényességnek, ami azt jelenti, hogy az igazságok: 1. tételre és időtlenre, mivel pedig az időtlen permanencia az örökkévalóság, örökkévalók; 2. hatást nem fejtenek ki — ami Pauler szerint a *létezés* legfontosabb kritériuma;³ 3. nem függenek a megismeréstől sem, akkor is fennállanak, ha soha senki sem ismeri meg őket; 4. több igazság van, de mindnyájan egyazon rendszernek a tagjai; 5. az igazságnak három iránya van: pozitív, negatív és limitatív; 6. minden igazság mibenléténél fogva egyetemeségeket tartalmaz.

Ezzel elérkeztünk Pauler rendszerének, s így igazságelméletének legsarkalatosabb tételéhez, amellyel minden állítása áll, vagy bukik: az igazság sajátos és minden más-tól különböző fennállásmódjához. Egész filozófiája voltaképpen nem más, mint ennek a tételnek bizonyítása és alkalmazása a filozófiai alaptudományok (szerinte: logika, etika, esztétika, metafizika és ideológia)⁴ és ezek közvetítésével a szaktudományok területén. Hogy tehát igazságelméletéhez közelebb tudjunk férkőzni, előbb érvényességtanát kell a fentebb megjelölt legfontosabb határozmányai szempontjából megvizsgálnunk.

1. a) Az igazságok *tételre* voltával nem szükséges bővebben foglalkoznunk, mert hiszen akár a logizmus, akár a pszichologizmus álláspontjáról tekintjük is az igazságokat, mindkét vélemény megegyezik abban, hogy maguk az igazságok nem létezhetnek a térben, csupán a tárgyak egy része, *amelyekről* az igazságok érvényesek lehetnek. A tárgyak nagy része pedig a tér semmiféle határozmányával ki nem fejezhető (matematikai tárgyak, relációk stb.), legfeljebb vonatkozhatnak a térre, róla szóló igazságokat fejezhetnek ki. Ha pedig az igazságokat, mint gondolati létezőket

² Logika. 2. l.

³ A hatás gondolatára vonatkozólag főképen Leibniz fejtegetéseit vette alapul. (L. Bev. a fil. 219—225. ll. és „Leibniz metafizikája”. A magy. fil. társ. könyvt. „Leibniz” kötete. Bpest, 1917.)

⁴ Bev. a fil. 8. l.

fognánk fel — mint azt a pszichologizmus hívei teszik —, akkor is egyszerűen csak hivatkoznunk kell minden pszichológia azon legalapvetőbb elhatárolására, amely szerint a pszichikai folyamatok abban különböznek a fizikai (rajtunk túl lévő) folyamatoktól, hogy az előbbiek kizárólag időben, az utóbbiak pedig térben és időben játszódnak le.⁵ El kell fogadnunk ezt a meghatározást, ha csak nem akarunk a legdurvább és már régen meghaladott materializmus álláspontjára helyezkedni (Spuretheorie stb.). Ha pedig Kant sokat vitatott — de még mindig meg nem cáfolt —, elméletét fogadjuk el: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt“⁶, akkor a gondolatoknak mint térbeli létezőknek a tétele eo ipso megdől. Így azután még ha feltennők is, hogy az igazságok gondolati létezők, akkor sem állíthatnók róluk a térbeliséget.

b) Az igazságok időtlenségének igazolása már nehezebb, s egyben a lényegét sokkal mélyebben érintő feladat. Következik ez már abból is, hogy tételnen létezést minden nehézség nélkül el tudunk képzelni, az időtlen létezés állítása azonban már érintkezőpontokat mutat az érvényesség tanával. Pauler is érzi ezt, amikor különös gondot fordít az igazságok időtlen fennállásának igazolására.

Pauler gondolatmenete a következő: „Megegyezik létezés és érvényesség abban, hogy mindkettő valamiféle megmaradást jelent.“⁷ A két szubzisztencia-mód heterogén természetű, a megmaradás mozzanata azonban mindkettőnél közös. Az érvényességről az előbbiek alapján tudjuk, hogy nem jelenthet térbeli megmaradást, azoknak a tárgyaknak azonban, amelyekről a létezés állítjuk, legalább egy része a térben van. A kétféle szubzisztencia-mód elválasztására tehát az első kritériumot már megtaláltuk.

De nem állíthatjuk az érvényességről az időbeliséget sem, mert hiszen az idő nem más, mint a változás formája, igazság pedig csak az lehet, ami nem változik, hanem mindig egyugyanazon változatlan tartalmat fejezi ki, „tehát soha és semmi körülmény között sem szűnik meg igaznak lenni“.⁸ Még azok is, akik az igazság relatív voltát állítják, kénytelenek legalább azt a tételt változatlan igazságnak tar-

⁵ V. ö. Nagy József: A pszichológia főkérdései, 21—22. ll. Danubia, 1927.

⁶ Kritik der reinen Vernunft, Br. Cassirer, Berlin, 1913. 58. l.

⁷ Logika. 7. l.

⁸ Logika. 7. l.

tani, hogy „minden igazság változó“. Ez pedig nyilván önellemmondás és így fel kell vennünk az igazság (érvényesség)⁹ kritériumául a változatlanságot, ebből viszont az igazság időtlensége is következik, mert a változás formája az idő, ami tehát nem változik, az nem is lehet időben, „az időtlen permanenciát pedig örökkévalóságnak nevezzük“.¹⁰ Örökkévalóságról szoktunk ugyan beszélni a létezők körében is, az igazságok örökkévalósága azonban azt jelenti, hogy velük szemben a *kezdetnek* és *végnek* a gondolatai semmi jelentőséggel nem bírnak, mert az igazságok ezek *felett* állanak, egy egészen más szférában, az érvényesség síkjában.

2. Az igazságok másik fontos kritériuma, hogy hatást nem fejtenek ki.¹¹ Pauler ezt úgy fejezi ki, hogy „ami a létezőt sajátosan jellemzi szemben az érvényességgel, s ami ez utóbbiban épp nincs meg, az a hatás“.¹² A hatás fogalma a változás fogalmával van szoros összefüggésben, mert minden ami változik, az valamely külső, vagy belső *hatás* következtében változik. Az előbbieket alapján azonban tudjuk, hogy a változás — és vele kapcsolatban a hatás —, formája az idő, már pedig igazoltuk, hogy az érvényesség időtlen permanencia, s így róla a hatás kritériuma nem mond semmit, mert hiszen csak a létezőkre áll. Az igazságrendszer örök és változatlan, s minden más mozzanattól való függetlensége éppen abban nyilvánul meg, hogy semmiféle hatást nem fejt ki, valamint, hogy semmiféle változás rá hatást nem gyakorolhat. *Érvényes tehát és nem létező*, metafizikai fogalmaknak, mint pl. hatás, változás, vele szemben értelmük nincs. A végső abszolútumtól éppen abban különbözik, hogy nemcsak maga nem változik, de változást sem idéz elő, míg az abszolútum amellet, hogy maga változatlan marad, állandó tevékenységet fejt ki. Ontológiailag független ugyan az igazságrendszertől, de viszont változást ő sem tud előidézni benne, éppen azért, mert létező (ha mindjárt különböző is a többi létezőtől), azt pedig tudjuk már, hogy az érvényesség *előfeltétele* a létezésnek. E fejtegetésünk egyben megdönti a skolasztikus pszichológiz-

⁹ A két kifejezést Pauler azonos értelemben használja. (L. Logika 7. l.)

¹⁰ Logika. 7. l.

¹¹ Michaltschev: „Die traditionelle Logik in neuer Beleuchtung“ c. oxfordi felolvasásában éles fényben állítja elének a hatás gondolatának abszurd voltát a logikában.

¹² Bev. a fil. 180. l.

mus azon állítását is, hogy az igazságok létezők ugyan, de az isteni elméletben léteznek, s így létezési módjuk különbözik a többi dolgok létezési módjától.¹³

Ellenmondásban látszik lenni állításunkkal, hogy az érvényességek, tehát az igazságok tapasztalataink szerint mégis hoznak létre valamiféle változást a létező dolgok körében, különösen az emberi életben, amennyiben mint eszmények, végső feladatokként állanak a megvalósításukra törekvő ember előtt. Pauler ezt a látszólagos ellenmondást is meg tudja szüntetni, amikor azt mondja — Aristoteles gondolatmenetéből kiindulva —, hogy „az igazság úgy mozgat, mint a szeretett dolog azt, amely őt szereti: κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμενον —, de nem azért, hogy maga tevékenységet fejtsen ki“.¹⁴

3. Az érvényességnek, s így az igazságrendszernek Pauler által végső formájában kifejtett fennállásmódja ellen a pszichologizmus hívei szubjektivista kifogásokat is hoznak fel, azt állítva, hogy *az igazságok a megismeréstől függenek*, nem mások tehát, mint gondolati produktumok. Bölcselők ezt a támadást is fényesen visszaveri, amikor rámutat arra, hogy más a feltételezettség logikai és más a megismerés lélektani egymásutánja, az előbbi — Aristoteles kifejezésével élve — πρότερον ἀπλῶς, az utóbbi pedig πρότερον πρὸς ἡμᾶς, ami annyit jelent, hogy *időbeli sorrendben* valóban a tapasztalás az első — ezt a logizmus sohasem tagadta —, de viszont a tapasztalás nem lehetséges másként, csak ha *feltesszük* már akár tudatosan, akár nem tudatosan az egész érvényes igazságrendszert. A logikára vonatkoztatva mindezt, azt kell mondanunk, hogy „nem a logika alapszik a tapasztaláson, hanem a tapasztalás a logikán“.¹⁵

Most ismertetett tételünkkel van kapcsolatban az igazságrendszerre vonatkozó ama másik tétel is, hogy „végtelen számú igazság áll fenn“ (l. 6. p.).

A két tétel közti kapcsolatot a következőképen fejthetjük ki: „az igazság végtelen számú tagból áll, az emberi gondolkodás csak véges számú mozzanatot ölelhet fel.“¹⁶ A gondolkodás azonban — mivel éppen emberi gondolkodásról van szó — időben kezdődik és időben ér véget,

¹³ Bev. a fil. 78. l.

¹⁴ Logika. 9. l.

¹⁵ Logika. 3. l.

¹⁶ Logika. 15. l.

s így az időtlen és végtelen igazságrendszer elgondolására nem képes, tehát a végtelen igazságrendszer nem is függhet a véges emberi elgondolástól, következésképp a pszichológista álláspont belső ellenmondást tartalmaz, s így nem is lehet igaz.

4. Az igazság fennállásának további fontos kritériuma, hogy *több igazság van, de mindnyájan egyazon rendszer tagjai.*

Hogy több igazság van, azt külön igazolnunk nem kell, mert a tétel bizonyossága evidens módon jelentkezik előttünk. A nehézség ott bukkan elénk, mikor azt látjuk, hogy az igazságok tárgyai nem abszolúte különbözők, hanem a különböző tárgy mellett van közös tárgyuk is. Ezt a közös tárgyat azután minden egyes igazságra vonatkozólag meg lehet állapítani; ha más nem, a „tárgy“ általános határozmányai minden igazságban megtalálhatók s így felmerülhet az az ellenvetés, hogy „csak egy igazság van, amelynek minden igazság csak egy részét alkotja“.¹⁷ A két, egyaránt jogosultnak látszó tétel ellentétét Pauler következő összefoglaló tétele oldja fel: „valamennyi igazság egyazon nagy igazságrendszernek tagja“.¹⁸ A tétel végső bizonyítása csak a logikai alapelvek elméletének tárgyalása után adható meg, amikor a „corollarium systematicum“¹⁹ kielégítő választ tud adni a nehézségekre.

5. Az igazságnak három iránya van: *pozitív, negatív és limitatív*, ami annyit jelent, hogy a pozitív igazság közvetlen rámutatással, a negatív a hiányok kiemelésével, a limitatív pedig elhatárolással fejezi ki tárgyát.²⁰ A pozitív és negatív igazságirány fogalma már az aristotelesi logikában is fellelhető, a limitatív igazságirányt, Pauler szerint, Kant ismerte fel először. A két utóbbi igazságirány elválasztása azért nehéz, mert mindkettő tagadó ítélet formájában jelentkezik s így behatóbb vizsgálódás nélkül a limitatív igazságot is egyszerűen negatív igazságnak minősíthetnők, ha azonban közelebbről szemügyre vesszük a két különböző fajú irányt, akkor látjuk, hogy a negatív irányú igazság olyan hiányt jelölt meg valamely tárgyról, amely hiány a tárgy járulékos mozzanata (tulajdonsága stb.), viszont a limitatív igazság — ugyancsak tagadó ítélet formájában — valamely alányt választ el más ala-

¹⁷ Logika. 9. l.

¹⁸ Logika. 9. l.

¹⁹ Logika. 37. l.

²⁰ Logika. 10. l.

nyoktól. A negatív irány tehát akcidentális, a limitatív szubsztanciális különbséget jelöl.²¹

A limitatív irány teljes tudatossággal Paulernél jelenik meg először, Kanttól csak az ötletet kaphatta, mert hiszen Kant a limitációt a kategóriákra és nem az igazságokra vonatkoztatta. Szerinte: „die Einschränkung (ist) nichts anders als Realität mit Negation verbunden“.²² Pauler ebből a meglehetősen homályos meghatározásból vezette le a limitatív irányt, de beillesztette igazságelméletébe. Megemlíthetjük még, hogy Ockhami Vilmos már szintén megkülönböztette a praedicatum infinitumot a praedicatum negatívumtól, ahol a praedicatum infinitum valóban limitációt jelent, mert hiszen végtelen sok tárgytól határolhatjuk el az ítélet alanyát.

6. Bolzano nyomán elindulva igazolja böceselőnk, hogy végtelen számú igazság van. A tételt nemcsak Bolzano ismert eljárásával bizonyítja, hanem megmutatja azt is, hogy minden igazság egy végtelen igazságsor kiindulópontja, továbbá, hogy „végtelen számú igazság azért van, mert az igazság mindhárom irányban (pozitív, negatív és limitatív) végtelenségig való kiegészítődést kíván“.²³ Ez utóbbi tétele azonban — legalább is ebben a formában — nem egészen győz meg bennünket; úgy gondoljuk ugyanis, hogy egy irányban való kiegészítődés esetén is végtelen számú igazság érvényes; a végtelenség tehát nem feltétlenül követeli meg a három irányban való kiegészítődést. Az igazságrendszer önmagában végtelen anélkül, hogy határozmányaira (irányára stb.) figyelemmel kellene lennünk. Ennek értelmében a tételt úgy fogalmazhatnók meg, hogy az igazság legáltalánosabb határozmányai azért végtelenek, mert maga az igazságrendszer végtelen számú tagból áll s a határozmányok végtelensége abból következik, hogy minden igazságról állíthatók, mivel pedig végtelen számú igazság van, végtelen számú igazságra illenek.

7. Az igazságrendszer kritériumainak vizsgálata alkalmával leszögezi végül Pauler azt a tételt is, hogy „minden igazságban van egyetemesség“.²⁴ Bármilyen individuális tárgyra vonatkozik tehát az igazság, mindig találunk benne egyetemességeket. Ki tudjuk ugyan fejezni az indi-

²¹ Nem erőszakolt kiegészítés tehát, mint Várkonyi állítja: „Tanulmány Pauler Ákos logikai rendszeréről“. Ath., 1927. XIII. 1—2. f. 8. l.

²² Kritik der reinen Vernunft. I. k. 101. l.

²³ Logika. 13. l.

²⁴ Logika. 13. l.

viduális tárgyat, de mindig csak egyetemességek segítségével. Bölcselőnk szerint az igazságnak ez a mozzanata a principium classificationis elvéből következik s valóban ez elv tárgyalása alkalmával az egyetemességet és az osztálybatartozást elválaszthatatlannak tartja az igazságokra vonatkozólag.

Bölcselőnknek fent ismertetett tétele abszolút érvényű, azonban véleményünk szerint implicite benne van abban a tételben, amely szerint „valamennyi igazság egyazon nagy igazságrendszernek tagja“. Mert ha minden igazság egyazon rendszer tagja, akkor a rendszer fogalmából következőleg,²⁵ az igazságok alá is vannak rendelve egymásnak, az alárendelés viszonya viszont mindig feltételezi, hogy a tagok egyetemességeket tartalmazzanak, mert hiszen az alárendelt tagban csak a differentia specifica (amely szintén egyetemesség) az új mozzanat, a többi mozzanat pedig egyetemesen megvan minden megelőző fölérendelt tagban; így bölcselőnknek most ismertetett tétele nem új elem, hanem ismertetése a rendszer elméletének bővebb kifejtésére szolgál.

Hogy az igazságfogalom a maga teljességében állhaszon előttünk, Pauler tisztázza még azt a kérdést is, hogy az igazságok nemesak létező, hanem nemlétező tárgyakra is vonatkozhatnak. Ezzel a problémával részben már foglalkoztunk, amikor az igazság téretlen és időtlen fennállását fejtegettük, továbbá, amikor a hatás fogalmát iparkodtunk tisztázni a logikában. Pauler itt főként azt az ellenvetést cáfolja meg, hogy az igazságok gondolati létezők, ami teljes mértékben sikerül is neki, amikor hivatkozik arra a meggondolásra, hogy „a gondolat mindig különbözik tárgyától, még akkor is, ha e tárgy valami nemlétező, vagy képtelen dolog is“.²⁶ Ha ugyanis a gondolat és a tárgy azonosak volnának, akkor nem lehetne olyan tárgyat elképzelni, amely a gondolattól független volna, ami képtelenség, mert ellenmond mind az észnek, mind a tapasztalásnak.²⁷ Így jutunk azután arra a megállapításra, hogy „az igazság vonatkozhat minden lehető tárgyra, függetlenül attól, hogy az létezik-e vagy sem, vagy a szubszisztenciának valamely más módja szerint áll-e fenn“.²⁸

²⁵ Logika. 35—37 ll.

²⁶ Logika. 14. l.

²⁷ „A logikai alapelvek elmélete“ c. értekezésében is megjegyzi: „A gondolkodás a logika tárgyára nézve is csak ratio cognoscendi, de nem ratio essendi...“ (7. l.)

²⁸ Logika. 14. l.

Bölcseleónk az érvényesség fogalmának végső tisztázását a következő megfontolással zárja le: az érvényesség, ha annak mibenlétét vizsgáljuk, három szempontból tekinthető: mint sajátos fennállásmódot, az igazság szubszisztenciájának nevezzük; jelenti ezenkívül azt a viszonyt is, amely az igazság tartalma és tárgya között fennáll, végül pedig kifejezi az igazság értelmét (rációját) is, „melynél fogva annak minden alkotórésze együtt egységet alkot”.²⁹

Az érvényesség fogalmának e kifejtése fogalmi analízis eredménye, s így jelentőségét nem szabad túlbecsülnünk, főleg amikor maga Pauler is hangsúlyozza az igazság egységes természetét, ami nyilvánvalóan az érvényesség egységes természetét is jelenti, különösen bölcseleónknél, aki az igazság és érvényesség fogalmakat azonos értelemben használja.

2.

Az igazságfogalom legáltalánosabb határozmányainak tárgyalása alkalmával meg kell még ismerkednünk az igazság *szerkezetével* is, amely Paulernél egyrészt az igazság részei között fennálló relációkat jelenti, másrészt pedig a logikai alapelvek elméletét.

Az igazság részeit itt éppen csak megemlítjük, mert azok mélyebb megértéséhez a logikai alapelvek elméletének alapos ismerete elengedhetetlenül szükséges, úgyhogy csak azok tárgyalása után foglalkozhatunk bővebben az igazságfogalom szerkezetének eme problémáival.

Az igazság részeire vonatkozólag bölcseleónk a következőket mondja: „Minden igazságnak van bizonyos alakja, tartalma és érvényes valamely tárgyra.”³⁰

Az igazság három alakja a logizma, a tétel és a szillogizmus, amelyeket nem szabad felcserélnünk a gondolkodásunkban megjelenő fogalom, ítélet és következtetéssel, mert különben a pszichologizmus hibájába esünk.

Az igazság tárgyát a skolasztikusok „omne ens unum, verum, bonum” tételéből fejti ki, s három csoportot állapít meg: valóság, reláció, osztály, mely utóbbival az érték mozzanata is összefüggésben áll.

Hogy az itt előtárt fogalmakat meg tudjuk érteni s azok történeti előzményeit fel tudjuk kutatni, meg kell már most vizsgálnunk Pauler logikai alapelvek elméletét,

²⁹ Logika. 23. l.

³⁰ Logika. 19. l.

amely a rendszer legnagyobb gonddal megszerkesztett része, mert az alapelvek elmélete az előbb ismertetett mozzanatok háttérében is ott rejlik, a tiszta logika épülete pedig kizárólag ennek érvényességére van alapítva. Minden ezután következő fejtegetés már feltételezi az alapelvek érvényességét, sőt ez utóbbiak előre meghatározott irányt és szerkezetet szabnak a tárgyalás menetének.

Az alapelvek elméletének ismertetésénél s a felmerülő ellenvetések megvitatásánál előre kell bocsátanunk azt a megjegyzést, hogy bölcseleink alapvelmélete is, mint minden rendszeralkotó tényező, fejlődésen ment keresztül s így a különböző időkben megjelent, de ugyanazon tárgyat vizsgáló dolgozatok megítélésénél ezt a szempontot feltétlenül figyelembe kell vennünk, amennyiben a logikai alapelvek több — transzcendentális, logikai, matematikai, ontológiai — területre vonatkozó formulázását, amelyet bölcseleink „A logikai alapelvek elméletéhez” című akadémiai székfoglalójában felállított, „Logiká”-ja már feladja.

Az alapelvek felfedezésénél a legfőbb szerepet a Pauler által először öntudatosított redukív módszer játssza. Ennek segítségével bölcseleink végigvizsgálja a hagyományos logika öt alapelvét, amelyek a következők: 1. az azonosság elve (principium identitatis); 2. az ellenmondás elve (principium contradictionis); 3. a közép kizárásának elve (principium exclusii medii vel tertii); 4. a „dictum de omni et nullo” elve (ami áll az általános fogalomra, áll a neki alárendelt fogalomra is, amennyiben az alája tartozik); 5. a „principium rationis sufficientis” (az elégséges alap elve).³¹

Pauler e vizsgálat alkalmával azt kutatja, hogy valóban ezek a principiumok tartalmazzák-e a legáltalánosabb igazságokat, vagy lehet-e ezeket még egyetemesebb igazságokra visszavezetni (redukálni). Arra a meggyőződésre jut, hogy az öt alapelv három legegyetemesebbre csökkenthető, de ezeket sem hagyja meg régi fogalmazásukban, hanem a logikai alapelvek aprioritását tartva szem előtt, igyekszik alapelveit a lehető legáltalánosabb formában kifejezni, s végül így határozza meg őket: „Logikai alapelveken azon legáltalánosabb formai principiumokat értjük,³² amelyek érvénye más elvből nem vezethető le, s így, ame-

³¹ Bev. a fil. 27. l.

³² Logikájában (24. l.) principiumok helyett „legegyetemesebb igazságok” megjelölést használ, hogy exaktabb legyen.

lyek érvénye előfeltétele minden más logikai törvénynek vagy szabálynak.³³

A Pauler által felállított alaptétel értelmében megfogalmazott három logikai alapelv a következő:

1. *Principium identitatis* (azonosság elve),
2. *Principium cohaerentiae* (összefüggés elve);
3. *Principium classificationis* (osztályozás elve).

A *principium identitatis*nak Pauler filozófiai fejlődése folyamán különböző fogalmazásai vannak. Akadémiai székfoglalójában (14. l.) a következő meghatározást adja: „minden dolog bizonyos tekintetben azonos önmagával“; míg „Bevezetés“-ében (27. l.) és „Logiká“-jában (25. l.) már így definiál: „Minden dolog csak önmagával azonos“.³⁴ Bár az első koncepció még nem teljesen világos és félreértésekre adhat alkalmat, a későbbiekhez viszonyítva mégsem tartalmaz ellentmondást, mert a „bizonyos tekintetben“ kitétel annak a következménye, hogy itt bölcselelünk az azonosság elvének transzcendentális fogalmazását adja, míg gondolkodása további folyamán logikai, matematikai és ontológiai koncepcióját is megalkotja, ezek pedig a más- és másra való vonatkoztatás miatt különbözni fognak a transzcendentális fogalmazástól.

A *principium identitatis* megfogalmazásával a *principium contradictionis* és a *principium exclusi mediis* ki zárja a logikai alapelvek köréből azzal, hogy mindkettő már bennfoglaltatik az azonosság elvében.

Fejtegetéseit azonban nem találhatjuk egészen helytállóknak, különösen ami a *principium contradictionis* illeti. Logikája 30. §-ában (26. l.) ugyanis kifejti, hogy a logikai alapelvek sorrendet alkotnak s közülük az első implicite magában foglalja a többit is, ezeket azonban mégis ki kell mondanunk, mert a sorrend fogalmából folyólag novumot alkotnak megelőzőjükkal szemben. Pauler szerint az ellentmondás és középkizárás elve nem alkotnak novumot, viszont a következő alapelv kritériumául azt veszi fel, hogy nem egy, hanem „legalább két tárgyat tesz fel“.³⁵

Erdmann helyesen állapította meg az azonosság elvét.

³³ A logikai alapelvek elmélete, 11. l. L. még: A fogalom problémája a tiszta logikában. 6. l.

³⁴ Hasonló ehhez Benno Erdmann megállapítása (Logik. 235. l.). „Uns ist eine Mehrheit von Gegenständen gegeben. Jeder von ihnen ist daher nur mit sich selbst identisch.“ Erdmann azonban nem ismerte fel tétele jelentőségét.

³⁵ Logika. 27. l.

Az általa megfogalmazott tétel: „Jeder Gegenstand ist, sofern er nur mit sich selbst identisch ist, von jedem anderen verschieden“.³⁶ Pauler szerint azonban már többet mond, mint az azonosság elve egyáltalán mondhat. Bölcselőnk világosan látja ezt, mikor vitába száll vele, ő azonban a principium identitatis egyedülvalóságát akarja megmenteni. Szerinte az Erdmanntól megkövetelt „többség“ fogalma már benne van az azonosság elvében, mikor az „minden“ dologról beszél.

A dolog sarkpontja azonban éppen itt van, Pauler ugyanis a principium identitatis után következő alapelvtől éppen azt kívánja meg, hogy legalább két dolog szerepeljen tárgyaként. Tehát vagy le kell mondania az általa az összefüggés elvénel hangsúlyozott novumról, vagy el kell fogadnia az ellenmondás elvét, mert az valóban újat fejez ki, azaz pontosabban fogalmazva: az azonosság elve csak egy dologról tudósít bennünket, míg az ellenmondás elvében benne van a sorképzés principiuma által megkövetelt „non A“ is, tehát legalább két tárgy viszonyát fejezi ki, kifejezhet többet is, mert hiszen végtelen számú „non A“-t vehetünk fel.

Az általunk itt elmondottakat Pauler is észrevette, hiszen maga mondja:³⁷ „A“ és „non A“ kifejezésben egy dualizmus rejlik“, s igen helyesen állítja ebből következőleg, hogy a principium exclusi medii felvételére már nincs szükség, mert hiszen az előbbi két principiumban már bennefoglaltatik az Erdmann által felvett „többség“ kifejezése; azt azonban nem vette észre, hogy az azonosság elve nem fejez ki mást, mint a dolognak önmagára való vonatkozását, s megállana akkor is, ha csak egyetlen dolog szubzisztálna, mivel azonban több dologról van szó (ha más nem, a Bolzano-féle bizonyítás igazolja ezt), az ellenmondás elvét feltétlenül fel kell vennünk az azonosság principiuma után különösen akkor, ha a sorképzés principiumának eleget akarunk tenni, mert ez az elv az, amelyben először jelenik meg a többség fogalma.

A Pauler által felállított második alapelv, a *principium cohaerentiae* szintén kétféle fogalmazásban áll előttünk filozófiájában. Alapvető értekezésében így hangzik:³⁸ „minden dolog összefügg más dologgal“. Logikájában pedig

³⁶ B. Erdmann: I. m. 235. 1.

³⁷ Logika. 25. 1.

³⁸ A log. alapelv. elm. 20. 1.

(26. l.): „minden dolog minden más dologgal viszonyban áll, azaz valamiképen összefügg vele“.³⁹ A két szövegezés itt már tárgyi eltérést mutat, mert míg az előbbi csak azt állítja, hogy minden dolog valamely reláció tagja is, azaz összefüggésbe hozható más dologgal, az utóbbi fogalmazás már kimondja, hogy nemcsak egyetemes a viszony — minden dolog valamely reláció tagjává tehető —, hanem azt is állítja, hogy nincs két olyan dolog, amely valami vonatkozásban ne állana egymáshoz, az egész végtelen igazságrendszer minden egyes tagja tehát a legszorosabb összefüggésben van egymással.

Bolzano már felismerte az igazságok általános összefüggését, amikor azt mondja: „Dass es nur Wahrheiten sind, die sich wie Grund und Folge verhalten“.⁴⁰ Leibniz principium rationis sufficientise is már bizonyos mértékben magában foglalja az összefüggés elvét, de Pauler érdeme az, hogy ezt a felismerést tudatosította s logikai alapelv formájában kimondotta.

Pauler harmadik alapelvét a „dictum de omni et nullo“ elvből vezeti le⁴¹ s *principium classificationis*-nak nevezi, amely szerint: „minden dolog valamely osztályba tartozik.“

Előző fogalmazásaitól csupán szavakban van eltérés, értelemben nem, mégis ez az alapelv az, amely leggyengébb pontja az alapelvek bölcselőnk által felállított elméletének. Ezt maga is észreveszi, mert azt mondja:⁴² „az osztályozás elvénél különösen fontos, hogy a többi logikai alapelvhez való viszonyát minden félreértést kizáróan megállapítsuk“. Az alapelv Achilles-sarka ugyanis az, amit ő így fejez ki: „elvünk ellen fel lehetne hozni, hogy az nem új alaprincipium, hanem már bennfoglaltatik az összefüggés elvében, lévén az osztály szerinti összefüggése a dolognak csak egyik esete a dolgok általános összefüggésének“.⁴³ A sorképzés principiuma értelmében már most meg kell találni a novumot s ezért mondja: „ez új mozzanatot az általános és az egyes fogalmi képviselik.“ „Logikájában“ egyszerűen és „egyetemes“-ről beszél, ami voltaképpen ugyanazt jelenti, s alapelvét azzal próbálja indokolni, hogy itt is megvan a sorképzés principiuma által megkövetelt novum, mert az osztályozás elve nem viszonyról általában beszél, hanem egy

³⁹ Bev. a fil. kb. ugyanezen fogalmazást adja (29. l.).

⁴⁰ B. Bolzano: Wissenschaftslehre. 352. l.

⁴¹ Bev. a fil. 30. l. Logika. 29. l.

⁴² Logika. 29. l.

⁴³ A log. alapelv. elm. 22—23. ll.

sajátos viszonyról, amikor azt mondja ki, hogy „minden dolog valamely osztálynak van alárendelve“.⁴⁴

Mindezek ellenére az osztályozás elvét nem tartjuk külön logikai principiumnak, hanem csak az összefüggés elve corollariumának. Meg kell még jegyeznünk, hogy az „általános“ és „egyes“ fogalmai erősen ontológiai jellegűek, hiszen a matematikában maga Pauler is elismeri, hogy „az ismereti tárgyoknak nincs individualitásuk, nem rejt tartalmuk kimeríthetetlen sokféleséget — mint a valóság részei és egységei minden esetben — hanem az *egyes eo ipso általános s az általános egyes*“.⁴⁵ Ha azonban így áll a dolog, akkor a matematika tárgyaira nem áll az osztályozás elve, mert hiszen Pauler novumának itt semmi értelme sincs, az általános és egyes fogalmai összefolynak, osztályozás tehát ezek alapján nem volna lehetséges, ilyenformán pedig a dolgok egy egész területére az osztályozás nem volna érvényes, ami egyben az alapelvet is megfosztja legfontosabb kritériumától, az általános érvénytől. Idézetünkben különben a gondolatjelek közé foglalt megjegyzés mindenestre arra mutat, hogy Pauler az ontológiából vette e fogalmakat.

Ellenvetésként felhossa még bölcselnők, hogy a matematikai tárgyoknak nincs ugyan *individualitásuk*, de azért itt is van „egyes“ és „egyetemes“, mert egyes lenne pl. a „derékszögű háromszög“, egyetemes: „minden háromszög“. Ha azonban e fogalmat „derékszögű háromszög“ önmagában tekintjük, akkor azt látjuk, hogy az szintén általános fogalom, legfeljebb alárendelhető a „minden háromszög“ fogalmának, ez azonban általános jellegét persze nem bontja meg. Ide kapcsolódik még az a megjegyzésünk is, hogy „egyes“ dolgok vannak ugyan, de azok irracionálisak, maradék nélkül ki nem fejezhetőek, a róluk szóló igazságok azonban kivétel nélkül egyetemesek, még pedig éppen Pauler már ismertetett tétele értelmében. Így azután az osztályozásnál nem általános és egyes klasszifikálásáról lehet szó, hanem csupán arról, hogy az egyetemeségeket (általánosságokat) még átfogóbb egyetemeségek alá rendeljük.

A fentiekben próbáltuk megszövegezni a principium classificacionis ellen felmerült aggodalmainkat, melyek talán alkalmasak lesznek arra, hogy az osztályozás elvének érvényére irányuló vizsgálódásoknak némi támpontot nyújtsa-

⁴⁴ Logika. 30. l.

⁴⁵ A log. alapelv elm. 43. l.

nak s egyben bölcselelőnk nagy koncepcióját, az igazság-elméletet minél tökéletesebb és megtámadhatatlanabb formában segítsenek megalapozni és kifejteni.

Pauler a logikai alapelvek elméletének teljessé tétele céljából azon viszonyokat is kutatás tárgyává teszi, amelyek az említett principiumok között fennállanak, végül is négy tételt állapít meg, amelyek „bár nem alapelvek, mert hiszen a logikai alapelvek viszonyából folynak, de mindazonáltal nagy fontosságú corollariumai a logikai alapelveknek”.⁴⁶ Ezek a következők: 1. a *sorozatszerűség* alaptétele (corollarium serierum); 2. a *korrelativitás alaptétele* (corollarium correlativitatis); 3. a *rendszerelés* alaptétele (corollarium systematis); 4. az *egyenlőség* alaptétele (corollarium aequivalentiae). A corollariumok részletesebb tárgyalására — helyszűke miatt — nem térhetünk ki, annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy a corollariumok elmélete szükségszerű következménye Pauler alapelv-elméletének, a corollarium correlativitatis és systematis pedig, bár viszonyuk a principium classificationishoz nem teljesen tisztázott, mégis igen fontos rendszeralkotó, illetve magyarázó tényezők.

3.

Az általános igazságelmélet és a logikai alapelvek elmélete alkotják Pauler bölcseletének alapelveit s különösen az utóbbival gondolkodásának minden mozzanata oly szoros kapcsolatban van, hogy rendszerének egész épülete minden egyes vonásában az általa kifejtett principiumok bélyegét viseli magán. A három alapelvből magyarázható rendszerének jellegzetes trichotomikus tagozódása is, amely minden egyes gondolatában újra meg újra felbukkan.

Elsősorban természetesen a logikában vezetni végig szigorú következetességgel alapelveit s alkalmazza annak minden ágára. Ezért rendszerének további ismertetésében mi is ebben az irányban fogjuk követni, megjegyezve, hogy a principium classificationis érvénye ellen felhozott aggodalmainkat egyelőre figyelmen kívül hagyjuk, mert azok következetes végigvezetése túlhaladna munkánk jelenlegi célján.

Az igazság szerkezetének ismertetését folytatva, a *logizma*, a *tétel* és a *szillogizmus* elméletével kell foglalkoz-

⁴⁶ Logika, 32. l. Itt kell még megjegyeznünk, hogy Bevezetésében még csak a korrelativitás elvét említi (32. l.). „A logikai alapelvek elméletében“ pedig még egyáltalán nem beszél a corollariumokról. Ezek elméletével először „A korrelativitás elve“ c. tanulmányában foglalkozik.

nunk, amely lezárja a tiszta logika s így az igazságrendszer általános elméletét.

Mínthogy a logikai alapelvek meghatározzák minden egyes *igazságrész* természetét, ezért Pauler alkalmazza is ezeket a fenti *igazságalakokra*. Így felel meg azután az azonosság elvének „az igazságelem, azaz a logizma; az összefüggés principiumának az elemek viszonya: a tétel — s végül: az osztályozás elvének a logizmák osztályozása a tételek segítségével, azaz a szillogizmus”.⁴⁷ Lássuk ezeket egyenként.

1. Pauler a tiszta és tradicionális logika szempontjait mindenütt élesen szétválasztja, hogy a pszichologizmusnak még csak árnyéka se férközhessék a tiszta logikához, amelynek feladata a logikai idealizmus következetes végigvezetése. „E feladatát a tiszta logika csak úgy oldhatja meg, ha az összes logikai képleteket mindennemű szellemi aktustól, vagy metafizikai tényálladéktól függetlenül határozza meg”.⁴⁸ Éppen ezért a logizma tárgyalásánál élesen megkülönbözteti a logizmat a fogalomtól, amelynek tárgyalása a gondolkodástanba tartozik és nem a tiszta logikába. A fogalom szerinte az emberi elme egyik műveletének produktuma, a logizma pedig „azon érvényességi mozzanat, melyben valamely jelentett dolognak önmagával való azonossága nyilvánul meg”.⁴⁹ Ebben a fogalmazásban a logizma nyilván beleillik Pauler egész rendszerébe, mert hiszen megnyilvánul benne az igazság legfontosabb kritériuma: az érvényesség, egyben kifejezi az alapvető logikai elvet is, a principium identitatis. A kettő között a megfeleléség szükségképi, mert mindegyik alapvető momentum s így a rendszer követelményeinek megfelelően egyezniök is kell. Az azonosságban találja meg bölcseleink az *igaz logizma* kritériumát is, amely szerint az igaz logizma mindig azonos önmagával, a nem igaz logizmában pedig azonnal megtaláljuk az önellenmondást, sőt téves logizma, ha a tiszta logika álláspontjáról nézzük, voltaképen nincs is, csupán *téves fogalom* lehet, mert a gondolkodás alkalmával előfordulhatnak tévedések, az igazság azonban mindig szükségképi s a tiszta logika ezekkel a szükségképen igaz fogalmakkal foglalkozik.

A formai szerkezet tanulmányozása a logizma alkotórészeinek vizsgálatát foglalja magában, s ebből a szem-

⁴⁷ Logika. 40. l.

⁴⁸ A fogalom problémája a tiszta logikában. 7. l.

⁴⁹ Logika. 47. l.

pontból megkülönböztethetjük a logizma tárgyát, tartalmát, körét és viszonyát, e mozzanatok egymásraveztetésével pedig jelentését, vonatkozását és rendszertani helyét.

Bölcselőnk a fenti alkatrészeket következetesen végignyomozza s logikai alapelvelemélete állandó alkalmazásával megállapítja a logizmak lehető osztályait, amelyek éppen az alapelvekkel a legszorosabb összefüggésben vannak. Minden logizmafajt ugyanis valamelyik alapelv következményeként származtat le s az általa felvett logizmafajok indokolását is mindig az alapelvek segítségével adja meg. Így azután természetes, hogy a logizmak ezen osztályozása csak akkor tartható fenn, ha Pauler alapelvei megállják a helyüket a logika rendszerében; ha nem, akkor a logizmak osztályozása is másképen alakul.

A logizma legfontosabb vonása, hogy alapvető mozzanat, nélküle a logikai vizsgálódás továbbhaladni nem tud, mert hiszen minden logikai képlet már eo ipso logizmakból áll. Ha pedig a logizma alapvető mozzanat, akkor egyben a legegyszerűbbnek is kell lennie, ezért jelenti azután „minden igaz tétel elemi alkotórészt”.⁵⁰ Jelentéselem tehát s így önmagában is van értelme, különösen ha Husserl fenomenológiája szempontjából tekintjük a jelentést. Valóban Husserl „noémá”-ja körülbelül azt fejezi ki, amit bölcselelőnk logizmája, Husserlnél azonban homályos és határozatlan ez a fogalom, míg Pauler minden oldalról tisztázta a jelentését azzal, hogy beillesztette rendszerének összefüggő egészébe. Ilyenformán a tiszta logika szerves részévé tette, főleg mivel az azonosság principiumával elvi megalapozását is megadta.

2. „A tétel (tézis) logizmakból álló igazság”,⁵¹ nem más tehát, mint logizmaviszony, s ebből a szempontból természetesen a principium cohaerentiae következménye, ennélfogva itt is érvényesülnie kell annak a novumnak, amely megalkotta az alapelvek rendjét. A tétel novuma a logizmával szemben a „sajátos dualisztikus szerkezet, melynél fogva a tételben minden esetben van alany (S) és állítmány (P)”.⁵²

Ahogy a logizmát megkülönböztettük a gondolkodástani fogalomtól, ugyanúgy meg kell különböztetnünk a tételt az ítélettől, mert ez utóbbi nem más, mint a tétel szavakba öntése, ítélet formájában való kimondása, esetleg elgondolása, s ebben a formájában tartalmazhat tévedést is,

⁵⁰ Bev. a fil. 37. l.

⁵¹ Bev. a fil. 41. l.

⁵² Bev. a fil. 41. l.

míg a tétel minden gondoltságtól függetlenül fennálló igazság.

Az a viszony, amely a tétel alanya és állítmánya között fennáll, a kiegészítés viszonya, ami azt jelenti, hogy S-hez mint kiegészítendő logizmához P-nek mint kiegészítőnek szükségképen hozzá kell járulnia, hogy érvényes tételt kaphassunk. Hogy igaz tételt, s nem téves ítéletet alkottunk, annak a kritériumául a Leibniz által felállított „bennrejlés“ viszonyát veszi fel bölcselelnk, amely abban áll, hogy igaz tétel esetén az alany logizmájában valamiképen mindig bennrejlik az állítmány logizmája s az igaz tétel nem más, mint ennek a viszonyoknak tétel formájában való felállítása. Nem szükséges természetesen, hogy ezt a viszonyt ki is mondjuk, vagy akár megismerjük, mert hiszen a tétel mint igazság az érvényesség síkjába tartozik, az érvényességek pedig minden megismeréstől függetlenül fennállanak.

3. Az igazságalakok harmadik csoportja a szillogizmus, amely — mint már könnyű felismernünk — az osztályozás elvén nyugszik, s valóban bölcselelnk szerint a szillogizmus „nem egyéb, mint a tételek osztályozottsága abból a szempontból, hogy alkotórészeik: a logizmak osztályozottsága kiderüljön“.⁵³ E meghatározásból kitűnik, hogy Pauler a szillogizmus elméleténél visszamegy a legalapvetőbb igazságalakra: a logizmára, amit meg is kell tennie, mert hiszen az felel meg az azonosság elvének, mint a legalapvetőbb logikai principiumnak.

A szillogizmus Paulerig tisztán gondolkodástani alak volt, ennek megfelelően fejtették ki elméletét is. Pauler azonban megalkotta a tiszta logikát s így lényegesen módosulnia kellett a szillogizmus elméletének is. Megállapítja, hogy „a szillogizmus minden esetben végtelen sok tételből s ennek megfelelően végtelen sok logizmából áll“.⁵⁴ Ez a megállapítás csak első pillanatra meglepő, ha azonban bölcselelnk gondolkodásába beleéljük magunkat, természetesen fogjuk találni. Minden egyes igazság ugyanis beletartozik a végtelen igazságrendszer összefüggő hálózatába, alapozását pedig a logikai alapelvek elmélete adja meg. Így azután a propozíció maiornak, minornak, de a terminus mediusnak is vissza kell mennie az alapelvekig, hogy végső összefüggésben igaz szillogizmust adhassanak. A tiszta logika értelmében tehát „nem a gondolt, hanem a logikai-

⁵³ Logika. 98. 1.

⁵⁴ Logika. 99. 1.

lag, érvényében preszupponált tételek összessége⁵⁵ alkotja a premisszát s ugyanez áll a középfogalomra is. Így azután az igaz szillogizmus kritériumát az adja meg, hogy megegyezik-e az alapelvekkel — eddig kell ugyanis visszamennünk a preszuppozíciók során — vagy sem.

A tiszta logikai és gondolkodástani mozzanatok szétválasztására a szillogizmus elméletében is nagy gondot fordít Pauler, mivel a szillogizmust eddig egyszerűen bizonyítási formulának tartották, nem pedig tételrelációk teóriájának, mint böceselőnk állítja. Pauler tehát a szillogizmus elméletét is öncélúnak tartja, tekintet nélkül arra, hogy a levezetett szillogizmusformáknak van-e valami haszna a gondolkodásban, vagy nincs. A pragmatikus elv követése különben is távol áll egész gondolkodásától.⁵⁶

Az általa megalapozott s minden részében következetesen végigvezetett tiszta logika a szillogizmus elméletével lezárul s ezzel az igazságelmélet elvi alapvetésének ismeretét is befejeztük. Szólnunk kell azonban még néhány szót böceselőnk gondolkodásának vezéreszméjéről, a dolgokkal szemben elfoglalt alapvető álláspontjáról, mert hiszen ez vezette őt végeredményben igazságelmélete s így tiszta logikája kialakítására is

4.

A gondolat szoros kapcsolatban van az igazságalakok nevezetesen a logizma problémájával, amire maga Pauler utal, amikor azt mondja: „az, amit mi fogalomnak nevezünk a tiszta logikában, nem egyéb, mint a platonikus idea”,⁵⁷ vagy: „az, amit mi logizmának nevezünk, a platói ideával sok tekintetben megegyezik”.⁵⁸

Ha Pauler gondolkodását vizsgáljuk, akkor látjuk, hogy az érvényesség tana indította őt arra, hogy gondolkodását Platon ideaelméletével hozza kapcsolatba. Az érvényesség mibenlétét már kifejtettük. Láttuk, hogy annak alapján minden egyes igazság valami tőlünk távoleső szférába helyezkedik, melyet mi legfeljebb csak megismerni tudunk — azt se tökéletesen — arra azonban, hogy az igazságrendszerben valamiféle változást hozzunk létre, már nem képes semmiféle létező, még pedig azért, mert a *létezés* kritériuma a hatás, míg az *érvényességgel* szemben e fogalomnak semmi értelme sincs.

⁵⁵ Bev. a fil. 44. l.

⁵⁶ Bev. a fil. 123—124. ll.

⁵⁷ A fog. probl. a t. log. 39. l.

⁵⁸ Logika, 64. l.

Pauler immár nevezetes logikai paradoxonja — amit történeti áttekintésünkben fogunk ismertetni — gondolkodásának igazi kifejezője. A létezés és érvényességet annak értelmében teljesen különálló szférának tartja ugyan, de hogy a kettő közötti kapcsolatot megtalálja, a párhuzamoság viszonyát tételezi fel közöttük, amennyiben „a létező világ minden mozzanatának és történéseinek megfelel valamely igazság,⁶⁹ ami végeredményben az okok és rációk kapcsolatát jelenti. Az okok időbeliséget fejeznek ki, a rációk pedig megadják ezek logikai megalapozottságát. Aminek tehát nincs meg a rációja, az nem is létezhet, mert az időben való létezésnek előfeltétele az időtlen érvényesség: „a változó létező világ fölött áll az örök igazságok, vagyis az ideák mozdulatlan örök világa“.⁶⁰ Ezek az ideák, éppen mert ideák, egyben tökéletesek is, szemben a tökéletlen létezőkkel, amelyek csak törekedhetnek a tökéletességre, de azt sohasem érhetik el. Tehát a létezők számára az ideák egyben ideálok is, a létezők törekvésének eszményi tárgyai.

A platonai ideáknak tehát Pauler logizmái felelnek meg. Éppen olyan változatlan, örökkévaló rendszert képviselnek, mint azok, sőt az osztályozás elvénél fogva hierarchikus tagozódást is mutatnak s ahogy Platonnál a „Jó“ ideája tetőzi be az ideák rendszerét, úgy Paulernél a correlativitás corollariuma által megkövetelt „Abszolútum“ zárja le a logizmak épületét.

Pauler egész rendszerét ebből az alapintuicióból, az ideák elméletéből magyarázhatjuk s egyben itt találhatjuk meg annak a szívós és következetes küzdelemnek az okát, amelyet bölcselnök a pszichologizmus ellen folytat. Ezt a harcot azonban nem a logika érdekében vívta meg és fejezte be győzelmesen.

Ha Pauler logikáját minden mozzanatával, de különösen platonizmusával együtt végigvizsgáljuk, akkor elsősorban a logikai alapelvek elméletének tárgyalása alkalmával arra a fölfedezésre jutunk, hogy Pauler elvei nem a gondolatokra, hanem a dolgokra vonatkoznak, már pedig a logika első megalapítója, Aristoteles óta a logikát mindig úgy fogták fel a filozófusok, hogy az nem más, mint azon elvek és szabályok ismertetése, amelyek megadják a helyes gondolkodás kritériumait. S itt lép fel az a különbség, amely Paulert eiválasztja a többi logikusoktól. Pauler ugyanis nem a

⁶⁹ Logika. 18. l.

⁶⁰ Logika. 18. l.

helyes gondolkodás kritériumait vizsgálja igazságelméletében, hanem az ezek alapját alkotó igazságokat, így azután tiszta logikája nem is logika, hanem általános igazságelmélet, amelynek igaz, hogy a legszorosabb kapcsolata van a logikával, mert *minden logikának elvi alapvetését alkotja*, de mégsem logika. Bölcselőnk logikája tehát nem gondolkodástan, hanem világmagyarázat, innen érthetjük meg azután Platonnal való igazi rokonságát, valamint tiszta logikájának több érintkező pontját a metafizikával. Pauler elvei tehát nem a gondolkodás, hanem a dolgok (igazságok mint ideák) általános törvényszerűségeit tartalmazzák, s így nem a logika törvényeit adják meg, hanem a világéit. Ezért kénytelen átvenni Aristoteles metafizikájából a *κῆνέ δὲ ὡς ἐπέμεινον* tanát, s felvenni az abszolút létezőt: „tudása nem tudja áthidalni azt a szakadékot, mely a lét és érték között tátong, s amelyben már oly sok filozófia halálra zúzta magát, ezért a hithez folyamodik“.⁶¹ Ez a szakadék az arisztotelesi *χωρισμός*, az az áthidalhatatlan mélység, amely Platon ideái és a létező között fennáll. A kettő között az elválasztás olyan éles, hogy azon átjutni emberi ésszel megfogható módon nem, csupán isteni beavatkozással lehetséges, ami viszont már a hit és nem az ész dolga. A logikai parallelizmus elméletével Pauler meg tudja ugyan magyarázni azt, hogy hogyan jutunk el a létezők világából az érvényességek *megismeréséhez*, azt azonban, hogy a két szubszisztencia-sík közé hogyan illeszthető be a *teremtés* gondolata, már csak az abszolút létező felvételével, tehát metafizikai elgondolással tudja megoldani. Ezért kellett megalkotnia egy külön ideológiát is, amelyből a tárgyalt anyag egy részét nyugodtan el lehetett volna helyezni a tiszta logikában is, de mivel az anyag egy másik, az előbbivel szoros kapcsolatban levő része közelről érinti a metafizikát, hogy az általa gáncsolt pszichologizmus vádját magára ne vonja, inkább egy új tudományágot alkotott ezeknek a tárgyakkak a számára.

Pauler ezek szerint megállapított egy abszolútumot (az igazság) mint normáló alapgondolatot, ebből azután meg kellett magyaráznia a világot; így állította fel alapelveit is, még pedig az azonosság elvét annak magyarázására, hogy hogyan lehetnek individuumok; az összefüggés elvét annak magyarázatául, hogy hogyan függnek ezek össze, miként lehetséges a világharmónia, következőleg a lépten-

⁶¹ Nagy József: A mai filozófia főirányai, Bpest, 1932. 169. 1.

nyomon felbukkanó törvényszerűségek; végül pedig az osztályozás elvét, amely megindokolja előttünk, hogy miért függ össze egyik dolog a másikkal jobban, mint egy esetleges harmadikkal, vagy általában a végtelen igazságrendszer többi tagjaival. Ez utóbbit az Abszolútum (a platóni „Jó” ideája) követelte meg s éppen ezért a legsebezhetőbb pontja is tiszta *logikájának*, mert ez érintkezik legközelebb-ről a metafizikával.

Pauler tehát rendszert alkotott, mert meg *akarta* azt alkotni, mint igazi filozófus elme. Hogy éppen tiszta logikának nevezte ezt a rendszert, annak oka csak az lehet, mert a logika alapjait alkotja az az alapintuíció (az igazság), amelyből megalkotta új és hatalmas világmagyarázatát. Erre különben maga Pauler is utal, amikor azt mondja: „Azt hisszük, hogy a platói idea nélkül sem a megismerést, sem a világunkat az ő ezerféle keletkezés és elmúlásával nem érthetjük meg”.⁶² E megjegyzésből világosan látható, hogy rendszerének nem logikai, hanem világmagyarázat volt a célja.

5.

Tárgyalásunk folyamán ismertettük Pauler egész gondolkodásának alapvető momentumait s ezzel az igazságelmélet elvi alapvetésére vonatkozó vizsgálódásainkat be is fejeztük.

Minden rendszernek vannak azonban történeti előzményei s ezek vizsgálata az elmélet teljes ismeréséhez elengedhetetlen különösen Paulernél, aki maga a legalaposabban ismeri a filozófia történetét s Bevezetése történeti áttekintéseiben aprólékos gonddal nyomozza végig azokat a rendszereket, amelyekben gondolatai csiráit találja meg, vagy véli megtalálni. Történeti összefoglalásunkban mi is bölcselnök áttekintéseit vesszük alapul, de csupán a rendszer kifejlődésére jelentősebb hatást gyakorolt gondolkodók elméleteit vizsgáljuk, már amennyiben megjelentek gondolatainkban azok a problémák, amelyek bölcselnök rendszerének alapköveit szolgáltatják. Mivel pedig a rendszer általános elveinek tárgyalását csak zavarta volna néhány részletkérdés tárgyalása, amelyek azonban mégis szükségesek bölcselnök igazságelmélete ismeretéhez, így ezek ismertetését is itt fogjuk beilleszteni azoknál a gondolkodóknál, akiknél e problémák először felmerültek.

⁶² A fog. probl. a t. log. 40. l.

Bölcselelnknek bármely művét olvassuk, mindenütt megtaláljuk annak a nagy hatásnak a nyomait, amelyet gondolkodására a klasszikus görög filozófia gyakorolt. *Platon* hatását már az előzőkben ismertettük, mikor Pauler gondolkodásának alapintuicióját tártuk fel. Talán még *Platon*nál is mélyebb nyomokat hagyott bölcselelnk rendszerén a másik nagy görög géniusz: *Aristoteles*. E hatás különben könnyen érthető, mert hiszen *Aristoteles* volt az első gondolkodó, aki elődei, különösen *Sokrates* és *Platon* szét-szórt logikai vizsgálódásait összegyűjtötte s a maga termékeny logikus elméjének gondolataival gyarapította, megalkotva az első, többé-kevésbé rendszeres logikát, amely azóta is mindig termékenyítő hatást gyakorolt minden idők logikusaira. Pauler sem kivétel e szabály alól, sőt elmélyedő *Aristoteles*-tanulmányai⁶³ igazolják, hogy büszkén vallja mesterének a nagy *Stagiritát*.

Aristoteles logikájában néha szinte meglepő világossággal már felbukkannak azok a gondolatok, amelyek Pauler gondolkodásának alapmotívumait szolgáltatják s így indokolt az az álláspont, ha *Aristoteles*t tartjuk az igazság-elmélet első igazi megalapozójának.

Előbbi fejtegetéseink kapcsán utaltunk arra, hogy a *Stagirita* már megkülönböztette a lélektani és logikai πρότερον-t, tehát elválasztotta már egymástól a feltételezettség és megismerés rendjét s megtette ezzel azt a lépést, amellyel egyben kijelölte a logika kutatási területét.

Pauler már említett logikai paradoxonjának történeti előzményét is megtaláljuk *Aristoteles*nél. Paulernél e paradoxon így hangzik: „a tétel „*Sokrates* sétál“ nem azért igaz, mert *Sokrates* a valóságban sétál, de mert a tétel egyik konklúziója ama nagy szillogizmusnak, melyet a *Sokrates* életére vonatkozó igazságok alkotnak.”⁶⁴ E tétel pendantja *Aristoteles*nél, hogy „minden lénynak annyi része van a létezésben, amennyi része van az igazságban”,⁶⁵ amely állítás nyilván Pauler paradoxonját fejezi ki általános formában s egyben mutatja azt a nagy hatást, amelyet *Platon* gondolkodása gyakorolt *mindkét* bölcselelőre.

A Szent Ágoston által kezdeményezett theologiai pszichológizmus hol platonikus, hol aristotelikus elemekkel öz-

⁶³ Különösen „*Aristoteles*“ c. könyve, valamint az Egy. Phil. Közl.-ben megjelent tanulmánya „*Aristoteles* Metaphysikájának módszeréről”.

⁶⁴ Logika. 18. l.

⁶⁵ Metaph. II. l. 9936. 31.

szeszövédvé uralkodik az egész középkoron végig, sőt az újkor elején is az igazságról szóló elméleteken, úgyhogy a schola bölcselete voltaképen újabb adatokat nem szolgáltat számunkra az igazságelmélet kiépítéséhez.

Másként áll a dolog, ha *Leibniz* kutatásait vizsgáljuk Pauler igazságfogalmának megállapításánál; gondolkodásának már csak azért is igen nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk, mert — mint kifejtettük — Pauler logikája metafizika, metafizikáját pedig Aristoteles és Leibniz vizsgálódásai alapján építette fel.

Leibniz a Pauler által idézett⁶⁶ rövid kis dialógusában az érvényesség fogalmát s így az igazság természetét legalább is egyik fontos határozmányában helyesen ismerte fel, amikor függetlenítette az igazságot az emberi megismeréstől: a gondolatok lehetnek igazak, vagy tévesek, de a dolgok (az igazság tárgyai), amelyekre a gondolatok vonatkoznak, mindig igazak, tehát az igazság nem a „magunk“, hanem a „dolgok természetében“ gyökerezik. De nem tapadhat nevekhez, vagy matematikai jelekhez sem, „mert bár a nevek és jelek mint ilyenek önkényesen választottak is, alkalmazásukban és összekapcsolásukban mégis érvényre jut valami: t. i. egy viszony, mely közöttük és a dolgok között fennáll“.⁶⁷ Itt érintkezik Pauler gondolkodása Leibnizével, amikor az érvényességet mint viszonyt fogja fel, amely az igazság tartalma és tárgya között fennáll.

A tiszta logika homályos történeti előzménye Leibniz „mathesis universalis“-a s hogy e tekintetben a két gondolkodó kapcsolatára még jobban rámutassunk, utalnunk kell bölcselelnknél a relációkalkulusnak — bár nem logikájában, de ideológiájában kifejtett — elvi alapvetésére, ahol közel jut a mathesis universalis eszméjéhez, ő azonban nem általánosít olyan könnyen, mint Leibniz, s a relációelméletet csak „matematikoform“ tudománynak nevezi.⁶⁸

Leibniznek az igazság természetéről szóló fenti megállapításai, mint láttuk, egyeznek Pauler gondolkodásával s legalább is az igazság egyik fontos határozmányát tudatosítják. Leibniz azonban sok tekintetben nem látta tisztán az igazság természetét, mert látását elhomályosította az a „theológiai pszichologizmus“,⁶⁹ amely először Szent Ágost

⁶⁶ Bev. a fil. 101. l.

⁶⁷ „Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten“.
G. W. Leibniz Handschriften, usw. Leipzig, 20. l.

⁶⁸ Bev. a fil. 269. l.

⁶⁹ Leibniz metafizikája. 31. l.

tonná jelentkezik. Ezért kellett megkülönböztetnie az ész-igazságot (vérité de raison) a tényigazságtól (vérité de fait). E megkülönböztetésben is benne van a relativizmus és szubjektívizmus cáfolata, mert hiszen hangsúlyozza, hogy a kettő között csak az emberi megismerés tesz különbséget, de mégis pszichológista módon gondolkodik, mikor a tényigazságok megismerhetését az isteni elmének tartja fenn, még pedig azért, mert ezek előfeltételei az emberi ész számára végig nem gondolhatók.

Leibniz is rájött a tudományok logikai megalapozottságára, csodálatosképen azonban igazságelméletében nem alkalmazta felismerését. „In allen unfehlbaren Wissenschaften sind gleichsam höhere logische Formen einverleibt“.⁷⁰ Itt láthatjuk mindjárt Pauler gondolkodásának nagy erősségét, s egyben filozófiájának kimagaslóan nagyszerű koncepcióját, Pauler ugyanis rendszerbe foglalta gondolatait s így maga a rendszer épülete megkövetelte az egyes tagok között a logikai kapcsolatokat. Ez a jellemvonás teszi gondolkodását a filozófia egész történetében egyedülállóvá. Talán Szent Tamás gondolkodását hasonlíthatnók hozzá, meg kell azonban jegyeznünk, hogy még ez a kiváló szisztematikus se ragaszkodott oly logikus következetességgel alapvető elveihez, mint bölcselnk.⁷¹

Leibniz után az objektív idealizmus gondolata mindinkább háttérbe szorul, különösen a Kant által kezdeményezett szubjektívizmus fellépte után, épp ezért a német idealizmus nagy rendszereit Pauler tiszta logikájának a szempontjából bővebben nem ismertetjük. Ez azonban nem annyit jelent, hogy ezek a filozófusok nem gondolkodtak logikusan, *a saját gondolkodási formáiknak megfelelően*. Nincs itt szó a logika elszubjektívizálásáról, hanem csupán arról, hogy mindenkinél megvan a sajátos gondolkodási formája, amelynek segítségével ismerettartalmait sajátosan logikus rendszerré építheti ki.⁷²

A német idealizmus nagy rendszerei után bekövetkezett naturalista ellenhatás zajában szinte teljesen elveszett annak a nagy bölcselnék a szava, aki pedig először fejtette ki világosan az igazságfogalom egész rendszerét és problematikáját s így gondolkodásával közvetlen megelőzője lett bölcselnknek, akinek egész filozófiáján meglátszik az a

⁷⁰ Idézi: E. Cassirer: Leibniz' System. Marburg, 1902. 107. l.

⁷¹ L. Kornis Gy.: Új magyar filozófiai rendszer. Minerva. 1922. 39. lap.

⁷² H. Leisegang: Denkformen. Berlin u. Leipzig, 1928.

nagy hatás, amelyet rá gyakorolt. E gondolkodó *Bolzano*, akinek maga *Pauler* is a legnagyobb elismeréssel adózik és rendszere felépítése alkalmával sohasem mulasztja el megemlíteni nevét és hatását ott, ahol gondolataik érintkező-pontot találnak, sőt néha túlozza is jelentőségét rendszere megalkotásában, mint arra rá fogunk mutatni.

Bolzano legnagyobb hatású és úttörő gondolatai azok, amelyekben az igazság természetéről és alakjairól beszél. Egész tudománytana, helyesebben logikája nem más, mint az igazságelmélet elvi megalapozása. Ő alapította meg tehát voltaképpen a tiszta logikát, amikor felismerte, hogy annak tárgya nem a gondolkodástani szabályok, a formák leírása és ismertetése, hanem az igazságok összefüggő hatalmas rendszerének vizsgálata, amely vizsgálódás lefolytatása egyben a többi tudományokra is alapvető jelentőségű, mert hiszen ezeknek is végső célja az igazságok feltárása, a különbség csak ott van, hogy a logika az igazságokat önmagukban vizsgálja, míg a többi tudományok a konkrét igazságokkal foglalkoznak. Előfordulhat — mint mondja —, hogy némelyek kételkedhetnek még abban is, hogy magánvaló igazságok egyáltalán vannak, s ezért szükségesnek találja kimutatni, „dass es Wahrheiten an sich gibt, und dass auch wir Menschen das Vermögen haben, wenigstens einige derselben zu erkennen“.⁷³ Terminológiája még nem eléggé fejlett ugyan ahhoz, hogy az igazságok legalapvetőbb kritériumát, azok fennállásmódját kifejezze, de minden megállapítása, amelyet az igazságokról leszögez, ezt a fennállásmódot fejezi ki, s különösen a létezésről a legvilágosabban elhatárolja az igazságok szubzisztenciáját.

Problémáival, még pedig azokkal, amelyek *Pauler* rendszerének kialakulásánál döntő szerepet játszottak, egyenként fogunk foglalkozni, hogy az alapfogalmak meg egyezését, illetve eltéréseit ki tudjuk mutatni. *Bolzano* alapproblémái a „Wahrheit an sich“, a „Satz an sich“ és a „Vorstellung an sich“ kérdései.

A „Wahrheit an sich“ és a „Satz an sich“ problémái *Bolzano*nál összefolynak, a kettő egymás nélkül meg nem érthető, éppen ezért találóan jegyzi meg *Fels*: „Was *Bolzano* für den „Satz an sich“, in Anspruch nimmt, gilt auch für die wahren Sätze an sich, für die „Wahrheiten an sich.“⁷⁴ *Bolzano* megkülönbözteti a kimondott és gondolt tételeket

⁷³ B. *Bolzano*: Wissenschaftslehre. Sulzbach, 1837, I. 59. l.

⁷⁴ H. *Fels*: *Bernard Bolzano. Sein Leben und sein Werk.* Leipzig 1929. 45. l.

egymástól, de azt állítja, hogy maguk a tételek akár igazak, akár tévesek, függetlenek a kimondástól is, meg az elgondoltságtól is. Mind az igaz, mind a téves tételeknek van valami *tartalmuk* s a téves tételek fennállásának állíthatása éppen ebben a mozzanatban rejlik. A közös mozzanat az „igaz” és „téves” magánvaló tétel között az, hogy — bármilyen paradoxonnak hangozzék is — mindkettő igaz, t. i. mindkettő valamiféle értelemben „dolog” s mint ilyenek megvan az igazsága. Bolzano ezt nem fejti ki ugyan, az „Inhalt” szóval csupán céloz rá, de a helyes megfejtés csak ez lehet. Erre utal H. Bergmann is, amikor azt mondja: „Die Urteilsinhalte sind Bolzanos Sätze an sich”.⁷⁵ Így azután már nyugodtan állíthatja, hogy „man darf auch Sätzen an sich kein Dasein (keine Existenz oder Wirklichkeit) beilegen”,⁷⁶ ami voltaképpen nem más, mint az érvényesség hangsúlyozása.

Igy kapcsolódik össze a „Satz an sich” és a „Wahrheit an sich” problémája és ez utóbbi nem más, mint az „igaz” magánvaló tétel, ha az minden alkotómozzanatával együtt beállítható az igazságok rendszerébe. Természetes, hogy a magánvaló igazság egész problémája azon fordul meg, hogy mi annak a fennállásmódja s Bolzano ebben alkotta a legnagyobbat, amikor a magánvaló igazságoknak minden fenntartás nélküli érvényességét hangsúlyozta. Az érvényesség általunk már előzőleg felsorolt összes kritériumai több-kevesebb világossággal megtalálhatók Bolzano rendszerében. Bolzano legnagyobb érdeme éppen az, hogy a pszichologizmus és logizmus harcában úttörő szerepet játszott, mert ő alkotta meg voltaképpen az igazság tiszta logikai fogalmát úgy, ahogyan azt azután Pauler még nála is sokkal világosabbn kifejtette. Gyakran idézett meghatározása a magánvaló igazságról a következő: „Ich verstehe... unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht und ausgesprochen worden sei oder nicht”.⁷⁷ Ez a meghatározás rendkívül fontos nemcsak Bolzano, hanem Pauler filozófiájára is, mert ebben rejlik a tétel és az ítélet megkülönböztetésének lehetősége. Az utóbbi ugyanis

⁷⁵ H. Bergmann: Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. Halle, 1909. 14. l.

⁷⁶ Bolzano: Wissenschaftslehre. I. 78. l.

⁷⁷ Bolzano: I. m. I. 113. l.

már nem tisztán logikai, hanem gondolkodástani mezzanat, mert az emberi pszichében bírja alapját.

Hogy legalább egy igazság fennáll, azt a Wissenschaftslehre 30. §-ában igazolja Bolzano, míg a következő fejezetben az általa először alkalmazott eredeti bizonyításmóddal kimutatja, hogy végtelen sok igazság áll fenn. Ezt a bizonyítást Pauler is átvette s alkalmazta logikájában, ő azonban az igazság mindhárom irányára kiterjesztette a végtelenséget, s így túlhaladta Bolzanót, aki még nem ismerte fel az igazságok irányának gondolatát.

Az igazságok megismerésére vonatkozólag Bolzano gondolatai meglehetősen zavarosak és kevésbé érthetők, amit különben nem túlságosan alapos pszichológiai képzettsége magyarázhat meg; erre különben Fels is rámutat munkájában. A megismerés fogalmát még kielégítően ismerteti s bemutatja annak viszonyát az ítélthez is, arra azonban már sehol sem mutat rá, amit Pauler egyik legnagyobb jelentőségű gondolatának tartunk, hogy t. i. az igazságok és a dolgok között a párhuzamos megfelelés viszonya áll fenn s a megismerés lehetősége éppen ebben a párhuzamoságban rejlik. Ez platonikus gondolat ugyan, de mit sem von le Pauler megállapításának értékéből, ha történeti előzményére is rámutatunk.

Bolzano könyvének „Elementarlehre“ című szakaszában a magánvaló tétel határozmányait és felosztását is megadja, mivel azonban a magánvaló tételtől az igaz tételt elválasztja, természetes, hogy sohasem tud olyan világosságot adni gondolatainak, mint amilyen Pauler gondolkodásában a tételek tanát jellemzi. Említettük már, hogy Pauler a legszigorúbban elválasztotta a tételt az ítéllettől, általában minden gondolkodási folyamattól, így azután tételei mindig igaz tételek s ennek megfelelően az igazság általános határozmányaival jellemezhetők, a tételek felosztását pedig az alapelvek elmélete irányítja. Bolzano nem foglalkozik ilyen értelemben az alapelvek elméletével, de azért Pauler egyik alapelve nála is előfordul, azonban homályos és nem kielégítő fogalmazásban, amikor ugyanis arról beszél: „dass es nur Wahrheiten sind, die sich wie Grund und Folge verhalten“.⁷⁸ Tételében már megcsillan a principium cohaerentiae gondolata, az azonban nem jutott eszébe, hogy ezt alapelv formájában ki is mondja. Valószínűnek tartjuk, hogy Leibniz principium rationis sufficientise vezette erre a gondolatra; Leibnizet ugyanis igen nagyra becsülte s gondo-

⁷⁸ Bolzano: I. m. 352. l.

latait különösen metafizikájában („Paradoxien des Unendlichen“) eredményesen használta fel és fejlesztette tovább. Pauler és Bolzano között itt megint megtaláljuk az érintkezőpontot, mert hiszen tudjuk, hogy Pauler metafizikája is főképen Leibniz alapvetésén épül fel s a logikai alapelvek elméletében az összefüggés elvét egyenesen Leibniz principium rationis sufficientiséből vezeti le.

Mivel az összefüggés és osztályozás elve a legszorosabb összefüggésben állanak egymással, így — bár Pauler nem utal rá — már Bolzano is észrevette, igaz, hogy nagyon határozatlanul, az osztályozás alapelvét, mikor főműve 221. §-ában ismerteti: „einige Kennzeichen, wornach sich abnehmen lässt, ob gewisse Wahrheiten in dem Verhältnisse einer Abhängigkeit zu einander stehen“.⁷⁹ A függőség viszonya adja meg ugyanis az osztályozás elve legfontosabb kritériumát, s ez a gondolat már Bolzanonál felbukkan, aki ugyanitt az általános és egyes viszonyára — Pauler novumára — is rámutat, bár gondolataiból csak nehezen és — valljuk meg — csak a principium classificationis előzetes ismeretével lehet egyes töredékeket kihámozni, amelyek az osztályozás elvének megsejtését tartalmazzák.

A magánvaló tétel és a magánvaló igazság problémája Bolzanonál összeszövődve jelenik meg, s gondolataiból csak Pauler tudta megkonstruálni egyrészt az igazság általános határozmányait, másrészt pedig a tételt, mint igazság-alakot.

A harmadik nagy problémakomplexum, ahol Bolzano gondolkodása erősen észrevehető Pauler rendszerében, a „Vorstellung an sich“ kérdése. Bolzano interpretátori egészen addig, míg Pauler meg nem oldotta a kérdést, félreértették, vagy egyáltalán nem értették a magánvaló képzet gondolatát, úgy hogy Fels is csak úgy tud kielégítő felvilágosítást adni erről a kérdéstről, hogy megismerteti Pauler logizmaelméletét. Elismeri, hogy „Akos von Pauler... hat auch zu diesem Problem der Vorstellungen an sich eine befriedigende Lösung veranlasst“.⁸⁰ H. Bergmann, aki pedig elismerésreméltó szorgalommal szedte össze a különböző nézeteket a magánvaló képzet értelméről, s maga is megpróbálta megoldani annak megoldását, végeredményben csupán problémákat tud feltárni előttünk, de nem megoldásokat. Igaz, hogy ő még nem ismerhette Pauler logizmaelméletét.

⁷⁹ Bolzano: I. m. II. 332. l.

⁸⁰ Fels: I. m. 54. l.

Mint Pauler megjegyzi, a magánvaló képzetnek egyáltalában nem szerencsés az elnevezése, s valóban bizonyos pszichológusztikus íze van e fogalomnak. Hogy azonban Bolzanótól távol állt e gondolat megalkotásánál minden pszichológista tendencia, arravonatkozóan közöljük meghatározását, amely szerint a magánvaló képzet: „alles dasjenige, was als Bestandteil in einem Satze vorkommen kann, für sich aber noch keinen Satz ausmacht“.⁸¹ Mint látjuk, itt már leszögezi Bolzano Pauler logizmájának egyik határozmányát, hogy tudniillik a magánvaló képzet a tétel egyik eleme, de magában még nem tétel. Megállapítja még, hogy a magánvaló képzet nem létező, csupán a tárgya lehet valami valóság. Felhívja tehát figyelmünket a magánvaló képzet érvényes voltára,⁸² de nem jelöli meg mibenlétét, mint Pauler teszi abban, hogy az nem más, mint elemi érvényességi mozzanat. Ez utóbbi megjelölés tisztázza csak igazán előttünk a magánvaló képzet igazi mibenlétét.

A legtöbb félreértésre Bolzano e gondolatánál az az állítása adott okot, amely szerint: „Vorstellungen an sich sind weder wahr, noch falsch“.⁸³ Szerinte ugyanis csak egész tételek lehetnek igazak, vagy tévesek. Pauler logizmája ezzel szemben mindig igaz, mert hiszen „téves logizma“ önellenmondás: csak téves fogalmak vannak, azaz téves gondolatok;⁸⁴ ő tehát a gondoltságot és az érvényességet itt is szigorúan elválasztja egymástól alapmeggyőződése értelmében; rendszerébe soha nem nyomulhat be oda nem tartozó gondolat, annak tökéletes zártsága miatt.

Bolzano megkísérli még a magánvaló képzetek felosztását és tulajdonságainak felsorolását is, ez azonban gondolkodása kevésbé differenciált volta, valamint a gondolat homályos értelmezése miatt nem sikerülhet olyan mértékben, mint azt maga is szeretne volna, bár a magánvaló képzetrel kapcsolatban felállított tételein meglátszik a végleges megoldásra való törekvés és néhány fontos határozmányt meg is tud állapítani. Világosságra azért nem tud szert tenni, mert szerinte a magánvaló képzetek önmagukban sem igazak, sem tévesek s ez az alapmeggyőződése feleslegesen komplikálja ebből levezetett gondolatait.

Ha már most összefoglaljuk Bolzano és Pauler kapcsolatára vonatkozó vizsgálódásainkat, meg kell állapítanunk,

⁸¹ Bolzano: i. m. 216. l.

⁸² Bolzano: i. m. I. 219., 237. ll.

⁸³ Bolzano: i. m. I. 238. l.

⁸⁴ Logika. 47. l.

hogy Pauler igazságelmélete Bolzano gondolatai nélkül nem jöhetett volna létre, legalább is nem a jelen formájában, viszont le kell szögeznünk, hogy Pauler messze túlhaladt Bolzanon, amikor az igazság elméletére vonatkozó gondolatait rendszerbe foglalta s következetesen végigfejlesztette, valamint az alapelvek elméletével azok végső logikai meg-alapozását is megadta. Bolzano homályos és néha erősen zavaros gondolatai Paulernél kristálytiszta és minden mellékértelemtől megfosztva jelennek meg, beállítva a modern platonizmus távlatába.

Az érvényesség tana tehát felmerül Bolzanonál, aki annak kritériumait megállapította, s felismerte azt is, hogy az igazságok fennállásmódja különbözik a létezők fennállásmódjától, külön nevet azonban még nem adott a szubszisztencia e különleges módjának. A fogalom maga világosan jelentkezett előtte, de nem tudta még tisztán tudatosítani. E munka a XIX. század egy másik nagy logikusára, *H. Lotzera* várt, aki az érvényesség fogalmát teljes értelmében megkonstruálta,⁸⁵ felismerte és megjelölte azt a szférát, ahová az igazságok tartoznak, sőt az érvényesség (Gültigkeit) elnevezést is ő honosította meg a filozófiában.

Pauler tehát Bolzano és Lotze után készen kapta az érvényesség fogalmát, ő azonban reduktív kutatási módszerével annak minden lehető határozmányát kiderítette s rendszerének alapelemévé tette. Még egy nagy lépést tett akkor, amikor a *Rickert* által végső megalapozást nyert értékelméletet is teljes összhangba hozta érvényességtanával. Rickert iskolája is felhasználta ugyanis Lotze kutatásainak eredményeit, de eltérő értelemben mint Pauler, vizsgálódásait teljesen az értékek világára korlátozva. Pauler az értékesség és az érvényesség gondolatának már az összefüggését is felismerte, mikor teljes tudatossággal hirdette, hogy minden érvényesség egyúttal értékesség is. Etikája különben határozott és kimerítő felvilágosítást ad erről a kérdésről.

Lotze foglalkozik még az alapelvek elméletével is, Pauler alapelveit azonban nem ismerte fel, bár bölcselelnk megjegyzi, hogy közeledett már gondolataiban az osztályozás elvének kimondásához,⁸⁶ de még ő is pszichológista ebben a tekintetben, mert az alapelveket gondolkodási törvényeknek fogja fel. Az igazi érintkezőpontokat Lotze és

⁸⁵ H. Lotze: *Logik*. Leipzig, 1912, 515. l.

⁸⁶ *Logika*. 43. l.

Fauler filozófiája között nem is itt, hanem Lotze érvényességében kell keresnünk.

A XIX. század gépkultúrájának diadalmas előretörése a gondolkodókat is ebbe az áramlatba sodorta, így lépnek fel azután a pozitívista, mechanista, általában naturalista világnézetek képviselői és válnak szinte egyeduralkodókká a XIX. század vége felé. Az ellenhatás természetesen nem maradhatott el, s ennek első jelentkezése *Fr. Brentano* filozófiájában található meg, akinek a gondolkodása, bár telítve volt pszichológista elemekkel — hiszen működése majdnem kizárólag a pszichológiára szorítkozott —, mégis egyik megindítója volt a logizmus diadalmas térfoglalásának. Brentano, mint ezt méltatói mindig kiemelik, nem annyira gondolataival, mint inkább elmeébresztő tevékenységével hatott. Felelevenítette az aristoteliko-skolasztikus világnézetet, s ennek értelmében tanított és munkálkodott. Bár művei pszichológista tendenciájúak, nem hanyagolta el az objektivista világfelfogás szemléletét sem, későbbi éveiben pedig bizonyos mértékben maga is a logizmus felé hajlott. Husserlrel folytatott levélváltásában hangsúlyozza: „Was sie Psychologismus nennen, wäre im wesentlichen das πάντων τῶν ὄντων μέτρον ἀνθρώπος des Protagoras. Dagegen spreche ich mit Ihnen mein Anathema aus“.⁸⁷

Paulerre való hatása műveiből nem is állapítható meg, a hatást inkább abban kell keresnünk, hogy Brentano élebenítette fel a skolasztika iránti mély érdeklődést, amely azután Paulernél a legteljesebb Aristoteles-ismeretre és a skolasztika gondolatainak alapos tanulmányozására vezetett.

Brentano tanítványa volt a XX. század egyik legmélyebben járó logikusa, *E. Husserl* is, aki azután a „Logische Untersuchungen“-ben végképen eldöntötte a pszichologizmus és antipszichologizmus harcát a logizmus javára. Alapvető művében a pszichologizmus minden lehető formáját kritikailag megvizsgálja, érveit megdönti, s határozottan a tiszta logika mellett foglalt állást, annál is inkább, mert már jól ismerte Bolzanot, akinek hatása vizsgálódásain meg is látszik.

Pauler sok érintkezést mutat Husserl problémáival, aki végre teljes határozottságában fogalmazta meg az igazságelmélet elvi alapvetését, már amennyiben az az érvényességre vonatkozik. Teljes világossággal elkülönítette a

⁸⁷ Fr. Brentano: Wahrheit und Evidenz. Leipzig, 1930. 157. l. — Husserl a protagorasi tételre a „Logische Untersuchungen“ I. kötetében céloz (114. l.).

lét és érvény síkjait, Pauler azonban az érvényesség minden határozmányát beható vizsgálat alá vette, felkutatta és igazságelméletébe beillesztette. Husserl felismerte már a dolgok és igazságok összefüggését, s e felismerésének eredménye az a tétel, hogy: „Den Erkenntniszusammenhängen entsprechen idealiter Zusammenhänge von Wahrheiten“.⁸⁸ Kimondotta tehát Paulernek a megismerés lehetőségére vonatkozó gondolatát, de nem ismerte fel, hogy ez voltaképpen a megismerés igazi alapja. De nélkülözzük Husserlnél a logika szerkezetére vonatkozó vizsgálódásokat is, ami könnyen érthető, mert Husserl nem foglalkozott olyan értelemben az alapelvek problémájával, mint Pauler, aki viszont ezt a probléma-komplexumot tette egész filozófiájának alapjává, sőt bennük a világszerkezet végső elveit látta.

Husserl nem is juthatott el a tiszta logika teljes kiépítéséig, mert érdeklődése csakhamar egészen más irányba, az általa megalapozott fenomenológia felé fordult. Ennek a filozófiai tudománynak is megvannak az érintkező pontjai Pauler bölcséletével, s úgy gondoljuk, hogy különösen Pauler ideaelméletére nagy hatással volt, de mivel egész területe kidolgozatlan, s még nagyon is önkényes terminológiára támaszkodik, így bölcselónk elfordult tőle s Bolzanohoz, sőt Platonhoz tért vissza, hogy világmagyarázatát kiépíthesse.

Husserl hatását Paulerre nem tartjuk döntő jelentőségűnek még a „Logische Untersuchungen“ I. kötetének fejtegetései után ítélve sem, mert ha főművét gondosan végig tanulmányozzuk, úgy találjuk, hogy Husserlrel érintkező gondolatai is elsősorban Bolzanóban találják meg alapjait. Bolzanot pedig Pauler sokkal jobban érti, mint Husserl.

A Paulerével hasonló problémával foglalkozó modern filozófusok közül csupán *Meinong* gondolatai találnak még kapcsolatot bölcselónkéivel, amennyiben az objektívum gondolata több ízben felmerül Pauler rendszerében. Meinong tárgyelmélete és Pauler igazságelmélete ugyanott lépnek egymással viszonyba, ahol Husserl fenomenológiája, t. i. az ideák problémájának a területén, de alaposabb vizsgálódás meggyőzhet bennünket arról, hogy Pauler igazi lelki rokonságban nem az említett filozófusokkal, hanem Platonnal van.

Történeti összefoglalásunkat — Pauler vezetése nyomán — a fentiekben be is fejeztük. Láttuk ennek a hatalmas elmeélel megkonstruált rendszernek tökéletes és zárt

⁸⁸ Husserl: Logische Untersuchungen. Halle, 1900. 239. 1.

szerkezetét, amelyben a legapróbb tétel is harmónikusan illeszkedik bele a nagy Egészbe, hogy egyetemesen felfelé tornyosulva, a diadalmas idealizmus épületét alkossa meg. Bölcselőnk logikájában mélyreható magyarázatát adja az igazság szerkezetének, míg a logikai alapelvek pilléreire nyugvó metafizikája és etikája élénk tárja azt a kapcsolatot, amelyben mi véges emberi lények a végtelen világ-egyetemmel vagyunk. Ha gondolataink túlhaladunk is valaha, rendszerének nagy értékeit, kibékítő harmóniáját mindig értékelni fogja az emberi gondolkodás, de különösen a magyar, amely benne végre megtalálta azt a filozófust, aki méltó helyet küzdött ki magának a filozófia történetében s akihez bátran fordulhat minden gondolkodó, ha tépelődve áll szemben az örök Kérdésekkel.

Az értékelt én karakteriológiájának problematikája.

(Az emberi jellem alapformáinak kérdéséhez.)

A karakterológia első feladatai közé tartozik a jellem *alapformái*-nak kérdése.¹ Az egyes emberi típusok mögött közös vonás nyilatkozik meg: a jellem alapformája, sajátos világba való „beállítottsága” szerint. Ily sajátos, alapvető beállítottság vehető észre a teoretikus, esztétikai és vallásos típusban, melyek együttvéve egy *axiológiai én* alapformájára mutatnak; ezt itt nyelvünkhöz így akarjuk közelebb hozni: értékelt én. Látni fogjuk, hogy az én az értékhez nemcsak hozzáfűződik, hanem azzal az én telítődik is.

1. Az érték és én bensőséges együttele.

Az értékelt ént közönségesen „ideálistának” szoktuk nevezni. Ez az embertípus élete középpontjában ugyanazon *értékeket* látja, amikkel az értékten, axiológia foglalkozik: az igaz, a szép, az erkölcsi jó, a szentséges és az igazságos értékeit. Ezek az értékek adják *végző* értelmét az emberi életnek; a „cselekvő” számára rendkívüli távolságokra vannak, azonban a „szemlélő” számára bizalmas közelségben. Ott vannak, mint *saját* eszméi, egy legmeghittebb régióban. Az épp a sajátosága az axiológiai elméknek, hogy ezek számára nem „távoli” világot jelentenek, hanem legbensőbb énjüknek magvát alkotják, elháríthatatlanul és visszavonhatatlanul.

Ez az ő énjük, az érték. Tehát nem *áldozatot* hoznak az értéknek, hanem ebben a maguk énjét ismerik fel. Áldozat az, amit „másnak” teszünk, ami más, mint az egyéniség magva. Az axiológiai én épp ezt nem érzi, az érték vele van, benne van, vagy ő az értékben, egy misztikus egyéyelvadás ez, mely nem kíván analízist. Nem is kell keresnünk, hogyan függ össze ez a kettő: én és érték, ez az összefüggés az axiológiai én számára *alaplémény*. Mihelyt keressük az „összefüggést”, már az ént kettéválasztottuk az értéktől, s ezt a kettéválasztást az értékteni alapformában tisztán élő én nem ismeri.

„Értékelt” énről szólván, tudatosan értéket és nem *értékeszmet* írunk. Tisztán lélektani szempontból ez utóbbi helyesebbnek látszik, azonban ezzel el is takarnánk egy kiemelkedő tényállást. Az axiológiai

¹ Előző dolgozatunkban: *Az emberi jellem alapformái*, Athenaeum, 1932, tárgyaltuk a *technikai* és a *szociális én* alapformáit. Mivel e tanulmány elsősorban Spranger-kritika, a bírálendő tárgyhoz képest egyenlőtlenül nyomult előtérbe tárgyunk egyik-másik része. Az ott csak rendszertanilag érintett *axiológiai én* problémakörét itt röviden felvázoljuk, hogy előző dolgozatunk ne maradjon töredékes egy lényeges ponton. A kérdésre vissza fogok térni.

ennek sajátossága, hogy nem egy többé-kevésbé szubjektív „eszmével“ érzi magát telítve, hanem objektív értékkel, mely szubjektivitását merőben háttérbe szorítja. Az axiológiai ének birtoka: érték. Ez a közvetlen kapcsolatérés az értékkel emeli őt *objektív* síkra. Míg a technikai én aperszonális, a szociális én perszonális, addig az axiológiai én szuperperszonális, azaz objektív. Ez a sajátos objektív életbeállítódás ad neki sajátos jelleget s kölcsönöz neki erőt. Ez az alapja annak, hogy a sui generis axiológiai ének *feltétlen* meggyőződés teszi ki a sajátos természetét: objektív síkon van, benső egységben lévén magával az értékkel. Ha maga *értékesszéméről* beszél is, ebben nem konstatál pszichológus módra szubjektív élményt. Számára minden lesz az érték, ez épp az alapbeállítottsága.

Az ént szokás „érték-hordozónak“ mondani. Lehet ezt félreértéstől mentesen, lehet erős tévedésekkel kapcsolatban elgondolnunk. Ez utóbbi eset áll fenn akkor, ha úgy gondoljuk, hogy az én az értéket, mint *nem-hozzá tartozót* veszi fel s azt hordozva, nem *magában* hordozza, mint lényének magvát, hanem hordozza magán, mint valami járulékot, melytől meg is szabadulhat. Az érték ez utóbbi esetben nem fog sohasem az ének *lényegéhez* tartozni, hanem pusztán idegenbőlvettnek, esetlegesnek tűnik fel. Hangsúlyoznunk kell azt a lélektani tényállást, hogy ily értelemben nem látja az axiológiai én sohasem az értéket; az axiológiai én magát így nem érték-„hordozónak“, hanem ennél többnek látja. Sőt az a kifejezés, mellyel élünk: *értékelt* én, már maga is tiltakozást jelent az érték-„hordozás“ külsőlegességével szemben. Az érték az axiológiai énből, mint „érték-hordozóban“ nem esetleges, hanem szükségképeni, nem külsőleges birtok, hanem bensőséges valami, határozománya magának az ének.

Talán mondanunk sem kell, hogy a köznap életküzdelemben élő egyén ezt a „tisztá“ alapformát nem fogja magában kifejleszteni. Az élet szüntelenül eltérít ettől az alapformától, hiszen küzdelem, cselekvés, élet folyton gátakat vet elénk, a valóság durva szögleit érezzük, melyek megsértik lelkünk szabad szárnyalását, önformáratörekvését. Mint cselekvők, többé-kevésbé technikai ügyekkel vagyunk kénytelenek megbirkózni, azonban ez épp csak többé-kevésbé érzett kénytelenség, amelyre rásiklik énünk, rásodródik lelkünk, de ha a kellő szabadsága megvan, az axiológiai jellemforma megtalálja a maga tiszta értékbeli beállítottságát. „Tiszta“ formák csak kivételek, de már e kivételek mutatják, hogy ama jellembeli alapforma egyáltalán lehetséges.

Az axiológiai én konstituálja a „maga“ világot s ez „érték“-világ. A maga életét áttelítve látja ezzel, sőt a maga környezetébe is kisugározza ezt az alapélményét. Mit jelent amaz egyéni élet- és környezet-alakító „konstituálás“?

A karakterológiai alapformák sajátos módon konstituálnak maguknak egy-egy világgépet, mely számukra egyedül „valóban létező“

világot képvisel. A létezésnek magának nincsenek fokozatai, valami létezik vagy nem, ámde a létezők nem mind egyformán esnek „közel“ a tudathoz, annak specifikus beállítottságához. A tudat beállítottságának általános formája — „létezés“ a tudatformához képest — arra vezet, hogy a különböző karakterbeli alapformák nem egyforma „világot“ látnak maguk előtt. Ezt a sajátosságot, mely felfogásban és cselekvésben — a felfogás és cselekvés *lehetőségére nézve* — egyformán fennáll, „karakterológiai apriori“-nak nevezzük. Megnyilvánul az élet számos terén, gyakran meglepő világossággal, gyakran homályosabban, ritkán van azonban tudatunk előterében az, amire az emberismeret, a pszichognózis régóta többé-kevésbé felfigyelt, *hogy* t. i. egyáltalán emberek közt „alapvető különbségek“ vannak a világ, az élet felfogására nézve, még *mielőtt* ama különbségek reflexió alapján különböző filozófiai „álláspontokká“ merevednének.

Ama karakterológiai „apriori“¹ benne van cselekvéstinkben, életfelfogásunkban, öneszmélésünkben, szándékainkban, mint lappangó, formálódó mozzanat. Ha küzdelmek vetik felszínre, ha erős reflexió tárgyává válnak, úgy felszínre kerülnek ama „konszituáló“ aktusok. Adott esetekben többnyire egy rendszeres igényű szemügyrevétel alkalmával állnak eléink, mint igazolást kívánó „álláspontok“, amelyek bizonyosfokú belső szilárdságot már elértek ugyan, de nem végső bizonyosságot. Már a világról való „feltevéseinkben“ (!) megnyilvánul hol egyik, hol másik karakterológiai apriori, ami különösen jellemző tényállásra mutat.

A karakterológiai apriori hasonlóan látszik egy „egyéniségből fakadó világnézettel“. A hasonlóság e feltevése éppen nem mindig válik be. Az a „világnézet“, mely egyéni álláspontot fejez ki, legtöbbször az egyén *életsorsával* van kapcsolatban, az életsors pedig nem egyszerűen úgy alakul, hogy nem felel meg a karakter alapformájának. Egy idealista és missziós lélek például oly nehéz életkörülmények közé kerülhet, hogy kénytelen állandóan gyakorlati szempontból fogni fel az életet s a maga világnézetét kénytelen lesz „technikai“ szemszögből beállítani, azaz pl. ismerettani szempontból a pragmatizmus álláspontjára fog helyezkedni. Nem fogja így megtalálni önmagát. Az egyéni életsors és a karakterbeli alapforma, íme, merőben eltérők lehetnek.

Ezzel az egyéni világnézettel vagy életnézettel szemben a *karakterológiai apriori* az illető jellemegész valódi és *eredeti* álláspontját revalálja.

Másrésről az élet- vagy világnézet gyakran csak látszólag vonatkozik egy egészre, egy „világ“-ra. Sokszor csak *bizonyos életproblémák* jelennek meg világnézet címén, tehát rész az egész képében. Ezzel szem-

¹ A kifejezés (apriori) ilyenmő megválasztásában hatott reánk Volkelt (*Das Problem der Individualität*, 1928. 63. l.), ki azonban („die selbstwerthafte[n] Verhaltungsweisen“, „die Tendenz auf Verwirklichung der Selbstwerte“ stb.) homályosan ír.

ben a karakterológiai apriori *mindenkor az egészre vonatkozik*, tehát egy „világ“ konstituálására. Egy-egy karakterbeli alapforma ideáltipikus értelemben mindig megtalálja, illetve konstituálja a *maga* világát.

Az axiológiai én észreveszi, hogy nem áll egyedül. Hogy *van* egy, számára nem elsölegesen adott „világ“, hanem egy másik, vagy egy harmadik s ezzel érintkezésbe kell lépnie. Láttuk, három ily „világ“ lehet egymással kapcsolatban:

<i>Technikai én:</i>	<i>Szociális én:</i>	<i>Axiológiai én:</i>
a „világ“	a „világ“	a „világ“
csak eszköz.	személyekből áll.	értékekből áll.

A három „világ“ egymás mellett van, s egymás mellett nem haladhat el érintetlenül. Az épp a sajátos, hogy a három jellembeli alapforma nem alapkivánalmat lát az érintkezésben, hanem mintegy kényszerűséget: ama másik, vagy harmadik világ „előtte“ van, míg a saját világa „benne“ van. Az előtte levő világgal kényszerűen foglalkoznia kell, hiszen „érinti“ az az ő életét. Ez az érintés lehet külsőleges, de bensőbbé is válhat. „Egyoldalúság“ önmagában egy-egy jellembeli alapforma, az ember léte mégis a legtöbb esetben gazdagabb, mondhatnánk az alapformai lezárkózást áttörő egy-egy egyéni élet sajátos energiája. Létrejönnek ezzel sajátos *szintézisek*, melyek mintegy átcsapódások egyik alapformából a másikba, *anélkül, hogy kiindulópontjuk elvesznék!* Azt mondjuk ezzel, hogy *a karakterológiai szintézis mindig részleges*. Nem teljes, amennyiben mindig felismerhető egy eredeti lélekközpont, és felismerhető, hogy ehhez képest egy másik „világra“ való tekintet nem lényegtelen ugyan, ámde csak másodlagos lesz.

Az axiológiai ének így lesznek többé-kevésbé „tisztá“ típusalakulásai.

2. Az axiológiai én kontemplatív és aktivista életformái.

Két irányban látjuk megjelenni az axiológiai alapformát: *kontemplatív* és *aktivista formában*. Az alapforma, ime „formává“ variálódik,² s nézzük meg, mit jelent ez az elvariálódás, vajjon az alapformának lényegesen a rovására esik, avagy nem.

Az érték, mondottuk, az axiológiai alapforma *benső* birtoka. Ez mindenekelőtt a *tiszta kontemplatív életben áll előttünk*. Az Isten előtt alázatos, tiszta lelkű, igénytelen és látszólag csak magának élő szerzetes lelkében ott van a szentségesnek ideálja. Egész énje összeforr vele. Nincs követelnivalója az élettől, földi javak után nem áhítozik, hiszen „mindene“ megvan: lelke telve a Szentség értékével. Ezt szemléli. Nem

² Az *alapforma* és a *forma* közt tehát különbséget teszünk; ez után jó a *komplex-típus*.

„ennek“ él, hanem „ezzel“ él, ez épp az ő élete. Az ilyen élet *vallásos-kontemplatív*.

A műértő, aki lelke mélyéig megéli a művészi szépet, akinek más vágya nincs, mint a műremekek csodálata, *esztétikai-kontemplatív* élet. Nem kíván műremekeket alkotni, sem szerezni ilyet, elég, ha gyönyörködhet benne. Az élettől nem kíván mást, nem óhajt „többet“.

A tudós olvasó, ki könyvtárában él szabadon, anyagi függetlenségben, csak a világ tudósainak gondolatait éli át, tisztán az igazságot, annak tudását szomjazza a lelke, s ez egész életét betölti, *teoretikus-kontemplatív* elme. Ez a nagy „megcsodálás“ (θαυμάζειν, Arist.) állapota, a lélek mintegy elbűvölten él az igazság tudatában. Ez a nagy és mély Erősz. mely nem kíván mást, csak épp az igazság tudását, az igazságérték benső birtokát. Ezzel a tudással nem „érvényesülni“, hódítani akar, csak épp *bírni* akarja azt. Ez is alázatos lélek, mint az előbbi kontemplatív elmék is azok. Nem kell több az élettől, hírnév, elismerés csak külsőség, avagy zaklatás, fő ama benső birtok: az igazság.

Az erkölcsi jó és az igazságosság önértékei, azt hisszük, már kevésbbé alkalmasak arra, hogy velük kapcsolatban tiszta kontemplatív életforma keletkezzék. Mintegy az *értékem benső természete mond vétőt* azzal szemben, hogy ily alapon tiszta kontemplatív élet keletkezzék. Elképzelhető ember, aki csak magában akarja látni a tiszta moralitást, avagy maga akar mindenben feltétlenül igazságos lenni, azonban ez csak töredékmegoldás lehet, nem tiszta moralitás.

Erkölc és igazságosság kifelé, a társadalom felé a mély és sokoldalú életkapcsolatot követelnek, a „befelé“ élő erkölcs maga már tagadása az erkölcs teljességének. Nagyon szerencsés körülmény az, hogy az erkölcsi jó s az igazságosság, mint értéknekem, külvezetnek a tiszta kontempláción s *bevezetik az életet egy aktivista társas életszférába*.

Közel esik a feltevés, hogy a kontemplatívnál az aktivista életforma értékesebb. Az egész ókor s a középkor jórésze a kontemplatív életnek adott megkülönböztetett megbecsülést. A nyugodt szemlélődés, a bölcsnek derűs és lehiggadt életfelfogása külső jelentkezésben is megbecsültté tették a kontemplatív életformát. Ezzel korunk erőteljesen szakítani látszik. A kora renaissance-kortól kezdődő új antropológiai felfogás egy lázasabb és lüktetőbb élet dicsérete felé hajlik. Az utolsó félszázad pedig egyenesen a nyugtalanul alkotó embert dicsőíti, amely azután az amerikanizmusban a túldimenzionáltan aktív embernek szinte a torzképét teremti meg. Az aktivitást ma mindenesetre többre szokták becsülni, mint a nyugodt kontemplációt. Ettől az egyoldalú értékeléstől, azt hisszük, távol kell magunkat tartanunk, nemcsak azért, mert tudjuk, hogy a kontemplatív élet az értékek tiszta képéhez, átlátszó *tudatosságához* vezet az elmét, hanem egy *értékrendszer* áttekintéséhez és az értékek finom egyensúlybahozatalához. A kontemplatív életnek ez előnye pótolhatatlan felsőbbiséget jelent. A modern aktivizmus egyenlőt-

lenségeket teremt, kultúránk épületéből kezd eltűnedezni — még ha az értékekre törekvés szilárd is — évszázados életritmusban szükséges követelmény: az arányosság és a teljesség. Az aktivista életformának tehát ma sem adhatunk mindenben és feltétlenül fölény-érzést, midőn tudjuk, hogy ma a társadalom súlyos életfeladatai rendkívüli aktivitást követelnek.

Mielőtt elhagynók a kontempláció problémáját, egy rövid kritikai kitérésbe bocsátkozunk, hogy lássuk, minő elemek mentek veszendőbe a kontemplatív attitűd megértése terén ma, amidőn a korszellem nem volt kedvező arra, hogy a kontempláció széleskörű problémává tétessék (hiszen lélektanok, pl. Ebbinghaus-Dürr, csak az esztétikai érzelmeknél tárgyalják).

A kontemplatív magatartásnak a jelenkori kultúrából való eltűnése miatt a modern filozófia aránylag igen keveset mond a kontempláció fogalmáról. Mind a mellett Rickert filozófiájában (*System d. Philosophie*, 1921. I. 365. l.) jelentős szerepet játszik. Mivel azonban nem egy „axiológiai én“ magatartásaként kerül szóba, a probléma több helyütt szürke marad. Az axiológiai én, tudjuk, maga előtt egy „objektív“ (érték-) világot lát, a kontempláció tárgya tehát ily „objektív“ tárgy lehet. Die Kontemplation richtet sich ihrem Wesen nach auf alle denkbaren *Erlebnisinhalte* (369. l.). A kontempláció mégis más, mint az öneszmélés. Pl. öneszmélés (introspekció) útján tudatosná lesz előttem egy bosszúság, ingerültség, e „szubjektív“ állapot, *mint ilyen* nem kontemplációban tudatosul; ezt valamiképp magam *elé* kell állítanom, egy objektív szférába helyeznem. Rickert is súlyt helyez erre: Kontemplation ist nur sinnvoll, wo das kontemplative Subjekt sich einem *von ihm getrennten* Objekt gegenüber befindet, auf das es sich als seinen *Gegenstand* richtet, und von dem her sein Verhalten *sachliche* (!) Bedeutung bekommt. So gehört es zum Wesen der Kontemplation, dass sie ein Objekt als *selbständig und für sich bestehend, vom Subjekt abgelöst*. (365. l.) Ez „objektív“ világkapcsolatra Rickert ismételtén utal (367. l.): Es gehört zum Sinn des kontemplativen Verhaltens, den Inhalt so zu erfassen, *dass ihm seine Eigenart gewahrt bleibt* (sic). Deshalb können wir für das ganze Gebiet der Kontemplation sagen, dass die Form den Inhalt, den sie formt, *nur umgibt oder umschliesst*. Mindebből nem látszik meg ama „bensőség“, mely a kontemplatív tárggyal szemben fennáll. Rickert (369. l.) utal továbbá arra, hogy *egységes* világfelfogás, *kiegyensúlyozott* értékrendszer terén jelentős a kontempláció: wir können von einer *monistischen Tendenz* des kontemplativen Verhaltens sprechen... Jede Form der Kontemplation hält ihr Material „*einheitlich*“ zusammen (míg az aktivista magatartás „*pluralisztikus*“ jellegű). Mindez azonban csak egy csírája a kontempláció problémájának, mely a karakterológiai apriori síkján bontakozik ki. Ha ugyanis a kontempláció megkülönbözteti a tárgyát magától a kontemplálótól, azaz mintegy maga „*elé*“

helyezi (Rickert: „vom Subjekt ablöst“), azért az én kontemplációm tárgya az „enyém“ marad, azaz ugyanazon „világon“ belül találok, mint önmagamat. Míg tehát a kontemplációm valamit magam *él* helyezve disztanciál is, megmarad valaminő közelségben, sőt bensőségben, azaz egy *kontemplatív birtokviszony* keletkezik a tárgy és az én között: a tárgy mintegy birtokolja az ént, hiszen az én itt „objektív“, azaz nem enged szubjektív hangulatoknak, ezért mondhatja Rickert, hogy a kontemplatív tartalom „megőrzi sajátosságát“. Viszont kontemplatív birtokviszony létesül a másik oldalon is, amidőn az én birtokolja a tárgyat és pedig sajátos bensőségben. Rickert nem habozik (386. l.) egyenesen így nyilatkozni: *Das Abrücken des Objekts vom Subjekt, das Schaffen einer Kluft zwischen beiden, macht gradezu das Wesen der theoretischen Kontemplation aus.* A Rickert-féle filozófia, kérdéses, miként vetheti fel így az „érték“ fogalmát! Vajjon az érték megismerése is ily „szakadék létesítése“ útján lehetséges? Vajjon az axiológiai én ez úton eljut-e értékvilágához? Másképp áll az eset, ha a technicista én mozog teoretikus világban, mely számára idegen. A Rickert-féle filozófia erősen mutatja a természettudományi-technicista megismerés kiindulását, ahol a tárgy és az alany mindenütt radikálisan disztanciálva vannak. Nem is szűnik meg teljesen a disztanciálás, de a kontemplációban sajátosan *módosul*: bensővé válik. Ez csak akkor lehetséges, ha a jellemforma a maga világával áll szemben, illetve a maga világa *közepett* találja magát.

3. Az értéktelt én szintetikus formái. A „missziós“ embertípus.

Az axiológiai én kapcsolata a többi jellembeli alapformával nem lehet oly nagyszámú, mint első tekintetre feltételeznők. Nem az élet számos „problémaköre“ szerint kell a kapcsolatot feltételeznünk, hanem legelső sorban a többi alapformákhoz képest.

Az axiológiai én kétféle *szintetikus-*, azaz *komplex-típust* mutat, a szociális és a technikai én felé kapcsolódik:

- | | | |
|----------------------------------|---|------------------------------------|
| I. Axiológiai én
(alapforma): | a) „Missziós típus.“ | II. Szociális én.
(alapforma). |
| | b) „Az alkotó típus.“
(szintetikus formák) | III. Technikai én.
(alapforma). |

1. kontemplatív 2. aktivista életforma.

Az „aktivista“ embertípus mindenképp cselekedni akar. A cselekvésnek kétféle iránya van: a technikai eszközvilág (III.) és az embertársak (II.) felé. Ez utóbbi ponton felleli a szociális alapformát; nem olvasztja magába, de „megérti“ a szociális én lényegét. A megértés tehát az átvetető híd két alapforma között. De minő megértésről van itt szó, minő fajáról? A megértés nemcsak egy alapformán belül lehetséges. Nemcsak az axiológiai alapforma érti meg önmagát, megérti a más

életbeállítódást, a többi alapformát is. Azonban ez a megértés nem legel lelki hozzásimulás, nem „lelkes“ megértés; az a sajátos attitűd, amit lelkességnek nevezünk (lelkes befogadás vagy átélés), *tulajdonkép retroverzív*, azaz az alapformát magát érinti. „Lelkesség“ a szociális énben csak a szociális én iránt támad, axiológiai énben csak az axiológiai én iránt. Itt vagyunk a megértés sajátos alaphangjánál: *az igazi lelkes megértés egy alapformán belül lehetséges*. Ezen túl a lelkesség attitűdje nem tűnik el, csak épp redukálódik, illetve átalakul új attitűdformává.

A megértés elmélete szokásosan azon lelki *tartalmakra* vonatkozik, amik a megértés tárgyait teszik ki. Itt többről van szó: meg kell értenünk azt a *személyt*, aki a lelki tartalmakat hordozza. E személytel szemben — még *mielőtt* a lelki (konkrét) „megértendő“ tartalom előttünk volna — máris bizonyos „megértő attitűd“ nyilvánul meg a megértő részéről. Ez az attitűd: „forma“, amennyiben a megértés aktusa a megértendő (konkrét) *tartalom előtt* megindul azzal, hogy egy személy van előttünk, aki a tartalmat hordozza, az élményt megéi. A megértés mindenekelőtt egy karakterformára és pedig *egy alapformára irányul*.

A megértésnek két attitűdformája lehet előttünk. Ha az axiológiai én lelkes megértéssel viselkedik a maga, t. i. axiológiai életformája iránt, úgy egy *retroverzív megértő attitűd* keletkezik. A megértő önmaga életformája felé fordul. Nem kétséges, hogy az ily megértésben találjuk meg a megértés teljességét, hiszen alapja egy „benső“ birtok, mely közös több egyénben, és egyformán közös, egyformán benső.

Amidőn az egyik alapforma egy másik alapformának megértésére tér át, *tranzverzív megértő attitűd* keletkezik. A megértő nem a maga legbensőbb életformáját éli át másban, hanem a más életformáját, amely nem valaminő, merőben idegen vagy idegenszerű, csak épp más életforma. Itt a megértő a maga életformájából kiindulva, *átfordul* a más életformájához. Így keletkezik a megértésnek az az attitűd-alapja, ami másoknak megértő „*megbecsülésében*“ áll előttünk.

Meglátjuk tehát, hogy tranzverzív megértés útján keletkezik az a komplexitás, amelyet *missziós elmének* nevezünk. Ez az axiológiai és a szociális én szintéziséből származik. Misszió nem más, mint tiszta értéktartalom közvetítése egy társadalmi kör számára, egy többékevésbé tág életszféra javára. Az axiológiai én felismeri a társadalom személyiségvilágát és kilépve kontemplatív magatartásából, aktívvá lesz: „közvetíti“ az értékek belátását a társas környezetének, azaz „missziót gyakorol“.

A misszió, látjuk, általánosabb formában szerepel itt, mint a köznyelv által hordozott vallási misszió formájában. A misszió nem *egy* értéknek közvetítésében áll, hanem mindennemű érték közvetítésében. Missziót gyakorol tehát a tanár is, aki igazságokat közvetít, a műbíráló is, aki az esztétikai szép iránt óhajt „érzéklet“ ébreszteni. Misszió

ziót gyakorol az is, aki az erkölcsi jó követésére buzdít, a bíró is, aki az igazságosságot vallja és hirdeti, avagy a szociálpolitikus is, aki új, helyes társadalomrend felé vezető elveket hirdet, formuláz és követésre ajánl.

A misszió így még csak bizonyos faja a cselekvésnek. A szociálpolitikus, aki missziót gyakorol, még csak hirdeti az igazságos társadalomrendezés elveit, még nem nyújt in concreto könyöradományt, még nem alkot kórházakat, még nem segíti a munkanélkülit a munkához. Elég-e ez? Nem. A munka jórésze még hátra van, azonban a munka kezdete már itt van. A missziós elme ugyanis annyiban képvisel szintézist az axiológiai és a szociális jellemforma közt, amennyiben *felfedez* a cselekvéseknek *sui generis személyi komponensét*, t. i. a szociális én személyvilágában. Azaz más személyeket akar értékeszméjével áthatni, azt keresi, ami épp személyileg lényeges, s ez az *érzületek világa*.³

A cselekvést nagyon is technikailag — „lássuk az eredményt“ jelszóval — szoktuk felfogni. Ez a technikai én alapfelfogása. S ez a felfogás elfeledteti, hogy a cselekvés, pl. a szociálpolitikai segélyezés, gyakran csak mint külső mechanizmus él (hivatalos segélyező „bizottságok“) s a tények azt mutatják, hogy pl. hivatalos kiküldöttek, ha „csak épp hivatalos funkcióikat“ gyakorolják, „személyes“ részvét nélkül cselekedhetnek. Az ily cselekvés *nincs perszónálisan megalapozva*, azaz hiányzik az, hogy a cselekvő, a segélyző a maga *személyes érzületét* is akcióba viszi.

A missziós munka azért szükséges, mert nemcsak egy külső, helyes cselekvés a fontos, hanem annak *személyes* alapja is: az érzület. Cselekvéseket aratni s érzületeket elhanyagolni — ez a nagy, „technicista“ egyoldalúság a mai korban.

A missziós elme azért kiváló értékű, mert habár nem is tudja *befejezni* a külső cselekvést (pl. segélyosztást), annak megteremti épp a személyes előfeltételeit, az érzületet (pl. az igazi karitatív szellemet), és így nemcsak biztosítja az aktuális cselekvést magát, hanem az érzületekben megnyitja annak tartós *forrásait*. Ez a „magvető“ munka a missziós elme sajátos érdeme, mellyel a „személyek“, a szociális én világát teszi termékenyvé egy későbbi akció számára is. A technikai én a jelennek él, a holnapra is gondol, de mint e szójátékot elmondták, itt alkalmazhatjuk: „a holnapban már az örökkévalóságot ismeri fel“, holott az csak holnap. A missziós elme tartós érzületek teremtésével a távoli jövőbe tekint, említett „magvetése“ távoli holnapokra szól, tehát a missziós akciószféra nem merül ki pusztán aktuális feladatok lebonyolításában, hanem sajátos *jövőperspektívát* teremt.

A missziós én aktív jelenléte a társadalomban nem fogja jelenteni az életproblémáknak az *örökkévalóság* szempontja szerint való nézését,

³ Az „érzületek“ mivoltára l. Politikai lélektan, 1932, c. munkánkat.

de a pusztá *aktualitással* szemben üdvös ellensúlyt fog mindig jelenteni. Jelenti azt a sajátos felfogást, hogy az emberi személyiség nem jut sem az örökkévaló, sem a pusztá aktualitás kategóriájába, hanem a kettő között van s ott is *kell* lennie.

Végül is a missziós embertípus fogja mindig hordozni az érzületek ápolásának céljával a *személyiség kultúráját*. A misszió a magas értékek személyes közelségéből és személyes tudatából indul ki, s ezek közvetítése mások számára mindig a személyiségek *fölemelése* lesz: kultúra, melyet a jóság, a szép, az igazság értékeszméinek hivatottjaitól kapunk.

A mai technicista korban hiányzik kultúránk épületéből egy arányosan kifejlesztett személyiségkultúra, az, amit gyakran csak az étosz hiányának, erkölcsi erőcsökkenésnek szoktunk felismerni. A technicizmus semmiben sem volt könnyörtelenebb, mint egy etikus lélek belső étosz-kívánalmaival szemben. Ezek nem voltak elkönnyelhető mennyiségek, ez pusztán eltűnő hagyomány, a nem-gazdasági szempont quantitité négligeable-ja volt. Az etikai közömbösség a gazdasági-technikai kultúránkban lehetetlenné tette, hogy felismerjük az erkölcsi személyiségkultúra alapvető becsét, mely, mint erő és szilárdság, pótolhatatlan alapkő a társadalom épületében.

A missziós lélek fázva futott el — a maga lelkébe — akkor, midőn a „szén és vas“ korát emlegették a kultúrnemzetek széles köreiben. Így el is sorvadt egy időre a missziós lélek, melynek nem adatott meg alaplényege — az értékekben való benső hite — mellett az aktivitás lehetősége.

4. A normaadó elme.

A missziós elme s az ideális alkotó ember típusa közé egy *átmeneti* típus ékelődik, amelynek karakterológiai megfigyelése eddigelé hiányzott: a normaadó elme típusa. Erről itt, jelentőségéhez képest, aránytalan rövidséggel kell megemlékeznünk, mert a „normával“⁴ kapcsolatban sok kérdéstről — itt főképp a normaadó „autonómiájáról“ — bővebben kellene szólnunk, mi jelen tárgykörben messzevezető kitérés volna.

A norma tárgykörében mindenekelőtt három kérdés kerül szóba: 1. a normaadó, 2. a norma tartalma, 3. a normacímzett, akihez a normatartalom intézve van, akinek szól a parancs, vagy felhívás.⁵ A tényállítás sokkal bonyolultabb, mintsem első tekintetre feltűnik. Közönséges felfogás szerint *valaki* valakinek parancsol, normát ad, tehát a normaadó funkciója a parancs. A normaadónak engedelmeskedik a normacímzett, s ez téves. Nem a törvényhozónak engedelmeskedikünk vagy nem, hanem a törvénynek, azaz a normatartalomnak. A kötelező tehát tulajdonkép mindig a normatartalom, ez, ha érték nyilvánul meg benne, annyit jelent, hogy nem *személy* kötelez, nem a normaadó, hanem a

⁴ Erről egy nemsokára közzéteendő „Általános normatan“ c. dolgozatunk fog szólni.

⁵ A többi kérdéseket itt mellőznünk lehet.

normatartalomba foglalt *érték*. A kötelezés tehát nem *perszondlis*, hanem *szuperperszondlis* síkról indul ki.

Ebben a tényállásban válik előttünk sajtyszerű, karakterológiai problémává a *normaadó* lelki habitusa, egy *személy*, aki a normában épp a *maga* akaratát fejezi ki és követeli — ő, egy személy —, hogy a norma tartalmát valaki magáévá tegye, intencionálja. Egy sajátos közbeeső tényező itt a normatartalom (érték!) és a normacímzett (személy) között — egy másik személy, aki aktív szerepet vállal: követel valamit, sőt „kötelez” is. *A norma tartalmában tehát az imperszondlis érték személyhez, normaadóhoz kötötten jelenik meg, perszonalizálódik.* Így eshetik csupán meg az, hogy a normatartalom megsértése nem egy emberfölötti szférát, értékszférát látszik érinteni, hanem egy törvényhozót, normaadó személyt. A megsértés előre is látható, tehát a törvényhozó eleve két törvény hozására rendezkedik be, egyik maga a törvény, a másik a visszatartás a megsértésével szemben (pl. büntetőjog), azaz a törvénnyel együtt lát napvilágot annak szankciója. Mindkettő perszondlis előjellel jelenik meg a normacímzett, a kötelezett előtt.

A normatartalom perszonalizálásának nem lehet más oka, mint az, hogy a normaadó a maga *személyét* azonosítja az általa hozott normatartalommal, az értékkel. Igaz, hogy mondhatná: „nem is én parancsolok, a parancsoló valaminő más, mint én, egy eszme s ennek az eszmének hódoljatok!”; ez meg is felelne a kérdés alapvető mozzanatának s mégis karakterológiai hiányban szenvedne, nem volna meg benne a *személyes* normaadói véna kifejezése, ami csakis abban a formulában adható, hogy: „én parancsolom ezt és ezt”. Sajátos az, hogy a normaadónak ezen beállítottságát a normafofogadó egyenesen követeli, ebben látja ugyanis a személyiség „teljes latbavetését”, *ami bizonyítéka, külső jele a valódi értékteljes énnék.* A normaadó ebben az esetben nem valamely értékeszme „nevében beszél”, hanem amaz értékeszme épp énjével szorosan egybeforr! Nem valamely eszmét „képvisel”, mint ahogyan azt könnyen feltételezhetnők, hanem éppen énjének teljes tartalma amaz értékeszme, sőt az érték nem is mint szubjektív pszichikumban foglalt „eszme” jelenik meg az értéktelt tudatban, hanem mint érték, a maga teljes objektivitásában, ami épp karakterológiaiilag figyelemreméltó énmozzanat. Egyébként a norma a normaadó szubjektivitása folytán pusztán egy szubjektív vágy vagy érdek tartalmával jelennek meg, nem pedig *objektív áteltelttségben.* A normaadó jelleme jól mutatja, minőnek *követeljük* az értéktelt ént magát akkor, amidőn szemben áll a más-sal, a normacímzettel. A normaadás így a *személyes akció* formáját ölti.⁶

A normaadó jelzett spontán magatartását csakis az *értéktelt énből* lehet megmagyaráznunk. Az axiológiai énből az érték *belső* birtokot jelent, nem valami, ami többé-kevésbé az énhöz is tartozhatik.

⁶ Itt nincs most arról szó, hogy kollektívumok, testületek mennyiben mondhatók „személyes” akció indítójának. E mozzanat itt lényegtelen.

Minden vonalon az az alapélmény kísér bennünket, hogy az én az értékben a maga teljes világát ismeri fel, ezért mondható értéktelnek. Így tehát a normaadó a normatartalomban foglalt értéket *nem is tudja magától elválasztani*, az épp az „ő” követelménye lesz.

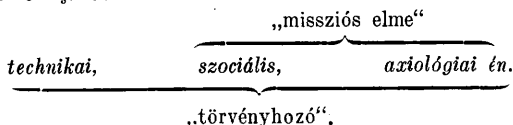
A normaadó elme, látjuk, egy axiológiai én aktív formája. Látszólag teljesen *egybeesik* a missziós elmével s úgy látjuk, gyakran egybe is kell esnie: t. i. mindakkor, amidőn „érzületi normák” alkotásáról van szó. Másrésztől azonban a normaadó elme *több*, mint a missziós elme. Ha csak arról volna szó, hogy a normaadó elme *kijelenti* a normatartalmat, nem volna több a tevékenysége a misszionál, amely az érzületre hat. Ha csak *propagálná* a norma eszméjét, szintén csak missziós elmének tartanók a normaadót. A normaadó azonban ennél többet tesz a szociális én körében: *követel* vagy tilt, parancsol, azaz teljes személyi hévvel lép fel s ez már az alkotás kezdete, alkotás annyiban, amennyiben a cselekvést másoktól elvárjuk. A követelésben tehát oly intenció rejtőzik, amely az alkotásnak *egyik* faját, t. i. az alkotásrabírást fogja jelenteni.

Tekintetbe kell vennünk azt is, hogy a normaadásban nemcsak pusztá akarátnyilvánításról van szó, hanem háttérében többről: küzdelemről. A norma megszületését harc előzte meg, gátlásokkal kellett megküzdenie a normaadónak s így látható, van oly vonás a normaadóban, ami a tiszta missziós elmével szemben többletet jelent, egy küzdő és *alkotó* ember képét vetíti elének. Ezért mondtuk a normaadó sajátosan kiemelkedő szerepét *átmenetnek* a missziós és az ideális-alkotó típus között. Ezt kissé részletesebben is érintenünk kell.

5. A normaadó mint „törvényhozó”.

A törvényhozó elme egyik, sajátos irányban kiélezett faja a normaadó elmének. A normaadó jellemét az imént „átmenet”-nek mondtuk, ámde nem átmenet valaminő szürkén komplex jellemformába. A törvényhozónak jellemében meglátjuk azt, hogy az „átmenet” mindig még bizonyos karaktert fog jelenteni; ha szintézisről van szó, mint pl. az axiológiai és szociális én, avagy az axiológia és technikai én között, már első tekintetre felismerünk egy alaptónust.

Ha a missziós lélek szintézis axiológiai és szociális én között, úgy az ilyen elmét mindig „ideális léleknek” fogjuk mondani, a törvényhozót — ezzel szemben — „reális” léleknek érezzük, mert tudjuk, nemcsak kijelenti és propagálja a törvényt, hanem reális-hatalmi eszközökre tekintve, biztosítja is (*szankciók*), tehát *technikai térre* is áthatol. Így a szintézis sémája ez lesz:



Nem egy etikai-elméleti törvényhozóról van szó, aki „elveket“ formuláz — ez bizonyára a missziós lélek lelki formáját fogja mutatni —, hanem az állam életét szabályozó törvényhozóról. Ennek lelki alkatában először is nem elég felfedeznünk az axiológiai én meglétét, hanem meg kell látnunk *azt a hatalmas szintézist, mely a reális szférába, egész a technikai területig ér le*. Köszöval, a törvényhozó mindig realista is, sőt olykor kiválóképpen az: szinte tragikus, de való tény az, hogy a törvényhozó olykor tudva megsérti egy-egy mozzanatban az értékeket, csakhogy a hatalmi bázis, a törvény reális érvényesülése ki ne csúszszék a kezéből csak egyszer is, mert ha ez megtörténik „egyszer“, úgy reális bázisa (főleg „közjogi“ téren) már meginog s törvényhozói helyzetét könnyen aláássa.

A törvényhozói lelki szerkezet igen messzemenő szintézist hoz magával: a „reálpolitikai“ életbeállítódást is. Minden normaadót pusztán „reálpolitikusnak“⁷ feltételeznünk mégsem lehet.

Szükségünk van kiemelni a törvényhozó lelki szerkezetére vonatkozólag ama „messzemenő szintézist“, mert állandóan vitában áll két felfogás, mely közül az egyik a törvényhozóban igyekszik mindenáron az idealistát látni, a másik ezzel szemben mindenáron a pusztá reálpolitikust látja benne (és nem mind a kettőt együtt). Ennek az egyoldalúságnak alapja csak a megértő lelki szerkezetében lehet: maga a megértő az, aki hol az egyik (ideális, axiológiai), hol a másik (reálpolitikai, technikai) álláspontból tekinti a tárgyat s épp azért van szükségünk egy kiegyensúlyozott karakterológiai látásra, hogy amaz egyoldalú interpretációk lehetetlenné váljanak. Ámde éppen ugyancsak a karakterológusnak kell ügyelnie arra, hogy ott, ahol ily „messzemenő szintézist“ talál, ne jusson egy szürke, átlagos összetevődés képéhez, sőt épp ezen szintézis körében is még mindig megkeresse a saját szerűséget és ennek alapjait.

Ki kell emelnünk a törvényhozó lelki szerkezetét tanulmányozva, hogy *ha egy komplex lélekformáról, szintézisről van szó, úgy tudnunk kell, hogy a szintézis melyik alapformából indult ki*. Láttuk, a szintézis mindig csak részleges; az alapforma felismerhető akkor is, amidőn más alapformákkal *kiegészül*, azaz szintézisbe jut. Pontos épp a törvényhozónál tudnunk, hogy *az alapforma mindig az axiológiai én*. Fordítottan elgondolva, ha az alapforma a technikai én volna s a többivel csak részlegesen egészülne ki, tulajdonképp megváltoznék a törvényhozó jelleme. Felfogások, amelyek egy „jogpozitivizmus“ alapján indulnak ki, úgy tekintik in ultima analysi a törvényhozót, mint aki a valóság síkján mozog — kezdettől fogva mindvégig. Tagadhatatlan, hogy vannak oly törvények, amelyek nem kellőségek, hanem kényszerűségek alapjáról indulnak ki (pl. árvízvédelmi törvényes intézkedések) és így a törvény-

⁷ L. erre nézve az előző tanulmány 37. s köv. lapjait.

hozó tulajdonkép belesik a technikai én kategóriájába. Nem keres igazolható *jogelveket*, hanem egyszerűen az „ügyesség“ nézőpontjait érvényesítő technikussá válik. Ez azonban kivétel és tulajdonképen fogalmilag kívül is rekeszthető a törvényhozó életbeállításán; ha csak „technikai rendszabályról“ van szó (nagy a számuk a törvénykönyvekben!), midőn törvény a látszat, a lényeg pusztán végrehajtási utasítás, technika.

A törvényhozó elme voltaképp törvényhozói munkájának *az eredetén*, nem a végpontján mutatja meg maga magát: ott van az értékek közvetlen közelében, *alapvető* formája az axiológiai én és csak részben egészül ki a többi én-formákkal.

E példa, azt hisszük, bemutatja, hogy az „alapforma“ kutatása akkor is fontos, amidőn egy igen komplex lélekalakulásról, oly szintézisről van szó, amely az összes alapformákat egyesíti.

6. Az alkotótípus.

Az axiológiai énből eredett komplextípus másik alakja az „*ideális alkotótípus*“. Miért nevezzük így? Egyrésről jelezzük az értékeszmék köréből való eredését azzal, hogy „ideális“, másrésről nemcsak aktívnak mondjuk, hiszen a missziós lélek is aktív, hanem „*alkotónak*“, s ezzel jelezzük, hogy már egy technikai világba megérkezett elme, aki tehát szintézist képvisel: az axiológiai és technikai világ szintézisét.

Természetesen kétfelé ingadozik ez az „idealista“ elme, vagy az érték, vagy az eszközvilág felé, azaz — közszóval — vagy inkább az „idealizmus“, vagy a „realizmus“ felé hajlik. Előbbi esetben a reálisan gondolkodó *idealizmus*, a másodikban az ideálisan gondolkodó *realizmus* gyakorlati álláspontjai fognak a jellemből kitűnni.

Az „alkotás“ fogalma nem esik egybe a munka fogalmával. A köznyelvben meglévő jelentésárnyalat utal arra, hogy vannak munkák, amelyek csak technikai vagy csak rendező, vagy csak tervező jelentőségűek. A munkanemek nem egy síkra tartoznak, hanem világosan kivehető rangosztályai vannak.⁸ A nyelv utal arra, hogy maga a köztudat is sok különbséget tesz munkanemek között, a pusztán gépies cselekvést kevesebbre tartja, mint a „magasabbrendű alkotást“. Itt erről van szó. Az „alkotás“ nem az ember automatikussá tehető cselekvéseinek begyakorlásán, nem pusztán betanultságon alapszik, hanem egy ember „legmagasabbrendű képességeinek“ igénybevételén, avagy helyesebben, egy személy legmagasabb életrétegének, az értéktudatnak közvetlenül szárnyaló megnyilvánulásán. Az értéktelt én aktivista formája ott nyilvánul meg „alkotás“ közepett, midőn a benne élő értékeszmék lesznek a

⁸ A munka elméletére ma Spann írásai a legjelentősebbek. A magunk részéről több ízben közöltük a munka *nemeire* vonatkozó felfogásunkat, így Társadalomtudomány, 1927, 392. s. köv. lapjait.

legmagasabb és közvetlen ható lendítőerők, melyek kihatnak a „valóság” terére. Ezért beszélünk valakiről, mint „alkotó” vagy „teremtő szellemről”.

Az alkotótípusnak tüzetes jellemzése nem történhetik meg egy-két jellemvonás elemzésével. Külön tanulmányt igényel, már csak azért is, mert az alkotást csak akkor tanulmányozhatjuk, ha tekintettel vagyunk az alkotás különböző területeire, melyek mindenütt más és más problémát hoznak magukkal. De itt nem is volt más célunk, mint az axiológiai én problémájának területéről egy rövid, rendszeres áttekintést nyújtani.

Dékány István.

Néhány szó újabb irodalomtudományunk elméletéhez.

1.

Ha meg akarjuk találni az utat ahhoz az irodalomfelfogáshoz, amelyet mai magyar rendszerezőink adnak, ki kell lépnünk a mesterséges elszigeteltségnek abból a köréből, amely műveken, művek összességén, lelkiállapotok kifejezésén át akarta megragadni az irodalom életét.

Keressük meg ennek az életnek legegységibb jelenségét. Irodalommal mint olvasók találkozunk, irodalmi művel csakis olvasás útján tudunk összekapcsolódni, vagy olyan módokon, amelyek maguk is már olvasáson alapulnak (szaválás, magunkban-elmondás). Képzett, tudós olvasónál társulhat az olvasás aféle gondolati elemzéssel, olyan lelki tevékenységgel, amely az első olvasás közvetlen adottságát már erősen átformálhatja. Még az ilyen megdolgozásban is ott van azonban az irodalmi olvasásnak néhány — mindjárt felsorolandó — alapvető ténye.

Mi hát az olvasás?

Akkor, amikor naív, reflektálatlan módon olvasunk, talán nem is érezzük, hogy egy bizonyos „mű”-vel kerültünk kapcsolatba. Az egymásból folyó mondatok tovahaladó során inkább az az élményünk, hogy valami eleven, de a magunk egyéni életén kívüli közege kerültünk bele, amely magába foglal, magával visz bennünket; áramlása, sodra, iránya van, amelyet a mi életünk az olvasás idejére önkéntelenül is felvesz.

Úgy érezzük, hogy ez a közeg nem ér véget az egyes mű határainál, sőt mintha ez csak része, esete, kapuja lenne neki. Már egy kis versikében is a határtalanság küszöbén érezhetjük magunkat s érezhetjük, hogy ez a világ mindig többet rejt magában, mint amennyit belőle éppen megismerünk. Ennek a láthatatlan többletnek bélyege ott van sokszor a legapróbb, legszeszélyesebb mozzanatban is: valami általános érvényűt sejtünk benne, mert ebből a világból való.

Ha olvasás-élményemet tovább elemzem, valami ellentéteset veszek

benne észre. Tudom, hogy ez a közeg nyilvános, hogy tulajdonképen mindenkire szól és mindenkinek hozzáférhető; írása olyan jelrendszer, mondatai olyan jelentésegységek, amelyek általánosan emberiek. De érzek ebben a világban valami különösen nekem szólót is. A magános olvasás révén az én külön világomnak érezhetem a könyvek világát, amelybe végül is egyéniségem magvával, bárki más számára hozzáférhetetlen benső életkörömmel beolvadhatok. A személyhezszólás legteljesebb megvalósítója az, amit a művel való „társalgás“-nak szokás nevezni (Horváthnál is, Irod. műv., 158., 171.). Való, hogy a társalgás egyik résztvevője merev, változatlan, néma, hogyha csak a maga tárgyi elszigeteltségében álló művet látom benne; az első pillanattól kezdve azonban, amelyben a műtől „találva“ érzem magamat, a várakozásnak, a kérdező érdekek újabb és újabb hulláma támadhat bennem, s a mű minden ilyen újabb kérdésre némaságában is „felel“, tartalmának, jelentésének egyre mélyebb, egyre finomabb feltárásával, ami aztán újabb „kérdező“ állásfoglalást indíthat meg. Érdek és érdekkeltő jelentésfeltárás e cseréjében a mű úgy környez engem, mint egy külön világ, amely a magam teljes személyi részvételét követeli.

Éppen ebben rejlik az irodalmi olvasás legsajátosabb vonása, amely pl. a szaktudományi olvasástól megkülönbözteti. Természettudományi könyvet csak úgy olvashatok, ha magamból, tudatos, teljes időbeli létezésből a nagyobb részt kinthagyom. A közeg, amelybe lépek, a fogalmak, törvények, lényegek, időtlen összefüggések ideális síkja, — megértéséhez magamból csak az értelemre, a logikai gondolkodásra van szükség; ami ezentúl bennem van, az maradjon a küszöbön kívül. Az irodalom közege, a legholtabb, legtávolibb betűrengeteg mögött is egyértékű a teljes eleven földi léttel; amikor kapuján belépek, nem kell magamból semmit odakint hagynom. Nem azt jelenti ez, hogy az irodalom pusztá másolata a létezésnek; inkább azt, hogy az eleven emberi élet minden elvonás nélkül él benne: a föld, a test éppúgy, mint az ösztön, az emocionális élet, a vallási és erkölcsi világ teljessége. Az irodalom világa teljes színében meghagyja az élet konkrét, vitális, időbeli alapszövetét; az a „tisztá olvasmány-jelleg“, amely Horváth legfontosabb alapfogalmai közt található, éppen ezt a tényállást fejezi ki. Az egész, élő ember olvas először, nem a szaktudós. Az élet síkján maradunk az olvasásban, nem tévedünk át a tárgyak vagy a fogalmak síkjára. Éppen ez az, ami az *olvasást a tanulástól, vagy a kutatástól* megkülönbözteti.

Igen fontos dolog következik ebből. Irodalom csak akkor létezik számunkra, ha az olvasásban a magunk létét, konkrét életünket hozzákapszóljuk, ha ezt az életet az olvasás idejére valósággal benne éljük. Igaz, hogy az olvasás kiemel az anyagian adott világból, de egy olyan közegbe, amely emettől csak adottsága módjában, nem tartalmában különbözik; ez lehetővé teszi a teljes benneélést. Minden egyéb, amiről

az irodalomtudomány ágai beszélnek: eszme, stílus, szépség, csak azután jön; első ez az együttélés.

Ha azonban ez így van, akkor közelekvő az is, hogy az irodalom éppen ebben az olvasmány-voltában nem okvetlen elzárkózás, elfelejtkezés a valóságról, hanem az ember leglényesebb valóságának, az emberrélevésnek épp olyan színhelye, tere, mint az anyagi világ, vagy talán még amannál is inkább. A hétköznapi élet sem pusztán események és vitális impulzusok lefolyása, hanem emberrélevés ennek a hétköznapiak teljes átélésében; valami efélét kell, hogy adjon az irodalmi élmény is. Adhat pusztán vitális táplálékot is, de nem mindig; a folytonos, új és új mezőket kereső, átértve továbbhaladó olvasás az olvasó személyének folytonos önmagát kereső, önmagát alkotó továbbélését, gyarapodását is jelentheti.

Az a különös médium, amelyet irodalomnak nevezünk s amelyhez az olvasás vezet, ennek az emberrélevésnek a nyilvánossága; olyan szféra, amelyben az emberek még mindig be vannak burkolva a hétköznapi adottságába, de már elsősorban mint önmaguk életét élő, önmagukká váló személyiségek találkoznak. Az az igazi értelme az olvasásnak, hogy benne jobban én magam lehetek; nem az elvont „nemesezés“-t jelenti ez, hanem kinek-kinek fokozódó ömagához-térését. Olyan térbe jutok az irodalommal, ahol nagyon könnyen eltévedhetek; de ha valóban teljes lényemmel benne élek, megtalálhatom önmagam igazi kibontakozását.

Milyen szerepet kap az olvasásnak ebben az élményében az író, a mű vagy művek szerzője? Elemi tény, hogy a művet egy ember alkotja. De kérdés az, hogy akkor, amikor olvasok, voltaképpen ezzel az emberrel kerülök-e kapcsolatba. Az olvasás élményében magában nem okvetlen szerepel a szerző személyére való ráirányulás, a vele való társalgás; nemcsak akkor nem, ha a szerzőről esetleg csak a nevét tudom, hanem olyankor sem okvetlenül, amikor élete minden apró mozzanatával ismerős előttem. A mű részese, hordozója lehet valamelyesfajta viszonynak a szerző személyétől elvonva is; ehhez a személyiséghez pedig, akár a művein keresztül is, egészen más lehet a viszony, mint amilyen a művekhez fűző kapcsolat. De a feltett kérdésre csak úgy felelhetünk meg s egyben az olvasás végső értelme is csak akkor világosodik meg előttünk, ha előbb tisztázzuk: mit jelent a mű magának az alkotónak, mi az értelme számára az irodalmi alkotásnak. Ennek az értelemnek, ennek a jelentésnek a mása lesz majd az, amit az olvasónál találunk.

Azt hiszem, az irodalmi alkotás elemi ténye nem, vagy nem csupán az olvasóval való viszony létesítése. Semmiestre sem ez a legeredetibb impulzus. Előbb magának az irodalmi tevékenységnek kell megteremténie azt a közeget, azt a lét-síkot, amelyen író és olvasó személyükben találkozhatnak. Az olvasó még csak köszönheti az ösztönzést magát teljesen az írónak; az írónál ennek az ösztönzésnek nem az előre elgondolt

irodalmi viszonyból, hanem valamiképen az életből magából kell származnia. Azt szokták mondani: az alkotásban az író kifejezi önmagát. Ha azonban az íróban magában eleve készen megvolna az a valami, amit kifejez, akkor vajjon mi szükség lenne arra, hogy ezt az önmagában bírt valamit még ki is fejezze? Senki készen nem bírja sem önmagát, sem a világot. Író az, aki az ábrázolásban, a szemléletes mű alkotásában nem kifejez, hanem kivív, alkot, föltár. A háttérben azonban nem csupán a maga személye áll. Ahogy józan írói vallomások a művet örök paradoxonként a magukénak s mégis valahogy ajándékozottnak érezték mindig, tartalmában sem látták okvetlenül tisztán a maguk testét és véréit, hanem valami objektívet is. Abban a kiváltságos pillanatban, amelyet a sikerült, formát talált alkotás jelent, a költő önmagához tér azáltal, hogy a hétköznapi, teljes földi létezésen belül, annak hullámaiba beleszöve, egybeolvad valamivel, ami igazabban létezik, mint ez a hétköznapi; éppen abban válik önmagává, hogy a létnek valamely igaz tartalmát ragadta meg, bármilyen megmutatkozásában is. A létnek egy igazabb formájához való emelkedés, fokozottan önmagává-levés és nyelvi megrögzítés elválaszthatatlan módon olvadnak össze az írói alkotásban; a jelzett eredmény csak magában a sikerült, formát talált ábrázolás folyamatában lesz teljessé.

Írói alkotásnak és olvasásnak van tehát egy közös végső háttere, amelyből mindkettő a maga értelmét meríti: a világ, az emberi lét szövevényében bizonyos igaz tartalmakra, az esetleges hétköznapi létezésben mélyebb, tartósabb létre, a relatívumban valami maradandóra való támaszkodás; ez a támaszkodás adja meg az alapot írónak is, olvasónak is a fokozott magává-levésre. Az író teremtő ténye föltárja az igazi létezést és naggyá nő rajta; az olvasó ezt a létet már az ő művén át találja meg, az eredeti teremtő fölemelkedésnek másában. Innen van az, hogy olvasás és alkotás dinamikus sodra mögött szinte mindig ottrejlik, az olvasásra való visszaemlékezésben pedig teljesebben kifejlik egy nyugvó vonás: nyugvás a mi egyéni létezésünket magába ölelő irodalomban, s rajta keresztül — ha öntudatlanul is — nyugvás a mi kis létezésünkkel egy mindent magában foglaló örök létben. Érezzük azt a támaszt, amelyet ettől az egyéni közegtől kapunk; részesei vagyunk annak a tartalomnak, amelyet a teremtő elme a világban alkotott vagy felfedezett; saját életünk tere növekedett meg, a világ lett nagyobb körülöttünk, többet, igazabbat zár magába, hogy mi is többek, igazabbak lehessünk benne.

Ha még oly tökéletes is a szerző személyisége, a reá való irányulás is csak ennek az elemibb viszonyoknak a talaján lehetséges; a műben nem a szerző, hanem a lét, a világ beszédét fogom fel először, s még ha aztán később a szerző beszédét hallom is, abból is átcsendülhet hozzám a teremtésnek ez a mélyebb, elemibb szava.

2.

Vizsgáljuk meg a nyert alapon az irodalomnak azt a „viszony-fogalmát“, amelyet Horváth János alkotott meg „Magyar irodalomismeret“ c. tanulmányában (Minerva, I.), s ugyanő „A magyar irodalmi műveltség kezdetei“ (1931), Thienemann Tivadar pedig „Irodalomtörténeti alapfogalmak“ (1931²) c. könyvében fejtett ki.* Az irodalom „írók és olvasók szellemi viszonya írott művek közvetítésével“. Ez a mondat, ahogy Horváth mondja, nem definíció, inkább az irodalom lényegének olyan megjelölése, amely az absztrakciók árnyékvilága helyett azonnal az élet elevenségébe visz bennünket. Valóban, amit az elv ígér, a gyakorlat tetézve adja; elevenebb képet nem láthatunk az irodalomról, mint Horváth középkori könyvében. Teljes egészében igazolja ez a könyv a viszony-fogalom jogosságát. Az irodalom életét az eddigi meghatározásokon túlmenve három tényezőre építi fel (író, mű, olvasó); írói életrajzok és művek pusztá ismertetése vagy értelmezése helyett a közlésnek és lelki közösségnek, részesevésnek, tartalmak feltárásának és elsajátításának, tehát az irodalom haladó, mozgó életének folyamatát elemzi.

Bennünket azonban a viszony-fogalom maga érdekel. Hogy a magunk fentebbi fejtegetésére célozzunk: magában foglalja ez a megjelölés író és olvasó ott jelzett közelebbjutását, találkozását egy a mű által jelzett közös eszméletben — s ezenkívül megadja a lehetőséget arra, hogy irodalmi gyakorlatot és ismeretet, írókat és irodalomtörténetészeket is az eddiginél lényegesen közelebb hozzassuk egymáshoz. A *szellemi* viszony beállítja az irodalmat abba a közösségbe, amelyet fentebb az emberré-levés nyilvánosságának nevezünk s az irodalmi élet jelentős hajtóerőit éppen a közösségekben-élésből, író és közönség időbeli konstellációjából vezeti le. A viszonyt még tökéletesebb világitásba helyezi a „tisztá olvasmány-jelleg“ ismételt kiemelése. Csak ott alakulhat ki valóban irodalminak mondható viszony, ahol a mű maga szabad, máselvű célokból nem kötött ihlet alkotása s ahol az olvasót is irodalmi igény, ízlés, hajlam szabad követése fűzi hozzá. Nem más ez, mint a teljes élő ember részvétele az olvasmányban, egyetlen életem kirekesztése nélkül, ahogy mi magunk próbáltuk fentebb tanulástól, kutatástól elhatárolni az olvasást.

Az a tény azonban, hogy Horváth alig céloz az olvasmányigényben mindamellett tevékeny mélyebb rúgókra, arra vall, hogy megjelölésében — a mi fenti fejtegetéseinkhez képest — szűkre van szabva az irodalmi viszony *köre*, vagy talán helyesebben: nincs megadva ennek a viszonyoknak részben már irodalom-mögötti hatalmas háttere. A mellőzés szándékos is: Horváth „önelvű“ irodalomismeretet akar („az irodalomtörténetnek *irodalmi* elvről, *önelvű* rendszerezésről kell gondos-

* L. még: *Thienemann*: Irodalomtörténet. (*Hóman*: A magyar történetírás új útjai, 1931, 53—86. ll.)

kodnia“) s bár szem előtt tartja „a magyar szellemi élet összes történetét“, mégis elsősorban azt véli figyelendőnek, „hogy miként különül el e közös, széles alapról s miként fejlődik önálló összefüggésként tovább az, amit magyar irodalomnak nevezünk“.

A mi szempontunkból azonban az irodalmi viszonyoknak éppen ez a kiválása és egyvonalú haladása kétséges. A kezdeti, differenciálatlan műveltségi állapotból kiválhatik az irodalom, de sohasem válhatik ki abból a metafizikai háttérből, amelyet az emberi lét teljessége jelent. Az irodalmi viszonyt magát mélyebb, állandóan hatékony viszonyok teszik lehetővé — s velük szemben az önelvű elkülönítésnek csak relatív joga lehet. Bizonyos metafizikai háttér megadására Horváthnál is megvan a lehetőség, két olyan fogalomban, amelyek jelentősége újabbán, az irodalmi tudat koncepciójának kialakulása óta, mintha halványult volna nála. Ez a két fogalom: a *stilus* és még inkább az *ihlet*; ihletükben, ennek milyenségében találja meg Horváth nagy költők művének központi magját. Az ihlet azonban nem pusztán lelki tény, hanem metafizikai kapocs, s az olvasó helyett az igazi lét valamely formájához emeli az alkotót; — a mű maga ebből az emelkedésből sarjad ki és nő bele az emberi közösségbe. Az irodalom elemi ténye nem a közlésformák nyilvánossága; metafizikai nyilvánosság, sokszor metafizikai magányosság az, amelyben a mindenség léte vesz körül bennünket.

Visszaesésnek látszik Horváth bámulatatos gondolatépítményei után az irodalomnak ilyen irodalmiatlan szemlélete. Ennek kényszerűsége azonban már a viszony-forgalomban benne rejlik. Ha az irodalom nem művek halmaza és nem is a kultúrának nyugvó része, hanem viszony, részese, eleven közösség, akkor valódi hajtóerőként ott kell gondolnunk benne ember és világ együttlétének, viszonylatainak nagy hálózatát. Ez utóbbi a teljesebb, mélyebb; hordozója, koronként is alakítója a másiknak, az irodalmi viszonyoknak szűkebb értelemben. Talán az élet valósága is ezt a szemléletet követeli tőlünk, hiszen a legigazibb közönységben sem kizárólagos az irodalomnak, mint autonóm formának uralma; az élet nyilvánosságának köre veszi körül s irányító ereje száz más ösztönzéssel olvad össze.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy ebből a gazdag sokféleségből nem lehetne kihasítani az irodalomnak külön területét. Sőt: ennek a külön területnek viszonylagos önállósága, fejlődésének egy bizonyos fokig zárt egyvonalúsága is megállapítható, de csak akkor, ha irodalomszemléletünk alapvető kategóriái maguk is metafizikai horderejűek s úgy alapozzák meg a fejlődés képét, hogy ezt a teljesebb állapot nem takarják el egészen.

Horváthnál találunk ilyen fogalomrendszert; vessünk rá egy rövid pillantást, (Thienemann munkáiról alább lesz szó.) A rendszert s a nyomán felépített fejlődésképet egy látszatra szerény, valójában nagyjelentőségű fogalom vezeti be: az *írásheliség* fogalma. Ennek fejtege-

tésével kell kezdenünk. Irodalom csak ott van, ahol írott, illetve valamilyen módon megrögzített szövegek találhatóak s ezek a szövegek is csak úgy alkotnak irodalmat, ha forognak a közönség kezén, ha olvasásuk őket — mondja Horváth. Ez az elv idézett elő némi ellenkezést, kivált olyanoknál, kik a néplélek íratlan kincseit, magasabb irodalmiság nélkül is jelentékeny teremtő erejét és formakincsét, vagy esetleg közönségnélküli alkotások irodalmi voltát védték vele szemben. A védők talán a valónál nagyobb rigoróztatást tulajdonítottak a formulának. Ha helyesen értjük s a fent megadott bővebb keretbe állítjuk bele, nem fogjuk valami makacs, rideg határörnek felfogni, hanem első, legelemibb eszköznek arra, hogy az emberi viszonylatok fent jelzett teljességéből a speciálisan irodalmiakat elhatároljuk. De nem csupán a külső eszköz: az írás révén. Az írásbafoglalás ténye maga akár véletlen is lehet. Mélyebb értelme van itt az írásosságnak. Jelenti azt a küszöböt, amelyen minden életjelenségnek át kell lépnie, ha irodalommal akar válni. Jelenti az emberi létnek azt a körét, amely egyáltalán az írásos eszmélet nyilvánossági szférájába beléphet; jelenti nemcsak a nyelvnek magának, hanem az egész életnek is bizonyos előkészítő nyilvánossági és műveltségi formák által irodalmivá, irodalom-hordozóvá érését. Az életnek irodalmat-hordozó, írásbeliség felé törekvő rétege talán koronként változik; ezt a kört azonban nem tisztán az irodalom alkotja meg; része van abban a kor egész alkatának, a bennerejlő törekvésnek és képességnek, hogy a közvetlenül adott lét fölé a műveltség új, viszonylag önálló rétegét építse fel. Írásbeliség hiánya ennek a rétegnek a hiányát jelenti. De ha ezzel a fogalommal bánunk, ne feledkezzünk meg egy fontos szemponttól: arról a feszültségről, amely sok nagy költőnél (de talán a társadalomnál magánál is) átélte élet és „kifejezett“ élet, az emberré-levés földi és irodalmi szférája közt megvan. Petőfinél pl., Horváth első nagy műve hősnél, alig van probléma, oly természetes könnyúséggel folyik élet és egyéniség írásbaömlése; az olyan költőknél, mint Arany, Madách, Berzsenyi, az „irodalmi én“ megalkotása már súlyos küzdelmeket követel.

Az írásbeliség talajából nőtt ki Horváth rendszerének voltaképeni záró-fogalma: az *irodalmi tudat*. Jelentését a következőképp körvonalazhatjuk: Jelent az olvasóknál eleve-állásfoglalást jövődó írókkal és irodalmi alkotásokkal szemben („befogadó készség és akarat, mérték és ítélet, szemlélet és eszmélkedés“); az irodalmiságra, a specifikus irodalmi alkotóeszközökre, közlésformákra való több-kevesebb tudatos rászemlést, nemcsak az irodalomtörténetíróknál, hanem bizonyos fokig maguknál az alkotóknál s végső fokon a közönségnél is. Jelent azonban ennél többet is: írók és korszakok stílusbeli elvének tudatossá-válását, bizonyos programnak és célkitűzésnek kialakulását, végül is az irodalomnak kritikában és történetben megvalósuló „genetikus önismeret“-ét, hogy „az addig ösztönszerűt céltudatosan, szabad akaratból őrzi

tovább". Az irodalmi tudatban minden addigi vívmány „végső gondolati szerzeménnyé válik“. „Valóban az irodalom fejlődése az irodalmi tudat fejlődésével, az irodalom története az irodalmi tudat történetével azonos s az irodalomtörténet korszakait az irodalmi tudat korszakos változásai jelentik.“

Megérdemelten áll-e ez a fogalom az irodalomtörténeti fogalomrendszer középpontjában? Csak futólag jelezzük a fölmerülhető nehézségeket. Az a tudatosság, amely irodalmunk régi századainak fejlődését kísérte, bajosan emelkedett a legnagyobbak stílus-elvének teljes megértéséig; századokat kell várnunk, amíg olyan rendszerezők bukkannak fel, akiknek emberi nagysága nagy költőinkéhez mérhető. Abból, hogy „mikor mit tartottak irodalomnak“, a kor vagy a közelmúlt irodalmának valódi mozgatójára nem okvetlen következtethetünk; a szempont erőltetése odavezethet, hogy a legnagyobbak megértését Horváth egyik tanítványával az esztétikához utaljuk át, magunk pedig megelégszünk a „korszellem“ tárgyalásával. Súlyos elvi aggályok is léphetnek föl: ma már nem hiszünk annyira a műveltségbeli teljes tudatosodás lehetőségében, mint pár évtizeddel ezelőtt; magyar szempontból pedig utalhatunk arra a különös összhangtalanságra, amely általában kulturális teremtés, befogadás és szervezés végső gyökerei közt szinte leküzdhetlenül megvan; mintha külön töről hajtana mind a három.

Részletes megmutatkozásaiban tehát bírálható az irodalmi tudat fogalma. Azonban minden bírálaton felülemelkedik az a legmélyebb gyökér, amelyből ennek a fogalomnak a követelése származik. Az irodalmi tudat olyan végső fogalom az irodalom rendszerében, amely már nem lehet tisztán ennek a rendszernek a sajátja, hanem lenyúlik mélyebb, átfogóbb folyamatokba. Horváthnál világosan kiolvasható a tudatfogalomnak ilyen idő-feletti jelentése, hiszen legfőbb jegye az, hogy általa „az addig ösztönszerűt céltudatosan, szabad akaratból újízzuk tovább“ — s eredménye: „erkölcsi közösség az irodalmi műveltség formáiban“. Itt található meg mi is a tudat-fogalom igazi jelentését. Az irodalmi élet minden tényére kiterjedő eszméletet hiába követel-nénk, hiszen az író az alkotásban magában száll a legmélyebbre, nem a célkitűzésben vagy mérlegelésben s író, olvasó és kritikus kapcsolatában is mindig ott rejlik bizonyos öntudatlan adottság. Olyasvalamit kell jelentenie ennek a tudatnak, ami az alkotást sem meg nem előzi, sem nem kíséri, hanem ott van benne, legmélyebb gyökerével egybeforva. Ez az ily módon gondolt tudat: a belső igazság szakadatlan követelése. Nem tudom előre megmondani, hogy az a mű, amelyet alkotni fogok, milyen formai sajátságokat képvisel. De mint író az alkotásban és mint olvasó az olvasásban szakadatlanul kell, hogy követeljen: A mű jelentése számomra valóban önmagam igazi megtalálását, igazi alkotását, igazi kibontakozását, ne pedig letérést, tévutat, hűtlenséget az igazi énhez. Hogyan vétkezhethetünk az irodalomban? Nem egyes hibákkal,

mert azok is jórészt e most megjelölendő forrásból fakadnak, hanem megalkuvással, eltévedéssel; — ha azzal a művel, amelyben magunkat kellene keresnünk, valami mást, hitványabbat keresünk, vagy ha megállunk a félúton s látszatokkal megelégszünk. Irodalmi tudat az a légkör, amelyben ha kell, állandó tagadással, ha lehet, pozitív felmutatással, a hűségnek ez a szava sohasem hal ki; nem teremtője, de lelki ismerete az irodalomnak, bár lényegében nem is irodalmi, hanem erkölcsi-metafizikai követelmény s alkotója, létrehozója sem tisztán az irodalom; megvan ott, ahol emberek vannak, akik igazán és komolyan keresik önmagukat. Így teremhet „erkölcsi közösség az irodalmi műveltség formáiban“.

Közelebb visz bennünket az irodalom teremtő lelkéhez az a fogalom, amelyet Horváth maga hátrább állít: a *stílus*. Távol van attól, hogy pusztá „lenyomata“ lenne az *ízlésnek*, vagy „alaki fejlődménye az irodalomnak“, nem szorul arra, hogy az ízlésre, mint nálánál mélyebb fogalomra alapozzuk, sőt talán a fordított alapozás a helyes. A stílus az egyén részére a legmélyebb, legvégzetzerűbb lehetőség; stílus az a mód, ahogyan egybehangzik magam mivel tának kibontakozása, ebben valamely igaz lét, igaz tartalom megragadása s e kettőnek egy szemléletes anyagon való kimintázása. Stílus és ihlet rokon fogalmak, átfogják az irodalom egész területét s igazi alapjai a történeti szemléletnek. Velük szemben az *ízlés* az eredő, a reziduum, a másodlagos valami, ha a szót a hagyományos értelemben vesszük. Horváthnál azonban mintha valami mást is jelentene; ahogy pl. Berzsenyi-tanulmányában használja, közel áll ahhoz, amit lelki alkatnak, szellemnek vagy világnézetnek szoktunk nevezni.

3.

Horváth elvi jellegű fogalomalkotása csak csekély hányada s inkább kísérője gyakorlati irodalomtörténetírásnak. Érthető, hogy megelégedett az irodalom lényegének elhatárolásával s nem sokat törődött az időbeliség, a történeti kibontakozás elméletével. Irodalmi életünk egész valóságát egységes folyamatnak látja s ez a folyamat: a világi magyar költészet és klasszikus magyar ízlés kialakulása olyan realitás, amelynek elvi kimagyaráztkodásra közvetlen szüksége nincsen.

Egészen más a helyzet Thienemannál, aki — tanulmányai és előadásai bizonyítják — egyes koroknak, egyéneknek, szellemi és irodalmi tényeknek finomlelkű ismerője és megértője, akinek azonban küzdenie kellett az egészért, egy olyan szemlélet- és fogalomrendszerért, amely a történetiség, az időbeli fejlődés tényét megérteti. Ha művét olvassuk, nem is a Horváth kezdeményéből továbbfejlesztett történeti kép az, amely elsősorban megkap bennünket, hanem a fogékonyság teljessége, a szellemi tények ismeretének bősége, az a megértés és érdeklődés, amely mindenről tud és mindenütt otthon van, bár néha éppen sokfelé-irányulása miatt kénytelen félúton megállani. Az alapfogalmakról szóló mű

nagy teljesítménye Thienemannnak; itt végre sikerült féket raknia a maga bőségére s ezt a féket, ezt a formát az irodalom fejlődésének egyetemes érvényű szemléletéből nyerte.

Közelebbről szét kell azonban néznünk, ha ennek a plasztikus tisztasággal elénk vázolt fejlődésrajznak valódi értelmét keressük. Sok kifogás érte az „Irodalomtörténeti alapfogalmak“-at jórészt azért, mert nem kutatták eléggé igazi célkitűzését és olyasmit vártak tőle, amit saját szándékához híven nem is adhatott; viszont alig méltatták kellőképpen azt a pozitívumot, amellyel tudományunkat gazdagította s nem használták föl megértéséhez Thienemann rövid, de igen tanulságos beszámolóját a Hóman-féle gyűjteményben (A magyar történetírás új útjai), pedig ezzel a félreértések egy részét elkerülhették volna. A tudományos szintézis legfőbb dicsérete az, ha a jövőbe mutat s ezt az „Alapfogalmak“-ról elmondhatjuk. Nemcsak eddigi tárgyi ismereteinket mutatja új világitásban (kevés olyan összefoglalást ismerünk, amely szellemi voltában is ily tömegű reális adatból ennyire erőltetés nélkül, természetesen nőne ki); hanem új területeket fedez fel a kutató részletmunka számára.

Előzetes tájékozásul nézzük meg az ellene emelt főbb kifogásokat. Felhozták, hogy az a fejlődési sor, amelyet ábrázol, nem az irodalmat, hanem az irodalmi életet mutatja („a mű körül szerveződő társadalmi jelenség“), tehát lényegében aféle szociológia. Szemére vetették továbbá az esztétikai értékszemponatok hiányát s a két kifogást egyesítették abban, hogy műve kizárja magából a nagy műveket és nagy egyéniségeket, elmossa a lényeges egyéni különbségeket s nélkülük szerkeszti meg a történelmet.

Lássuk előbb az értékelés hiányát. Irodalomismeret és esztétika viszonya még nincs olyan egyértelműen tisztázva, hogy irodalomtörténeti művekben a tiszta esztétikai szempontok alkalmazását követelhetnénk. A mű maga, mint műalkotás, mérhető ugyan az esztétika mértékével, ehhez azonban irodalmi esztétika kell, amely szemléleteit és normáit magából az irodalomból meríti majd. A szellemi ítéletnek azt a módját pedig, amely a nagy egyéniséget a sekélyestől elválasztja, Thienemann is jól ismeri. Az irodalomtudomány eddigi multja arra vall, hogy könnyebb műveket esztétikailag értékelni, mint teljes adottságukban híven megismerni. Az ismeret maga igen sokszor követeli megcsontosodott esztétikai ítéletek kikapcsolását s Thienemann könyve ezen az úton van: arra az ismeretre akar megtanítani, amely tudományos szemszögből megelőzi az értékelést.

Arra is van támaszunk, hogy az „Alapfogalmak“-nyújtotta rajzba a nagy egyéniségeket befogadjuk. Thienemann nem veszi át Horváthtól az irodalom viszony-fogalmát változatlanul. Belelát egy dinamikus-dialektikus hajtóerőt: abban a viszonyban, amelyet író és olvasó között

a művek létesítenek, az egyén keresi önmagát, az egyén fejlődik — akár mint író, akár mint olvasó — a történeti korok fokozatain át szabad, tökéletes személyiséggé. Ha lélekformálásnak és szellemi vezetésnek Thienemann-féle elemzését olvassuk, nagyon kevés kiegészítésre van szükség, hogy világnézet és stílus fogalmait, amelyekkel említett beszámolójában ő maga is foglalkozik, rendszerébe beillesszük s ezzel a nagy értékek megértése számára a talajt előkészítsük.

Mindez azonban inkább a felszíne az „Irodalomtörténeti alapfogalmak“-nak. Lényegéhez akkor jutunk közelebb, ha nem látjuk benne első sorban a tartalmi fejlődést, tehát egy bizonyos irodalom hosszmetézetét, sem az irodalomnak a német idealizmus alapján álló bölcséletét. Nem kevesebbet, többet, fontosabbat ad ennél: valóban az alapfogalmakat. Thienemann műve igazában az irodalmi megértés tana, más szóval: (bátran mondhatjuk) az irodalomnak az európai irodalmakra érvényes hermeneutikája történeti alapon. Valóban a legalapvetőbb dologra tanít meg: arra, hogy milyen szellemi fegyverzettel, milyen lelki beállítódással kell közelednem valamely kor valamely irodalmi tényéhez, ha helyesen akarom megérteni. Nem értékelést, nem irodalmi stílus- és világnézetelméletet ad, hanem mindezeknek kikerülhetetlen tudományos előfeltéveit. Ez az értelme az általa említett kérdéseknek: „Mi a forrás, mi az eredetiség, mi az átvétel lényege és jelentősége a régi irodalomban? ... Miként alakul ki a szellemi tulajdonnak és az eredetiségnek a fogalma? ... Miként individualizálódott az irodalmi mű és annak szerzője és milyen fejlődésen ment keresztül a kettő közötti viszony?“ (Hóman, 82. l.) Lássunk néhány példát az „Alapfogalmak“ hermeneutikus jellegére. A középkor irodalmát mai fogalmaink szerint kutatva, keresni fogjuk benne a „műveket“ s őket vesszük elemzésünk alapjául. Bármeddig kutatnánk is így s bármilyen megállapításokra jutnánk, munkánk hiábavaló. Rossz volt a kiindulásunk: Thienemann megtanít bennünket, hogy a középkorban nincs mai értelemben vett mű. Gyűjteményes kódexek vannak, amelyek más kódexek tartalmából annyit írnak ki, amennyit éppen céljuk diktál, egész művet ritkán s általában kihagynak, összevonnak, betoldanak. A helyes hermeneutikai állásponton tehát nem a mű, hanem a *kódex* lesz a kutatás egysége.

Más példa: Thienemann nem elemzi egyetlen író vagy kor stílusát sem a maga egyszeri mivoltában. De megtanít minden korról szemben arra a hermeneutikai magatartásra, amellyel stílusához közeledhetünk. Amikor a hangos olvasást felváltja a magános olvasás, a szöveg elveszti hatása főtényezőjét: az élő hang varázsát. Az elveszett kifejezőeszközt a szövegnek magának kell pótolnia, belső, néma eszközülkkel; anyag, tartalom, stílus gazdagodása a következmény, — olvassuk az Alapfogalmakban. Megint nem ténymegállapítás; a kulcs van benne, amellyel egy bizonyos időszak stílusának bármilyen változatához közeledhetünk.

Thienemann műve az irodalomnak első rendszeres hermeneutikai

alaktana; reméljük, hogy nyomában a történeti kutatás új gazdagodása fog járni.

4.

Befejezésül nem hallgathatunk el egy fontos szempontot. Az irodalomnak az a szemlélete, amelyet Horváth és Thienemann munkáiban megismerhettünk s amely oly nagy lépéssel visz közelebb bennünket az irodalom igazi életének megismeréséhez: magyar talajból, a magyar irodalmiság szemléletéből nőtt ki s autochthon belső fejlődéssel jutott el egy mindenütt érvényes fogalomrendszer kiépítéséig. A német tudománynak ebben az irányban még csak sejtései és elszórt kezdeményei vannak; mi tőlük függetlenül már virágzó fejlődésig jutottunk el. Bizonyítéka ez a magyar tudományos kutatás ép, saját törvényű alkotó erejének.

Barta János.

A logikai formalizmus multja és jelene.

A természettudományokat az a felismerés tette nagykorúvá, hogy a természet olyan könyvhöz hasonló, amely a matematika nyelvén van írva. Ennek a felismerésnek köszönhető az a folyton gyorsuló ütemű, értékes eredményekben csodálatosan gazdag fejlődés, amely Galileivel és Keplerrel kezdődött és még ma sem ért véget. A szellemi tudományok, amelyek nem tudtak ilyen vitán felül álló eredményeket produkálni, sokáig hiába próbáltak lépést tartani ezzel a minden akadályt elsöprő lendülettel. Háttérbe szorultak és elmaradtak a haladásban, aminek okát sokan abban látták, hogy nincs bennük, illetőleg nem alkalmazható rájuk a matematika. Sőt, számosan voltak olyanok is, akik a matematikátlan tudományok tudomány-jellegét is kétségbe vonták. Vonatkozott ez a filozófiára is, amelynek tétova tapogatózásai a legélesebb ellentétben állottak a tiszta matematika fenséges rendben sorakozó örök igazságaival.

Természetes volt tehát az igaz megismerésére törekvő filozófusoknak az az igyekezete, hogy filozófiájukat a matematika képére és hasonlatosságára alkossák meg. A geometria mintájára készített deduktív rendszerek azonban meddő kísérletek maradtak, mert a nyelv, mint történeti produktum, alkalmatlannak bizonyult a komplikáltabb levezetések elvégzésére. A filozófiának tudományos voltát ugyanis a matematikához hasonlóan, szintén ama következtetések szigorú, vagy kevésbé szigorú volta dönti el, amelyek a rendszer tételeit igazolják. Mert bár kétségtelen, hogy a filozófia sajátos módszere a redukció, de az egyszer már megtalált alapelvek következményeit csak a filozófiai dedukció által vonhatjuk le. Míg azonban a matematikában a deduktív következtetés kifogástalanságáról a kalkulus kezekedik, addig a filozófiában ez az eszköz mindezideig hiányzott és ezért, ha sikerült is egy-egy kiemel-

kedő gondolkodónak néhány kétségtelenül helyes alapvető igazságot meglátni, az ezekből levont következtetések láncszoemeit alkotó tételek bizonytalansága fokozott mértékben nőtt a kiinduló ponttól való távolságukkal. Mi sem természetesebb tehát, mint hogy napjainkban, amikor élesen elválasztjuk a tudományos filozófiát a gondolatkölteményektől, egy új filozófiai irány, a *formalizmus* programja egyik legfőbb pontjául a nyelvnek minden apriori bizonyításból való kiktűszöbölését és a kalkulus által való helyettesítését tűzte ki.

A formalizmus első történeti előzményeinek *Leibniz* logikai munkái tekinthetők, aki évszázadokkal megelőzve korát, a logikai kutatásnak olyan programját adta meg, amelyet csak ma kezdünk megvalósítani. Tőle származik az általános kalkulus, a „mathesis universalis“ eszméje, amely a minden lehető viszonyra vonatkozó törvényszerűségeket tárgyalja és amelynek a matematika és a logika is csak egy részét alkotja. *Leibniz* kutatásai mégsem találtak sokáig méltánylásra, főleg *Kant* tekintélye miatt, aki *Leibniz* ezirányú műveit valószínűleg nem tanulmányozta és aki szerint a logika már *Aristoteles* idejében „kész és befejezett“ tudomány volt. *Kant* e tévedésének következménye, hogy *Leibniz* eszméjének jelentőségét csak a múlt század elején kezdték felismerni. Jóideig ekkor is csak a szillogizmusra vonatkozó eredményeit fejlesztették tovább. *G. Boole* és *A. De Morgan* megalkották az osztály, alosztály és osztálytag lehető viszonyainak algebráját. Ebben az irányban munkálkodtak később *Jevons* és *Peirce* is. Kutatásaik eredményeit *Ernst Schröder* foglalta össze „Vorlesungen über die Algebra der Logik“ című művében, amely bizonyos tekintetben ez irány betetőzésének és lezárásának tekinthető.

Elméletük lényege röviden összefoglalva a következő. Jelentsenek $a, b, c, d \dots$ stb. tetszőleges osztályokat. (Osztálynak ugyanazon közös tulajdonsággal bíró dolgok összeségét nevezzük, pl. emberek, lovak, háromszögek, élőlények osztálya).

$a < b$ jelentse két osztály azon viszonyát, hogy az „ a “ osztály minden egyes osztálytagja a „ b “ osztálynak is osztálytagja. (Pl.: kutyák osztálya $<$ állatok osztálya).

Ha két osztály oly módon függ össze, hogy $a < b$ és $b < a$ egyszerre igaz, (azaz az „ a “ osztály minden egyes osztálytagja a „ b “ osztálynak is osztálytagja és viszont), akkor ezeket egyenlőeknek nevezük. Tehát $a = b$, ha $a < b$ és $b < a$. (Pl.: háromszögek osztálya = háromoldalúak osztálya; élőlények osztálya = táplálkozók osztálya).

$a + b$ -vel azt az osztályt jelöljük, amelynek minden osztálytagja vagy az „ a “-nak, vagy a „ b “-nek osztálytagja. (Pl.: állatok osztálya + növények osztálya = élőlények osztálya).

$a \cdot b$ -vel pedig azt az osztályt, amely az „ a “ és a „ b “ osztályok minden közös elemét és csakis ezeket tartalmazza. (Pl.: a fehérek osztálya \cdot lovak osztálya = fehér lovak osztálya).

1-gyel jelöljük a mindenséget (a dolgok osztályát) azaz azt az osztályt, amelyre nézve, bármilyen osztály is az „ a “, igaz, hogy $a < 1$; 0-val pedig a „semmit“, azaz azt az osztályt, amelynek egy eleme sincs (pl.: négyszögű háromszög) és amelyre nézve igaz, hogy ha bármily osztályt jelent is az „ a “, akkor $0 < a$ -nál.

Ha két osztály a és \bar{a} olyan viszonyban van, hogy $a + \bar{a} = 1$ és ugyanakkor $a \cdot \bar{a} = 0$, akkor ezek egymás *kiegészítői*, (Pl.: emberek és nem-emberek, lovak és nem-lovak osztálya) mivel a *mindenségre* egészítik ki egymást.

Ezen definíciók alapján a következő tételek származtathatók:

1. ha $a < b$ és $b < c$, akkor $a < c$ (azaz a „ $<$ “ reláció tranzitív)
2. $a < a$ (azaz a „ $<$ “ reláció reflexív)

$$3/a. a \cdot (b \cdot c) = (a \cdot b) \cdot c$$

$$3/b. a + (b + c) = (a + b) + c$$

$$4/a. a \cdot b = b \cdot a$$

$$4/b. a + b = b + a$$

$$5/a. (a + b) \cdot c = a \cdot c + b \cdot c$$

$$5/b. (a \cdot b) + c = (a + c) \cdot (b + c)$$

$$6/a. a \cdot a = a$$

$$6/b. a + a = a$$

$$7/a. a + a \cdot b = a$$

$$7/b. a \cdot (a + b) = a$$

$$8/a. a \cdot b < a$$

$$8/a. a < a + b$$

A kiegészítés definíciójából következik, hogy ha valamely x osztály kiegészítőjét \bar{x} -el jelöljük, hogy:

$$9/a. \bar{\bar{x}} = x \text{ és:}$$

$$9/b. \text{ha } a < b, \text{ akkor } \bar{b} < \bar{a}$$

A kiegészítésnek a többi művelettel való összefüggésére vonatkoznak *De Morgan* képletei:

$$10/a. \overline{(a \cdot b)} = \bar{a} + \bar{b} \text{ és}$$

$$10/b. \overline{(a + b)} = \bar{a} \cdot \bar{b}$$

Az osztálykalkulus segítségével egyszerű módon származtathatjuk az aristotelesi szillogisztika figuráit:

I.	II.	III.
$M P$	$P M$	$M P$
$S M$	$S M$	$M S$
$S P$	$S P$	$S P$

Ha pl. az első figurának „Barbara“ nevű esetét vesszük:

$$M < P$$

$$S < M \text{ amiből az 1. tétel}$$

szerint következik hogy: $S < P$.

Ha pedig a második figurának egy esetét, a *Camestres* negatív formáját vizsgáljuk, lesz:

$$P < M \text{ és}$$

$$S < \bar{M}\text{-ből a 9/b. tétel szerint:}$$

mivel $S < \overline{M}$ helyett $M < \overline{S}$ tehető, tehát:

$$P < \overline{S}.$$

A harmadik figura zárótételt pedig a következőkép kapjuk:

jelentésűek a

ha $M < P$
és $M < S$ akkor, mivel e tételek egyenlő
 $M = M \cdot P$
 $M = M \cdot S$ tétélekkel, az M értékét az

első egyenletből a másodikba helyettesítve lesz:

$$M = (M \cdot P) \cdot S \text{ azaz a 3a. tétel szerint:}$$

$$M = M \cdot (P \cdot S).$$

Az osztálykalkulus mintájára alakult ki idővel egy tételkalkulus is, teljesen az előbbi analógiájára, amely a tételek egy csoportjának kivételével, az osztálykalkulustól csupán a szimbólumok másféle értelmezése által különbözik.

E kalkulusok kialakulásától részben függetlenül keletkezett a logikai algebrának egy másik fajtája, amelyet a matematika exakt megalapozásának követelménye tett szükségessé. E kalkulus megalapítójának Gottlob Frege tekinthető.

Frege a matematika logikai gyökereit kutatva, analizálta a matematikai levezetéseknel előforduló nyelvi elemeket és arra az eredményre jutott, hogy a szövegben szereplő szavak közül minden fölöslegeset elhagyva a megmaradó „ha — akkor“, vagy „és“, „is“, „meg“, „nem“, „stb.“ kifejezések elégségesek minden előforduló tételviszony kifejezésére. Ez elemi tételviszonyok logikai értelmét Frege helyesen ismerte fel és (Bolzano éles elméjű kutatásainak nyomán) szigorú definíciójukat adta meg a logikai értékek (igazság, tévesség) segítségével. A fogalomnak mint egy vagy több változós-funkciónak és a tételnek, mint kitöltött funkciónak a felfogása is nála található először.

Frege logikai eszméit az olasz Giuseppe Peano fejlesztette tovább, aki a matematika logikai alapjainak tanulmányozását nagy mértékben elősegítette az aritmetika axiomáinak felállításával. Frege gondolatainak leggyümölcsözőbb kiaknázása és a leibnizi program igazi végrehajtása azonban Bertrand Russell érdeme.

Russell felhasználva elődjeinek minden értékes eredményét, a lehető legnagyobb mértékben kiterjeszti a logikai kalkulus határait és felépíti végre a formulák általános algebráját az „univerzális matematikát“. Elméletének lényege röviden a következő:

A logikailag legalapvetőbb dolgok a funkciók (fogalmak). Ezeket már más dologra, mint funkcióra visszavezetni nem lehet. Vannak egy és több változós funkciók. Az előbbieket az osztályfogalomnak, illetőleg a tulajdonságnak, az utóbbiakat a viszonyoknak felelnek meg

Az egyváltozós funkciók (tulajdonságok) logikai értelmét Russell szerint a következő jelölési módon adhatjuk vissza a legcélszerűbben:

Azt a tényt, hogy a tulajdonságok több tárgyra is vonatkozhatnak, a funkció szimbólumában a tárgyak részére fenntartott üres helyet jelöljük: $F ()$.

Például a „*Primszám ()*“ funkció a „*(van) egy primszám*“ kifejezéssel egyértelmű. Tehát a „*Primszám (5)*“, eszerint azt jelenti, hogy „*az 5 (van) egy primszám*“.

Ugyanígy az „*Ember ()*“ funkció azonos jelentésű a „*(van) ember*“ kifejezéssel. Tehát az „*Ember (Péter)*“ kijelentés is azonos értelmű a „*Péter ember*“ kijelentéssel.

Hasonló módon járhatunk el a többváltozós funkciók (viszonyok) esetében is. A viszonyt jelölő szimbólumot itt szintén az üres helyeket tartalmazó zárójel elé helyezzük: $F (, ,)$. Azaz például $< (,)$ azt jelenti, hogy „*kisebb (van) mint*“. A „*7 kisebb (van), mint 9*“ tételt tehát a „ $< (7, 9)$ “ szimbólum jelöli.

Mivel az üres helyeket különböző dolgok tölthetik ki, a matematikai függvények analógiájára, ezekbe változókat írhatunk és ezen változókat helyettesíthetjük aztán azokkal a dolgokkal, amelyekre a funkciót vonatkoztatni akarjuk. Tehát például a „ $< (x, y)$ “ szimbólum azonos jelentésű az „*x kisebb mint y*“ kifejezéssel —, a „*Primszám (x)*“ szimbólum pedig, az „*x primszám*“ kifejezéssel.

Valamely $F (x, y, z)$ funkciónak az x , az y és a z a *változói*. Azokat a dolgokat, amelyek valamelyik változó helyébe behelyettesíthetők, az illető változó *értékeinek* nevezzük.

Kijelentéskalkulus. — Kijelentésnek az értékek által kitöltött funkciót nevezzük. Például: $< (x, y)$ *funkció*, a $< (7, 9)$ pedig *kijelentés Minden kijelentés, amely nem értelmetlen, vagy igaz, vagy téves*. A „ $< (2, 3)$ “ például igaz a „ $< (5, 4)$ “ pedig téves kijelentés.

A kijelentésekre különböző műveletek lehetségesek, amelyek alapköveit alkotják az egész Russell-féle elméletnek. Ha P és Q két tetszőleges (igaz vagy téves) kijelentés, akkor ezekre vonatkozólag a következő műveletek értelmezhetők:

1. *konjunkció*: $P \& Q$ (olv.: P és Q). E művelet a nyelvben az „és“, „meg“, „is“ szavak által jut kifejezésre. Például:

„*Péter gonosz (P) és Pál romlott (Q)*.“

Könnyen belátható, hogy $P \& Q$ csak akkor igaz, ha P is és Q is igaz.

2. *diszjunkció*: $P \vee Q$ (olv.: P vagy Q). Például: „*vagy alusznak (P), vagy nem hallják (Q)*“. Nyilvánvaló, hogy $P \vee Q$ csak akkor igaz, ha vagy P , vagy Q , vagy mindkettő igaz.

3. *implikáció*: $P \rightarrow Q$ (olv.: ha P , akkor Q). Például: „*ha Péter ember (P), akkor Péter halandó (Q)*“. $P \rightarrow Q$ csak akkor nem igaz, ha P igaz és Q nem igaz. (Mert igaz tételből nem következhetik téves tétel).

4. *egyenértékűség* $P \leftrightarrow Q$, ez akkor igaz, ha P is, Q is igaz, vagy mindkettő téves. Pl.: „*ami él* (P), az *táplálkozik* (Q)“.

5. *összeférhetetlenség* $P \mid Q$ (olv.: P nem egyszerre igaz Q -val). Például: „*Péter győz* (P), vagy *Pál győz a versenyben* (Q)“.

A műveletekhez tartozik még a

6. *negáció* \bar{P} is. A \bar{P} akkor igaz, ha P nem igaz és akkor nem igaz, ha P igaz. Például „*a fa zöld*“ kijelentés negációja: „*a fa nem zöld*“.

Az így definiált műveletek között egyszerű összefüggések vannak. Például: $P \mid Q$ és $P \rightarrow \bar{Q}$ valamint $\bar{P} \vee \bar{Q}$ és $(P \& Q)$ ugyanazt jelentik.

A kijelentéskalkulus axiómarendszere (\vee és \rightarrow műveletek által kifejezve) a következő:

1. $X \vee X \rightarrow X$
2. $X \rightarrow X \vee X$
3. $X \vee Y \rightarrow Y \vee X$
4. $(X \rightarrow Y) \rightarrow [Z \vee X \rightarrow Z \vee Y]$

Funkciókalkulus. A tételre vonatkozó műveletek a „*minden*“ és a „*van*“ kifejezések levezetése által a funkciókra is alkalmazhatók. *Egy funkció ugyanis önmagában sem igaz, sem téves nem lehet.* E szavak azonban a funkciókkal oly jelentéskomplexumot alkotnak, amelyre a kijelentéskalkulus műveletei ismét értelmezhetők.

Már az aristotelesi logikában fontos szerepet játszottak az ilyen kifejezések: „*minden*“, „*némely*“, „*van*“. Például:

„*Minden növény élőlény.*“

„*Némely ember jó*“, illetőleg „*van jó ember*“. Russel önálló jelentőséget tulajdonít e fogalmaknak és a többváltozós funkciókra is értelmezi őket. Jelzésükre külön szimbólumokat használ. [$(x) =$ minden x és $(E x) =$ van egy x], amelyeknek a funkció elé helyezve a következő jelentése van: $(x)(y)F(x,y)$ ekvivalens a „*minden x és minden y között fennáll az $F(x,y)$ viszony*“ kijelentéssel $E(x)E(y)F(x,y)$ pedig a „*van egy x és egy y , amelyek között az $F(x,y)$ viszony fennáll*“ kijelentéssel.

$(x)(E y)F(x,y)$ jelentése: „*minden x -hez tartozik egy y , úgy hogy $F(x,y)$ igaz*“, az

$(E x)(y)F(x,y)$ kijelentés pedig egyértelmű a „*van egy x amellyel minden y az $F(x,y)$ viszonyban van*“ –, kijelentéssel.

Természetesen a „*minden*“ és a „*van*“ jelek sorrendje nem cserélhető fel. Az „ $(x)(E y)F(x,y)$ “ és a $E y(x)F(x,y)$ stb kifejezése kijelentése nem azonos.

Például: az $(x)(E y) [E mber(x) \rightarrow Apja(y,x)]$ tétel (minden x -hez tartozik egy y úgy, hogy ha x ember, akkor y apja x -nek) jelentése nem egyértelmű az

$(E y)(x)[E mber(x) \rightarrow Apja(y,x)]$ tétel jelentésével. (Van egy y úgy, hogy ha x ember, akkor y apja x -nek.) Mert az előbbi

szerint „minden embernek van egy atyja“, ellenben az utóbbi szerint „van egy ember, aki mindenkinek atyja.“

A funkciókalkulus axiómarendszere a kijelentéskalkulus axiómáiból és még a következő két axiómából áll:

$$5. (x)F(x) \rightarrow F(y)$$

$$6. F(y) \rightarrow (Ex)F(x).$$

Osztálykalkulus és relációkalkulus. Ama dolgok összessége, amelyek valamely egyváltozós funkciót kielégítenek, alkotják az illető funkcióhoz tartozó *osztályt*. Mivel lehetséges, hogy két különböző funkciót ugyanazok a dolgok elégítenek ki, azért *egy osztály több funkcióhoz is tartozhatik*. (Pl.: a „háromoldalú“ és a „háromszögű“ állítványok ugyanazon dolgokra vonatkoznak.)

Valamely többváltozós funkció értékrendszereinek¹ összességét az illető funkcióhoz tartozó *relációnak*² nevezzük.

¹ Értékrendszernek valamely funkciót egyszerre kielégítő értékeknek a funkció változói által rendezett összességét nevezzük.

² Tehát látjuk, hogy a Russell által relációnak nevezett fogalom nem fedi a közönséges értelemben használt reláció-fogalmat, amelyet megkülönböztetésül viszonyoknak neveztünk.

A kétváltozós funkciókhoz tartozó relációkat tehát mint az összetartozó értékpárok összességét foghatjuk fel.

Eszerint az azonossághoz tartozó reláció az identikus párok összessége:

$$(a_1 a_1) + (a_2 a_2) + (a_3 a_3) + (a_4 a_4) + \dots^1$$

Ugyanazon reláció több funkcióhoz is tartozhatik.

Az osztályokra vonatkozó törvényszerűségekkel az osztálykalkulus, a relációkra vonatkozókkal a relációkalkulus foglalkozik. Az előbbit nem tárgyaljuk, mivel eredményei lényegében egyeznek a Schröder-féle logikai algebra eredményeivel. A kétváltozós relációkra vonatkozó relációkalkulus alapműveletei a következők:

1. $R_1 \langle R_2$ egyértelmű azzal az állítással, hogy „az R_1 minden értékpárja az R_2 -nek is értékpárja“.

2. $R_1 = R_2$ azt jelenti, hogy $R_1 \langle R_2$ meg $R_2 \langle R_1$ is igaz.

3. $R_1 \cdot R_2$ az R_1 és az R_2 közös értékpárjainak összessége.

4. $R_1 + R_2$ az R_1 és az R_2 összes párjainak összessége.¹

5. R^c az R reláció konverzét jelenti. (Például „nagyobb“-nak a „kisebb“, „apjá“-nak a „fia“ a konverze.)

6. A legfontosabb művelet a relációkalkulusban az úgynevezett *relatív produktum* $R_1 * R_2$, amely a matematikai függvény függvényének a fogalmával analóg fogalom. (Például $\varphi(x) = \varphi_1[\varphi_2(x)]$, $\log \sin(x) = \log[\sin(x)]$). A „*testvére*“ és az „*atyja*“ relációk relatív produktuma a „*nagybátyja*“ reláció;

¹ A „+“ jel itt ugyanolyan értelemben veendő, mint az osztályok összeadásánál.

*Testvére * Atyja = Nagybátyja*

*Testvére * Testvére = Testvére*

*Atyja * Atyja = Nagyatya stb.*

A relatív produktum mint könnyen belátható, nem kommutatív művelet.

A relációkra vonatkozó érdekesebb tételek a következők:

(A „+“ és a „·“ műveletekre az osztálykalkulusban ismertetett tételekhez hasonló tételek érvényesek.)

1. $(Rc)c = R$
2. $(R_1 + R_2)c = R_1c + R_2c$
3. $(R_1 \cdot R_2)c = R_1c \cdot R_2c$
4. $(R_1 * R_2)c = R_2c * R_1c$
5. $(R_1 * R_2) * R_3 = R_1 * (R_2 * R_3)$
6. $(R_1 + R_2) * R = R_1 * R + R_2 * R$
7. $R * (R_1 + R_2) = R * R_1 + R * R_2$
8. $(R_1 \cdot R_2) * R < R_1 * R \cdot R_2 * R$
9. $R * (R_1 \cdot R_2) < R * R_1 \cdot R * R_2$ stb.

Ezzel a Russel-féle kalkulusokat nagyjában vázoltuk.

Még csak annyit tartunk szükségesnek megjegyezni, hogy Russell a nyelvnek nem csupán a logikai viszonyokra vonatkozó kifejezéseit, hanem más, nem logikai összefüggéseket kifejező mondatait is analizálta. Elemzése arra az eredményre vezettek, hogy a fenti kalkulusok némi kibővítésével minden mondat logikai értelme maradéktalanul visszaadható. E kalkulusok tehát bármely tudományos mű minden olyan részében célszerűen alkalmazhatók, ahol nehezebb levezetések fordulnak elő, amelyeknek kifogástalansága fontosabb az elképzelhetésnél vagy a kifejezés formájának esztétikai hatásánál. Elsősorban vonatkozik ez a filozófiai, logikai és matematikai művekre, amelyek között e teóriának már eddig is számos alkalmazásával találkozunk. Ide tartozik pl. Rudolf Carnap-nak érdekes munkája (*Der logische Aufbau der Welt*), amelyben Russell elméletét a filozófia szempontjából hasznosítja és fejleszti tovább. Hasonló irányban működik Ludwig Wittgenstein is (*Tractatus Logico-Philosophicus*).

A logika és a matematika területén újabban különösen Hilbert és iskolája érték el nagyjelentőségű eredményeket Russell elméletének az axiomatikus módszerre való alkalmazásával.

E módszert számos, már az ókorból származó (Euklides) kezdeményezése után D. Hilbert alapozta meg először tudományosan „Grundlagen der Geometrie“ című művében. Hilbert szerint valamely tudomány vagy speciális tárgykör axiómáira vonatkozólag három követelmény léphet föl: a *függetlenség*, a *teljesség* és az *ellentmondásnélküliség* követelménye. Független valamely axiómarendszer, hogyha az axiómák között nincs olyan, amely a többiből levezethető. Teljes, ha az

a feltevés, hogy az adott axiómákon kívül ugyanarra a tárgykörre még egy más axioma is érvényes, ellentmondásra vezet. Ellentmondás nélküli, ha nem tartalmaz két olyan axiómát, amely egymást kizárja. Nincs jogunk egy tételrendszer igazságáról sem beszélni, míg a tételrendszer axiómáinak viszonyai tisztázatlanok.

Hasonló kérdések vethetők fel az axiómarendszerek egymáshoz való viszonyaira vonatkozólag is, amelyeknek megoldása különösen nagyjelentőségű az apriori tudományok egymáshoz való viszonyának régóta vitás problémája szempontjából.

Kétségtelen, hogy Russel elmélete és a reá építő teóriák nem mentesek a tévedésektől. E tévedések azonban nem érintik a lényegét és a tiszta logika szempontjainak érvényesítése által könnyen kiküszöbölhetők. A megmaradó rész pedig oly érték, amelynek még szinte beláthatatlan a jelentősége. Mindamellett nem csodálkozunk, ha a szimbólumnak és formuláknak ez a filozófiája nem kelti fel a filozófusok egy részének rokonszenvét. Sokan vannak azon a véleményen (mivel az eredmények ma még nem közismertek), hogy e teória nem sok hasznot fog hajtani a tudománynak és csupán céltalan logikai játék, magunkalkotta játékszabályok szerint.

Azonban, mivel maga a nyelv is fogalomviszonyok kifejezésének eszköze, azért tulajdonképpen szintén nem más, mint általános funkciókalkulus, amely a Russell-féletől csak pontatlansága által különbözik. Akik tehát irtóznak a filozófiai problémáknak kalkulus által való megoldásától, azok voltaképpen a pontos kifejezés kényszerétől irtóznak, pedig ez az egyetlen járható útja a tudományos filozófiának.

Bencsik Béla.

A természeti jelenségek szimbólikus tartalma.

(4. közlemény.)

Az érzelmek kifejezési formái.

Az ember általában megérti az állatok kifejezését, amely a test, a végtagok, a fej tartásában, a szemekben és néhány fajnál a mimikában is megnyilvánul. Régebben azt gondolták, hogy az emberek és állatok kifejező mozgásai közt lévő analógia az embernek az állattól való leszármazásán alapul, e mozgások pedig régebbi célszerű mozgások maradványai. Ez azonban helytelen, ahogy azt már megkíséreltük kimutatni. Az sem helytálló, ha azt gondoljuk, hogy egy másik ember vagy állat kifejezésében egyúttal a másik lelki folyamatait is érzékeljük. Az, amit a másik gondol, kér, óhajt, az a megfigyelő számára rejtve marad és csak több-kevesebb valószínűséggel gyanítható. Ezt megkönnyíti a kifejezés előzményeinek és kiváltó okának ismerete. A ki-

fejezésben az ember és az állat viselkedése nyilvánul meg környezetével szemben. Ezeket a vonatkozásokat azután névvel jelöljük meg és e nevek adják a mimikus kifejezések legjobb magyarázatát. E szavak: „elragadtatott, féktelen, emelkedett, nyomott, lesujtott, bizonytalan, hajlandó, idegenkedő“ — jelzik a testtartás és az arcvonások kimondott formai jellegét. Ezek viszont: „meleg, hideg, vidám, sötét, szűrő, lobogó, lágy, gyengéd“ — inkább a különböző magatartások megsejtett értékeit nevezik meg. Természetesen egy ember „gőgös, leereszkedő, csúszó-mászó, tartózkodó“ — lényének alapjait, de egyúttal érzelmeit is ismerni kívánjuk.

A mindennapi életben és szóhasználatban bizony a kifejező jelleg és az azt egyedül megalapozó érzelem gyakran összecserélődik és ezért az emberek hajlanak rá, hogy azoknak az állatoknak, amelyek „lesujtottaknak, nyomottaknak“ látszanak, szomorú hangulatot tulajdonítsanak. Nagyon is világos, hogy így könnyű tévedni. Ha az állat vagy ember tartása és mimikája „izgatottságot“ mutat, megtörténik, hogy a szőrzet vagy a tollak felborzolódnak. Ez az embernél csak nagyon ritkán, pl. hatalmas ijedtségnél történik meg, kutyánál düh vagy sexuais izgalom, a macskánál félelem, a madárnál (pl. papagáj) különböző okok miatt fellépő izgatottság esetében. Az ember és az állat közt levő analógia nem terjed tovább, mint maga az élet, amely olyan izgató helyzeteket hoz magával, melyekből a testnek is ki kell venni a maga részét. A magatartásban megnyilvánuló hasonlóság okozza azután, hogy bizonyos állatok mint bizonyos érzelem, hangulat, magatartási mód szimbólumai szerepelnek. A tehén butának látszik, a kakas büszke, a medve békésnek, a tigris kegyetlen, a páva büszkélkedő, az orosz agárnak arisztokratikus kultúrája van, az ökör türelmes és nyugodt, stb.

Már valamivel biztosabbak lehetünk dolgunkban, ha magasabbrendű állatnak tulajdonítunk bizonyos kifejező, mozgás közben fellépő érzelmeket, különösen, ha a további viselkedés, a környezetre való visszahatás is megegyeznek ezzel a kifejezéssel. Ha pedig a hasonló érzelmi helyzetben levő ember viselkedésével is megegyezik, így a valószínűség egészen a bizonyosságig fokozódhat. Ha egy fogságban tartott orangután szomorú pillantását látjuk, majd ennek megfelelően egész magatartását, az erős napfényre, nagyobb ketrecre, társakra való visszahatását, úgy joggal következtethetjük, hogy az állat szomorú. Ezt még megerősíti az, hogy ha az állatoknak van is minden lehető emberi tulajdonságuk, hazugságot és tettetést még sohasem tapasztaltak náluk. Azok az esetek, amelyeket kutyákról — pl. a tacsokóról — mesélnek, a körülmények kritikus elemzésénél nem látszanak helytállóknak.

Hogy egy ember haragvó, féltékeny, bánatos, vidám, jovialis-e, vagy szégyenkezik-e és megbán valamit, vagy csak tettet-e ezeket az érzéseket, azt arckifejezéséből nem tudjuk biztosan megállapítani. Itt is csak az támogatja ítéletünket, ha megvizsgáljuk az előzményeket, a

körülményeket, a visszahatásokat, de különösen a beszédbeli kijelentéseket. Így tesz a pszichiáter és mi is a mindennapi életben, ahol a kifejezések megértése csak izoláltan történik, hiszen a beszéd által érintkezünk. Mindnyájan tudjuk tapasztalásból, milyen nehéz a magyarázat, ha csak a kifejezés képéből tudunk ítélni. Ha a szemhéjak közt levő nyílás keskeny, az jelenthet leselkedést, álmoságot, érzelmi izgalmat, gondolkodást, blazirtságot, fitymálást és sem az arc többi része, sem az egész test külseje nem nyújt elegendő alapot a megkülönböztetésre. Ez a megkülönböztetés csak a helyzet, az előzmények és a személy jellemének ismeretéből fakadhat.

Plessner professzor Kölnben velem együtt kutatta néhány év előtt ezeket a problémákat. E célból különböző körülmények közt különböző valódi, vagy csak megjátszott érzelmi állapotban fényképeztük le a kísérleti személyeket és az így nyert képeket más személyeknek adtuk, hogy azokat értelmezzék. Kiderült, hogy — amint az előre látható is volt — az értelmezések tetemesen ingadoztak. Így egy és ugyanazon képről azt állították, hogy rossz íz érzését és útálatot, mások, hogy hallgatóságot és megfontolást, ismét mások pedig, hogy megvetést és csipősséget fejez ki, sőt az értelmezésekben még nagyobb ellentétek is fordultak elő. Még a Darwin művében levő képek, melyeket ő egyértelmű és világos kifejező képeknek mond, még azok is többértelműnek bizonyultak. Tulajdonképen a sírás és nevetés kifejező képeitől eltekintve, minden más ingadozó. E mellett meg kell jegyeznünk, hogy éppen ez a két kifejezés kizárólag emberi és lehetetlen őket célszerű cselekvés maradványából magyarázni. Ha egy állat egyszerre sírni vagy nevetni kezdene, úgy elvarázsolt embernek lehetne nézni.

A többértelműség azzal magyarázható, hogy a kifejező kép csak az intenció, az akarat, az ösztön irányának jellegét mutatja. A szemhéjak közt levő keskeny nyílás pl. csak „a környezetre való nem-figyelést” jelzi és az összes előbb említett érzelmi állapotban ez a közös. Tehát az intencionálnak kevés olyan iránya van, amely egyúttal a test és a végtagok tartásában és az arc részeiben is kifejeződné. Az előrehátra, föl és le értelmében való differenciálódáson kívül van még a viselkedésben törekvés a középponttól való távolodásra és a feléje való közeledésre, kitérülés és bezáródás, szimmetria és aszimmetria. Ezek az irányok, viselkedés- és magatartásmódok az állatoknál is előfordulnak és minél inkább közelíti meg az állati élet az emberit, annál hasonlóbb helyzetek és visszahatások adódnak. Ezáltal az érzelmek kifejezőmódjai érthetőbbé lesznek. Mac Dougall, a híres pszichológus szerint embernél és állatnál egyaránt van több alapvető, elsődleges ösztön, amelyhez egy-egy érzelm tartozik. Így tartoznak össze pl. menekülési ösztön és félelem, harci ösztön és düh, önállítási és büszkeség. Több ösztön együttes fellépéséből komplex érzelmek származnak. Ha az érzelmek keletkezését így magyarázzuk helyesen, akkor az is megalapozza

az állati érzelmek kifejező mozgásainak megértését. Azonban én azt tartom, hogy nem néhány primér ösztönre való visszavezetés, hanem a viselkedés előbb leírt intencionalitása teszi lehetővé a megértést.

Köhler igen pontosan és részletesen írta le csimpánzainak arcjátékát és érzelmi kifejező mozgásait. Felemelt kézzel való intés a kedvetlenség kifejezése; nagyobb fokú türelmetlenség esetén gyorsan ütik kezükkel a földet. Élénk fejbólintgatás gyakran boldog várakozást jelentett. Kornisch említi azt a tényt, hogy a csimpánzok — éppen úgy, ahogy az emberek — bizonytalanság, határozatlanság és zavar esetén, fejüket vagy oldalukat kaparják. Ha e majmok nagyon csodálkoznak, szájukat és szemüket tágranyitják. A környezet felfogására való tendencia — akár csodálkozás, ijedt odanézés vagy aggódo várakozás — szem és száj kinyitásában nyilvánul. Ez a kifejezés sokkal könnyebben áll be olyan majmoknál, mint a gibbon, amelynek arcát elálló hajkorona övezi; pl. még ha az állat barátságos is, csodálkozóan látszik. Ezzel szemben a lesujtottság, szomorúság kifejezőformái az orangutánnál sokkal könnyebben valósulnak meg, mert, különösen a mi éghajlatunkon, az összekuporodó tartás, a lecsüngő fejszörzet az arcvonásokat ebben az irányba orientálják. A gorillát viszont mélyenfekvő szeme, arcán a sok ránc és barázda, zömök alakja csakhamar a belső bánat vagy bölcseség kifejezésével ruhazza fel.

Míg a majmoknál az érzelmek kifejezőformáit főleg az arcjáték határozza meg, addig a kutyánál a mozgékony fül, szem- és szájnnyílás csak részben alakítja a kifejezést. Ha nem vesszük tekintetbe az állat egész tartását és viselkedését, úgy a kutya kifejezése legtöbbször többértelmű. A háziállatoknál, melyeknek viselkedését kitűnően ismerjük, nem esik nehezünkre számos kifejező mozgást megérteni és sok okunk is van ezeket érzelmekre vonatkoztatni. Így a legfeszültebb várakozást kifejező kutya, amely gazdája mozdulatait figyeli, hogy az általa eldobott tárgyat apportálja, igazi képe a kitérülésnek, a középpontra való vonatkozásnak, a feszültségnek, az előreirányuló tendenciának stb. Minél jobban ismerünk egy állatot, annál jobban értjük meg érzelmi kifejezését. Ezt különösen a ló viselkedésével bizonyíthatjuk. Csak tulajdonosa, lovasa érti meg kifejező mozgásait, amelyek fülének legkisebb mozgásában, tartásában vagy lélekzésében nyilvánulnak meg.

Különösen az ilyen nagyon érzékeny csodaállatnál már a legkisebb változás is fontos. Így tudja a madárkedvelő állatai viselkedését, a méhész pedig a méhekét értelmezni. Így pl. rajzás ideje előtt, vagy ha a királynő jelen van, az öröm jelének tekintik a méhez táncolását. Ez a táncolás abban áll, hogy a méh potrohát felfelé hajlítja, szárnyát lassan rezgetti és egyidejűleg illatos anyagot áraszt szét.

Még sok példát sorolhatnánk fel arra, hogy az állati kifejezést egyáltalában nem, vagy pedig rosszul értik. Vannak olyan állatok, amelyek külsejüket tüskéik felborzolása, szárnyuk vagy farktolluk kiter-

jesztése, bőrszínük megváltoztatása által nagy fokban meg tudják változtatni. Az utolsóra példát említek, a tintahalat, ezt a némileg ijesztő puhatestűt, amelynek nyolc hosszú karja és majdnem emberien okos szeme van. Ennek az állatnak a bőre csodaszépen változtatja színét, néha egészen sötét és pár pillanat alatt teljesen elhalványodhat. Az akvárium megfigyelője megállapíthatja, hogy ez a színváltozás ingerekre áll be és más mozgással jár együtt. Ha tehát kifejező mozgásait emberi példa szerint ítéljük meg, azt kell mondani, hogy állandó érzelme-hullámnak van alávetve.

De van egyetlen kifejezés, amely az egész állatvilágban megjelenik, és pedig mindig ugyanúgy és mindig ugyanazt az érzelmet látszik kísérni. Ezzel a fájdalom kifejező mozgásait értem. Ezekben háromféle mozzanatot különböztethetünk meg: a) visszahúzódság, menekülés; b) az inger elhárítása; c) az egész magatartás ziláltsága. Különösen az utolsó jegynek kell előtérben állnia, hogy a kifejezésnek a fájdalomnyilvánítás jellegét adja. Ez a ziláltsága a viselkedésnek nem koordinált, vad mozgásokban és hangokban nyilvánul. A nyugtalanság, ide-oda futkosás, vergődés, ugrálás, röpködés, úszás, összegörnyedés és kiegyenesedés, a cél és irány nélkül való vonaglás embernél és állatnál egyaránt jól ismert jelenségek. Ha erős inger, heves indulat félelmet vagy dühöt vált ki és a hozzájuk tartozó cselekvést, a menekülést vagy támadást megakadályozzuk, akkor is fellépnek a céltalan, vad mozdulatok. Csak egy elfogott állatot kell ingerelni vagy majomketrebe kígyót eresztetni, vagy macskát a fogoly madarakhoz, hogy megfigyelhessük ezt a kifejezést. Ha a testet fájdalmas inger éri, úgy hasonló, kevésben eltérő folyamatok fognak fellépni. Ebben az esetben sem tud az állat visszavonulni, védekezni, letörlni stb. által a fájdalomtól megszabadulni. Azonban még így sem bizonyos, hogy a fájdalom kifejező mozgásai, pl. kiabálás vagy vonaglás, tényleg minden esetben fájdalmat kísérnek-e. Példa rá az elvágott giliszta: a levágott testrészt, amelyben nincsenek a legmagasabb központok, tehát a hátsó rész, a lehevesebb mozdulatokat végzi, csavarodik, tekerődik, úgyhogy heves fájdalom látszatát kelti. Közben pedig az első rész a fejével nyugodtan továbbmászik.

A rovaroknál is kétséges a fájdalomérzet, mert náluk a megcsönkítés, megsebesítés, amelyek mi az emberi analógia folytán a legfájdalmasabbnak tartunk, majdnem semmi visszahatást nem vált ki. Miközben egy éhes darázs mézet eszik, nemcsak egy-egy lábát, hanem egész potrohát is levághatjuk a nélkül, hogy a táplálékfelvétel közvetlenül megszakítódna.

Így az állatok, különösen az alacsonyrendű állatok érzelmi élete számunkra bezárt könyv és csak a sok tapasztalatból és kísérletből való következtetés indirekt útja hozhatja meg fokozatosan a megismerést.

Az intelligencia kifejezőformái.

Háromféle módon tanúsítja az állatvilág, hogy életében rejtőzik valami, ami az emberi intelligenciával lényeges vonatkozásban áll: a) az állati cselekvések eredményével; b) kiviteli módjukkal; c) az intelligencia kifejezőformáival, melyek ennek a szellemi tevékenységnek jelenlétét bizonyítják. A pszichológusok megkísérelték definiálni és leírni az intelligencia fogalmát. Ez a törekvés megmutatta, hogy az intelligencia igen bonyolult valami. Szerintük a tapasztalat útján való tanulás, átért tapasztalat alkalmazása új körülményekre, a képesség új követelmények szerint igazodni, alkalmazkodás, az élet feladataiba és feltételeibe való belátás és még sok más, ez mind az intelligencia alapvető része. Ez igaz lehet, de mégis úgy érezzük, mind ebben kell egy központi magnak lennie, egy lényeges határozmánynak, amely a többi képességet nemcsak lehetővé teszi, hanem egyúttal az intelligencia energiáját, lendületét adja. Azonkívül azt is meg kell gondolnunk, hogy még azokat a cselekvéseket is, amelyek az embernél majdnem tudattalanul folynak le, lehet ostobán vagy okosan véghezvinni. Sőt, a mindennapi életben éppen a legegyszerűbb cselekvések, pl. mosogatás, tárgyak elrakása kivitelét szoktuk éppen ostobának vagy okosnak mondani. Amit a „dummer August“ a cirkuszban tesz és ami által éppen olyan ostobának látszik, nem más, mint azoknak a dolgoknak helytelen kivitele, amiket mindenki más minden gondolkozás nélkül tesz meg. Tehát úgy látszik, a tudatos meggondolás nem lényeges feltétele az intelligenciának. Így az állat, pl. egy kutya, viselkedését is ostobának vagy okosnak mondjuk a nélkül, hogy közvetlenül elvont gondolkozásra követhetjük azt. Maga az esemény dinamikája tartalmaz látszólag valamit, ami az intelligencia benyomását kelti. Az iskolásgyermekek vizsgálata is azt bizonyítja, hogy nem annyira az eredmény, vagy a megfejtés gyorsasága, hanem inkább a feladat megoldásának módja határozza meg az intelligencia fokát.

Az állati cselekvések eredménye, pl. a pók művészi szőtt hálója, intelligenciára engedhetne minket következtetni, de a kutatás éppen a kiviteli mód tüzetes tanulmányozásának alapján kimutatta, hogy ebben és hasonló esetekben az állatok nem végeznek intelligens tevékenységet. Mi már ismételtén említettük, hogy az állati cselekvésnek kifejező jellege is van, tehát most megkíséreljük kimutatni, milyen jegyekkel kell bírnia az intelligens cselekedetnek.

Először is intelligensebbnek látszik az a cselekedet, amelyik sokféle vonatkozásban áll környezetéhez, mint az, amely csak egyetlen ingerre következik be. Minden fán élő állat, majom vagy mókus, amelynek cselekedetei az ágak bonyolult struktúrájára vonatkoznak jelentősen, intelligensebb, mint a legelésző tehén. *Másodszor* annál is intelligensebb egy cselekedet, minél több elmúltat és eljövendőt tartalmaz. Világos példa erre annak a kutyának viselkedése, amelyik egy

másik állatot, pl. nyulat kerget a földeken és azt, amikor egy domb mögött eltűnik, a másik oldalon megvárja. *Harmadszor* pedig azok a cselekedetek, amelyeket változó princípiumok alapján visznek véghez és azok, amelyek egy végponthoz, célhoz vezetnek, míg kevésbé intelligensek azok, amelyek egyformák és csak kísérletezés, tévedés után a véletlen által jutnak célhoz. Tehát röviden szólva: minél változatosabb az észlelés és a mozgás — noha egységbe van foglalva —, annál intelligensebbnek látszik a cselekvés. Ezért alacsonyabb- és magasabbrendű állatok cselekvése egyaránt látszhat intelligensnek. Példával világítjuk ezt meg. Megfigyeltem egy kis kísérleti majmot, amint banánt evett. Miután az állat a gyümölcsöt kezével megragadta, az ablakhoz ült vele. A banánt minden oldalról megszagolta, megforgatta és megnezegette, azután héját egy helyen átharapta és fogával kihúzza egy-egy darabot, elkezdte a gyümölcs húsát enni. Miután az állat észrevette, hogy ha a banán héját másik kezével visszahajlítja, így a gyümölcs könnyebben hámozható ki, ezt az eljárást folytatja, míg csak az utolsó darabot is ki nem veszi és az üres héját el nem dobja. Azután még egy párszor előkeresi a héjat, kis rostokat szaggat ki belőle.

Az egész eljárásnál a mozdulatok koordinációja tűnik fel és az a rend és egység, amit az érzékelés ad a cselekvésnek. Itt észlelés és cselekvés úgy összekapcsolódik, mint az embernél. De még az alacsonyrendű állatoknál is, alkalmas körülmények közt, hasonló viselkedést tapasztaltunk. Egy remeterák az akváriumban talált egy nyitott kagylót. A rák egyik ollójával belekapaszkodott a kagyló kinyitott héjának szélébe, a másikkal pedig kis darabokat szedett ki a kagyló belsejéből és azokat szájába dugta. Miután a fél kagylót majdnem kiürítette, a másik kagylófélből is megragadott egy darabot, de ezt nem tudta letépni, mert húzás közben a kagyló héját is vele kellett húznia. A másik olló ebben a percben elengedte a legelőször megragadott kagylóhéjat és megragadta a másikat, hogy így a kihúzást lehetővé tegye. Még okosabb, intelligensebb lett az állat eljárása, miután mindkét kagylóhéj tartalmának legnagyobb részét elfogyasztotta. Egyik ollóját tapogatózva mozgatta a kagyló belsejében, megragadta az ott tapadó szívós záróizom egy rostját és húzni kezdte. Noha a másik olló a kagyló szélét fogva tartotta, mégis olyan helyen volt a húzás kiindulópontja, hogy a kagyló felborult. A rák rögtön abbahagyta a húzást és oly módon fogta meg a kagyló szélét, hogy a záróizmot letéphette. Azt is többször láttam, hogy a rák az izommaradványok kitépése közben, nehézség esetén, első lábait célszerűen felhasználta.

Az alacsony- és magasrendű állatok körében egyaránt találunk oly cselekedeteket, amelyek az intelligencia kifejezőjegyeit magukon hordják, az intelligencia kifejezőformáit különösen a magasabbrendű állatok arcvonásai és testtartása mutatják. Most különösen ezekkel akarunk foglalkozni, hiszen ennek a cikksorozatnak az a célja, hogy az

állati kifejezésformák szimbolikáját vizsgálja. Erre a célra pedig az intelligens kifejezőmozgás különösen alkalmas, mert valóban csupán jelképe, szimboluma az intelligenciának, mivel ennek a szellemi képességnek lényeges tulajdonságait képszerűen ábrázolja a nélkül, hogy az intelligencia tényleges jelenlétéről valamit elárulna. Ezt már az ember esetében ki lehet mutatni, mert sok ember nagyon intelligensnek látszik, azonban nem az.

Az intelligencia kifejezőformáinak vizsgálata közben körülbelül négy alapformát találtam. Ezek a következők: *a)* az „aha“-élmény kifejezése; *b)* „már tudom“ kifejezése; *c)* a „hallgatás“ kifejezése; *d)* a „nem érdekel“ kifejezése. Vizsgáljuk meg közelebbről ezeket a kifejezésformákat emberről és állattól.

a) Ha többen együtt vagyunk a szobában és barátunk ragyogó, sugárzó arccal belép, azt kérdezzük: „Mi az?“ (amit talált, hallott, kapott, feltalált stb.). Ugyanilyen arckifejezése van a kutatónak, ha egyszer a megoldást megtalálta és az „megvan“. Ugyanaz a kifejezése van — mint a sugárzó, felragyogó arcú csimpánznak az „aha“-élmény felléptekor — a kutyanak abban a pillanatban, mikor jó falatot kap, amikor a kérés kifejezése a *bírásra* változik. Ez a kifejezése a gyermeknek, aki valami örvendetes dolgot kapott, vagy az embernek az utcán, aki úgy járkal, mintha megnyerte volna a főnyereményt, vagy eljegyzte volna magát; és ez a kifejezés nem is mond többet, mint azt, hogy az illető „bír valamivel“, helyesebben: „*éppen most bír valamivel*“. Tehát a közös az „aha“-élmény kifejező mozgásában annak a kifejeződése, hogy „*éppen most kapta meg*“ az illető. Ezért a tágra nyílt szem és a ragyogó arc az ifjúság tipikus képe. A boldog fiatal leány, az üde diák és a fiatal csimpánz (ha jókedvű) tulajdonképpen éppen olyan, mint a tudós, aki egy probléma megoldását megtalálta. Különösen az ifjú kap léte minden pillanatában valami újat. Ebben a korban az embernek *mindig* a birtokába jut valami új. Ezért az „aha“-élmény“ a folytonos gazdagodás kifejezése, különösen a fiatalok saajátsága. Az is világos, hogy minden foglalkozási osztály — így a tudósoké is — a *legértékesebb* jellemvonásokat állandóan és akaratlanul is arcán hordja. Ezért most „divat“, hogy minden országban a legkülönfélébb tudósok nagy százaléka az „aha“-élmény“ arckifejezését hordja. A fény felragyogása a tágranyílt szemben, a sugárzó arc egyidejűleg a nyíltszívűség és becsületesség benyomását is felkelti. Ez a tény szaporítja ezen kifejezés fellépésének számát az érettebb ifjúság és a tudósok körében is a kor és tudomány olyan szakában, ahol „a legújabb eredményt“ és „a nyíltszívűséget“ olyan nagyra becsülik.

b) Az intelligencia szempontjából nem kevésbé tipikus a „tudom már“ kifejezése. Aki már látott egy igazi öreg professzort, vagy megfigyelte az egyetem régi képeit, az ismeri azt az arcot, amelynek szeme keskenyre húzódik össze, tekintete kissé lefelé irányul, keskeny ajkai

egymásra vannak szorítva, szája nagy és sarkai kissé legörbülnek. Ez az arc az elmúlt generáció tudósai közt volt „divat“. Figyeljünk meg egy öreg csimpánzt vagy orangután. Ott ül *nagy*, szorosan zárt szájaival, zömök nyakával a fa alatt, amelynek bonyolult struktúráját ismeri, „bírja“. Úgy ül ott, mint egy fontoskodó öreg, titkos tanácsos a tudás fája alatt. Hasonlítsuk össze a kisebb majmokat egy nagy, öreg csimpánzzal. A kis majmoknál a tekintet iránya, mint keskeny kereső fénycsomó, a környezet egyik részéről a másik felé fordul. Mindig van *valami új* a pillantásban. Ha az „aha-élmény“ bármikor be is állhat, az állat viselkedése mégis ideges, nyugtalan. Az állat egyszerre mindig csak *kevés* bír. Az öreg, nagy majom azonban, amelynek már fizikai okokból is mindig szorosan a fatörzs mellett kell tartózkodnia, bírja az egész fakoronát, ágaival, leveleivel és gyümölcseivel, egyszerre, egyidőben. A nagy, öreg, gazdag állat arca, éppen úgy, mint az öreg sokattudó professzoré, magasabb intelligenciafokot fejez ki.

c) Még magasabb fokot fejez ki a „hallgatás“. Ez a kifejezés nemcsak az előbbi elmélyülése, hanem új jegyei is vannak. A „gazdag birtokolás, az, amivel az illető bír“, nincs valahol messze, pl. otthon vagy a könyvszekrényben, hanem „*belül*“, mindjárt a félig lehúnyt szemek, a becsukott száj mögött. Itt ül a társaságban egy hallgató úr. „Ennek van valamije“, mondjuk egymásnak. Hogy mi, azt nem tudjuk; talán fájdalma, *kedvezőtlen véleménye*, titka, célja. De valamit magába zár, *valamit tud*. Már ezek a példák is mutatják, hogy az arckifejezés magában többértelmű és csak az egész helyzet teszi lehetővé a differenciálást. Ebben az esetben is jelen van a bírás általános kifejezése és csak a helyzet alapján dönthető el, hogy vajon az intelligencia bírását jelenti-e. A hallgatás e kifejezésében az intelligencia bölcseséggé fokozódik és nem véletlen, hogy egyrészt a Buddha-szobrokon lép fel ez a kifejezés, de másrészt némelyik hölgy is azt állítja, amikor a macska olyan csöndesen és hallgatóan ül az asztal sarkán: „A macska bölcs, sok minden történik öböne, csak nem szól bölcsességében, hallgat“.

d) A különböző intelligenciafokok eddig megbeszélte kifejezőformái „a bírás“ növekedő mértékben mutatták és ez a bírás végül az intelligencia egy másik kifejezésében, a „nem érdek“ élményben a telítettségig növekedik. Úgy a jóllakott kutya, mint az úr a nagy ebéd után, ugyanazt a „nem érdek“ kifejezést mutatja, amit a mindentudó professzor mutathat. „A bírásnak“ ezen fokán a birtokolt dolog oly régóta van meg, hogy megállapodik, asszimilálódik, nincs több feszültség, mint az előbb említett hallgatásban. Így a „nem érdek“ kifejezésben száj és szem nincs olyan szorosra zárva, de nincs is annyira tágra nyitva, mint az „aha-élményben“ vagy egy éhes állatnál, vagy egy tudnivaló ifjúnál. A birtokolt dolog, hogy úgy mondjuk, belül kikristályosodik és ez a strukturális egység annyira tökéletes (mindennel bír), hogy már semmi több nem jöhet hozzá. A legmagasabb intelligencia

o kifejezésénél a pillantás már nem fénylik, nem ragyog, nem kutat, nem szemléli tetszéssel a gazdagságot, hanem üres, mintha már nem is lenne szeme. A mondottakat leginkább a blazírt ember üres pillantása, a túlságosan nagy tudós „többé már nem nézhetem“ kifejezése mutatja. Az is feltűnő, hogy némely Buddha-képen a száj félig nyitva van és lezárt szemek helyett *egyáltalán nincs* szeme.

Az állatvilágból is lehetne sok példát felhozni a „nem érdekel“ kifejezésére. Tudvalevőleg a *bagoly* az intelligencia, a bölcsesség legtökéletesebb képe. A baglyot a bölcsesség örökkévaló szimbólumává nem a gazdag tömzsisége, kövérsége, sem a hallgatag csöndessége és zárkózottsága, hanem „a nem-érdeklődés“ üres pillantása teszi.

Vizsgálódásaim eredményeként az intelligencia általános, lényeges jegyének a „*valaminek bírása*“ látszik és véleményem szerint ez a kifejezés: „van neki valamije“ érinti legjobban az intelligencia lényegét.

F. J. J. Buytendijk (Groningen).

Még egyszer az ideákról.

— Válasz Berky Imre bírálata. —

Az Athenaeum 1931. 4—6. számában megjelent „Az ideák problémája“ c. dolgozatomat Berky Imre ugyane folyóirat legutóbbi (1932. 1—4.) számában beható kritikára méltatta és sok, súlyos kifogást emelt szerény elméletemmel szemben.

Ma már szinte egészen megfertőzte tudományos életünket a tömjénező bizantizmus és a sok, baráti alapon, kölcsönös szolgálatokért készült kritika, amik a tudomány egészséges fejlődését csak gátolják. Ezért önmagában csak elismerést érdemel az a bátorság, hogy bírálóm a tudományos irodalomban való első szerepléseként egy kemény kritikával lép elő. Mert igenis nagy szükségünk van bátor, férfias kritikára, amely az *amicus Plato, sed magis amica veritas* elvét követve nyíltan ki meri mondani a kedvezőtlen bírálatot is. Azonban, minél keményebb, minél elmarasztalóbb valamely kritika, készüljön annál alaposabb hozzáértéssel, annál nagyobb óvatossággal, annál meggyőzőbb érvelésekkel. Különben jogosulatlanul rontja a kritika szenvedő alányának tudományos hitelét, csökkenti munkakedvét. Lássuk, mennyiben felel meg e követelményeknek Berky bírálata.

Bírálóm bevezetéként elismeri, hogy dolgozatom „komoly és tartalmas munka, látszik rajta, hogy hosszas és beható filozófiai spekuláció gyümölcse“. Ennek dacára négy oldalon át csupa tévedéseket és ellentmondásokat talál dolgozatomban, amely „csak a felszínen siklik végig“, csak „újra össze akarja zavarni a végre világossá tett fogalmakat“ és

amely végeredményben csak „visszafejlődést jelent“. Bírálóm szükségesnek tartja még azt is kifogásolni, hogy a történeti tárgyalásnál mellőztem az *eleátákat*, holott ilyen ellenvetésekkel szemben már előre igyekeztem védekezni e megjegyzéssel: „E történeti fejtegetésben a rendelkezésünkre álló szűk keretek miatt nem törekedhettünk teljességre.“ (156. l.) Egyébként az eleaiakról *igenis megemlékezem*, amennyiben megjegyzem, hogy „Platon... az ideákat az eleai iskola örök, változatlan létezésével ruházta fel.“ (136. l.) Hosszasan foglalkozom továbbá Platonnak az eleai iskola képviselőjéről, Parmenidesről elnevezett dialógusával (137—8. l.).

Hasonlót kell válaszolnom bírálóm amaz ellenvetésére is, hogy „az ideáknak mint fogalmi létezőknek a gondolata nem Aristotelesnél merül fel először, hanem már Platon az ideák rendszerében fogalmi rendszert látott“. Ezt sehol sem vontam kétségbe, sőt más szavakkal ugyanezt mondtam Platonról: „nála az ideáknak kezdetben logikai, ismeretelméleti jelentősége van (Euthyphron, Menon, Hyppias minor)“. (136. l.) Egyébként magam is nagyon természetesen elismerem, hogy még sok mindennel ki lehetett volna bővíteni történeti fejtegetéseimet, de nem találok indokoltnak ezt hibául felróni egy, már amúgy is szokatlanul terjedelmes folyóiratcikknél, amelynek hozzá még kimondottan nem is történeti vizsgálódás az elsődleges célja és jellege.

Az *érvényességről* szóló fejtegetéseimben, ahol az érvényesség kétféle értelmű használatát indokolatlannak, célszerűtlennek, félreértésekre vezetőnek tartom, bírálóm szerint „a tévedés nyilvánvaló“. Érvései közben bírálóm az érvényességnek már nem is két, hanem egyenest három értelemben való használatát különbözteti meg (szubszisztencia, viszony, értelem), anélkül, hogy ezek közös „érvényesség“ kifejezéssel való elnevezésének általam kétségbevont jogosultságát és célszerűségét igazolni, elégséges okát kimutatni csak meg is próbálná. Így természetesen még további végnélküli ekvivokációkkal is megterheljük az érvényesség kifejezést, de nyilván nem fogja ez a problémák világosabbá tételét szolgálja.

Dolgozatomban leglényesebbek azok a fejtegetések, amelyekkel a minden létezésről és elgondolástól teljesen független abszolútumként felfogott *ideák megismerésének* nehézségeit igyekszem kimutatni. Bírálóm szerint „ezek a nehézségek azonban könnyen kiküszöbölhetők. Az ideákat ugyanis meg tudjuk ismerni, ha Pauler felfogását a magunkévá tesszük, hogy t. i. az igazságok (ideák) és a létezők egymással a párhuzamosság viszonyában állanak“. Az ilyen érvelést azonban a logikában *petitio principium* nevezik. Nyilvánvaló ugyanis, hogy bírálómnak mindenek előtt az abszolút ideák kétségbevont megismerhetőségét kellene valamiképpen igazolnia, csak azután tehet róluk bármit és így az említett párhuzamosságot is indokoltan magáévá. Bírálóm azonban meg sem próbálja indokolni, miért fogadjuk el e párhuzamosságot. Már pedig

a tudomány ott kezdődik, ahol a principium rationis sufficientis elve szerint igazolni is próbáljuk azt, amit magunkévá teszünk. Ha az ideák megismerésének nehézségei valóban ilyen „könnyen kiküszöbölhetők“ lennének, érthetetlen volna, miért vitatkoznak felette mégis nem éppen gyenge elmék már több mint kétezer év óta. Ebből természetesen folyik, hogy a szubzisztenciának bírálóm által elfogadott és érvényességnék nevezett módja sincs tudományosan megalapozva mindaddig, míg az ideák megismerhetőségének problémáját el nem döntjük. Ez tehát az első megkerülhetetlen alapprobléma!

A minden realitástól és elgondolástól abszolút független ideák éppen azt nem teljesíthetik, amiért eredetileg felvették, t. i. a *valóság létezésének és megismerésének magyarázatát*. Létezés csak reális létezővel magyarázható vagy megfordítva, mindaz eo ipso reális létező, ami létmozzanatokra valamilyen hatással van. A létezés magyarázatánál tehát semmire se megyünk az ideákkal, sőt ellentmondásba keveredünk, ha ez ideákat a reális létezésről áthidalhatatlan szakadékkal választjuk el. De a megismerést se magyarázhatjuk az ilyen ideákkal, mert a realitás megismerésének problémájánál nyilván még nagyobb probléma a realitástól teljesen független ideák megismerése. Az ilyen magyarázat tehát *ignotum per ignotius*. Nem dönti meg a fejtegetéseimet a matematikai tárgyakra, jelentésekre, objektívumokra stb. való hivatkozás sem, amivel bírálóm él, mert ha ezek nem is a realitás síkjában vannak, ez még nem jelenti egyúttal azt is, hogy minden realitástól teljesen függetlenek. Ezt az összefüggést dolgozatomban teljes részletességgel megvilágítottam.

Éppen e nehézségek miatt kutattam dolgozatomban az ideáknak a realitással való kapcsolatát, mert úgy láttam, hogy csak a realitásban megalapozva adhatunk az ideáknak elfogadható értelmet. Ezt a kapcsolatot az *absztrakció-elméletemmel* véltem feltalálhatónak, amivel elfogásom szerint az ideáknak elfogadható értelmezést adtam és megismerésük nehézségeit is kiküszöböltem. Meglepő, hogy bírálóm éppen ezt (és egész dolgozatomban egyedül ezt) az absztrakció-elméletemet fogadja elismeréssel és megállapítja, hogy munkámnak „az értelem absztrakciós működésére vonatkozó gondolatai értékes eredményeket tartalmaznak“, másrészt azonban ez eredményekre, vagyis az ideák általam adott magyarázatára mindvégig a leglesújtóbb bírálatok özönét zúdítja. Holott nyilvánvaló, hogy ideaelméletem absztrakció-elméletemmel áll vagy bukik.

Bírálóm egyébként az absztrakció-elméletemmel szemben is ellenveti, hogy „tökéletes absztrakciókra képes emberi tudatot elképzelni nem tudunk“. Hogy mit ért *tökéletes absztrakción* és miért tart ilyes valamit elméletem szemponjából szükségesnek, nem válik világossá, de nem is lényeges elméletemre nézve, mert értelmünk arra az absztrakcióra kétségtelenül és tökéletesen képes, amit elméletem megkíván. Ugyanis

tökéletesen absztrahálni tudjuk pl. valamely színtől azt, hogy itt és ekkor létezik, hogy ennek és ennek a tárgynak a színe stb. Aki ezt kétségbe vonja, az nem értheti meg, mi a vörös vagy zöld szín, hanem csupán azt tudhatja, hogy itt és ekkor létezik egy ilyen és ilyen vörös vagy zöld tárgy. Épily kétségtelenül és tökéletesen absztrahálhatunk pl. egy tételt attól, hogy ki, mikor és milyen pszichikai kapcsolatok között gondolja el azt stb. Mi lehet hát akkor az a „tökéletes absztrakció“, amire való képtelenségünk meghiusítaná elméletemet?

Bírálom a *szubjektivizmus* és *relativizmus* hibájával is megvádol, holott ez ellen is már előre védekeztem (178—9. l.). Berky azonban, úglátszik, félreérti a szubjektivizmus és relativizmus mibenlétét. Nem minden alanya vonatkoztatás mindjárt szubjektivizmus és relativizmus, hanem csak az az elmélet, amely szerint minden igazság, minden ítélet érvényessége relatív, az elgondoló tudattól vagy egyéb mozzanattól függ, egyetemesen érvényes ítélet, abszolút igazság tehát nincs. Ilyesméről azonban elméletemben szó sem lehet, mert hiszen szerintem minden igazság, minden ítélet érvényessége az (esetleg reális) tényálladékon alapul, az ezzel való megegyezéstől függ, de független az elgondoló tudattól és minden egyébtől. Az sem tekinthető szubjektivizmusnak vagy relativizmusnak, hogy az ideális tárgyak *létezését* valamilyen személyes, reális tudathoz kötöm, hangsúlyozva, hogy „teljesen közömbös, vajjon melyik személy tudatát, vajjon emberi vagy isteni tudatot, avagy másféle gondolkodó lény tudatát vesszük tekintetbe... és így az ideális tartalomnak valamely tárgyra vonatkozó érvényességét sem befolyásolja az, hogy ki gondolja el.“ (178—9. l.) Itt egyébként is nem az ideális tárgyak *érvényességét*, hanem *létezését*, *fennállását* tettem valamely tudattól függővé. Aki pedig ebben is relativizmust vagy szubjektivizmust lát, annak ugyanezzel kell megbélyegeznie pl. azt az évidens állítást is, hogy gondolkodásról, megismerésről, csak gondolkodó, megismerő tudattal kapcsolatban lehet szó.

Az *értékekre* vonatkozó elméletemtől, amennyiben ezeket is a realitásra építem, bírálom az értékek objektivitását félti és attól tart, hogy elméletem „az emberi cselekvések etikai alapját renditené meg.“ En ennek dacára is azt gondolom, hogy az értékek objektivitását és cselekvéseink etikai alapját éppen az veszélyeztetné, ha az értékeket a realitástól teljesen elszakítanánk. Mit érnének az olyan értékek és erkölcsi alapok, amelyeknek semmi köze sincs a reális valósághoz? Hogyan követelhetik megvalósulásukat az olyan értékek, amelyek *lényegük szerint* nem is létezhetnek reálisan? Sőt egyáltalán hogyan vehetnénk tudomást ilyen értékekről? Bírálom nem veszi tekintetbe az *értékeknek* és azok *fogalmának* különbségét sem, amit pedig dolgozatomban részletesen kifejtettem (164—5. l.).

Bírálom egyébként sok helyen figyelmen kívül hagyja, hogy az általam elfogadott ideális tárgyak több szempontból lényegesen eltérnek

a modern platonizmus ideáitól. Így érthető, hogy több helyen „ellentmondásokat“ és „sebezhető pontokat“ talál ott, ahol a megfelelő különbségek figyelembevételével ilyesmiről szó sem lehet. Azt nem vonom kétségbe, hogy az általam értelmezett ideális tárgyak sok tekintetben hasonlítanak a *Paulernál* találhatóéhoz, hiszen kifejezetten vallom, hogy vizsgálódásaimhoz ezekből indultam ki és továbbfejlesztésükre törekedtem. Az ideákat azonban — és ez a legfőbb különbség — ismeretelméleti nehézségek miatt absztrakcióval és egyéb értelmi művelettel a realitásból iparkodom magyarázni és ezzel a *platonizmusból* áthajlom az *aristotelizmus*hoz. Hogy ez továbbfejlődést vagy visszafelődést jelent-e, arról lehetnek eltérők a vélemények. De a platonizmus nagynevű képviselőivel szemben Aristotelestől Geyserig a gondolkodók ugyancsak tekintélyes seregére hivatkozhatom. Ha valaki a felmerült problémákra jobb megoldást talál, természetesen magam is készséggel elfogadom, mert valóban nem az a fontos, hogy nekem legyen igazam, hanem hogy e régóta vitás és alapvető kérdésekben végre az igazságot megtaláljuk. Ezért magam is hálásan veszek minden hozzászólást és kritikai megjegyzést problémáimhoz. De nem gondolom, hogy Berky fejtegetései *egyetlen pontban* is megcáfolták vagy megjavították volna elméletemet.

Somogyi József.

Válaszul.*

Somogyi válaszát figyelmesen végigolvastam; fejtegetései azonban nem tudtak meggyőzni s így állításaimat minden ponton fenntartom. A vita eldöntését a jóakarató olvasóra bízom s csupán annyit kívánok megjegyezni: nem az a fontos, hogy első vagy utolsó cikkéről van-e szó valakinek, hanem hogy *mi az igazság*. Különben a jelen számban közölt dolgozatom éppen a vitás kérdésekben talán hozzájárulhat a problémák tisztázásához.

Berky Imre.

* Ezzel a vitát berekesztjük.

JELENKORI FILOZÓFUSOK.

Spranger történetfilozófiája.

A filozofálás legtriviálisabb és legmagasabb formája egyaránt az életbölcselet egy-egy típusa. Mindig voltak és vannak, akik az élet nagy titkainak könnyen felfogható és hasznosan megnyugtató megfjtései után kíváncznak és a kőznapi élet jelentéktelenségei számára bölcs szabályokat várnak a tudománytól és mindig akadtak, akik ezeket az igényeket több-kevesebb készséggel kielégíteni igyekeztek. E valóban triviális életbölcselet mellett azonban ott van a filozófiának és az életnek magasrendű találkozás, amikor a filozófia nem egyszerűen napirenden levő diszciplináris kérdések tárgyalása, hanem a személyiség legbensőbb és legelevenebb létkérdéseinek mélyéből hajt ki, s e találkozás nem programszerű, hanem átélte kinyilatkoztatása annak, hogy az élet nemcsak e földi síkokon folyik, feladatai tehát nemcsak innen valók, s hogy éppen ezért e feladatok belátása, a filozófiai ismerés nagyonis az élet, e magasztosabb élet dolga. Az utolsó évtizedek zűrzavarai megduzzasztották a népszerű életbölcselek számát. Teméntelen olyan anyag vetődött fel, amelyet ügyes kezek nagy hatással formálhatnak tetszetős alakzatokba. De e vajdó idők szorosabbra fűzték az igazi filozófia és az igazi élet mélyének nemrég még oly laza kapcsolatát is. Ez a tudomány nem ad ugyan könnyűszerrel hasznosítható regulákat, sőt a lét metafizikai kísérteinek elűzésére sem használhatják olyanok, akik a kísértekekben hisznek, de legalább tisztá égboltot tárnak élénk és feltakarják szellemünk benső iránymutatóit. Ezek a filozófusok nagybára nem is nyújtanak „új“ bölcsességet, mint a piac hangos tudományárusai, de közelükben valamivé, valami újjá válunk. És érezzük, hogy közelebb kerültünk az élet rejtelméhez, talán anélkül, hogy többet tudnánk mondani róla másnál.

Előkelő helyet foglal el sorukban *Eduard Spranger*, a berlini professzor, akinek ötvenedik születésnapját ezidén ünnepelhetjük. Hogy ebből az alkalomból éppen történetfilozófiai felfogását vázoljuk itt, annak megvan a maga objektív alapja is. Spranger szemében az élet a szellem, az értékek világa és annak tünetkezése az emberi lény lelkében és alkotásaiban. Ennek az életnek a formáit kutatja, hogy megpillantassa az Időtlennek az árnyékát az idő áradatában tovasuhanó jelenségek tükrén. Ennek az életnek a lényege éppen az Időtlen, az abszolútum, az érték maximuma utáni törekvés, s ez a törekvés, nem elégíülhetvén ki az egyén élettartama szűkös határai között, teremt meg a szellem objektívációját, az objektív szellemet, a kultúrát, a kultúra élete pedig a történet. Ilyenformán a történetfilozófia Spranger rendszerében ugyanazt a helyet foglalja el, mint akár a Hegelében.¹

¹ A könyveken kívül az 1925—26. tanév téli szemeszterében „Philosophie der Geschichte“ címen tartott előadásokról készült jegyzeteket ís

Spranger nézete szerint történetfilozófia, csakúgy mint az egész filozófia, két ágra oszlik: tudománytanra és világnézettanra. Az első a tények összefüggésének és a kiválasztásnak az elveit kutatja, a másik a jelentés, az értékelés princípiumait, vagyis az egyik a történelmet mint ismeretet, a másik mint értékelést vizsgálja. Amannak a kérdései: a történelmi megértés, mint a történelmi ismeret formája; a történelmi történés tényezői; a történelmi történés törvényei. A második diszciplína pedig a haladás, az értékelés mértéke, a történet s az abszolútum viszonya kérdéseit vizsgálja, sőt a jövő kiszámításának praktikus szabályait is.

Ki kell emelnünk, hogy Spranger a „Geschichte“ alatt nem a multban történeteket érti, hanem a róluk való tudatunkat, nem a „res gestae“-t, hanem a „historia“-t, szemlélete tehát ismeretelméleti jellegű. A természettudományok századvégi tirannizmusának akaratlan nyoma ez még nála is, mint az egész modern történetfilozófiai irodalom jórésztében. A természetet ugyanis valóban bajos ontologisztikusan szemlélni, mert az emberben idegen lévén a megismerő szellemtől, természet-fogalmunk nem a valóságra, hanem a róla alkotott képeinkre vonatkozik csupán. A történelmi valósággal azonban nem ugyanaz a helyzet. Azt mondhatjuk, hogy míg amott a megismerés alanya és tárgya ellenkező előjelű két tényező, addig itt mindkettő azonos előjelű: az emberi szellem maga. Míg a természetet csak fogalmilag hozza létre a szellem, addig a történetet valóságosan ő teremti; a természetet tehát valóban nem ismerhejük meg *Ding-an-sich*-ként, a történet lényegébe azonban behatolhatunk. Jogosult tehát az ontologisztikus szemlélet is. Ebből azután az is következik, hogy éles különbséget kell tennünk történelmi logika és történetfilozófia között. Az előbbi a történelmi megismerés kategóriáit vizsgálja, az utóbbi magát a történelmi valóságot.² Ha így az ismeretelméleti és ontologisztikus szempontot különválasztjuk, akkor az utóbbi alapján számos olyan kérdés, amely eddig a történelemlogikában, másként formális történetfilozófiában, Spranger szerint a történetfilozófia tudománytani részében foglalt helyet, áttehető lesz a tartalmi, magára a konkrét történelmi valóságra irányuló kutatások területére. Ez a szempont különben is minduntalan követelően lép elő a tárgy természetéből még a legszigorúbban ismeretelméleti jellegű fejtegetésekben is. Annál inkább olyan filozófusoknál, akik, mint Spranger is, az életnek, a létezőnek a kutatói. Spranger megállapításai nemcsak a történelmi ismeretre, hanem magára a tényleges történetre is ráillenek. Azok a kategóriák és funkciók, amelyeket feljegyez, nemcsak a történelmi megértés eszközei, nem is csak a tudatunkban létező ismereti világ konstitutív szabályai, hanem éppenséggel a történetiség sajátos valóságának

használhattam dr. Barta János kereskedelmi akadémiai tanár úr sziveségéből.

² V. ö. Joó Tibor: A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete. Szeged, 1931. 35. sk. ll.

létokai. A kauzalitás merőben ismereti kategória, transzcendens érvényéről semmit sem tudhatunk; de egy történeti cselekedet motívumát felismerve, nem merőben ismereti kategóriával *értelmezzük a magunk számára*, hanem meg lehetünk győződve, hogy a konkrét valóságban is a motívum volt a cselekedet forrása. A következőkben Sprangernek csupán történetfilozófiáját ismertetjük, történelemlogikájába nem bocsátkozunk bele.

Történet alatt azt a folyamatot érti, amelynek folyamán az értékek örökkévaló világa és az anyag mulandó birodalma az emberi tevékenységben találkoznak és jelentéssel bíró cselekedeteket és alkotásokat hoznak létre. A kultúra élete a történet. Mindketten az immanens valóság talaján sarjadnak ki, de mindketten túlutalnak az immanencián az értékek síkja felé, annak az ösztönzésére jönnek létre. De az immanens valóság létformája az individualitás, az érték pedig egyetemes. A kulturális-történeti jelenség tehát az egyetemes érték individuális átéltségéből születik; amaz adja a jelentését és érvényét, emez immanens realitását. Ilyenformán a történetnek három tényezője van: a szubjektív, az objektív és a normatív szellem. A szubjektív szellem az egyes ember, a személyiség, amennyiben tevékenységét értékre irányulás határozza meg. Az objektív szellem egyfelől az egyesek értékmeghatározta tevékenységeinek az összefonódottága, amelynek termékeként személyfeletti kollektív szellemi tartalom jön létre az egyesek tudatában, másfelől pedig olyan tartalmak: érzületben, cselekvésben, alkotásban, amelyek objektív érvénnyel bírnak, minthogy bennük tiszta értékvonatkozások fejeződnek ki. Maga a normatív szellem ezeknek az értékeknek a foglalata, amennyiben a szubjektív és objektív szellemben mint az értékek érvénye által meghatározott irányultság jelentkezik. A normatív szellem az, amely az egész történeti valóság ősforrása, mert ő tevékeny a szubjektív szellemben és őt igyekszik ez az objektív szellemben megvalósítani, megragadni.

Az Időtlen megragadásának négyféle kísérletét jegyzi fel Spranger, mint az objektív szellem négy formáját. Az első az anyag alakítása eszközzé vagy monumentummá. A második az örökké érvényes igazságok felismerése a futó jelenségek mögött, vagy művészi alkotások teremtése, amelyekben a szellemi élet vetített ki a materia formájában. A harmadik a társadalmi alakzatok. Végül a legmagasabb fokon áll az ethos, az erkölcsös-vallásos tartalommal telített lélek, amelyben minden funkciót egy harmónikus és állandó értékszemponthoz határoz meg. Az ethos a történet nagy személyiségeiben testesül meg, akiknek hatása messze túlterjed a személyes élet szűk körén és megközelíti az időtlent érvényben és hatásának tartományában is.

A történet mozgalmassága ezeknek a tényezőknek az életéből fakad. Mindenekelőtt önmagukban hordják a mozgás, a fejlődés csiráját, miután a mulandó és időtlen antitézisben állanak bennük egymással, s ez a viszony egyre újabb szintézisre hajt, örök felfelétörekvésre az

időtlen felé. Az objektív, szubjektív és normatív szellem viszonya nem tűri a megmerevedést. Ebben a viszonyban bizonyos szempontból éppen annyira aprioritás illeti meg a normatív szellemet, mint ahogy más szempontból az objektív, ismét más szempontból a szubjektív szellemet illeti meg. A normatív szellem, mint az objektív és szubjektív szellem értékirányultságának meghatározója, elsődleges hozzájuk képest. De a szubjektív szellem élményében csak az objektív szellem hatására éled fel a norma tudata, s itt az objektív szellem az elsődlegesebb mind a szubjektív, mind a normatív szellemmel szemben. Viszont az objektív szellem csakis a szubjektív szellemek tudatában kél életre, az ő értékkelő akaratuk szükséges hozzá, hogy a beléje zárt érvény eleven hatássá váljék. Ilyenformán e háromféle szellem *vetélkedése* folyik a történetben. A kész kultúrába beleszületett egyénben feléled az értéktudat és vagy igenli azt a kész normarendszert, vagy nem érzi kielégítőnek, nem üti meg újonnan átélt ideális normáit, s akkor azok helyett ezeket igyekszik az objektív alkotásokban érvényre emelni. Örökös kölcsönhatás e három szellemi forma viszonya, amely végtelenül bonyolódik előre az időben és minden pillanatban átformálja a kultúra örökölt anyagát. Ahol ez az átalakulás megszűnik, ott megszűnik a kultúra élete.

Eddig csak általában értékekről volt szó. De a történetiség lényegére fontos hatással van az is, hogy a szellem struktúrájában különböző értékirányultságok vannak. Spranger, mint ismeretes, hat irányt különböztet meg, a szellem hat életformáját, a teoretikus, az ökonomikus, az esztétikai, a szociális, a hatalmi és a vallásos érték által motivált szellemi funkciót. A szellem ideális struktúrájában ezek a funkciók harmonikus szintézisben egyesülnek és ez az ideális állapot a végső norma mind az egyén, mind a kultúra számára. Ennek a szintézisnek a törekvése alapvonása a szellemnek. De másik alapvonása, hogy ezek az egyes értékirányok is egyeduralomra törnek és külön-külön igyekeznek az értékmaximumot elérni. Tehát itt is vetélkedés folyik és ez a vetélkedés, jegyzi meg Spranger, sokkal döntőbb hatású a történetre nézve, mint azok a vetélkedések, amelyek egyének vagy kollektív individualitások között folynak valamely olyan értéktárgy birtokáért, amelyet mindkét vetélkedő fél egyazon érték szempontjából becsül, pl. egy kikötőért.

Az értékirányok közti harc bizonyos szabályszerűséggel megy végbe. A kultúra harmónikus szintézise lassan felbomlik az irányok differenciálódása következtében. A tudomány, a közgazdaság, a művészet, a politika, a vallás élete öncélúvá és egymástól elszigeteltté válik. Az egyének azonban mindég *egész* emberek, figyelmeztet Spranger, s ezért idegennek érzik a maguk szellemének szintetikus struktúrájával szemben ezt a differenciálódott kultúrát és megindul annak a középonti és általános értékfogalomnak a kiérlelése, amely a széthullott kulturális funkciók egységét helyre tudja állítani és egy új kutúrszintézist teremt. Ebben a szintézisben régi elemek is helyet foglalhatnak, sőt

rendszerint helyet is foglalnak, amennyiben bennük mint objektív szellemi alkotásokban a normatív szellem igazi lényege változott objektívációvá és így megfelelnek a szubjektív szellemek újonnan átélt értékigényének. Ez a titka a renaissance-oknak, amelyeknek tényével Spranger a hanyatlás elméletét dönti meg. A kultúra nem biológiai életet élő organizmus, hanem létének formája az érvény és azoknak az egyéneknek az értékakaratótól függ, akik tudatukban hordozzák. A kultúra nem pusztul el a néppel együtt, amely kialakította, hanem az objektív alkotásokban fennmaradva — anyag, emlékezet vagy hatás útján — más népekre, késői nemzedékekre is normáló erővel bírhat és folytathatja életét. Ilyenformán semmi, amiben az abszolútum szikrája él, el nem enyészik.

A fejlődés, a haladás kérdésében is sajátos álláspontra jut Spranger. Megállapítja, hogy, mivel minden értékfunkcióban a teljesség, a maximum törekvése él, valóban fel lehet ismerni haladást a kultúra egyes ágain belül. De éppen ezeknek a külön-úton-járásoknak a következtében keletkeznek az értékirányok, kultúrális akciók közti összeütközések, ezek bomlasztják fel a kultúrszintéziseket. Ugyanakkor, amikor önmagukat kifejlesztik, ezek vezetnek a differenciálódás végső állomásán a széthulláshoz, a terméketlenné váláshoz s idézik elő azt, hogy *általános*, a kultúra *egészének*, vagyis az egyetemes történetnek a haladását nem szemlélhethjük. Ez azonban nem tesz semmit. Ha nem is fedezhető fel a haladás az empiriában, él a szellemben, mint norma és szakadatlan törekvés tárgya. Ennek a belátásnak mélyreható következménye van Spranger történetfilozófiájának világnézettanára. Az élet filozófusa természetesen nem tiltja el a historikust az értékeléstől, a történeti jelenségek feletti ítéletmondástól. De ennek az ítélkezésnek a mértékétül a haladás amaz ideális normatív kell-jét kívánja. Ezzel az ítélkezéssel kerül bele történelmi világképünkbe az időtlen, az abszolútum, a normatív szellem mozzanata, ezáltal lesz az objektív érvényűvé és alkalmassá arra, hogy a jövőnek — nem empirikus alakulását bár — de ideális kell-jét előre írja, s a jövő alakítására irányuló tevékenységünket meghatározza.

A három szellem elméletéből következőleg logikusan foglalja el Spranger azt az álláspontot, hogy a történet „igazi hordozója“ felőli kérdés, az Unterbau-Überbau-probléma teljesen alaptalan és terméketlen. Értelmetlen kérdés, hogy mi a történet „igazi“ alanya, végső alapelve, döntő tényezője: az egyén, a közösség, — ezen belül: a társadalom, az állam, faj, nemzet stb., — az objektív kultúra egyik vagy másik ága, — gazdaság, technika, vallás, politika stb., — vagy az abszolútum maga, az istenség az a hatalom, amely minden egyéb funkciót irányít. A kultúra és élete, a történet, szellemi struktúra és ennek az a lényege, hogy benne különböző funkciók fonódnak össze egy szintetikus érték szolgálatában. Láttuk, hogy az ideális állapot éppen az ösz-

szes funkciók harmóniája, differenciálódás és valamelyik funkció egyeduralomra törekvése nélkül. A történet folyamán természetesen igen ritkán közelíti meg a kultúra ezt az ideális állapotot, az életformák, érték-irányok vetekedése közepette hol egyik, hol másik ér el teljesebb fejlettséget, lendül a többi felé s adja meg egy-egy korszak alapszínét, lényeges problémáit és feladatait. Egyszer a vallás, máskor a társadalmi kérdések kerülnek a középpontba, vagy a technikai haladás irányítja az egész fejlődést. Vannak századok, amikor nagy egyéniségek döntenek, vannak, amikor a kollektívumok sodorják őket is magukkal, más korszakokban maga a tárgyi kultúra, az intézmények súlya nehezedik minden életjelenségre. És felragyognak nagy hajnalai a történetnek, amikor az abszolútum méhéből újjászületett normák sugározzák be mind a személyek, mind alkotásaik életét. De általában minden korszakban, a történet egész folyamán szakadatlanul érvényesül mindenik tényező ereje és nem lehet dönteni elsőbbségük fölül.

A kérdést kétségtelenül komplikálja az anyagi természet jelenléte a történet tényezői között. Spranger azonban nem tulajdonít nagy fontosságot neki. A történetiség lényege éppen az anyagnak és a biológiai létnek az átalakítása, értékek normái szerint, valamint szellemnek a létrehozása az anyagi valóság talaján. Ennek az anyagnak végső áttörhetetlen határai kötik bizonyára a szellemi alakító tevékenységet, de maga a történetiség, a kultúra e határok ostromlása, a szellemi akció. Az anyagi természet a legkevésbé lehet alaptényezője, döntő faktora a történetnek. Ő a történetnek csak színtere. Mindenesetre azonban a legnagyobb titok az időtlen és mulandó, a szellem és az anyag találkozásának és kultúrává válásának teremtő folyamata.

A történet ilyen kétoldalúsága következtében kettős formában folynak le a történeti vonatkozások is. A szellem körében nem az ok-törvény uralkodik, hanem a motiváció. Nem az ok és következmény, hanem a cél és eredmény viszonya jellemzi a szellemi akciókat. A szellem körén belül a szabad elhatározás uralkodik és az akarat dönt. A szabadság természetesen nem önkény, hanem a szellem autonómiája, saját törvényei szerinti elhatározás. A szellem mérlegeli az értékirányok és értékfokok motívumait és struktúrájának megfelelően szánja el magát. Másfelől azonban az így létrejött elhatározás végbevitelére már a természeti valóság síkján történik, s így ez már a kauzalitás törvényének van alávetve. Tehát a történeti jelenségeknek két oldaluk van. A történetiség lényege azonban éppen az elhatározások pillanatában tör fel. S ezek a pillanatok szabadnak mutatják a szubjektív szellemet az objektív szellemmel szemben is. Ez a szabadság építő és romboló lehet egyaránt, de mindenesetre biztosítja az örök normák új átélésének friss erejét a megmerevedett és gátló formák felett. Így a történet felett nem a kényszerű végzet az úr. Jövője, írja Spranger, nem a fátumtól függ, hanem az ethostól.

Ezek után felmerül a kérdés, hogy vajjon remélhetjük-e történeti törvények felfedezését, van-e egyáltalában lehetősége bizonyos szabályszerűségeknek. Spranger határozott igennel felel. E kérdés tárgyalása az ő gondolatkörében szorosan kapcsolódik a történelmi fogalomalkotás elméletével. Itt *Rickert*-tel szemben tökéletesen ellentétes álláspontot foglal el. Mint ismeretes, *Rickert* a történelmi megismerést individuális fogalmak alkotásában ismeri fel, az általános fogalmakat a természettudományok körére korlátozza. Spranger kifejti, hogy voltaképpen a természettudományok általános fogalmai sem különböznek azoktól, amelyek a történelemben is megalkothatók. Ugyanis az az ellenvetés, hogy a történeti folyamatokban annyi különböző és jórészt ismeretlen individuális tényező játszik közre, hogy az teljesen kizárja az általános fogalom alkotását, ez az ellenvetés jogosult — ha egyáltalában jogosult — a természettudományok esetében is, mert ezek általános fogalmai is csak a *tiszta*, absztrakt eseteket tartalmazzák, az empiria minden individuális járulékától eltekintenek, tehát semmiben sem különböznek egy olyan fogalomtól, amely valaminő történeti jelenség *rendszerinti* jegyeit foglalja magában. Ilyen általános fogalmakat a történelem alkot és alkothat is. S mind a természettudományok, mind a történelem kezében arra valók, hogy a megértés eszközei legyenek, racionális vonalak, amelyeket a tájékozódás megkönnyítése végett vonunk a valóság tájaira. Az általános fogalom mindig szabályszerűséget fejez ki, tehát ha a történelem is alkothat általános fogalmat, akkor az a történeti törvényszerűségek meglétének a jele. Ezek azonban különböznek a természettudományok törvényeitől. A törvény mindig szükségszerűséget fejez ki. A természettudományok törvényei kauzális viszonyok szükségszerűségét állapítják meg, a történeti törvények szellemi tárgyuknak megfelelően normatív, strukturális szabályszerűségeket konstatálnak. Sőt írnak elő. Ezek a törvények parancsokat írnak elő arra az esetre, ha a cselekvés a célba vett érték megvalósítását akarja elérni. A strukturális törvények pedig azt az ideális funkcionális viszonyt rögzítik meg, amelyekben a kultúra és egyes formái állanak. Maga a struktúra fogalma már törvény, amely a szintetikus érték és az egyes részjelentések mint funkciók szükségszerű viszonyát fejezi ki. A történeti törvények ismeretében természetesen nem számíthatunk ki teljes biztonsággal egyes eseményeket előre — ezt csak abban az esetben tehetnők meg, ha minden egyes tényezőt és feltételt ismerhetnénk —, de kulturális folyamatokat, az objektív szellem benső életét, kibontakozó fejlődéseket szükségszerűeknek foghatunk fel segítségükkel, sőt normákul szolgálnak a jövőt alakító akaratunknak. Mert — s ez Spranger elméletében a legnevezetesebb — e törvényeket nem a történet anyagából merítjük, nem az empiria szolgáltatja azokat, ott csupán jelentkezésüket figyelhetjük meg, hanem a *tiszta*, normatív szellem írja elő őket. Csakis ilyen úton nyerhetünk objektív és egyetemes érvényű tételeket; az empirikus sza-

bályok mindig esetlegesek, ideiglenesek, mert ezer szubjektív és individuális feltételtől függenek.

Külön kiemelkedő az a szoros viszony, amelyben Spranger történetfilozófiai és neveléseméleti gondolatai állanak. Aki olyan döntő hatalmat tulajdonít a történet alakulásában az ethosnak, az nem látja csekélyebbnek a nevelés szerepét sem. A nevelés éppen az ethost akarja kifejleszteni, célja egy kulturális eszmény, végső szándéka a kultúra szolgálata, vagyis a történet alakítása. A nevelés a szubjektív, objektív és normatív szellem egységét akarja megteremteni a személyiségben. És valóban a leghatékonyabb eszköz a történeti akarat kezében s mindig nevezetes szerepe volt a fejlődésben. Spranger neveléseméleti fejtegetései bőven át meg át vannak szöve történetfilozófiai fejtegetésekkel és különösen jelenünk válságainak mély elemzéseivel találkoznak gyakran. Spranger, az életfilozófus, korántsem riad vissza a jelen kulturális kérdéseinek a vizsgálatától, sőt minden tudományos tevékenysége végső forrásában annak az ethosznak a szolgálatában áll, amely a történetet alakítani akarja a kulturális tudat tisztításával és erősítésével s amelyről ő oly szép lapokat írt. De ez az ethosz nála a teória magaslatán áll, a korszerű problémák a legemelkedettebb és legáltalánosabb elvi rendszerbe szövődnek.³

Csábító volna vázolni korunknak Sprangernél olvasható elemzését és bírálatát, de messze átlépnénk kiszabott terünket. Éppen így le kell mondanunk arról is, hogy filozófusunkat beállítsuk a gondolkodás fejlődésébe, hogy megrajzoljuk vonatkozásait elődeihez, mestereihez, különösképen a német idealizmus és klasszicizmus nagyjaihoz és Dilthey pszichologizmusához. Meg kell elégednünk ezzel a skematikus bemutatással, amely inkább csak a problémákat és a végső eredményeket jelezheti s így kénytelen volt átsiklani a felfejtések és levezetések rendkívül finom, erős és céltudatos szövedékén, tehát éppen azon, ami a gondolat szerelmesei számára a legtöbbet jelenti egy filozófus művében, mert a legsajátabb mivoltában mutatják szellemét: a gondolkodás tevékenységének elevenségében.

Ami már most Spranger történetfilozófiai elméletét tisztán a tudományos eredmény szempontjából illeti, azt akkor ítélni meg, ha beállítjuk abba a bonyodalmas képbe, amelyet ez a diszciplína korunkban mutat. Spranger megszabadult Rickert egyoldalúan formalisztikus szemléletétől és amellett, hogy a történelemlogika terén olyan rendkívüli fontosságú munkát végzett, mint a történelmi fogalomalkotás körüli termékeny vitája Rickerttel, a történet tartalmát is az idealizmus módszereivel folytatott vizsgálatnak tárgyává tudta tenni, a legszigorúbb ismeretelméleti kritikát is megállóan. Ez a tartalmi vizsgálat nem

³ Szerény vázlattal igyekszem Spranger személyiségéről képet adni a *Protestáns Szemle* 1932. évf. 473. sk. lapjain.

lett nála sem a materializmus, sem a pszichológizmus, sem a biológizmus önmagát elszigetelő empirizmusává, hanem megmaradt a legtisztább értéktani talajon, viszont nem röppent el ködös metafizikai régiókba, mint korunk annyi történetfilozófusa, de meg tudta oltalmazni magát Troeltsch értékrelativizmusától is. Hogy mindezt milyen áldozatok árán érte el és milyen ajtókat hagyott nyitva rendszere s hogy általában milyen kritikai kérdéseket emelhetünk, minderről e szűk keretek közt szintén nem lehet szó. De megoldása nyilván a legalkalmasabb alapja lehet ma a további vizsgálatoknak. S ezt a megoldást különösképpen személyisége két vonásának köszönhetjük: erős ismeretelméleti és értéktani szemléletének, valamint valóságérzékének. Ezekkel tudja magát megőrizni attól, hogy elmélete sem a valóság előtt ne álljon meg, sem azon túl ne szárnyaljon, de ne is vesszen el benne és legfőképpen elkerülje azt a tévedést, amelybe például Troeltsch esett, hogy történetfilozófiai vizsgálatának eredményeképpen konkrét tartalmi normát várjon a jövő alakítására, illetve valamely tartalmi normarendszer igazolását kényszerítse ki tőle. Spranger módszere olyan norma felismerésére vezet, amely nem valami konkrét kulturális helyzetből vagy számára alakíttatik ki, hanem amely merőben formai, tehát abszolút, mert a szellem, a kultúra, a történet strukturájának törvényét fejezi ki.

Joó Tibor.

Nicolai Hartmann.

Azok, akik azt hirdetik, hogy a metafizika korunkban máris visszahelyeztetett a filozófia terén élvezett hajdani jogaiba, kétségkívül elhamarkodott véleményt vallanak. Annyi bizonyos, hogy napjaink logizmusa és spiritualizmusa elhárította a metafizika útjából a pszichologizmust és a materializmust. De a helyzet mindössze abban változott, hogy most két újabb, de jóval súlyosabb akadály tornyosul a metafizika elé: a logikai és az axiológiai abszolutizmus. Ezt a két akadályt még korántsem hárította el útjából az újjáéledő metafizika s az erre irányuló törekvések kétségkívül érdekessé teszik korunk filozófiatörténeti helyzetét. Az idevonatkozó problémáknak úgyszólván teljes egészét magában foglalja Nicolai Hartmann filozófiája.

Első főműve¹ a megismerés elmélete terén igyekszik érvényt szerezni a metafizikai szempontoknak. Megismerésről voltaképpen csak akkor lehet szó, ha a szubjektumnak sikerült valami objektíve fennállót megragadnia. Az a gondolkodási folyamat, melynek semmi tőlem független tárgya nincs, nyilván minden lehet (játék, fantázia stb.), csak éppen ismeret nem. A megismerésnek nem lehetnek önmagunkból merített krité-

¹ Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1925.²

riumai: ez a pont, ahol mind a kriticizmus, mind a fenomenológia helytelen ismeretelméletnek bizonyulnak. Látszólag elkerüli a veszélyt a logizmus: a megismerést objektív kritériumokhoz köti. Csakhogy a logika nem ismeretelmélet. Abban a pillanatban, midőn logikai szempontokat értékesítünk az ismeretelméletben, rögtön a pánlogizmus területére tévedünk s erőszakot követünk el a megismerés objektív természetén. Az igazi ismeretelmélet csak az ismeret metafizikája lehet: feltárni azokat a problémákat, amelyek akkor merülnek fel, midőn megismerésünkkel valami tőlünk függetlenül fennálló létezőt, realitást akarunk megragadni.

De ennél tovább voltaképen Hartmann sem jut. Az a hatalmas erőfeszítés, amellyel az ismeretelmélet egész területét átkutatja, csak a problémák feltárására elég: megoldást nem tud adni. Hartmann megelégszik azzal, hogy a megoldást egészen a racionalitás határáig üldözi, addig míg a megismerés útjai bele nem olvadnak a megismerhetetlenség úttalanságába: öt „a-poriája“ sorra kimutatja, hogy általában a megismerés, az apriori tételek, az igazságtudat, a problémátudat és az ennek alapján fokozott megismerés érvényes régi kritériumai transzszubjektív, ontológiai tények. Hogy e tényeket egyáltalán és esetleg adekvát módon megismerhetjük, annak az ad lehetőséget, hogy maga a gondolkodás is be van ágyazva az ontológiai folyamatok közé (hisz pl. a tudomány is fejlődik, terjed): tény és gondolkodás kategórikusan egy alapon építenek. Itt jut talán legközelebb Hartmann Kanthoz² s mégis e ponton tűnik ki legjobban, hogy a modern embernek a hartmanni típusát egy egész világ választja el a königsbergi bölcstől. Kétségtelen, hogy Hartmann ismeretmetafizikáját az „ignorabimus“ és a „docta ignorantia“ hangulata lengik még körül. De máris sikerült belevinnie a problémának lankadatlan, szinte fanatikus feltárása által korunk gondolkodásába az ismeret ontológiai, tényigazolásának szükségességét. Ha meggondoljuk, hogy ezzel egyidőben a neokantiánus iskola az ismeretelmélet önigazolásának tételét hirdeti, kétségkívül érdekes távlatok nyílnak meg előttünk filozófiánk legközelebbi útjait illetően.

Sokkal kevésbé sikerült Hartmannnak áttörnie a metafizikai szempontok számára az axiológiai abszolutizmus frontját. Hogy ennek oka a dolog természetében vagy bölcselők egyéniségében rejlik, itt nem kutatjuk. Tény az, hogy etikája³ sokkal kevésbé egységes szempontú, sokkal kevésbé lezárt, mint ismeretmetafizikája, annak ellenére, hogy itt nemcsak programot, hanem megoldást is ad. Ezzel szemben ez az a műve, amelyben egyénisége legteljesebben megnyilatkozik, amelyben legközelebről szemlélhetjük azt a megkapó, mondhatnók heroikus küz-

² V. ö. Deutsche syst. Phil. nach ihren Gestaltern, Hrsg. v. H. Schwarz, I. 1931. 308. l.

³ Ethik. Berlin, 1926.

delmet, amelyet a modern ember folytat az igazságért: újat akar, de semmit sem áldoz fel a régitől, ami érték. Hartmann itt kétségkívül hűtlen lesz ismeretmetafizikai önmagához: az akarat szabadságának nem ontológiai, hanem axiológiai igazolását adja. A létező világ kauzális determinációja alól felold az értékteleológia követése, az értékek világa pedig szabad választást enged az egyes értékek megvalósítására. Nyilvánvaló, hogy itt Hartmann saját maga töri meg az ontológiai tények egyetemességének a tételét: az értékek birodalma egészen külön világ s az embernek jutott a tragikus szerep, hogy féllábbal itt, féllábbal amott, a két szféra oppozícióját önmagában élje át. Hogy ha az érték nem ontológiai tény, mégis hogyan lehet róla igaz megismerésünk: erre a kérdésre Hartmann adós marad a felelettel. Megismétlődik a Kant óta tipikus eset: az etika Hartmannja lerombolja azt, amit az ismeretmetafizika Hartmannja alkotott? Nem. Mindössze azt kell belátnunk, hogy az ontológia és az axiológia még mindig külön utakat követnek. Míg ez így lesz, az etikus ember hivatása csak tragikusnak képzelhető el: az intramorális értékkonfliktus az erkölcsi embernek kikerülhetetlen, eredendő bűne marad. Tipikusan hartmanni tétel „die Enge des Wertbewusstseins“: az értékek világában csak addig tapogatózhatunk, ameddig ontológiai kötöttségünk rövidre szabott kötelekei engedik, amint egy értéket magunkévá tettünk, ugyanazzal a gesztussal száz másót már is elzártuk magunkat. Hartmann etikai gondolatai a maguk misztikus komorságában lenyűgöző hatásúak, de sötét pesszimizmusukat ennek ellenére sem fogadhatjuk el, különösen akkor nem, ha éppen Hartmannnak az ismeretelmélet terén vallott tételeit követjük: nem lehet kiszakítanunk egy külön etikai részt az ontológiailag egységes emberből.

Ha Hartmannal a filozófia nemcsak teória, hanem életforma (s hisszük, hogy az), akkor ezen a ponton egyéniségében is törés mutatkozik. Ez a jelenség annál érdekesebb, mert a mai ember lelki életének tipikus tünete. Heterogén elemek keveredése állandó diszsonanciát okoz. Az ismeret metafizikusa nem teheti magáévá az akarat metafizikáját és viszont. Mindkét problémakör mélyére ás és közös megoldást mégsem talál. Hartmann szótárából hiányzik a „közös nevező“, csupán az aporia, paradoxon, konfliktus, antinómia vannak szinte túlzó módon képviselve. De ha ez így helyes, akkor az ontológia mégsem „philosophia prima“ ezidőszertint: legalább is az axiológia számára nem az.

Hartmann a lét—érték kérdést mindezeideig nyitva hagyta s úgy hisszük erről soha sem is fog többet mondani, mint minden idők pesszimizistái mondtak. Metafizikai programját már kiterjesztette minden filozófiai diszciplínára, sőt minden tudományra. Ismeretmetafizikáját megvédte a matematika oldaláról jöhető támadás ellen (tudjuk, Husserl is innen merített erős antipszichológista érveket): a matematicizmus éppúgy multszázadi természettudományos világnézet csökevénye, mint a materializmus; a matematika legtökéletesebb tudományunk, de ennek ára

az, hogy csak nagyon durva, kvantitatív összefüggéseket tud kideríteni.⁴ Kimutatta, hogy ontológiai összefüggések mindenütt uralkodnak, a kategóriális törvények minden ismeretgyarapító tudomány tárgyára érvényesek.⁵ Felvetette egy filozófiai problémátörténet életrevaló gondolatát: a problémátartalom az, ami minden filozófiában maradandó, a rendszer, a megoldási vágy elhamarkodott szüleménye, múlandó bennük. Figyelmeztetett rá, hogy az ismeretelméleti idealizmus és realizmus évszázados küzdelmét próbáljuk eldönteni,⁶ az igazság azé lesz, amelyik a kategóriális összefüggés szempontjából elsőbb.

De ha e termékeny gondolatokat mind megvalósítjuk, túl ezeken ismét csak megoldatlan marad az Etika problémája, az Ember legkomolyabb kérdése: Konflikt heterogener Determination. Ennek a megoldási vágya az a bűvös hajtóerő, ami hajszolja a mai embert antinómiáról-antinómiára, paradoxonról-paradoxonra. Amíg paradoxonokat ismerünk, él bennünk a megoldás, a megismerés vágya. Ez az, ami Hartmann műveinek minden tudományos korrektségük mellett is esztétikai szépséget kölcsönöz: olyan pontosan tárja fel a problémákat, hogy szinte megoldásnak tűnnek fel.

Kétségtelen, hogy Hartmann a Nietzsche-hagyomány legkiválóbb örököse. Nietzsche filozófiájának termékeny és bomlasztó csírái egyaránt termő talajra találtak nála. De az is érthető, hogy mindazok az ellenmondások, amelyek Nietzsche aforisztikus filozófiájában nem lehettek nyilvánvalóvá, Hartmann szigorúan módszeres eljárásában mind napfényre kerülnek. Hartmann nem az a filozófus, akit Raoul Richter vár, aki az lesz a nietzschei tanok számára, ami Kant volt a rousseau-i gondolatoknak. Nietzsche az etika Kantja akart lenni: ami a megismerés számára a kriticismus, az lenne az erkölcsi ember számára a nietzschei inmanens ontologizmus. S Hartmann épp itt jut szöges ellentétbe Nietzschével: ismeretelméleti téren érvényt szerez az ontologizmusnak, etikai téren pedig cserben hagyja. „Dass niemals eine erkenntnistheoretische Skepsis ohne Dogmatik, ohne Hintergedanken entstanden ist — dass sie einen Wert zweiten Ranges hat, sobald man erwägt, was im Grunde zu dieser Stellung zwang“:⁷ akár Hartmann ismeretmetafizikai programját hallanók, Etikája viszont a nietzschei etikának s ezzel együtt saját ismeretmetafizikájának is ellenmond: elejétől végig a Nietzsche által annyira megvetett „Pathos der Distanz“ lengi át, a lét-érték antitézis hirdetésének tragikus hangulata.

Ezért helyezi elébe Hartmann a problémákban való gondolkodást a hagyományos szisztémátépítő filozófiának. Filozófiáját jól jellemzi, amit a Schellerről írott megemlékezésében mond:

⁴ Deutsche syst. Phil. 312. l. — ⁵ Kategoriale Gesetze Phil. Anzeiger, 1926. 201. l.

⁶ Zum Problem der Realitätsgegebenheit, (Phil. Vorträge der Kant-Ges. No. 32.) 1931.

⁷ Nietzsche, Fragmente. 481.

„Die Welt ist nicht widerspruchlos.“

De még jobban jellemezné ebben a megformulzásban:

„Die Welt ist widerspruchsvoll.“

Mátrai László.

A szellem fogalma Bartók György filozófiájában.

— Kritikai szempontok Bartók filozófiájának megítéléséhez. —

Bartók filozófiája szellemfilozófia e szó legsajátabb értelmében. Alapfogalma, kiindulópontja a szellem; eredményei rajta alapulnak és benne futnak össze. A következő sorok feladata e filozófia alapjelentésére rávilágítani, uralkodó tendenciáit a részletek szövevényéből kiemelni, amint azok főleg a „*A filozófia lényege* (Szeged, 1924)“, „*A „rendszer“ filozófiai vizsgálata* (Budapest, 1928)“ és „*Az „eszme“ filozófiai vizsgálata* (Budapest, 1930)“ című dolgozatokban, Bartók ez utóbbi, három szisztematikai tanulmányában mutatkoznak.

A szellem fogalma Bartóknál többértelmű fogalom. Azon jelentések közül, amelyeket Bartók a szellem szóval jelöl, a következőket emeljük ki. Jelent a szellem egyfelől egy az érzéki lét felett álló, az érzéki lét kritériumai szempontjából tehát nemlétező képletet, amelyet pozitív kifejezéssel értékeszmének vagy értéknek is nevezhetünk. Ezen axiológiai jelentésében a szellem mint kulturális tevékenységeink célja és végső normája szerepel. Érvényviszonylatok változatlan és változhatatlan egy-sége (változásról csak az érzéki lét területén lehet szó), amely mozdulatlan fenségben trónol a változó lét felett. Maga nem igazodik semmihez, ellenben a létező szubjektumok minden tevékenységének hozzá kell igazodnia, hogy eredményük objektív érvényességgel bíró tett, kultúrjav legyen. A létezők legmagasabb öröme, ha neki eleget tehetnek, hiszen minden kultúra rajta alapszik, ő azonban nem ismer sem örömet, sem fájdalmat. Örülhet, vagy búsulhat-e egy nemlétező értékeszme? A létezők gyarapodnak, fogynak, fejlődnek, pusztulnak. Az axiológiai szellemet mindez nem érinti. Ahol Bartók a szellem gyarapodásáról, diadaláról, a szellemi élet fejlődéséről és akadályairól stb. beszél, ott nyilvánvalóan nem erről a szellemről van szó. Itt emeljük ki e szellem-fogalomnak az újkantista bádeni iskolával, közelebbről *Rickert* értékfilozófiájának alap-gondolataival szembeéltő rokonságát.

A szellem axiológiai fogalma után foglalkoznunk kell a szellemnek azzal a fogalmával, amelyet Bartók a kultúra elméletével kapcsolatban használ, amidőn a kultúra létesítését, kifejlesztését és hordozását a szellemnek tulajdonítja. Ez a szellem nem a létnélküli, tehát minden létesítési kezdeményezéstől és hatékonyságtól megfosztott axiológiai szellem, hanem az emberiség szelleme, amint az a kultúrát kifejítő történelmi processzusban megnyilatkozik. Az axiológiai szellem benne mint

normatodat érvényesül, amely tevékenységének irányt és mértéket szab. Előnye az axiológiai szellemmel szemben ontológiai megalapozottsága, amelynél fogva az axiológiai szellem tartalmát alkotó értékeket létrekelteni, kultúrát teremteni képes. Hátránya, ugyancsak ontológiai meghatározottságából következőleg, az ideált mindig csak tökéletlenül képviselni tudó léti merevsége s a léti jellegből folyó törekvése és mulékonysága. El szellem történelmi, vagy a történelmi kultúrát hordozó közösségről szociológiai szellemnek is nevezhető. Megjegyzendő: a szellem e különböző elnevezései Bartóknál nem szerepelnek. Bartók *általában* csak Enről vagy szellemről beszél. A fennálló differenciák megjelölésére és általa sok félreértés eloszlására jónak látjuk azonban a különbségeket az elnevezésben is kifejezésre juttatni.

A szociológiai szellem fogalma magától utal az egyéni szellem fogalmára, amelyet egyszóval léleknek nevezünk. A kultúrát teremtő és hordozó társadalom egyénekből tevődik össze, a kultúra objektív alkotásaiban megnyilatkozó szellem a lélek szubjektív funkcióinak segítségével nyer megvalósulást. Ebben az értelemben bátran beszélhetünk az objektív és a szubjektív szellem viszonyáról. A nyert szellem-fogalmakat összevetve: míg az axiológiai szellem teljesen a létmentes eszmék körében keresendő, az objektív szellem pedig az axiológia és az ontológia határán, e két terület szálainak összefűződéséből magyarázható, a lélek egészen az ontológia talajában gyökeredzik. „A lélek reális valami, amelynek napja egyformán süt az értékes és értéktelen adottságok egész területén“, mondja Bartók. A lélek a szellemre nézve pusztán eszközi jelentőségű, a szellem megvalósulásának eszköze. Viszont a szellem a lélek tevékenységének célja és normája.

A szubjektív, az objektív és az axiológiai szellem fogalmainak fel-tárásával előttünk állnak egy kultúrafilozófia alapjai. (Hogy a szellem különböző funkcióinak jellemzésében mennyiben érvényesül *Hegel*, közelebbről pedig a Dilthey-iskola — *Spranger* — hatása is, annak kimutatásába itt nem mehetünk bele.) Teherképes alap egy kultúrafilozófia számára, amely kultúránk célja és értelme, szerkezete és létesülése felől van hivatva bennünket az emberi szellem immanens körében tájékoztatni. A szellem és a lélek dualizmusában kielégülést nyerhetnek az értékelés lehetőségének és jogosultságának igazolását követelő igények, az axiológiai és a szubjektív szellem kapcsolatán felépülő objektív szellem fogalmában pedig megvan a híd, amely a dualizmus két felét összekösse. Várhatunk-e többet egy filozófiai teóriától? Mi szükség van arra, hogy Bartók a felsoroltakon kívül még egy másik fontos szellem-fogalmat is érvényesíteni hagyjon filozófiájában? E kérdés átvezet bennünket a metafizikai szellem fogalmához, Bartók filozófiájának végső alapjához.

A metafizikai szellem koncepciójára Bartóknak szüksége van azért, mert nélküle az objektív szellem síkján létesülő kapcsolatban közreműködő szellemi funkciók *szerves* egysége megoldatlan probléma.

maradna. A szubjektív, az objektív és az axiológiai szellem közössége és egysége a metafizikai szellemben fundáltatik. Ez a szellem az, amely a valóságot a maga apriori törvényei szerint megalkotja és az alkotott valóságban a maga alkotását értékelve minden értéket önmaga értékére alapít. Maga sem nem valóság, sem nem érték, bár mindkettő belőle származtatandó, hanem a valóság és érték különbsége felett áll, mint a kettő metafizikai forrása. A különböző szellemfogalmak, vagy ha úgyetszik: szellemi funkciók mind rajta alapulnak, kinyilatkoztatásának célját, hatalmát, eszközeit jelentve. Bartók nagy magyar tanítójának, *Böhm* Károlynak hatása a metafizikai szellem ezen tanában jut legerőteljesebben érvényre.

Bartók tana, amelynek az előbbieken, amennyire a rendelkezésünkre álló szűk keretek engedték, alapjelentését feltárni, alapintencióit megvilágítani törekedtünk, sok félreértésnek van kitéve. E félreértések jórészt megszüntethetők, ha, mint a fentiekben tettük, a szellem különböző jelentéseit egymástól pontosan elválasztjuk s Bartók szellemfilozófiáját az így nyert szempontok fényében vizsgáljuk. E filozófia, amely a német idealizmus tradícióinak záporában termékenyült meg, egy a filozófia legmélyebb problémáival vívódó magyar gondolkodó szellemi küzdelmeit tárja elénk. Alaptana, minden idealizmus summája, a szellem primátusát hirdeti; ezt igyekszik szívós kitartással és türelmes elmélkedéssel a filozófia problematikájának széles területén érvényre juttatni. Bartók programjából csak egyes pontok vannak kidolgozva (mint szépen megírt erkölcsfilozófiája) s egész filozófiájának úgyszólván csak alaptervét ismerjük. De a közölt részletek s a bennük rejlő rendszer mögül mindenütt előtűnik egy a filozófia szellemének hódoló erőteljes egyéniség, akinek komoly munkája elismerést követel s várakozással tölt el a további eredmények iránt.

Varga Sándor.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

OTTE, HEINRICH: *Neue Beiträge zur aristotelischen Begriffbestimmung der Tragödie*. Berlin, 1928. Weidmann. 78 l. **Filozófiatörténet.**

Szerzőnk Aristoteles tragikum-elméletére vonatkozó vizsgálatait már egy régebbi művében közölte (Kennt A. die sogenannte tragische Katharsis? 1912); jelen munkájában újabb érveket hoz fel állításai mellett s egyúttal cáfolni igyekszik az ellenük elhangzott ellenvetéseket. Kétségtelen, hogy a tudományos közvélemény nem méltatta eddigelé Otte eredeti felfogását kellő figyelemre.

Részletesen megvizsgálva az aristotelesi tragédia-definíció minden alkatrészét, arra az eredményre jut, hogy Aristoteles meghatározásában mitsem mond a nézőre tett kathartikus hatásról, hogy tehát a filozófiatörténet által produkált minden Aristoteles-kommentár e téren igen nagyot tévedett. Aristoteles csupán utasítást ad a tragédia költőjének, hogy tárgyába (nagyszabású stb. történés) részvétet és félelmet keltő elemeket vigyen bele s ezáltal megtisztítsa, tragédiaképessé tegye az önmagában még nem tragikus tárgyat. A katharsis tehát nem a néző lelkében végbemenő tisztulási folyamat, hanem csupán a művészi ábrázolás egy eszköze, illetve szabálya éppúgy, mint pl. a cselekmény komolysága, lezártága stb. Szerinte tehát a Poétika sokat vitatott helyének helyes fordítása így hangzanék: „die Tragödie ist diejenige künstlerische Gestaltung einer ernsten und abgeschlossenen Handlung von einer gewissen Ausdehnung, welche in verschöner Sprache und zwar einer besonderen, in den einzelnen Teilen Personen handeln lässt, nicht bloss berichtet, und durch Mitleid und Furcht die Reinigung solcher Geschehnisse zustande bringt“ (10.)

Eszerint igaz lenne Goethe sejtése, hogy Aristoteles definíciója nem szól a nézőre tett hatásról. Bizonyos, hogy a kérdés végső eldöntése a klasszika-filológia jelentéstanára tartozik, bár kétséges, hogy — tekintettel az aristotelesi szövegek állapotára — e kutatások valaha is hozhassanak döntő eredményt. Ami a kérdés filozófiai részét illeti, az elfogulatlan kritikusként mindenkor számolnia kell azzal, hogy véleménye elfogult lesz, mert egy többévszázados esztétikai gondolkodás történeti folytonosságába van beágyazva. Ha nehéz is, el kell szakadnunk a kritika idejére mindama mélyenjáró és talán tárgyilag is igaz tragikum-elméletektől, amelyeket az európai esztétikai gondolkodás a renaissance óta alkotott, különben sohasem fejthetjük meg, hogy *Aristoteles* miként vélekedett a tragédiáról.

A filozófusnak különösen két ponton kell gondolkodóba esnie:

1. Miért kell megtisztulnia a részvét- és félelemnek a néző lelkében, mikor e két érzelm — különösen az első — önmagában tiszta és nemes?
2. Sokkal súlyosabb a második: az aristotelesi poétika szelleme csakugyan nem követeli meg, hogy a katharsis a nézőre vonatkozzék, mert

amint Aristoteles logikája sem tiszta logika, hanem organon, azaz a gyakorlati gondolkodás szabályainak foglalata, éppen úgy a Poetika sem általános művészetfilozófia, amely magába kívánta foglalni a művészet teljes problematikáját, hanem csupán művészi organon, amelynek célja: gyakorlati tanácsadás a művésznek. Fel kell itt merülnie a kérdésnek: nem értelmezte-e át a modern ember Aristoteles eredeti fel fogását, aszerint, amint fokozatosan kiépült a modern művészetfilozófiái gondolkodás s nem csupán a renaissancekori esztétikai világnézet látatott-e szubjektivisztikus elemeket abban a definícióban, amely eredetileg ezekről az elemekről mitsem tud?

Bármint dőljön el azonban a kérdés, csak hasznos lehet, ha az Otte által felvetett kétely belekerül az esztétikai gondolkodás vérkeringésébe.

Mátrai László.

M. GRABMANN—I. MAUSBACH: *Aurelius Augustinus*. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus. Köln, 1930. J. P. Bachem. 439 l.

Az 1930. évi Szent Ágoston-jubileum alkalmából megjelent művek sorában előkelő helyet foglal el ez a díszes kiállítású kötet, amelynek értekezései Szent Ágoston teológiájával, filozófiájával és kortörténeti kérdésekkel foglalkoznak. A filozófiai értekezések során A. Dyroff Szent Ágostonnak a rendről szóló (De ordine), eddig kevés figyelemre méltatott, korai művének forrásait és felépítését vizsgálja. A mű Dyroff szerint a hellenizmus hatása alól szabadulni törekedő római filozófia jellegzetes terméke, amely Cicero és Varro gondolatait keresztény elemekkel szövi át. Már ebben a műben feltalálhatók az ágostoni eszmevilág alap gondolatai, többek közt az öntudat bizonyosságának az elmélete is. Az újplatonikus hatásra biztos nyomunk nincs, jöllehet a mű tárgyánál fogva előnyösen értékesíthetők lettek volna az újplatonizmus gondolatai.

Szent Ágoston sokat vitatott ismeretelméletéről két értekezést találunk. J. Geysse Ágoston első dialógusai alapján ismeretnát kialakulásában szemlélteti. Az ismeretet Ágoston kezdettől fogva velünk születettnek tartotta, azonban annak tökéletes tudatosításához Istennek, a szellemi fénynek, az elmét megvilágosító közreműködését is szükségesnek vallotta. De hogy az elme megvilágítását nem az ontologizmus szellemében értette, következik abból, hogy Isten megismerését csak következtetés által tartja lehetségesnek s hangsúlyozza, hogy az így szerezhető istenismeret korlátolt marad.

B. Jansen az örök eszmék (rationes aeternae) megismerésére vonatkozó ágostoni tan megítélésére három szempontot állít fel. Elsősorban figyelembe kell venni, hogy a megvilágítás elméletével Ágoston nem akarta az ismeret keletkezésének pszichikai folyamatát megmagyarázni, hanem az ismeret tárgyi érvényének metafizikai megalapozására töreke-

dett. Továbbá ez az elmélet általában vonatkozik az igazság lehetőségének az indoklására s nem terjed ki az egyes tudományágakra. Végül az egész elméletet az Ágostonra hatott újplatonizmus azon misztikus magyarázata alapján kell értelmezni, amely a változékony emberi lélek számára a változatlan igazság megismeréséhez az abszolút lény segítségét elengedhetetlennek tartotta.

M. Grabmann a hit és tudás kérdésével foglalkozik Szent Ágostonnál s az erre vonatkozó irányelvet ebben a mondásában találja: Erts, hogy higyi, higyi, hogy érts (intellige ut credas, crede ut intelligas). Ennek a mondásnak az az értelme, hogy a hitet megelőzi a ki nyilatkoztatás, a hit tárgyának az ismerete. A vallásos hit értelmi alapon nyugszik s a hit jutalma a vallásos igazság mélyebb megértése. Ehhez elsősorban az erkölcsi tisztaság segít, de segítségünkre vannak a teremtett világból meríthető analógiák s a filozófia eszközei is. Szent Ágoston ideális optimizmusát, hogy az Istentől megvilágított értelem a hit tartalmába hatolni képes, vallja a középkori skolasztika is s lényegében ez máig a katolikus teológia álláspontja.

J. Mausbach Szent Ágostonnak az élet lényegéről szóló tanának a vizsgálata kapcsán rámutat arra, hogy már Ágostonnál megtalálható a modern vitalizmus két alap gondolata: az organizmus totalitásának és a célszerűségnek az elve. Az utóbbi a faji típus érvényesítésében, az alkalmazkodásban és a regenerálódásban nyilvánul meg. A fajok fokozatos megjelenésére vonatkozó ágostoni fejlődésemélet nem magyarázható darwinisztikusan, mert Ágoston egyik fajnak a másiktól való származásáról mitsem tud, hanem minden egyes organizmust egy eredeti ősmagból eredeztet, amely az alkalmas létfeltételek elkövetkezésével fejlődik ki.

Fr. J. v. Rintelen Ágostonnak a jóról szóló elmékedéseit a modern értékemléttel állítja párhuzamba. Ágoston szerint a jó reális érték, mert csak a legfőbb értékrealitáshoz, Istenhez való viszonyából nyeri jellegét, bár minden teremtett jónak ezenkívül reális önértéke is van. A véges értékek nem egyenlők, hanem organikus rangsor áll fenn közöttük, amely a lét, az élet és az ismeret ontológiai sorának felel meg. Szent Ágoston tehát az értékobjektivitás képviselője.

O. Schilling Troeltsch konstruáló módszerével szemben az ágostoni államtan gondolatainak eredeti értelmét törekszik megállapítani. Szerinte Ágoston elgondolásában az állam az emberi társas természet igénye, amelynek az a hivatása, hogy az ember segítségére legyen földi szükségleteinek kielégítésében s e sajátos hatáskörénél fogva az egyházzal szemben önálló.

A. Schmitt rámutat arra, hogy a matematikának Szent Ágostonnál mily fontos jelentősége van. Az egyházatya matematikai iratai nem maradtak fenn, de fennmaradt műveiből is megállapítható, hogy a

matematikai tételek szolgáltatók részére a bizonyítékot a változatlan igazság létéről, amelynek érvénye a szubjektív elgondolástól független. De a kérdés ismeretelméleti szempontjain kívül a számmisztika iránt is nagy vonzalma volt Ágostonnak.

G. Söhngen Szent Ágostonnak az emlékezetről szóló tanításának a felépítését elemzi a Vallomások Könyve alapján. Megállapítja, hogy az ágostoni tanítás a platonai—plotinosi gondolat keresztényi feldolgozása, amely a lelket három fokon át vezeti Istenhez. Az első fok a világtól való visszavonulás, a második az önmagába térés, a harmadik az Istenhez fordulás. Az önszemlélet leírásában remekel Ágoston introspektív képességének a művészete. De itt nem áll meg. Előtte a memória nemcsak pszichikai tünemény, hanem az a hely, amelyen az ember Istent gondolja s a reá való gondolásban megragadja. Így a pszichikai vizsgálódás transzcendens mélységekbe hatol.

A Görres-Gesellschaft kiadványának értekezései, mint látjuk, sorra veszik Szent Ágoston gondolatvilágának összes fontosabb problémáit. Az értekezések írói, a filozófiai irodalomban elismert nevek, Ágoston autentikus, történeti magyarázatára törekedtek. Megállapításukat abban foglalhatjuk össze, hogy Szent Ágoston a modern gondolatvilággal kétségtelenül vonatkozásba hozható problémáiban a keresztény patrisztika teocentrikus tájékozódásának az irányában adja a megoldást. Bölcselete az őskeresztény tudományosság klasszikus műve.

K. P.

LITT, THEODOR: *Kant und Herder, als Deuter der geistigen Welt.* Leipzig, 1930. Quelle & Meyer, 290 l.

Herder művének egy évszázadnál tovább kellett várnia, míg a hivatalos filozófiatörténet is kellő tudomást vett róla. Kétségtelen, hogy Kant filozófiája meg nem érdemelt árnyékba borította hosszú időre Herder tanítását, de a nem régen megindult rehabilitációs törekvések mintha túlságos gyorsüteműek lennének.

Litt is, mint az eddigi Herder-komentátorok, igyekszik rendszeres formát adni Herder gondolatainak, hogy így eliminálja azt az előnyt, ami itt Kant javára mutatkozik. Ezzel az eljárással azonban teljesen elhalványul Herder történeti alakja s kapunk helyette egy idealizált alakot, amely csakugyan teljes joggal állítható Kant alakja mellé. Történeti szempontból helytelen ez a látásmód, mert nem számol a tények valóságával.

Más kérdés, hogy filozófiatörténeti típusalkotásnak helyes-e Litt eljárása. Ha arra törekedett, hogy a filozófiálás két szélsőséges alaptípusát, a hidegen analizáló racionalizmust és a lelkesedő humanizmust minél feltűnőbben állítsa szembe, akkor joggal fordult a történeti idealizáláshoz. Mert a saját típusát tisztán képviselő Kant mellé csak akkor állítható Herder, ha önmagát soha teljesen kifejezni nem tudó,

forrongó egyéniségét kialakult, tiszta típusá idealizáljuk. Ebben az esetben azonban már nem két történeti személyiség, két filozófiatörténeti dokumentum áll egymással szemben, hanem: Kant és „Herder“.

Mátrai László.

KOCH, FRANZ: *Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit*. Weimar, 1932. Verlag d. Goethe-Gesellschaft. VI, 336 l.

Mi marad meg a halál után az élet értelméből, milyen álmai lesznek annak a halálos álomnak, amely a földi létet örökre bezárja előttünk? Örök kérdései az emberiségnek, amelyek előbb vagy utóbb, de kérérlhetetlenül merednek mindannyiunk elé. Annyi földi érték mulandóságát, összeomlását átélte korunk a halál problémájának kínzó rejtelmét erősebben érzi. A világháború előtt, a késői romantika szellemében már él az az életkedvet bénító, csüggedt, szomorú hangulat, amely főképp költészetében már sejteti az eljövendő katasztrófát, a mai nemzedék nehéz sorsát. Rilke, Hofmannsthal, Thomas Mann, Ady stb. nem erőből duzzadó életöröm képviselői, hanem a túlzásba vitt individualizmus lelki magányosságának meghasonlott remetéi. Az érzékfeletti élethez elvesztenek minden kapcsolatot s egyedül a halálban látják a magányosság gyötrelmeitől való szabadulás lehetőségét. A mai életérzés hatalmas reakció, amely talán éppen azért, mert oly közelről tekintett a halál szemébe, az élet leglelkesebb hirdetője; az életnek, amely túlnő a földi kereteken és a halál után is folytatódni kíván. Így áll közelebb a mai ember Goethe világszemléletéhez, a nagy életigenlőhöz, a szellem halhatatlanságának egyik legnagyobb dokumentálójához.

Franz Koch az új platonizmus és a német idealizmus szellemi kapcsolatainak nagy tudású ismerője, mesteri módon szemlélteti Goethe életművében e két nagy eszme, a halál és a halhatatlanság eszméjének kibontakozását. Nagy értéke és érdekessége a könyvnek, hogy ezeket az eszméket mindig kora szellemáramlataival és a csodálatosan kialakított goethei személyiség fokozatos megvalósításával kapcsolatban tárgyalja.

Goethe viszonylag nem sokat beszél a halálról. A mulandóság gátló képzetét fokozott tevékenységgel igyekszik áthidalni. A felvilágosodás kora tudatosan messze eltolja magától ezt a problémát. Hideg racionalizmusa élesen elválasztja egymástól a földi és a túlvilági létet. Istene a világméchanizmus megindítója, aki azután részvétlenül áll a gépiesen tovalhaladó világfolyamattal szemben. De Lessing, Mendelssohn, Herder írásaiban már felüti fejét egy új életérzés, amely mindig jobban eltávolodik az ész egyoldalú kultuszától. Goethe Faustja ebből az időből már platói gondolkör hatását mutatja. Teremtett lény sohasem lehet tökéletes, ezért önmagának megvalósítása, továbbhaladása sohasem ér véget. Minél többet érünk el becsvágytól, tudásszomjtól, vágyaktól sarkalva, annál telhetetlenebbek vagyunk. Az agg Goethe mély bölcsességével világosan látja, hogy az örök emberi vágy a Mindenség

felölélése után felülmúlja erőnket. Egy hosszú, szenvedésekben fegyelmezett élet inti őt a lemondásra. Egyik szenvedélyünk nyomába lép a másik, mindent végigpróbálunk, azért, hogy elmondhassuk: minden csak hiúság. Sok képességünk nem tud kibontakozni, benső megvalósulásukhoz szükséges külső segítségét hányszor elvonja tőlünk az élet, míg ránk kényszerít sok olyant, ami terhes, lényüinktől idegen. Az agg Goethe eme szkepticizmusától az ifjú, a nagy Stürmer és Dränger még messze áll. Minden álmát végigálmodva, minden vágyát beteljesedve akarja látni. A személyiségének kibontakoztatására irányuló koncentráció ekkor még nem tud gátat emelni szertelen vágyainak, amelyek az egyéni lét feladására, az egész kozmikus élet ritmusával való összeolvadásra ösztönzik. Egy felsőbb vezetésnek, kiválasztottságának biztos megérzése az első, minden reflexiót nélkülöző forma, amelyben a fiatal Goethe teremtő tevékenységének nagyszerű kivirágzásában a halhatatlanságot, a végtelenséget magától értetődőnek látja. De az isteni ihlet pillanatai elszállnak, határtalan önbizalma és derüje helyébe a benső üresség, elégedetlenség, kétségbeesés gyötrelmei lépnek. Az Én a Végtelenség szemlélete után a mulandóval, az emberi tökéletlenséggel kerül szembe. A fiatalság forrongó szertelensége így jut közel a halál gondolatához. A megsejtett boldogság után a kijózanodás, életüresség olyan erős érzése támad, hogy ez elől menekvést csak a földi élet eldobása, a halál nyújthat: csábító eszköz a mindenség leggyorsabb meghódítására. Werther ilyen módon akarja megközelíteni a boldogságot. Wertherben hiányzik a vágy és beteljesedés, érzelem és valóság egészséges egyensúlya. Örök kielégítetlen romantikus lélek, aki képtelen a jelen élvezetére; vágyainak elérése mindég csalódást jelent számára. Goethe szinte megdöbbentő beleérző hűséggel festi Werther életakarátának lassú kialakulását. Öngyilkossága nem gyávaság, hanem a szenvedés kelyhének betelése, amely az életet éppen olyan elviselhetetlen teheré teszi számára, mint bármilyen halálos, gyógyíthatatlan testi betegség. Werther tudja, hogy szenvedéseinek főforrása saját lénye. Szív-élete a legkisebb gátlást sem tűri, nem ismeri a lemondás fegyelmét. Eppen ezért lesz érett a halálra, csak ez teszi számára lehetővé a megváltást.

Lassan lecsillapszanak e prometheusi, forrongó évek. Goethe benső erőinek kifejlesztésével gyökeret ver az életben, megismeri szolid egységét, hitvallója lesz örömeivel és szenvedéseivel együtt. Klasszikus korszaka következik, amelyben a halál gondolata háttérbe szorul. De a klasszikus Goethe bármennyire is keresi a görög harmóniát, lényegében örök Faust marad, az örök küzdő, az örök kereső. Ekkor fordul érdeklődése mélyebben a természet felé, ahol az örök változás és örök állandóság ellentéte egy új út számára az örök, a halhatatlan felé. A metamorfózis elve a természet kulcsa. Aki élni akar, túl kell jutnia önmagán, változnia és felejtenie kell. Ez az élet élete, az alkotó természet sajátos misztériuma. A természetben bár minden egyéni, az ősképp min-

dénben egy. Ez az állandó a változóban, az alapja egy termékeny újjászületésnek.

Goethe az ethosz világában is rámutat erre az állandóra, amely szerinte itt nem más, mint a hűség, a jellem, mint pszichikai és szellemi szokások összessége. Semmi sem vígasztalóbb, mint az a tudat, hogy valakire állandóan számítani lehet, hogy valaki mindig egyforma, mindig hű hozzánk.

Ez a vágy a maradandó után Goethe szerelmeit is jellemzi. Ő, a sokat és sokaktól szeretett mindannyiszor hű és megkötött óhajt lenni. De érzi a tragikus feszültséget a hűségre való vágy és a szerelem mulandósága között. Faust megmenti az életét a szerelem megsemmisítő hatalma elől, de ezzel kiszolgáltatja szerelmét. Werther éppen, mert szerelme beteljesületlen marad, hű hozzá, de élete tönkremegy. Goethe éles különbséget tesz a belső és a külső hűség között: elsősorban önmagához akar hű lenni. Bár mindenkor teljes szerelmet adott és teljes szerelmet követelt, egy magasabb jog a hűtlenségre, amely a másik oldalról nézve, a saját iényéhez való legnagyobb hűség volt, igazolja idegenkedését a végleges megkötöttségtől. De az ilyen hűtlenségért is bűnhődni kell. „Die Wahlverwandschaften“ a hűséget mint kérlelhetetlen, erkölcsi kötelességet állítja elénk, amely szimbóluma az egyénfelettiben rejlő hatalomnak. A hűség híd a változó, mulandó és az örök, állandó között:

*„Du sehnst dich weit hinaus zu wandern,
Bereitest dich zu raschem Flug,
Dir selbst sei treu und treu den andern,
Dann ist die Enge weit genug.“*

Goethenek az életről való felfogása ellentétes oldalról világítja meg a halál problémáját. Az élet eszméje egész világnézetének központjában áll. „Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst.“ „Glaube dem Leben, es lehrt besser als Redner und Buch.“ Látja az élet következetlenségeit, ellenmondásait, önkényét, amellyel az igent a nemmel, az örömet a fájdalommal, a születést a halállal a legszorosabb egymásmellettségben nyújtja, de látja ennek a látszólagos kavarodásnak magasabb egységbe való feloldását is. Nincs halál a természetben, csak átmenet, változás. Minden pusztulás csak híd egy magasabb létformához: „Wen der Allbelebende ins Leben ruft, lebt; was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhang ewig.“ Nem az élet hordja magában a halált, hanem a halálban van az élet. Ez formálja a halált, teszi örök megújulás forrásává. Goethe diadalmas életérzése így túlszárnyalja a földi létet, de ő is csak ember, ő is végigszenvedti az örök emberi félelmet és fájdalmat a halál látszólagos értelmetlensége, érthetlensége, a lét és nemlét áthidalhatatlan szakadéka előtt. A mindig hirtelen átmenet egy ismeretlen világba oly hatalmas meg-rázó hatást gyakorol az élőre, amit egy Goethe is csak a kozmosz

magasabb törvényeibe való mély belátással tudott ellensúlyozni. Az egyéni halál borzalma enyhül az örök élő természet szemléletében, ahol a születés és a halál csak az élet küzdelme azért, hogy magát minél teljesebben megvalósíthassa. Ebből folyik Goethe etikája a halállal szemben. A halált folytonos tevékenységgel, alkotással, magával az örök mozgó élettel paralizálja. Nem tud nyugalmas létet elképzelni. A folytonos küzdelem, új feladatok vállalása az egyetlen lehető létforma. Mind a természetben, mind az erkölcs világában a kiegészítés elvét érvényesíti. Számára nem létezik abszolút rossz, a halhatatlanság eszméjében nincs helye a bűnnek: a hibából erény, az erényből hiba lehet. Az agg Goethe egy magasabb költői világban él, ahol már felülről nézi jó és rossz, öröm és fájdalom, halál és élet ellentéteit. Igazi vallásos érzete minden dogmatikus kötöttség nélkül is átérzi a magasabb lét után való törekvés lélekmentő hatalmát. Csak ez a törekvés örök, az élő örök nyugtalansága, amely egyben örök nyugalom Istenben. Faustot tévedéseiből ez emeli ki és menti meg a pusztulástól.

Az agg Goethe sajátos misztikája mindig jobban elmélyül, a valóság átszellemül és egy magasabb igazság szimbolumává lesz. Élete legvégéig nem ismeri ez a nagy szellem a pihenést: az, ami még lenni akart, többet jelentett számára annál, ami volt. A földi lét bezárulásával nem a bebizonyított, hanem az erős hittel várt halhatatlanság reménye üdvözlí. Elpore thraseia: új meginduláshoz, nagyobb tökéletesedéshez vezető út ez számára. Sohasem volt nagyobb szüksége az emberiségnek arra, hogy Goethe példájából reményt és erőt merítsen egy valódi újjászületéshez.

Prahács Margit.

BECKER, OSKAR: *Mathematische Existenz. Untersuchungen Logika. zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene.* (Sonderdruck aus „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. VIII.) Halle, 1927. Niemeyer, VII., 369 l.

A szerző, aki úgy matematikai, mint filozófiai tekintetben nemcsak bámulatosan széleskörű, de mélyreható tájékozottságot árul el, a matematikai jelenségek létezésének értelmére vonatkozó ontológiai és logikai vizsgálatai közben a Husserl-féle transzcendentálisan meghatározó fenomenológiai módszerek mellett a hermeneutikai fenomenológiának Heidegger által bevezetett kutató módját alkalmazza. A matematika alapvetésére vonatkozó kutatások ismertetéséből indul ki. A két főirány: az intuicionizmus és formalizmus.¹ Az intuicionizmus szerint a matematika főereje a létezés, a szerkeszthetőség, a formalizmus szerint a következtetesség, az ellenmondásnélküliség. Legfőbb képviselőik: Brouwer

¹ Eredetileg csupán az első irány szerepel a matematika történetében; utóbbi csak 1870 körül lép fel. „So erscheint sie als eine merkwürdige Spätblüte; vielleicht ist sie als eine Entartung aufzufassen.“ (188.)

és Hilbert. Véges mennyiségekre vonatkozólag nincs különbség felfogásukban. Abban is megegyeznek, hogy a tertium non datur elve nem terjeszthető ki minden további nélkül végesről végtelen sokaságokra. A végesre szorítókozó matematika tételei átláthatók, bebizonyíthatók. A Hilbert-féle formális matematika egyes teoremainál azonban csak arról lehet szó, hogy az előrebocsátott axiómákból ellenmondás nélkül levezethetők-e; igaz, vagy nem igaz voltak értelmetlen kérdés. A csupán logikai lehetőséget adó ellenmondásnélküliség a dedukcióprocesszus képezhetőségének sine qua non-ja, ez igazolja centrális helyzetét Hilbert axiómákra épített rendszerében. Az imaginárius szám a kategóriai szemlélet számára is hozzáférhetővé vált (Gauss szerint, mint laterális szám), ezzel szemben Hilbert transzfinit sokaságai a formális ontológiai vizsgálat szerint logikailag ellenmondás nélkül elgondolhatók ugyan, de a kategóriális szemlélet számára: „Amphibien zwischen Sein und Nicht-Sein“. (43.) A matematikai jelenség ontológiai ereje Becker szerint a szintézisben van. A matematika valódi alapja nem az univerzum, hanem a mindenkori ember élete. A számlálás is az ember időbeli megkötöttségén alapul; az $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\varsigma$ konkrét alapjelensége az idő: déi. A csillagos ég látszólagos mozgása vezet a bizonyos törvény szerint haladó számsornak megfelelő „természeti“ időhöz. Ezzel szemben a törvény nélküli számsornak a „históriai“ idő felelne meg (egyén, nemzedék élete). A szerző fenomenológiai és hermeneutikai analízise végeredményben az intuicionizmus felfogását igazolja.

A végtelen fogalmának egyik gyökere szerinte a horizont-jelenség (matematikailag: szabályos sorozat). A reflektált intencionalitás transzfinit iterációjára megjegyzi, hogy már Schellingnél 1795-ben kimutatható. A kontinuum problémájának fejlődését is részletes történeti vizsgálat tárgyává teszi. Nem ért egyet Hilbert megoldási kísérletével. Becker szerint a tiszta tudat lehetőségeire épített transzfinit rendszám-elmélet, ha nem is tüntet el minden nehézséget, elkerüli a legnagyobb rendszám antinómiáját és fenomenológiailag érthetővé teszi a kontinuum problémáját.

Két fő matematikus-típust különböztet meg a filozófiai orientáció szempontjából: a misztikusait és a kritikait. Legfőbb képviselőik: Platon és Leibniz, illetve Aristoteles és Kant.

A felvetett kérdések megoldatlanul maradó határproblémája a matematikának a természetben való érvényessége (a természetre való alkalmazhatóság kérdése) Becker szerint az itt alkalmazott módszerekkel meg nem oldható. Úgy látszik azonban, mintha éppen a Hilbert-² féle szimbolikus transzfinit matematika volna a modern elméleti fizika révén arra hivatva, hogy fellebbtense a fátyolt a kozmosz szerkezetéről.

Woyciechowsky József.

² Őt is a misztikus matematikus típushoz sorolja. (328.)

GEYSER, JOSEPH: *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*. Eine logisch-ontologische Untersuchung. Regensburg, 1929. Habel, 136 l.

Az újskolaszতিকának kiváló müncheni vezére 60. életének betöltése alkalmából tette közzé ez igen értékes tanulmányát. Visszatekintve a hat évtized magaslatáról, bevezetésül néhány érdekes megjegyzést tesz eddigi filozófiai munkásságára és a vele szemben elhangzott kritikákra. Mindenek előtt védekezik ama gyakori vád ellen, hogy ő mind-egyedül nem alkotott *egységes filozófiai rendszert*. Az igazi filozófus — mondja Geysér — éppen arról ismerhető meg, hogy Platonhoz és Arisztoteleshez hasonlóan sohasem jut el egy filozófiai rendszer megkonstruálásához. Egy ellentmondás nélküli rendszer, ha még oly csillogó és szellemes is, önmagában még nem nyújtja érvényességének biztosítékát, az objektív tényálladékoknak való megfelelést. Minden rendszernek sok, tudományosan nem igazolt, világnézeti és történeti előfeltevése van. A filozófus legfőbb feladata éppen az, hogy tisztán az objektív kutatástól vezetettve, előítéletmentesen vizsgálja azon alapelvek és előfeltevések érvényességét, amelyekre azután majd érvényes rendszert is lehet építeni. Nem szabad azonban már eleve befolyásoltatni magát attól, hogy állásfoglalása megegyezik-e ezzel vagy amazzal a rendszerrel. Ezért nem teszi magáévá Geysér sem a thomizmust, sem más filozófiai rendszert. Hasonlóképpen elhárítja magától az *intuíciora* hivatkozó *költői bölcselkedést* is. A költészet szép, jó és hasznos — mondja Geysér —, de a filozófus ne legyen költő, hanem a tudomány művelője.

Ezután bölcselőnk alapelvehez híven és a tőle megszokott alaposággal és világossággal fejteget néhány alapvető kérdést: a megismerés mibenlétét, az igazságot, az evidenciát, a bizonyosságot, az elégséges ok elvének mibenlétét és az ellentmondás elvével való összefüggését, stb. Majd áttér az *elégséges létok elvének*, a kauzalitás principiumának igazolására irányuló különböző elméletek kritikai tárgyalására. Vizsgálja *Leibniz*, *Descogs*, *Chr. Wolf*, *Gredt*, *Nink*, *Sladeczek*, *Jansen*, *Garrigou-Lagrange*, *Sawicki* elméletét. Kimutatja, hogy az elégséges létok elve *nem közvetlenül evidens*, de *nem is analitikus* ítélet, nem következik logikailag a benne szereplő fogalmakból. Aki tehát tagadja ezt az elvet, nem jut belső ellentmondásra. Minden egyéb *apriori* igazolása pedig *petitio principii*n alapul, amennyiben valamilyen burkolt formában már előfeltételezi, hogy minden létezőnek elégséges létoka van. Az ok nélküli létezés, bár értelmünkkel meg nem ragadható, irracionális létezés lenne, de önmagában nem lehetetlen. Ilyen fontos alapelv azonban nem maradhat tudományosan igazolatlan és pusztán hit, bizalom alapján elfogadott előfeltevés.

Geysér szerint az elégséges létok elve valóban igazolható, de csak *empirikusan*, a tapasztalásból levezetve. Ilyen tapasztalást nyújtanak a belső élmények. De a külső tapasztalás összes tényei is kivétel nélküli oksági kapcsolat jelenlétére mutatnak. Így azután *végtelenül valószínűt-*

len és teljesen megmagyarázhatatlan volna az a feltevés, hogy a dolgok és az események csak véletlenül viselkednek kivétel nélkül úgy, mintha szigorú törvények uralkodnának felettük, valójában pedig semmi kapcsolatban nincsenek az egyidejű, az előbb vagy utóbb létező egyéb dolgokkal és folyamatokkal. Már pedig Geyser szerint nincs más lehetőség: vagy elfogadjuk, hogy minden csak véletlen alapján történik, vagy elismerjük az elégséges létok egyetemes érvényességét.

Kissé pesszimiztikusan hangzik e megoldás, hogy ez a minden tudományok egyik legfontosabb alapelve csupán tapasztalásból származó lehető legmagasabb fokú valószínűsége alapján, de maga Geyser is mondja: aki jobbat tud, mondjon jobbat. És valóban nem találkoztunk kielégítőbb megoldással és semmi biztosítékunk sincs arra nézve, hogy valaha sikerül a tudományok összes alapelveit apodiktikus bizonyossággal igazolnunk.

Somogyi József.

RINTELEN, FR. J. v.: *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*. Regensburg, 1930. Habbel. — *Über wertphilosophische Strömungen der Gegenwart*. Aus „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“. 1932.

Értékelmélet.

Étika.

Szerzőnk éles kritikai érzékkel boncolgatja a jelenkori bölcelet egyik leghomályosabb területének, az értékelméletnek alapjait. Az ókor és a középkor felfogásának vázolója után főleg Kant elméletével foglalkozik, majd behatóan bírálja a Lotzetől kiinduló és az újkantianizmusban erősen elterjedt *érvényességelméletet*, amely szerint az értékek a reális létezésétől független, önálló, irreális érvényességek. Kimutatja, hogy ez az irányzat, amely eredetileg értékobjektivizmusra törekszik, az ellentétes elméletek zürzavarába vezet. Foglalkozik még az *értékelméleti szubjektivizmussal*, amely minden értéket az alanyból akar levezetni, nem különböztetve meg az érték megszerzésének vagy az értékítéletnek pszichikai élményét magától az értéktől, ami azután a jó minden normatív jellegét is megszünteti. Végül részletesen bírálja Schelernek és N. Hartmannak a fenomenológiából kiinduló értékelméletét. Szerzőnk határozottan az *értékrealizmus* mellett foglal állást, amely szerint minden érték alapja a realitás és viszont minden reális létező beosztható az értékek egyetemes hierarchiájába: omne ens in quantum ens est bonum. Az értékek vagy abban a valóságban léteznek, amelyben és amelyért mi is élünk, vagy egyáltalán nincsenek értékek. — A második dolgozat tulajdonképpen az elsőnek szerves folytatása és részletes kritikai vizsgálata a különféle újabb értékelméleteknek. Itt különösen érdekesek azok a fejtegetések, amelyekkel szerzőnk *Vetternek* a *pszichoanalízisből* kiinduló és minden értéket az erotikumból levezetni igyekvő elméletét bírálja. Rintelen értékes kritikai tájékoztatást nyújt az értékelmélet mai állásáról és sok termékeny gondolatot kelt a felmerülő problémák megoldására.

Somogyi József.

GOGARTEN, FRIEDRICH: *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*. Jena, 1932. E. Diederichs, 221 l.

Gogarten a német protestáns hittudomány és vallásbölcselet újabb, *Kierkegaard* hatása alatt álló „dialektikus“ irányának legjelentékenyebb képviselője. Ez az irányzat nem csupán élelméjű tudományos gondolkodókat hódított meg, hanem a fiatalabb lelkési karnak túlnyomó többségét is. A „dialektikus“ hittudományi álláspont szembeszáll a liberális és humanisztikus felfogással, amely szerinte nem képes a bűn és megváltás lényegét felfogni.

Igy *Gogarten* is visszautasítja az etikában az individualisztikus irányt, amely szerint az etikai érték az embernek a természethez való viszonyára vonatkozik. Ellenkezőleg, az etikai érték helye az emberek viszonya egymáshoz. Nem az emberi életnek a természettel szemben való önállítása az etika problémája. A szellemi „én“ győzelme a hajlamok felett, az erkölcsi erő csak szükséges eszköz az erkölcsi véccél és középponti érték: a szeretet megvalósításához, amely nélkül az erő és benső önállóság mit sem ér.

Valakit szeretni szerző szerint először is annyi, mint: számára létezni. És továbbá: számára létezni oly módon, hogy tőle nyerjük a létezését. Ha az első kellék hiányzik, önző és féltékeny szerelmesség az eredmény. — Szerző továbbá élesen megkülönbözteti a „kell“-t a szeretettől. A „kell“ az ember gonoszságát bizonyítja. Az erkölcsi jószág számunkra azért parancs, mert vétettünk a szeretet tartozása ellen: nem adtuk oda önmagunkat embertársunknak. Ellenkező esetben nem volna szüksége és értelme a parancsnak. E ponton azután szerzőnk *Luther* tanításának kitaposott ösvényeire lép és az ember szabad akaratát a bűn állapotából való kiemelkedéshez, Isten egyedülható jószágával szemben egészen tehetetlennek tartja.

Az individualista etikát szerzőnk történelem-nélkülinek mondja, amely elszigeteli az egyént és nem tud foglalkozni az állami élet erkölcsi kérdéseivel. A gonoszságnak és radikális hatalmának az emberen megfelel az állam intézménye, amelyet az emberek gonoszsága tesz szükségessé. E felismerés nélkül nem ismerhetjük meg az állam igazi mivoltát sem. Mivel Isten az embert úgy teremtette meg, hogy valódi személyé csak az egymáshoztartozóságban, a szeretetben válhatik, ezért már a külső, múlandó létezéshez is szükséges, hogy ez az összetartozás megóvássék. Az emberek gyűlölete és ellenségeskedése korlátozást kíván, hogy egymást el ne pusztítsák és fel ne falják. Az individualizmus az állam hivatását nem értheti meg, mert nem látja az ember gonoszságát sem. Liberális elképzelés szerint az állam mindent meg kell, hogy tudjon tenni, de semmit sem szabad tennie.

Szerző élelméjűségét és mélységét nem tagadva, meg kell állapítanunk, hogy az antihumanizmus és antiindividualizmus az etikát tartalommal üressé, szegényessé teszi, mert negatívizmust jelent, amely

az értéket az ember pszichikai életétől elszakítja és a felfoghatatlan abszolútumba helyezi. *Noszlopi László.*

PARODI, D.: *Le problème moral et la pensée contemporaine.* 3. ed. Paris, 1930. F. Alcan, 319 l.

A franciák, különösen az utóbbi időkben, mintha fokozott érdeklődéssel fordulnának az erkölcsi problémák felé. Legalább is ezt látszik bizonyítani a közelmúltban megjelent etikai cikkek, értekezések, könyvek szép száma — Foullié, Durkheim, Lévy-Bruhl, Belot és sok más francia gondolkodó munkája. Ezek közé tartozik Parodi műve, amely félig kritikai, félig maga is rendszerépítő munka.

Kritikai része mindazok ellen az erkölcsi felfogások ellen irányul, amelyeknek principuma nem a racionalizmusból fakad. Néhány szóval vagy részletes fejtegetéssel vesz sorra és bírál meg különböző morális tanokat, kezdve a szigorúan normatív teológiai-metafizikai erkölcshtől egészen a tisztán explikatív-pozitív erkölcsstudományig.

Építő része szervesen hajt ki az elsőből. Némiképen eklektikus, szívesen válogat ki a megbírált etikai elvek közül néhány tetszetősebbet, de ilyenképen szervezhet csak meg — hasonlóan Foulliéhoz — egy hajlékony, tágkörű „morale omnilaterale“-t. Mondanivalója egészben sem teljesen új, — ezt adni nem is célja, szándéka csupán a kartézianusi klasszikus, valósággal „nemzeti“ francia racionalizmus megfiatalítása. Ebben e felfrissítésben a morál területét a következőképpen részesíti: a moralitás végső alapját a tiszta észben látja, az észnek abban a vizsgálódó, bíráló, kiválasztó tevékenységében, amely minden cselekedetnél jelentkezik s annak értékét személytelenül, részrehajlás nélkül meghatározza. Természetesen ez a tevékenység önmagában csak üres keret, amely tartalomra, anyagra szorul. A moralitás tartalmát azonban már nem lehet a tiszta észből levezetni; ezt egyedül a tapasztalat szolgáltatja, az élet fedi fel; éppen ezért változó, függ a helytől, a kortól, a korszak anyagi és intellektuális követelményeitől. A koradta ideál lehet a szentség, a szépség, a lángész, a kollektivitás érdekében való önfeláldozás vagy valami más, de bármi legyen is, az ész teszi őket ideállá, az ész ismeri el őket kétségteljesen legfőbb értékeknek, önmagukban igazaknak, kötelességszerűen követendőeknek. A körülötünk egyforma alapon és egyforma joggal küzdő, keveredő tettek, vágyak, tények tömegéből az ész választja ki a helyeseket, megfelelőket, követendőket s szenteli őket joggá, törvényvé. Az észnek ez az értékmeghatározó és törvényt megállapító tevékenysége megbízható, hiszen, ha hitelt nem adnának neki, lehetne-e egyáltalán tudomány?

Hogy elméletének helyességét tényeken is bizonyítsa, a racionalizmus alapján igyekszik megmagyarázni a háborús erkölcsöt, a morális tanoknak ezt a legkeményebb próbakövét, amelyen a legtöbb erkölcsi törvény ellentmondásokra törik. Filozófiai területről hozott segítséggel

és konkrét adatoknak igen sikerült beállításával az ellentmondások nagy részét feloldja, noha bizonyítása, mint főntebb is, nem annyira tárgyi vagy logikai megdönthetelensége, mint inkább szubjektív hatásra által meggyőző. Végső eredményként megállapítja elméletének mindenkori és mindenszemponitú érvényét. A racionalizmus beigazolásának tekinti a németek veszteségét, mivel őket a szubjektivista és tudományos-materialista filozófiájukon alapuló germán megalománia félrevezette; a racionalizmus diadala szerinte a racionalista filozófiájú franciák győzelme is, mert ez az erkölcs, igazság, sőt pacifizmus győzelme.

Levezetése étellel, lüktetéssel teli realitás, nem sápadt absztrakció, nem hullaboncolás, de talán éppen ennek következményeképen nem tudott átkerülni a „nous autres Français“ álláspontjáról a pártatlan szemléző elfogulatlanságára.

Kozmutza Flóra.

NOSZLOPI LASZLÓ: *A szeretet*. Etikai tanulmány. (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára, 6.) Budapest, M. Tud. Akad., 1932. 173 l.

Szerzőnk, aki az etikai problémák egyik legszorgalmasabb kutatója, e munkájában először is néhány igen értékes általános etikai és értékelméleti vizsgálódást végez. Az etikai *pszichologizmussal és relativizmussal* szemben kimutatja az *objektív, abszolút erkölcsi mérték* szükségességét. Viszont igen találó érvelésekkel hártja el azt az átmenetnélküli dualizmust, amely a létet és az értékeket áthidalhatatlan szakadékkal választja el egymástól. Az etikai érték ugyanis követelményt jelent, olyasmit, amit megvalósítani kell. Már pedig ellentmondás lenne, ha másrészt az értékeket olyasmiknek tartanók, amik lényegük szerint nem is létezhetnek. Ha nem léteznének ez értékek, nem is gyakorolhatnának befolyást a valóságra, sőt megismerésük is lehetetlen volna, nem találhatnának utat a valóságos emberi tudathoz. Szerzőnk szerint hamis minden olyan etikai konstrukció, amely nem a szellem aktuusaiban és minőségében találja eredetileg az értéket. Így az őserék is ontológiai és egyúttal pszichikai természetű, vagyis nem lehet más, mint Isten személye és akarata. Érdekesek továbbá szerzőnknek a bensőségre, az ősi vagy eszményi jónak, a normatív jónak és a szubjektív jónak különbségére vonatkozó fejtegetései.

A szubjektív jóságnak, az erényeknek centrális voltát szerzőnk a *szeretethen* látja. A szeretet a maga teljességében, a tökéletes vagy szintetikus szeretet egyúttal a *moralitás teljessége* is. Az egyes erények tulajdonképpen csak a *szeretethen egy-egy formáját* jelentik. Ezzel magyarázható, hogy szerzőnk hol szeretetről, hol meg általában erényről beszél és szeretet címen az erényt általában fejtegeti. A szeretet ilyen kiterjesztését már nem látjuk eléggé indokoltnak, szükségesnek, megalapozottnak. De sok félreértés is keletkezhetik ebből főleg azért, mert szerzőnk nem különíti el egymástól a szeretet *érzelmi* és *erkölcsi* mozzanatait, amelyek pedig nem mindig párhuzamosak egymással.

A szeretet emocionális élménye nem mindig az erényesség fokmérője és egy hideg, emocionális élményekre alig képes egyén lehet azért sokkal erényesebb, mint aki állandóan lángol a szeretet érzelmétől. Igaz, hogy minden erény — mint ezt Aquinói Szent Tamással együtt szerzőnk is hangsúlyozza — teljességéhez megkívánja a többit és így a szeretetet is. De ennek alapján még nem indokolt az összes erényeket a szeretet egy-egy fajtájának tekintenünk. Ezekben szerzőnk, úgy látszik, túlságosan Scheler hatása alatt áll, akiről pedig hazájában is igen megoszlanak a vélemények. Ugyancsak erős Scheler-hatásra mutat az az *emocionális intuición* alapuló leírás, amelyet szerzőnk a szeretet, illetve az erények különféle fajairól ad. Szerzőnk is az érzelmeknek új értékeket felfedező, megismerő képességet tulajdonít. Csakhogy az ilyen emocionális intuición nemcsak a megismerés rúgója, hanem számos tévedés forrása is lehet. Így szerzőnknel is nem egy *téves*, vagy legalább is *nehezen igazolható* állítást találunk. Pl.: „Az erényes psziché sokoldalú, intenzív... Másokhoz viszonyítva az erényes ember bír ki legtöbbet, ő tud legjobban figyelni, elmerülni, cselekedni, sokat produkálni... Az etikus embernek élénk az érzelmi és képzeleti világa. Tudatos és logikus, de az összefüggéseket megérzéssel is felismeri. Eszményi, de elérhető célokért küzd. Kifelé nyugodt, jószágos és szigorú, befelé, elméjében világos és mozgékony. Mélyen érez és gondolkodik... stb.” (65—6. l.) Eszerint minden erényes embernek valósággal egyetemes lángelmének kellene lennie, míg egy tehetetlen, beteg nyomoréknak már eleve le kellene mondania arról, hogy valóban erényes emberré lehessen. Már pedig nagyon sok lángelme, akiben a fenti tulajdonságok legtöbbje megvan, ugyancsak súlyos erkölcsi fogyatékoságban szenved, míg számos tehetetlen nyomorék, aki a fenti tulajdonságokból vajmi kevéssel dicsekedhetik, az erényesség hősiesség fokáig emelkedik. Éppígy erősen vitatható pl. szerzőnknek ama megállapítása is, hogy a szeretetnek nem a gyűlölet, hanem a gőg a teljes ellentéte (62—3. l.), vagy, hogy a szerelemhez erkölcsi érettség kell (105. l.) stb. Ez intuitív leírásai folyamán szerzőnk gondolatait kellően rendszerezni sem tudja mindenütt. Sokszor terjengős, szétfolyó, ismétlésekkel és szürke közhelyekkel terhelt. Mindez egyébként a Scheler-féle irányzat vonása, mely lehet sokaktól kedvelt, lehet divatos, de tudományos szempontból sok kívánnivalót hagy.

Míg egyrészt e hiányok megemlítését kötelességünknek tartottuk, másrészt hangsúlyozottan el kell ismernünk, hogy Noszlopi e leíró fejtegetései folyamán is sok *mély gondolatot*, *finom megjegyzést*, *értékes megfigyelést* gyűjtött össze. Különösen ki kell emelnünk azt a minden tekintetben *emelkedett erkölcsi felfogást*, amely könyvét nemcsak tudományosan értékes munkává, hanem erkölcsileg is mindvégig épületes olvasmánnyá teszi.

Somogyi József.

BERGSON, HENRI: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932. Alcan. 346 l. Vallásfilozófia.

Hosszú éveknek néhány magánjellegű nyilatkozattal alig megszakított némasága jelezte várakozó hívei előtt azt a küzdelmet, amelyet ez az egykor nagyhatású filozófus az erkölcs és a vallás kérdéseivel folytatott. Most itt van kezünkben a küzdelem eredménye: nem forrongás, nem meglepő átalakulás; kevesebb is, hidegebb is ennél: gondolati munka, fogalmi asszimiláció. Bergson nem adott fel semmit eddigi metafizikájából és ismeretelméletéből, különösebben nem is gazdagította őket, hanem megpróbálta eddigi alapjaira az ember szellemi életét, vallási és erkölcsi világát felépíteni. Mindahhoz, amit itt mondani akar, odavácsolja a „teremtő kibontakozás“ ismert képét. Újra látjuk azt az alkotó energiát, életlendületet, amely az anyagon átömölve több ágra szakad, s végül megteremti egyfelől a méhek és hangyák tisztán ösztönös, automatikus társadalmát, másfelől az elhalványult ösztönrel, de nagy intelligenciával bíró emberi társadalmat, amelyet éppen értelmessége az anyag legyőzésére, az eredeti lendület továbbvitelére képesít.

Ebben a társadalomban alakul ki Bergson szerint a vallás és erkölcs első, „sztatikus“ formája, mint ellensúlyozója annak a veszedelemnek, amelyet az értelem révén kifejlődő emberi kezdeményező erő a társadalomra, a haladás és élet hordozójára nézve jelent. Egyéni önzés, a halálfélelemből és az anyaggal való sokszor reménytelen harcból származó csüggedés kiszakítanak az embert a teremtő lendületből, az élethez való ragaszkodásból; ezt akadályozza meg az emberben lappangó „értelemalatti“ ösztön; mesélő készségével (fonction fabulatrice) olyan képeket kelt az egyénben, amelyek értelmét fékezik, önzését és csüggedését csökkentik, az élethez való ragaszkodását növelik. A képek idővel rendszerré válnak: vallás és erkölcs keletkezik, amely az automatikus társadalmi munkában kulminál.

Az ember azonban közvetlenebbül is kapcsolódhatik az élet teremtő lendületéhez: ösztönének elmélyítésével, értelemfölöttivé-válásával, a cselekvő életben intuicióvá-erősödésével. „Dinamikus“ vallás támad így: a nagy misztikusoké, akik intuiciójukkal le tudtak szállni az élet-energia gyökeréhez — s cselekvően visszafordulva az élet felé, új, minden embert magábafoglaló, az őselv szeretetét tovább sugárzó vallást és erkölcsöt alkottak. A társadalmi kényszert (pression sociale) jelentő sztatisztikus vallás és erkölcs mellett így ott van a dinamikus, amelynek lényege a szeretet lendülete (élan d'amour).

Sok szó fér Bergsonnak ehhez az elgondolásához. Csakugyan kétféle vallás, kétféle erkölcs volna? Vallásnak, erkölcsnek csakugyan azok volnának a forrásai, amelyeket ő megjelöl? Sokszor próbálták már filozófusok a vallás alapját kikutatni. Látták a bölcelet, kivált a metafizika alacsonyabb fokának, látták értelemnek, amelyet a világmindenség kelt bennünk, látták egyszerűen az emberi élet különös kivirágzá-

sának vagy a kultúra egyik elemének. Egyre bizonyosabbá válik azonban, hogy a vallás végső alapja egy külön érték, külön realitás, tapasztalásmódja egy külön, másból le nem vezethető ismeretforrás — nem pusztán érzélem és nem is metafizikai ismeret. Bergson pedig — etnográfiai anyagból — szerkeszt egy olyan vallást, amelynek ilyen ismerésértéke és ismerés-alapja nincsen, amely nem talál kapcsolatot semmiféle realitással, inkább társadalmi kényszerből a képzelet kódéba takar mindent; dinamikus vallásában pedig megad ugyan egy végső Létezőt (erről még alább szólunk), — de a hozzávivő utat azonosítja a maga metafizikai intuíciójával. Valószínű, hogy alaptalan a vallási tünetményeknek ez a kettészakítása: vagy fölfedezhető az általa sztatikusoknak bélyegzett vallásokban az igazi vallásosságnak legalább a csirája, vagy nincs helyök a vallási tünetmények között. De ha ezt elfeledjük is, vallási megismerés és bergsoni intuíció azonosítása mindvégig kétes marad s leleplezi Bergson ismeretelméletének a vallási és erkölcsi jelenségekkel szemben való elégtelenségét. Scheler (*Vom Ewigen im Menschen*) kritikája alapján erősen kifogásolható minden olyan rendszer, amely a vallást azonosítja a metafizikával. Bergsonnál azonban nemcsak ez történik; nála az intuíció forrása bölceletnek, vallásnak, művészetnek, az igazi tudománynak — szóval osztatlanul az egész szellemi életnek. Mintha ismeret- és alkotásfajták elemzése nem ért volna el éppen a múlt évtizedekben nagy eredményeket.

Külön figyelmet érdemel a „dinamikus vallás” koncepciója. Legtökéletesebb megvalósulását ugyanis Bergson a keresztény misztikusokban látja, ismeretforrásukat azonosítja a maga intuíciójával s misztikus tapasztalásuk eredményét dogmatikai, tehát sajátosan keresztény tartalmától megfosztva, elfogadja a filozófiának, a magáénak is, kiegészítése gyanánt. Szinte azt hiszi az ember, hogy egész művében voltakép a kereszténységgel akar számot vetni. Így pl. egy árnyalattal világosabban szól az Isten-eszme dolgában, mint előbb. (Eddigi álláspontjára nézve nem annyira művei, mint magányilatkozatai irányadók, l. *Thibaudet*, *Le bergsonisme* II. Megemlíthető ez a mű azért is, mert apró megjegyzéseiben szinte az egész *Sources*-t előlegezi.) Személyes Istenség-ről, teremtésről beszél, bár a határozottságnak még mindig némi híjával; nem azonosítja az Abszolútummal az élan vitalt, hanem teremtettnek tartja. De tovább is megy: átveszi a keresztény szeretet eszméjét; az Isten szeretet, szeretetből teremti a világot, a hozzávivő intuíció, a vallást és erkölcsöt alkotó emóciók lényege: szeretet. Itt, ezen a ponton érezni leginkább, hogy ez a számvetés csak gondolati asszimiláció. A keresztényi szeretet láthatóan nem élmény Bergson számára, csupán gondolat, amelyet a maga koncepciójának láncába illeszthet.

Bergson munkája tehát nem sokkal visz közelebb bennünket vallás és erkölcs lényegéhez. Arra a lépésre, amelyet e művében nem tett meg, csak úgy lett volna képes, ha egész metafizikáját új alapokra

belyezi, — közelebbről: ha a realitás-problémát, amelyet egyszer a maga számára már megoldott, újra föltette volna. Hogy itt, a realitás kérdésének elégtelen megoldásánál van a baj, azt igen fontos tény jelzi: valóságelméletének eddig leglényegesebb fogalma, a *tartam* (durée) az egész műben egyetlen egyszer említetik, akkor is csak mellékesen. Bizonytalan valóságismerete nagyon szűk készlet ahhoz, hogy az ember vallási, szellemi és társadalmi életét megmagyarázza. A szellem bölcselétének, az érték- és igazságelméletnek valamelyes elsajátítása nélkül ma már lehetetlen ezekhez a dolgokhoz hozzányúlni. *Barta János.*

Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, hrg. von *Hugo Fischer* und *Gunther Ipsen*. Berlin, 1931. Junker und Dünhaupt-Verlag. **Történetfilozófia.**
Kultúrfilozófia.

A „Blätter für Deutsche Philosophie“ most a hatodik évfolyamában jelenik meg. Itt a bölcsészetről nem mint elvont szaktudományról van szó. A folyóiratnak az a célja, hogy a különböző „kulturterületeknek“ konkrét filozófiai értelmét keresse. A feltett kérdés az: milyen értelem rejtezik a vallás, a művészet, a tudomány, az állami, a jogi vagy gazdasági élet gondolkodásmódjának különböző megjelenéseiben. A folyóirat tárgyi feladata annál is lényegesebb, mivel a felvetett kérdések a mai német kultúrkörnek leglényegesebb problémáit ölelik fel: a német történelmi mult és a jelenkor lényegértelmének tudatosítását. A szerkesztők a német nép és a németiség jelenének önmegismeréséhez akarnak hozzájárulni és ezt az önmegismeretet az élet szolgálatában akarják megtermékenyíteni. Ilyenképpen az élet minden manifesztációja értelmének felkeresése lesz a filozófia főfeladatává. Ezzel a kérdésmóddal a filozófia megint visszatér a régi feladatára, amelynek szolgálatában azelőtt állt.

Ennek az útnak nem formális, hanem tartalmi filozófiához kell vezetnie. Nem logikai és metafizikai légi konstrukciókról van itt szó, hanem a szellemnek valósági megismeréséről. A szellemnek ez a fogalma az úgynevezett „Deutsche Bewegung“-nak filozófiai hagyományát és jelenkori örökségét alkotja. Azok az elvek, amelyek száz évvel ezelőtt csak tiszta elméleti elvonásokban fogamzottak meg, most anyagi értelmet kaphatnak. A filozófiának ez az útja a szellemnek egy a valóság-nak megfelelőbb fogalmához vezethet el.

A folyóirat évente négy füzetben jelenik meg. Bizonyos témához kötött számra többnyire egy témához nem kötött és tartalmilag különböző értekezésekkel telt szám következik. A 4., 5. és 6. évfolyamnak témához kötött füzetei a következők: „Nyelv és jelentés“, „A matematika filozófiai alapvetése“, „Államjog és valóság“, „Totalitás és forma“; az ezután következő szám témája: „A hivatás erkölce“. A különböző tudományok képviselői szakterületenként jutnak szóhoz. Ilymódon a folyóirat a tulajdonképeni probléma síkján egyúttal a külön-

böző tudományok keresztmetszetét adja. Fajsúlyukra nézve a filozófiai értekezések állottak első helyen a folyóirat cikkei között. Tanulmányokra ismertető fejezetek következnek, ezek közleményekre, bírálatokra, új publikációk és folyóiratok áttekintésére oszlanak meg. A közlemények egy-egy szakterület aktuális publikációit foglalják össze vagy valamilyen külön problémával foglalkoznak a legújabb szakirodalom alapján. Ezeket a fejezeteket újabb megjelenések bírálata egészíti ki. A bírálatok főképen a filozófia történetének, a metafizika, pszichológia, társadalomtudomány és szellemtörténet és a pedagógia szakterületére terjednek ki. Külön rovat ismerteti 50 német filozófiai, pszichológiai, szociológiai és történelmi folyóirat tartalmát. Ez az áttekintés, amely az egész filozófiára vonatkozó folyóiratokra terjed ki, magában áll a szaklapok sorában.

A „Blätter für Deutsche Philosophie“ kiadója a német filozófiai társaság. Azok, akik nem tagjai a társaságnak, évi előfizetésül 14 márkát fizetnek. A tagság a vezetőséghez intézendő nyilatkozat útján szerezhető meg. Tagoknak ingyen jár a folyóirat.

Helmut Klocke (Leipzig).

SPANN, OTHMAR: *Geschichtsphilosophie*. Jena, 1932. G. Fischer. 456. l. (Ergänzungsband 5. z. Sammlung Herdflamme.)

Manapság kevés tudományos munka kerül egy csapásra az érdeklődésnek, de a vitáknak is olyannyira a középpontjába, mint a bécsi egyetem tanárának, O. Spann-nak egy-egy újabb könyve. Spann jeles szociológus és nemzetgazdasági szaktudós, tehát arról a területről való, ahol a németiség mostani katasztrófájának okait nagyban keresi. Spann nem az egyetlen, aki a végóráit élő liberalizmus társadalmi és nemzetgazdasági rendjében, illetőleg ennek végső megalapozását jelentő mechanisztikus-atomisztikus anyagelvűségében látja a legsúlyosabb elsziklásunkat, Spannt azonban a materializmus csödjé a szellemnek (Geist) tulsó táborába szegődtette, az atomokból és individuumbokból épített régi világkép bomlása pedig az egésznek (Ganzheit) jelentőségére tette figyelmessé; ezért vált apostolává annak a bölcséleti rendszernek, melynek magja nem az anyag és az elemek, hanem a szellem és a totalitás. Ezért emlegetik ma Spannt a „der Vater des Universalismus“ címén.

Történetbölcséletének is ez a fundamentuma. A mű három részre bomlik: az elsőben a régi történetbölcséleti rendszerek újszerű kritikai bemutatását adja a szerző a maga álláspontjáról. Majd a történet fogalmát tisztázza és a történetbölcsélet logikáját fejti ki a Windelband-féle nomothetikus és idiografikus fogalomalkotás cáfolata kapcsán. A természettudományos gondolkodásba gyökerezett régi történetfogalom helyébe a szellemi történést állítja: míg a természet világának egymásra következő eseményeiben egyik mozzanat sem tartal-

mazza a megelőzőt, addig a szellemi történést időtlen, egységes összefüggés jellemzi; ez az összefüggés értelmes, jelentéssel bír. Ezenfelül minden szellemi történés egy felette álló egésznek, totalitásnak a tagja, melyet nem matematikai kényszer határoz meg, hanem szabadság kísér, amiért is mozzanatai egyéniek és egyetlenek.

A munka másik két része a történetbölcselet kategóriáival és metafizikájával ismertet meg. A családnak, fajnak, államnak stb. egymásra boltozott és egymást magábazáró egészei fölé borul az egész emberiségé, de úgy, hogy ez már belekapcsolódik az abszolútumba is, mert idetartozik a mindenségnek öböne öröktől fogva élő terve (idea universi ante rem) a teremtés aktusával egyetemben. E változatlan és szigorú szisztémába rendezett világterv ideális tárgyai már belső természetüknél fogva tagjai az ideális egésznek (az egész éppen ezért a részek és a tagok előtt való); ezeket azután a terv egymásutánja szerint a teremtés állítja a reális létbe (Ausgliederung) és rájuk végül is a megsemmisülés (Rücknahme) következik. Mivel az egész világterv nem egy csapásra lép ki a létbe, a totalitások történeti élete éppen tagjaiknak folytonos kitermelődésében és megsemmisülésében áll (Umgliederung). A reális létezés ez állandó szaggatottsága miatt a történés szakadatlan teremtő folyamat (Schöpfungsgang), nem pusztán más és más csoportosítása a meglévő elemeknek. A tagok ugyanis attól a pillanattól kezdve, hogy a reális létezők mezejére kilépnek (Gründung), az aristotelesi forma kibontakozásának (Entfaltung) útját járják és így állandó a visszautaltságuk ideális és reális kezdeteikre. A történeti létesülésnek ez a folyamata adja meg az ideális rend (Ausgliederungsordnung) mellé a történeti élet reális rendjét (Umgliederungsordnung), mely meg nem fordítható, minthogy az a tagok kiindulására következő kibontakozást jelenti. A történetet teremtő szellem élete a folyton változó és megújuló tagjainak tagozódásában és kifejlődésében rejlik, ezért egyetlen totalitás sem lezárt, befejezett. Ez a momentum a történet igazi hajtó ereje, mely akkor is tevékeny lenne, ha a történetet tökéletesnek mondhatnók (történeti dialektika). Mivel azonban a történetben sem abszolút tökéletes, sem abszolút tökéletlen nincs, ezenfelül az egyes tagokat a lényegük és a totalitásban elfoglalt helyzetük szerint való kibontakozásban temérdek gátlás éri (Fehlgründung, Fehlentfaltung), folytonos javításokra (Gegengründung, Neugründung, reformok, renaissanceok stb.) van szükség. Ez az oka, hogy a tagok között a téves megindulás, a megbolygatott kapcsolatok és gátlások nyomán feszültség támad (Spannung), de ez nem őseredetű, hanem csak a reális világrend tökéletlenségéből levezetett, javító erő. Mi most már a tökéletes és a tökéletlen mértéke a történetben Spann szerint? Az, aminek alapján a történetírótól is határozott állásfoglalást követel, nem külső cél-ok vagy cél-okok által meghatározott normák rendszere, hanem magának a törté-

neti egésznek belső szervezettsége. Ez a mérték azonban mégsem relatív, mert a történetírónak vagy a jövőért dolgozó államférfiúnak a vizsgált részleteket, tagokat mindig a fölöttük álló magasabb, végül is az időtlen és legátfogóbb totalitáson belül kell vizsgálnia és értékelnie. Mindezek bizonyosságául Spann szemében az szolgál, hogy a történet a metafizika mélységeiből tör fel folyton, ott az alapja és az abszolútumhoz tér is vissza. Csak a reális mezőn köti az idő; életének első és utolsó felvonása az abszolútum időtlen régiójába esik. Itt pedig az az intuíció, az a misztikus látás tartja majd lekötve a szellemet, amelyből itt lent csak kivételes pillanatokot juttat e földi lét. Spann történetbölcselete ezzel a felfogásával már a teológiába és a misztikába hajlik át.

Spann tételeit megvilágító történeti példatárban mi magyarok is szereplünk. Nem éppen előnyösen. A tévedések a magyar történetnek és a régi magyar-osztrák közjogi helyzetnek téves vagy hiányos ismeretén alapszanak (pl. 224., 317. ll.). Érdekesebb fölemlítésre, hogy a mai Európában a téves új alapvetésnek a kommunizmuson kívül a spanyol Primo de Rivera és a magyar Bethlen szolgáltatják a példát. Spann szerint azáltal, hogy a meddő, mérsékelt liberalizmust fejlesztették a caesarizmus irányában.

A mult hisztorizmusától elraborták a metafizika hitét és ezzel a gondolat és meglátás igazi távlatait: ezért merült ki a részletek vizsgálatában; figyelmét lekötötte az atom, az individuum: ezért nem emelkedhetett föl az egészhez. Spann nagy érdeme, hogy új hittel, bátran vágott neki ismét e régi nagy problémának. A szárnyat a német romantikusok nagy gondolkodóin kívül az aristotelesi és középkori metafizika, teológia és misztika adta neki, aminthogy reformjavaslatai is ide gyökereznek vissza (modern rendiség, rendi állam, melyen szerinte Mussolini dolgozik). Történetbölcselete páratlanul nagy és megalapozott, szerves rendszer, melynek vitán felül sok az értéke és termékeny lesz a hatása is. Elméletének végső igaza azonban, hitünk szerint, két pont tisztázódásától függ: 1. beszélhetünk-e az egész egyes tagjainak értelméről merőben formális alapon, szóval elvonatkoztatva minden céltől, tartalomtól és cél-októl; 2. az az eddig logikainak vallott tétel, hogy t. i. az egész a részek és a tagok előtt való, tekinthető-e minden korlátozás nélkül ontológiai elvnek is, amint az Spann rendszerében szerepel. Ennek tisztázásához azonban szükséges lesz a szellem (Geist) fogalmának beható vizsgálatára és így kitűnik, hogy a történetet alakító természeti tényezők szűkebb térre szorítják majd a szellem kevésbé kötöttnek hitt teremtő erejét.

Balassa Brunó.

SCHMIDT, FRANZ: *Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart*. München, 1931. Ernst Reinhardt. 150 l.

Szerzőnk vázlatnak nevezi művét s a bevezetésben szerényen csak annyit ígér, hogy a szakkutatók és filozófusok eddigi munkássága alapján összeállítja tárgyának problematikáját. Munkájának tudományos jelentőségét az adja meg, hogy szempontja ismeretelméleti. Valóban, a szellemtudományok szempontokban túlságig gazdag s éppen ezért nehezen rendszerezhető történeti vizsgálatában nem lehetne alkalmasabb rendszerező elvet érvényesíteni, mint az ismeretelmélet módszertani és kritikai törvényeit. Az ismeretelmélet nézőpontjából könnyű volna összeállítani a szellemtudományok rendszerét: egyes kérdéseket a másszempontú, de pozitív anyaggal rendelkező szaktudományokhoz utalnánk s tisztázhatnók a szellemtörténeti kutatás történetfilozófiai vonatkozásait, ráuntalván a szellemtörténeti tények hiparchológiai vizsgálatánál a történeti gondolat metafizikai előfeltevéseire.

Schmidt műve ezeket a várákozásokat, sajnos, még vázlatosan sem elégti ki. Munkájából nem a szellemtudományok ismeretelmélete bontakozik ki, inkább egy autonóm szellemtörténeti ismeretelmélet, mely önmagából meríti normáit. Ennek eredményeképp kapunk ugyan gazdag anyagot, de rendszert nem. A történeti megismerés kielégítő definíciójának hiánya végigvonul az egész művön, de legszemléletesebben az első három fejezetben (Altertum, Mittelalter, Humanismus. 9—32. l.) bszulja meg magát: mozaikszerű, individuális arcképeket kapunk, amelyekből a szerző meg sem kíséri a történeti megismerés metodológiájának első lépéseit megrajzolni, beéri az egyes korok általános jellemzésével. (Mennyivel mélyebbre nyúlt az ókor és középkor történetiszemléletének egybevetésénél a kisebb tudományos apparátussal dolgozó, de következetes metafizikai szemléletű Berdjajew!)

Ez a mozaikszerűség a további fejezeten is végigvonul s az egyes szellemtudományok történeti kibontakozásának rajzánál még széteseöbbsé válik. Pedig Herder, Hegel, Kant, Humboldt találó jellemzései (56—91. l.), a logizmus és pszichologizmus, az általános humanizmus és a nacionalizmus történeti találkozásának kora alkalmas alap lenne a szellemtudományok további fejlődésének egységes vizsgálatához. — A szellemtudományok rendszerét hiába keressük. A szociológia önálló vizsgálata teljesen hiányzik. A vallástudomány c. fejezet fel sem veti a személyes istenfogalom történeti jelentkezésének problémáját. Az irodalomtudományt elválasztja a művészettudománytól (előbbit nem is tárgyalja) s ezzel megbontja az objektívált szellem fejlődési rendjét, pedig ettől megóvhatta volna az ismeretelmélet, átuntalván mindkét tudományt közös axiológiai alapjára. * A nyelvtudomány c. fejezetben történeti következetlenségeket is találunk, pl. Heymann Steinthal neve meg sincs említve, helyette a tanítvány, H. Paul szerepel. Hiányzik ebből a fejezetből Wundt neve is, ki pedig a szociális lélektani szempont

bevezetésével a nyelvtörténetnek pozitív szellemtörténeti jelleget adott. Vossler jelentőségét túlhangsúlyozza s ugyanakkor a diakronikus és szinkronikus nyelvsvizsgálat genialis teoretikusát, de Daussuret, egyáltalán nem említi. Cassirer, Sapir nevét is hiába kerestük.

Schmidt könyve — találó részletrajzain és anyaggazdagságán túl — egy negatív és egy pozitív tanulsággal szolgál. Nem lehet rendszerező munkát végezni a filozófiai kategóriák tiszteletbentartása nélkül. S igenis szükség van az ismeretelméleti elv szellemtörténeti alkalmazására. Ennek elméleti felismeréséért elismerés illeti a szerzőt. A kezdeményezőket megillető elismerés.

Bóka László.

PHILOSOPHIE DER LITERATURWISSENSCHAFT. Hrsg. von *Emil Ermatinger*. Berlin, 1930. 478, VII l.

A művet Ermatinger szerkesztésében tizenhárom kitűnő szakember írta, hogy számot adjanak az irodalomtudományt ma foglalkoztató elméleti kérdésekről. A szerkesztő maga is tudatában van annak, mint előszavában írja, hogy a könyv nem meríti ki az összes kérdéseket, de a legfontosabbakat mind érinti és valóban az első munka, amely egységes képet ad az utolsó évtized példátlan fejlődéséről és — nemcsak az irodalomtudomány, hanem — általában a szellemtudományi szemlélet mai állásáról. *F. Schultz* bevezetőül az irodalomtörténelem filozófiai-világnézeti fejlődését mutatja be Herdertől Schererig, *H. Gumbel* a népiség és költészet viszonyát tárgyalja, *H. Cysarz* a korszak-problémáiról értekezik, *J. Petersen* a nemzedékek kérdéséről, *F. Medicus* a művészetek összehasonlító történelmének lehetőségét vizsgálja, *R. Petsch* a műalkotás analízisének elveit állapítja meg, *W. Muschg* a művészarckép, tehát az individualisztikus felfogás sorsát kíséri végig az irodalomtörténelem fejlődésén. *C. G. Jung* a költészet és lélektan viszonyairól szól, *E. Ermatinger* az irodalomtudomány területén felfedezhető törvényszerűségekről, *J. Nadler* a stílustörténet problémáit tárja fel, *M. Wundt* az irodalomtudomány és világnézet viszonyát, *F. Strich* az összehasonlító irodalomtörténelem helyett ajánlott világirodalomtörténelem lehetőségét és alapelveit fejt ki, végül *D. H. Sarnetzki* az irodalomtörténelem, a költészet és a napi kritika tényleges és kívánatos viszonyát és feladatait vázolja.

Természetesen felvetődik a kérdés, s a szerkesztő előszavában fel is veti, lehet-e a tudomány mai forrongó állapotában s lehet-e különösen ennyi munkatárssal logikailag egységes és a lehetőségig zárt képet adni. A munkatársak távolról sem tartoznak egy közös „iskolához“ és nem egy közösen érintett ponton megesik, hogy véleményeik keresztezik egymást, sőt tudatos polémia is fellelhető itt-ott. Az egyes szerzők különböző filozófiai állásponton vannak, különbözőképpen látják az empiria és az elmélet, az egyes személyiség és az egyetemes fejlődés viszonyát a különböző történeti tényezők szerepét és jelentőségét, az

egy művészetek helyzetét egymáshoz és az általános történethez illetve kultúrához, a periódizálás princípiumát, az irodalomtudományi megismerés elveit, a kutatás módszereit, az élmény és az esztétikum viszonyát, a tudományos objektivitás lehetőségének és feltételeinek nagy kérdését, a törvényszerűség problémáját és így tovább. Filozófiai egyöntetűségről tehát szó sem lehet. Nemcsak a részletekben, de általánosabb elvi kérdésekben sem. Csupán egy, de a legalapvetőbb pont az, amelyben mindnyájan megegyeznek: valamennyien a szellemtörténelmi szemlélet hívei. A műalkotást mindnyájan a szellem teremtő aktusaként fogják fel, lényegeként ezt az aktust ismerik el, ebből értenek meg minden problémát és tényt, s ennek következtében az irodalmat nem elszigetelten, hanem az élettel, a szellem életével eleven kapcsolatban látják. Ez a különősfajta vitalizmus vezet aztán arra, hogy ez a tudományos irányzat teljes mértékű megbecsülésben részesíti az empiria adatait, mint az élet töredékeit. Ennek a hangoztatása is végigvonul az egész könyvön. De nem áll meg e „pozitív“ ténymegállapításoknál, hanem a materiát idealisztikusan értelmezi, jelentését fedi fel. Ez a szellemtörténelem lényege és ebben mind a tizenhárom szerző egyetért. Így azután, ha a feleletek nem is mutatnak logikai egységet, de egységet mutatnak a problémák s végeredményében ez a könyv a legteljesebb mértékben alkalmas arra, hogy a modern irodalomtudomány problémarendszerével és megoldási kísérleteivel — bő irodalmi áttekintések segítségével is — megismertessen, sőt még sokkal tágabb körbe is bevezessen. Mindenkinek, aki a szellemi tudományok iránt érdeklődik, a legpompásabb kalauz ez a könyv s e tudományok művelőjének gondolkörét is kitűnően rendezzi és kiegészíti.

A másik kétely a cím körül merül fel. Helyes volt-e filozófiának nevezni ezt a munkát? Nem lett volna találébb, ha csak metódikáról vagy problémákról szól a cím? Ha szigorúan keresztülvisszük a filozófia és az empirikus tudományok elvi elkülönítését, akkor nemcsak az érintett kérdések közül számos, hanem a tizenhárom értekezés közül is kettő-három olyan, hogy joggal vethetjük fel a filozófiai jelleg kérdésességét. Így Sarnetzki egészen gyakorlati zárócikke, vagy a Nadleré, aki a stílus kérdéseit maga is az empiria körébe utalja. És az olvasó több-kevesebb ingadozás után mégis arra a végső benyomásra jut, hogy a cím nem jogosulatlan. Bármily távoli perifériákról indul is el egy-egy gondolat-sor a könyv lapjain, iránya mindenütt filozófiai mélységekhez vezet s ezek a mélységek mindenütt a tárgyalás körébe is vonatnak. Valamikor a tudomány még elvi kérdésekben is tudatosan elzárta magát a filozófiai vonatkozásoktól, ma pedig, e mű tanúsága szerint is, minden problémának filozófiai magvát iparkodik kitapintani. Ha egykor az volt az elv, hogy minden tudomány annyiban tudomány, amennyiben matematika van benne, akkor ma a filozófiai elem mértéke után kérdezősködünk. Ez az „elfilozofálódási“ folyamat azonban a veszedelemnek az árnyát sem idéz-

heti fel, mert ez a filozófiai szellem távolról sem azonos azzal a metafizikával, amelytől az empirikus tudományokat, sőt magát a filozófiát is valaha joggal féltették. Új metafizika ez, az élet, a szellem eleven életének metafizikája s ennek a szempontja az, amely a mai irodalomtudományt már Dilthey pszichologizmusától is elválasztja, amint erre éppen e könyv nem egy lapja is tudatosan figyelmeztet. E felfogás filozófiának tart mindent, aminek tárgya a szellem, annak funkciói és alkotásai a maguk nagy összefüggéseiben, általánosságban és elvilog nézve őket. Ezen az alapon az előttünk fekvő munka is joggal filozófiának nevezhető *egészében*, még ha egyik-másik részlete csak *éppen ebben az egészben* kerül filozófiai vonatkozásba, önmagában ellenben nem tartalmazna igényt erre a jellegre.

Joó Tibor.

JANCKE, RUDOLF: *Das Wesen der Ironie*. (Eine Strukturana- **Esz­tétika.**
lyse ihrer Erscheinungsformen.) Leipzig, 1929. J. A. Barth. VI, 112 l.

Szerzőnk szerint az irónia lényege az, hogy egy elrejtett komikus mozzanatot lehetőleg hirtelen nyilvánvalóvá tesszünk. Létrejöttéhez három személyre van szükség: a fölényes ironizálóra, az ironizáltra és az „ideális szemlélőre“. Mindig fellelhető benne egy arisztokratikus vonás: csak a beavatott értheti meg. Épp ezáltal jut igen fontos szerep az iróniának a magasabbrendű szellemi életben: módunkban áll értékítéletet mondanunk anélkül, hogy a beavatatlanokat megsértenők, vagy magunkat az ő szellemi nivójukra leszállítanók. Finom differenciálanalízissel mutatja ki szerzőnk, hogy a hazugság, a szarkazmus és a gúny alsóbbrendű lelki funkciók az iróniánál, mert mindig pszichológiai kényszerből fakadnak, a humor viszont magasabbrendű, mert egy pozitív szimpátiatöbbletet tartalmaz.

Művének második részében az ironikus lelki habitust vizsgálja (Ironie als Lebensgefühl) s itt számos értékes indítékot szolgáltat mind az irodalomtudomány, mind pedig a kultúrpszichológia számára. Sajnálatosan nélkülözzük azonban az esztétikai vonatkozások erősebb kiemelését, hisz az irónia lényegében mégis csak ide tartoznék. Jancke műve ezáltal sokat veszít tudományos jelentőségéből: nem veszi tudomásul a jelenkorban hasonló módszerrel folyó fenomenológiai-esztétikai vizsgálódásokat s ezáltal egyrészt sok fölösleges munkát végez, másrészt pontatlan olyan helyeken, ahol e tudomány mai állása szerint rég nem kellene annak lennie. Így történt meg, hogy az iróniafajok osztályozásánál éppen az esztétikai szempontból teljesen értéktelen, ú. n. „színpadi iróniát“ nevezi el „esztétikai iróniának“. Nem szólva arról, hogy egy jó disszertációtól is alaposabb bibliográfiát várnánk, mint amelyet szerzőnk könyve végén ad.

Mátrai László.

SOREIL, ARSENE: *Introduction à l'histoire de l'esthétique française*. Bruxelles, 1930. Palais des Académies. 155 l.

Ez az értekezés bevezetés a francia esztétika történetébe; bevezetés a szó szorosabb értelmében, mert körülbelül azt a két évszázadot tárgyalja (a XVI-tól a XVIII-ig), mely alatt a francia esztétikai elméletek kialakulása — és vele az esztétika története — megkezdődött.

A kiindulást mutatja be, a többé-kevésbé öntudatlan, nempontos, tisztázatlan fogalmakkal dolgozó — teóriáknak alig nevezhető — megjegyzéseket s e fogalmak jelentésének lassú elhatárolódását.

Végighalad azon az úton, amely az abszolút, az objektív széptől a relatív, az érzelmi, szubjektív széphez, a szép metafizikai koncepciójából a szép pszichológiai megfogalmazásához, az esztétikai racionalizmustól az esztétikai intuicionizmushoz vezet. A klasszikus, szabályos, megmerevedett formájú széptől a modern „szabálytalan“, de valójában csak más, rejtettebb törvényszerűségeknek hódoló széphez.

Félibien, Poussin, de Chambray, La Rochefoucauld, Ronsard, Rapin, de Piles, Montaigne, Nicole, du Bellay, stb. a főbb szerzők, akiket idéz. Figyelman kívül hagy ugyan néhány kisebb fontosságú író, de műve így is alapos, teljes, hézagpótló munka.

Nem egészen helytálló azonban a szépről való definíciója: „nous appelons beau ce qui suggère l'intuition d'un ordre senti comme rare et difficile“. Ez a meghatározás nem elég tág ahhoz, hogy benne foglalassék mindaz, ami szép hatást tesz és nem elég szűk ahhoz, hogy kizárja az összes, széppel ellentétes elemeket. *Kozmutza Flóra.*

MÁTRAI LASZLÓ: *A jelenkori esztétika főirányai*. Budapest, 1931. Pfeifer. 85 l.

A legutóbbi nem is tíz, inkább öt év terméséről számol be a dolgozat, egyben figyelemreméltó filozófiai képzettségű, fiatal magyar esztétikus bemutatkozása. A könyv mozgalmasságára — de a jelenkor esztétikai érdeklődésének élénkségére is — jellemző, hogy e rövid időszakból közel félszáz író, rendszer, mű kerül ismertetésre az alig 85 oldalon. Pedig a szerző „eleve lemond arról, hogy filológiailag teljes áttekintést adjon“. A pszichológiai irány képviselőit például teljesen mellőzi. Az utóbbi évek eredményei valóban a szerző által főirányokként jelzett fenomenológiai, metafizikai és axiológiai irányok valamelyikébe tartoznak. Megállapítja, hogy ez irányokra tagolódás egész a szakadásig, a kölcsönösség, az egymásrautaltság, az összefüggés tudatának elhalványodásáig megy. Ezt azután az Utóhang a kor újromantikus megértővágyával magyarázza s ennek kielégülése után, tehát a jövőtől várja „a fogalmi egyetemességű művészetfilozófiát“. — Kár, hogy a filológiai, helyesebben történeti szempontok mellőzése következtében a jelenkor módszeres problémáit konkrét formában nem ismerhetjük meg. Az a fogalmi háló, amellyel szerzőnk a problémákból merít, ritka szövésűnek

bizonyul, a szerves összefüggéseket pedig korántsem pótolja. Az a különös paradox helyzet áll elő, hogy épp a tiszta nomothetikus célkitűzés következtében a történeti összefüggésből kiszakított jelenkort és az egyes rendszereket a maguk individualitásában idiografikusan ábrázolva kapjuk. Pedig, bár a közelmúlt és a jelenkor jellegében egymástól alapvetően különbözik, elszigetelő határvonal éppen nem választja el őket. Például a fenomenológiai irány legjelentősebb esztétikusaként említett Odebrecht mondatról-mondatra a problematika egész történeti skáláján játszik és kritikusai (M. Geiger, H. Kuhn, Fr. Kaufmann, Max. Beck) egyöntetűen a zsúfoltságig fokozott szintézist állapítják meg főjellemvonásaként. Természetes, hogy a jelenkor elszigetelt vizsgálata pesszimiztikus eredménymegállapításhoz vezet s a jelenkor mérlege negatívummal zárul; egyetlen „jelenkor“ sem felelhet meg az időtlen elveknek. Viszont az idiografikus ábrázolásmód esztétikus jellegénél fogva művekről, rendszerekről plasztikus képet kapunk, valóban plasztikusabbat, mint például Ziegenfuss ad a fenomenológiai irányról. Az ismertetések tömörek, világosak. Eppen nem teszik fölöslegessé maguknak a műveknek elolvasását, de nagy vonalakban helyesen tájékoztatnak felőlük. Még egy-egy közbevetett jelző is, mint például Passarge művéről, hogy „kitűnő“, igen találó és jó útbaigazítást ad. Általában a szerzővel a lényeges dolgokban egyetérthetünk. Lépten-nyomon egészséges elveket hangoztat, még — Fr. Th. Vischert idézve — a történeti szempont szükségességéről is, ha azután művének alapstruktúrája következtében ez nem is érvényesülhet. Elv és gyakorlat általában nincsenek kellőképpen összeforrvá s ismertetés és bírálat is elkülönítetlen jelentkezik. A könyv a maga egészében azonban nemcsak jó útmutató, hanem egyben gazdag és rokonszenves egyéniség megnyilvánulása is. Külön említésre érdemes az előadasmód közvetlensége, bár az ezzel járó veszélyt, a pontatlanságot és pongyolaságot nem mindig kerüli el. El kell azonban ismerni, hogy friss, bátor munka, amely széles kaput tár a mai problémáknak.

Baránszky-Jób László.

BUHLER, CHARLOTTE: *Jugendtagebuch und Lebenslauf. Psychologie.* (Quell. u. Stud. z. Jugendkunde. H. 9.) Jena, 1932. G. Fischer. 262 l.

A szerző, ígéretéhez híven, immár az ötödik és hatodik ifjúsági naplót hozza nyilvánosságra gyűjteményéből. E könyvben két fiatal leány naplóját közli egy, bár viszonylag rövid (13 lap terjedelmű), de tartalmas bevezetés kíséretében. E bevezetésben egyrészt vázolja a két naplóiró egyéniségét, életkörülményeit s a naplóirás utáni *további sorukat* felnőtt korukban, másrészt kutatja naplóirásuknak későbbi életfelfogásukra és életalakulásukra irányuló *prognosztikus* értékét.

Mindkét fejlett egyéniségű naplóiróra jellemző a B.-től „heroikus pubertás“-nak nevezett fejlődés, vagyis a céltudatos önnevelés és a (serdülő leányoknál nem gyakori) nagy akaraterő és szabadságvágy. Észak-

német művelt városi úri leányok. (Ismertetőnek, ki már 19 magyar ifjúkori napló birtokában van, a két napló olvasása közben feltűnt, ami legtöbb magyar leány naplóírónk lelki struktúrájától elütő s a *Guenther*-féle északi rassz lelkiségére jellemző: erősen schizothym s még az adolescencia korában is alaposan introvertált, de mégis energiatelt lelkiség.) Serdülőkoruk elejétől adolescens koruk derekáig írták naplóikat. Mindketten rövidesen férjhez mentek s ma többgyermekes családanyák, akik a családi élet kötelességei mellett társadalmi hivatásuknak is eleget tesznek. Naplóik irodalomkedvelésről, vallási és szerelmi problémákon való elmélkedési hajlamról tesznek tanúságot, az érzékiség teljes háttérbeszorulása mellett. — Az egyik, akiből író nő lett, már serdülőkorában sok verset ír. Igen zárkózott. A másik, aki orvos nő lett, rajong a természetért, biológiáért s egy orvos nőnek, aki rajongása tárgya, már serdülőkorában segédkezik. Mindketten rajonganak hivatásukért s már jóelőre készülnek rá. Az első mindvégig egy tanárnőjéért rajong, aki rajongását csak részvétellel viszonzozza. (Más, vele rajongó társnőire *nem féltékeny.*) Férjhezmenetelig sohasem érdekelték különösebben a férfiak. A második már tanáraiért és tanárnőjéért, barátaiért *eggyaránt* rajong. (Kedvelési táblázatot is készít!) Végül orvos nő mintaképéért lelkesedik, de az igen hűvösen zárkózott s kiábrándítóan viselkedik a naplóíróval.

Életfelfogásuk további alakulására az első naplóírónál alig, míg az utóbbinál pontosan lehetett következtetni. Az elsőnél eleinte ellentétes lelki erők küzdelme s reális érzék alakult ki, majd részleges visszatérés az adolescenskorai alapstruktúrára. A második, kinek ideális és reális, individuális és szociális érzéke kiegyensúlyozottabb volt, *már adolescenskorában* is elég harmonikusan fejlődött tovább s alapstruktúrája lényegében nem változott.

Kempelen Attila.

DONAT, J.: *Über Psychoanalyse und Individualpsychologie*. Innsbruck, 1932. Rauch. 303 l.

Korunk ideges hangulata és a szenzációt hajszoló érdeklődése, amely mohósággal veti magát mindarra, ami új, másrészt pedig a „művelt“ nagyközönség lélektani és filozófiai iskolázatlansága, amely a maga felületes sietségében végiggondolás nélkül hajlandó minden tudományos mázzal bevont és nagyképű jelszavak gőzébe vont álteóriát elfogadni, teszi előttünk érthetővé a pszichoanalízis gondolatainak szinte példátlan elterjedését. A pszichoanalízis elmélete lelki betegségek orvoslásából indult ki; művelői azonban nem maradtak meg a pszichoterápiánál, hanem lélektanukat kiterjesztették a normális lelki életre is, innen pedig továbbmenve behatoltak a kultúrfilozófia területére, amelyen sajátos világnézet kialakítóivá váltak.

A pszichoanalízis az embert pusztá ösztönlénnyé süllyeszti; az ösztönök közül is egyedül a nemi ösztönt ismeri el eredetinek és az egész bonyolult lelki apparátust, a maga törekvéseivel, gondolkodásával, ér-

zelmeivel, vágyaival, szóval összes lelki tehetségeivel együtt csupán csak a nemi ösztön szolgálatában állónak tekinti. Freud, a pszichoanalízis megteremtője, u. i. egyes lelki betegségek vizsgálatából azt a következtetést vonta le, hogy ezek a szexuális ösztönök elnyomásából erednek. Ezt az értelmezést azután a lelki betegségek összességére is kiterjesztette s innen már csak egy lépés kellett annak kijelentéséhez, hogy az embert egyedül csak szexualitása kormányozza. Szülői, gyermeki szeretet nem más, mint libido. Hogy azonban mi ezekről a csodálatos és megdöbbentő hajlamainkról mit sem tudunk, az onnan van, hogy ezek csak a tudat alatt tombolnak; tudatunk ajtajánál erős cenzura áll, ami ezeket az ösztönöket visszanyomja és leszorítja, amit pedig belőlük átereszt, azt szublimálja, azaz magasabb kulturális és szociális célok szolgálatába állítja.

Szerző a keresztény világnézet szilárd talaján állva, valamint a tudomány fegyvereivel felszerelve, öntudatosan és meggyőzően utasítja vissza a pszichoanalízis tantételeit. Kimutatja, hogy az ember nem csupán állati természetű ösztönlény és bebizonyítja, hogy szexuális ösztönök sohasem szublimálhatók etikailag értékes célok elérésére. Megcáfolja a pszichoanalízisnek azt a sarkitételét is, amely szerint a tudattalanban lelki aktusok folyhatnak le; hogy a lelki betegségeket ösztönök, sőt éppen nemi ösztönök elnyomása idézi elő, azt a legkitűnőbb pszichiáterek nézete és tekintélye nemcsak hogy általában, de még az esetek legnagyobb részében sem igazolja. Legnagyobb kárt azonban kultúrfilozófiai téren okoz a pszichoanalízis, ahol sárbarántja mindazt, ami eddig előttünk nemes és értékes volt és az értékek elrelatívizálásával az élet és az emberi törekvések elszegényedéséhez vezet.

A mű második része az individuálpszichológiával foglalkozik. Ha a pszichoanalízis eme szellemi gyermekének lélektani és kulturológiai gondolatain végigtekintünk, akkor nem tudjuk, hogy vajon világnézetét lélektana, vagy lélektanát világnézete sugallja-e? Adler és tanítványai u. i. a szocializmus katonái és így lélektani téren is minden ember tökéletes egyformaságát tanítva, az öröklött lelki diszpozíciók létét tagadják. Szerintük a jellem kialakulását semmiféle nemi, vagy tehetségképességbeli különbségek nem kötik és csak a későbbi lelki hatások és visszahatások eredőjeként alakul ki és fejlődik a már kora gyermekkorban tudat alatt felállított életcél irányába. Ez az életstílus két ösztön folytonos harca között alakul; e két ösztön az érvényesülési törekvés (Geltungsstreben) és a társasérvényesülés (Gemeinschaftsgefühl). Az érvényesülési törekvést a kisgyermek másoktól való függésének érzése, a saját maga gyengeségének tudata, az ú. n. „Minderwertigkeitsgefühl“ ébreszti fel; ha a gyermek túlságos elnyomásából az érvényesülési törekvés helytelen irányokba téved, a lélek egyensúlyát megbontja és lelki betegségek okozójává válik. A mai társadalmi rend, amely osztálykülönbségeken alapszik és a keresztény etika, amely az egyén tökéletesedését

követeli, a társasérzés rovására az érvényesülési törekvést helyezik előtérbe; innen érthető, hogy az individuálpszichológia gáncsolja a családi nevelést és a jövő generáció kialakítását a társasnevelésre bízva, amely a „Minderwertigkeitsgefühl“ kímélése miatt minden tekintélyt és büntetést kiiktat a nevelés kódexeiből.

Donat hasonló biztossággal cáfolja meg az individuálpszichológia tanításait, mint a pszichoanalízist. Kimutatja, hogy az individuálpszichológia is csupán csak ösztönlénynek tekinti az embert, csakhogy a pszichoanalízis nemi ösztöne helyébe az érvényesülési törekvést helyezi. A jellem, igen is, nagy mértékben függ a veleszületett diszpozícióktól és sohasem állhat elő pusztán csak pszichogén okozások eredményeként. Az a felfogás, amely a lelket egy már 4—5 éves korban kialakított életcél felé törekvőnek tekinti, a lelki élet gazdag dinamikáját igen szűk szférába kényszeríti, nem tekintve azt, hogy az életcélnak ilyen korai kialakítása és az egész életen keresztül változatlan megtartása lélektani lehetetlenség. A társasérzés, mint ösztön, elégtelen a társadalom érdekeinek biztosítására; ezt az ösztönt Adlernál is magasabb törvények támogatják. Csakhogy e magasabb törvények nem etikaiak — hiszen ilyeneket ő nem ismer —, hanem hasznossági jellegűek: „Ha nem akarsz rosszul járni, így és így tegyél“. Az individuálpszichológia érték nélküli világnézetével nem biztosíthatja az emberi együttét szilárd alapjait, nevelési elveivel pedig ezeknek éppen lerombolójává válik.

Donat könyve nemcsak tudományos értéke miatt érdemli meg, hogy olvassuk; gondolatának világos elrendezése, valamint stílusának szabatosága mindvégig leköt és gyönyörködtet. *Faragó László.*

PETERMANN, BRUNO: *Das Gestaltproblem in der Psychologie im Lichte analytischer Besinnung.* Leipzig, 1931. J. A. Barth, X, 287 l.

Szerző, aki a sanghaji egyetem tanára, e könyvében az újabb pszichológia egyik legfőbb problémájával, az alakzatosság problémájával foglalkozik. Minden észleléses állásfoglalástól menten próbálja a különböző iskolák tanait összeegyeztetni. A régebbi szintetikus-atomisztikus (elemekből egységesítő) felfogásokat, amelyeknél egyrészt az automatikus figyelmi aktusok az elemkomplexumok alakzatosságát felfogó szerepet játszanak (kohérenca-elmélet, *G. E. Müller, Titscheuer* stb.), másrészt azokat, amelyek szerint az akarat teremtő szintézise elemekből produkálja az alakzatokat (produkciós elmélet, *Wundt*-iskola) összeegyeztetni törekszik az egészszerűséget önadottságként vevő újabb antiszintetikus felfogású alakzatelmélettel (*Wertheimer, Kaffka, Köhler* stb. s nagyrészt *Krueger, Sander* stb.).

Először csupán az észreállítás és az alakzati momentumok összefüggésére vonatkozó kutatásokat elemzi és bírálja, majd a noetikus és pragmatikus determináció s a genetikus thymogen öndifferenciálódási tendenciáknak pszichofizikai kondicionális tényezőktől való függéseit

kutatva, áttér a magasabbrendű megélési és lelki-szellemi életformák alakzati problémáinak tanulmányozására, miközben egyrészt a fizikai ingerrel, másrészt a szellettudományi jelentés (Sinn) momentumokkal való egyes pszichés vonatkozásokat tisztázza. Kitér még egyes párhuzamos biológiai alakzatproblémákra is. Szerző megállapítja, hogy az egésznek (Ganzheit) saját részeivel szemben való (Wertheimer megállapította) mindenkori kifejezőbb volta, prevalenciája s az egésznek egyéb alakzati momentuma, komplexkvalitása olyan szemléletben érvényesülő tendenciás adottságok, amelyeknek aktualizálódásai felfogási beállítottságoktól feltételezettek. Ezzel sok látszólagos ellentétet simított el az egymással szembehelyezkedő elméleteknél.

Csupán azt kifogásoljuk, hogy szerző a teleologikus-kauzális és perszonalisztikus szempontokat elhanyagolja a magasabbrendű alakzatvizsgálatoknál, holott azt hisszük, hogy az alakzatproblémák antinómiáinak feloldása ezek tekintetbevétele nélkül teljesen nem valósítható meg.

Kempelen Attila.

MÜLLER-FREIENFELS, RICHARD: *Tagebuch eines Psychologen.* Leipzig, 1931. E. A. Seemann. X, 210 l.

Mint szerző írja, e naplót nem tudományos könyvnek szánta, hanem ebben összegyűjtötte azokat a megfigyeléseit és gondolatait, amiket az élet különböző szituációiban (pl. névnap, berlini tartózkodás), érdekes egyéniségek (egy színésznő, egy arisztokrata) tanulmányozása közben ébredtek lelkében. Csupán a könyv utolsó szakaszában, ahol a kultúremberek világképeit festi, ír szigorúbban tudományos stílusban. A könyvnek kevés helye mondható naplószerűnek, főképp pedig nem úti-naplószerű. *Keyserling* hatása legfeljebb nyomokban vehető észre.

A kitűnő megfigyelésekkel hol mély, szellemes és eredeti, hol kevésbé eredeti gondolatok kapcsolatosak. Jellemzők a könyvre az élet metaracionális mélységeiben való hit, életoptimizmus és a pszichológus számára oly fontos, pszichologizmustól mentes ama meglátás, hogy minden megismerhető, minden objektív dolog csak mint megismerési s általában intencionális objektum adatik számunkra s teljes értelmet csak a szubjektummal való élettjeljes kapcsolatában nyer. Az objektumok és szubjektumok a Mindenségnek olyan szerves részei, amelyek egymásnak adván korrelatív értelmet, csak az élettjeljességet megőző absztrakcióban gondolhatók szétválasztva egymástól és a Mindenségtől. A szubjektum nem a pusztán passzív tudat, hanem egyrészt tudattal bíró s tudatot eszközölő, másrészt az élet szolgálatában cselekvésre, *ténykedésre*, önkibontakozásra a test révén képes személyes én. Az objektum pedig minden, ami az éntre hatni képes s minden, amire az én hatni, irányulni képes. A „Bewusstsein überhaupt“ semmit sem magyaráz. Ami azonban a Mindenségnek egyénfölötti részeit, momentumait illeti, a mindenkor individuális én többé-kevésbé élheti másoknak, a Mindenség részeinek,

a Mindenségnek életét is. A szubjektum és objektum, a szubjektív és objektív világ szerves egymásrautaltsága, feltételezi a Mindenség egységét. A szubjektum és objektum mérhetetlen sokaságú tudattalan kapcsolatán kívül elenyészően kevés viszonylag a tudatos kapcsolat, a tudattartalom.

Kempelen Attila.

WESZELY ÖDÖN: *A szellemi képességek fejlesztése.* Budapest, 1932. Lampel (Wodianer). 38 l.

Szerző a kis munkájában a reá oly jellemző világos és közérthető stílusban a szellemi képességek és tehetségek természetét, fajait, fejlődésük és fejleszthetőségük fokozatait, főbb törvényszerűségeit vázolja. Minden szélsőséges állásponttal szemben legfőbb nevelő elvként vallja az egymást kiegészítő, sőt sokszor egymást pótló képességeknek a veleszületett és szerzett alaphajlamok egységesítő előtérbevitelével, értékes célok szolgálatába állítását s ezáltal az új nemzedéknek belső harmóniára való nevelését. Az eddig szétszórtan megjelent tanulmányok áttekintésén kívül értékes gondolatokkal gyarapította a kis mű idevágó hazai irodalmunkat.

Kempelen Attila.

TÁRSULATI ÜGYEK.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlése

Társaságunk 1932. évi május hó 28-án tartotta ezévi közgyűlését a Magyar Tudományos Akadémiában. Jelen voltak a lelépő tisztikar közül: *Pauler Akos* elnök, *Kornis Gyula* és *Nagy József* alelnökök, *Dékány István* főtitkár, *Prohászka Lajos* titkár, *Kronfus Vilmos* pénztáros, továbbá számosan a Társaság tagjai és választmányi tagjai közül és még sok érdeklődő vendég.

Nagy József alelnök az elnöki széket elfoglalva felolvassa A bölcs és a tudós című elnöki megnyitóját, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Az elnök ezután felkéri *Madzsar Imre* tagot A történeti fejlődés ritmusa című tanulmányának felolvasására. A nagy figyelemmel meghallgatott felolvasás után az elnök köszönetét fejezi ki az értékes tanulmány bemutatásáért és felkéri *Prohászka Lajos* titkárt évi beszámolójának felolvasására.

A titkár a következőkben teszi meg jelentését a Társaság lefolyt évi működéséről:

Tisztelt Közgyűlés! Tudományos életünk homlokát ma széltében gondok barázdálják. Ezek a gondok érthetőleg bennünket sem kíméltek. A tudományosság intézményes tényezői kénytelenek ma jelentékenyen szűkebbre vonni tevékenységük körét, annál inkább a társulatok, amelyek elsősorban tagjaik erejére vannak utalva. Társaságunk életét is a lefolyt évben a helyzet egyre fokozódó nehézségeivel való küzdelem jellemezte. Sajnálattal tudomásul kellett vennünk számos — közöttünk igen régi — tagtársunknak kilépését sorainkból. Társaságunk taglétszáma, más, e tekintetben szerencsésebb társulatokhoz viszonyítva, különben is igen csekély, s bár meg vagyunk győződve róla, hogy elmaradó tagjaink tisztán a gazdasági viszonyok mostohasága miatt és bizonyára nem szívesen szánták rá magukat a kilépésre, mégis aggodalommal kellene látnunk a magyar filozófiai érdeklődésnek ezt az újból való megapadását, ha e tekintetben biztató nem volna az újból tagok jelentkezése, úgyhogy Társaságunk ezáltal úgyszólván teljes számban kiegészült.

Súlyosabb gondot okozott az évi államsegély elmaradása. A nagyméltóságú vallás- és közoktatásügyi miniszter úr a rendes évi államsegélyünket kiutalta ugyan, az időközben beállott pénzügyi válság következtében azonban ennek csak kisebbik részletét vehettük fel. Ennek következtében Társaságunk folyóiratát, az *Athenaeumot*, az a veszedelem fenyegette, hogy terjedelmét, amely az utóbbi években örvendetes módon egyre növekedett, most ismét lényegesen csökkentenünk kell.

Ebből a válságból Társaságunkat a Magyar Tudományos Akadémia pártfogása segítette ki. Már a legutóbbi titkári jelentés beszámolt arról, hogy Társaságunk elnöksége megállapodást létesített az Akadémiával abban az irányban, hogy az Athenaeum színvonalon tartása végett, ennek kiadását az Akadémia veszi át. E megállapodásnak köszönhető, hogy folyóiratunk az elmúlt évben változatlanul 15 ívnyi terjedelemben jelenhetett meg. Folyóiratunknak ez a 17. évfolyama tartalmazott hat nagyobb tanulmányt, tíz kisebb cikket — közöttük négy jelenkori filozófus jellemzését — és két tájékoztató közleményt Társaságunk működéséről. Mély hálával tartozunk a Magyar Tudományos Akadémiának, hogy a mai súlyos körülmények között valóban tetemes anyagi támogatásával lehetővé tette az Athenaeum zavartalan megjelenését és ezáltal egyetlen kimondottan filozófiai folyóiratunkat az elsorvadástól megmentette.

Ezzel kapcsolatban egy sajnálatos körülményről is be kell még számolnom. Folyóiratunk szerkesztője, *Dékány István*, ugyanis hosszú betegségére és másirányú nagy elfoglaltságára való hivatkozással még a múlt év folyamán bejelentette választmányunknak, hogy a szerkesztéstől megválni szándékozik. Dékány István valóban hivatott szerkesztője volt az Athenaeumnak. Nemcsak fenntartotta a folyóirat régi magas színvonalát, hanem több tekintetben új szint és elevenséget is tudott adni annak. Legfőbb fáradozása arra irányult, hogy az Athenaeumnak lehetőleg minél több hívet szerezzen, ezért mindig a legjobb tapintattal választotta meg munkatársait, a folyóirat minden számának változatos tartalmat biztosított és amellett a szó legjobb értelmében aktuális volt, úgyhogy valóban mindenkor sikerült a legfrissebb jelenségekről tájékoztatnia az olvasókat. Az Athenaeum sok szép évfolyama tanúbizonysága ezeknek a szerkesztői erényeknek. Ezért választmányunk, mindenkor teljes mértékben elismeréssel adózva szerkesztőnk sikeres működéséért, nehéz szívvel vette tudomásul lemondását, a felhozott súlyos érvek elől azonban nem térhetett ki s hogy az Athenaeum megjelenése fennakadást ne szenvedjen, a szerkesztői teendők további ellátásával a közgyűlés ezirányú végleges határozatáig ideiglenesen a titkárt bízta meg. Nem hagyható azonban említés nélkül, hogy főtítkárunk ezután is, tanácsaival és útbaigazításaival a szerkesztésben őt helyettesítő titkárt mindenkor készségesen és önzetlenül támogatta. Elhatározásától eltéríteni őt azonban nem lehetett és ezért midőn ezt a közgyűlésnek sajnálattal be kell jelentenem, egyben tisztelettel javasolom, hogy főtítkárunknak a szerkesztés hosszú éveken át végzett odaadó és fáradságot nem kímélő munkájáért halás köszönetet szavazzon.

Társaságunk rendes évi programjának második részét felolvasóüléseink alkották. A lefolyt évben öt ízben rendeztünk felolvasóülést, ezek közül egy a Hegel-centenárium alkalmából a nagy gondolkodó emlékének volt szentelve. A sorra került felolvasások a következők voltak:

Kövendi Dénes: Az anyag elmélete Platon Timaiosában.

Techert Margit: Görög filozófiai és keleti vallási elemek Philonnál.

Pauler Akos: Hegel.

Pukánszky Béla: Hegel és magyar közönsége.

Dékány István: Spranger karakterológiája új megvilágításban.

Bognár Cecil: Téziszemlélet.

Felolvasóüléseink mindig kellő érdeklődés mellett folytak le, főleg centenáris Hegel-ülésünknek nagy és szép közönsége volt. Mégsem hallgathatom el ezúttal a panaszt, hogy üléseink nem örvendenek annak a látogatottságnak, amelyet a felolvasók egyénisége és a felolvasások tárgya méltán várhatóvá tenne.

Anyagi helyzetünkről a pénztári jelentés fog beszámolni. Saját erőnkől a működésünkkel járó kiadásokat kétségkívül nem tudtuk volna fedezni. A Magyar Tudományos Akadémia nagylelkű támogatásáról már hálásan megemlékeztünk. Hálával és köszönettel tartozunk továbbá a kultuszminiszter úr öngyméltóságának, aki az államháztartás mai súlyos helyzetéből kifolyólag bár csökkentett mértékben, de nem kevesebb jóakarattal segítette elő munkásságunkat. Külön köszönetet kell mondanunk még az Akadémia főtitkárának, Balogh Jenő ny. miniszter úr öccsellenciájának azért a szívességért, hogy üléseink számára az Akadémia termeit átengedni kegyeskedett.

Beszámolóm során szomorúan meg kell még emlékeznem arról a fájdalmas veszteségről, amely Társaságunkat a lefolyt évben két érdemes tagjának elhúnytával érte. Élete delén ragadta el a halál közülünk *Szelényi Ödön* egyetemi magántanárt, Társaságunk régi tagját és folyóiratunk szorgalmas munkatársát. Szelényit érdeklődése főleg a vallás-filozófia felé vonzotta, de munkássága a lélektanra és a pedagógiára is kiterjedt, amelynek területén sok szép és figyelemreméltó dolgozattal örökítette meg nevét a magyar filozófiai kultúra munkásainak sorában. Súlyos betegsége ellenére úgyszólván utolsó lehelletéig buzgalommal és lelkesedéssel dolgozott és korai halála, amely pályáját derékban törte, nemcsak Társaságunknak, hanem az egész magyar tudománynak súlyos vesztesége.

A közelmúltban húnyt el *Harkányi Béla* báró, egyetemi magántanár, Társaságunk egyik legrégebb tagja és választmányi tagja. Harkányi a szaktudománya, az asztrofizika felől jutott a filozófiához. Bár a filozófiát irodalmilag nem művelte, mégis mindenkor élénk érdeklődést tanúsított a filozófia problémái iránt és felolvasóüléseinknek egyik leghívebb látogatója, választmányunknak tevékeny résztvevője volt. A magyar tudományos élet kiváló értéket, Társaságunk őszinte barátot veszített benne.

Mindkettőjük emlékét kegyelettel fogjuk őrizni.

Társaságunknak ezidőszerint van 3 külföldi tiszteleti tagja és 377 rendes tagja.

Ezekben voltam bátor beszámolni Társaságunk működéséről. Visszatekintve a lefolyt évre, megnyugvással tölthet el bennünket az a tudat, hogy Társaságunk a felmerült nehézségek ellenére is rendületlenül állt meg. A kritikus időnek azonban, sajnos, még nem látjuk a végét. Bár remélnünk lehetne, hogy működésünk elért színvonalát a jövőben nemcsak megőrizni, hanem továbbfejleszteni is sikerülni fog.

Kérem a Tisztelt Közgyűlést, hogy jelentésemet tudomásul venni és a tisztikar részére a felmentvényt megadni méltóztassék.

A közgyűlés a jelentést tudomásul veszi és a felmentvényt a tisztikar részére megadja.

Elnök felkérésére *Kronfusz Vilmos* pénztáros jelenti, hogy a Társaság számvizsgálóbizottsága folyó évi március hó 22-én a pénztári könyveket szabályszerűen felülvizsgálta és azokat minden tekintetben rendben lévőeknek találta és ennek alapján a pénztáros részére a felmentvény megadását javasolja.

A pénztári kimutatás az 1931. évi április 16-tól 1932. évi március 22-ig a következő:

Bevételek: Egyenleg 126·74 P, a Magyar Tudományos Akadémia segélye 2000 P, államsegély 500 P, befolyt tagdíjak 813·35 P, kamatbevételek 17·70 P, főbizományi árukért 28·41 P, összesen 3486·20 P.

Egyenleg 1932 január 7-én 158·88 P.

Kiadások: Tisztviselők tiszteletdíja, irodai, posta- és egyéb költségek 597·46 P, írói tiszteletdíjak 840·50 P, nyomdaköltségek (két füzet *Athenaeum*, meghívók hat esetben) 1889·36 P. Egyenleg 158,88 P, összesen 3486·20 P.

Költségvetés az 1932. évre:

Bevételek: Készpénz egyenleg 158·88 P, államsegély 400 P, a Magyar Tudományos Akadémia segélye 2000 P, tagdíjbevételek 1000 P, kamatbevételek 11·12 P, összesen 3570 P.

Kiadások: Tisztviselők tiszteletdíja 500 P, irodai költségek 70 P, írói tiszteletdíjak 900 P, nyomdaköltségek 2100 P, összesen 3570 P.

A közgyűlés a pénztáros jelentését tudomásul veszi és a felmentvényt megadja.

Az elnök ezután köszönetet mond a pénztárosnak és a számvizsgáló bizottság tagjainak buzgó munkásságukért. Egyben bejelenti, hogy a tisztikar hároméves megbízatása lejárt és ennek következtében megköszönve a Társaság bizalmát, lemond. Felkéri *Ilosvay Lajos* korelnököt, hogy a következő három évre megbízandó tisztikar megválasztásához foglalja el a korelnöki széket.

Ilosvay Lajos korelnök a régi tisztikarnak újból való megbízatását ajánlja azzal, hogy a főtitkárnak a szerkesztői tisztségről való lemondása következtében a szerkesztői teendők ellátásával a titkár bízásság meg. A közgyűlés a javaslatokat egyhangúlag elfogadja.

Az Alapszabályok 14. §-a értelmében, amely a választmányi tagok számának kiegészítéséről rendelkezik, megválasztásra ajánlja dr. *Thienemann Tivadar*, pécsi egyetemi ny. r. tanárt, a *Minerva* szerkesztőjét, dr. *Várkonyi Hildebrand* szegedi és dr. *Kecskés Pál* budapesti egyetemi ny. rk. tanárokat, dr. *Somogyi József* szegedi főiskolai és budapesti egyetemi magántanárt, a Társaság volt titkárát és dr. *Varga Sándor* budapesti egyetemi magántanárt, akiket a közgyűlés egyhangúan megválaszt.

Eszerint a Társaság tisztikara a következő: Elnök: *Pauler Akos*. Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Nagy József*. Főtitkár: *Dékány István*. Titkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*. A számvizsgáló bizottság tagjai: *Gorka Sándor*, *Enyvvári Jenő*, *Fraunhoffer Lajos* és *Jász Géza*.

A választmány tagjai: *Bartók György*, *Bárány Gerő*, *Berzeviczy Albert*, *Bibó István*, *Bognár Cecil*, báró *Brandenstein Béla*, *Concha Győző*, *Enyvvári Jenő*, *Fináczy Ernő*, *Finkey Ferenc*, *Förster Aurél*, *Fraunhoffer Lajos*, *Friedrich Jenő*, *Gombocz Zoltán*, *Gorka Sándor*, *Hornvánszky Gyula*, *Horváth Barna*, *Ilosvay Lajos*, *Imre Sándor*, *Kecskés Pál*, *Mester János*, *Moór Gyula*, *Ranschburg Pál*, *Rácz Lajos*, *Schneller István*, *Schütz Antal*, *Somogyi József*, *Suták József*, *Tankó Béla*, *Thienemann Tivadar*, *Varga Sándor*, *Várkonyi Hildebrand*, *Weszely Ödön*.

KURZE INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ.

Weisheit und Wissenschaft.

Eröffnungsrede des Vizepräsidenten Prof. J. HALASY-NAGY, gehalten in der Generalversammlung der Ung. Philos. Ges.

Die Philosophie hat ein doppeltes Gesicht: sie will einerseits Weltweisheit, andererseits Wissenschaft, reine Theorie des Seins und der Werte sein. Aus diesem doppelseitigen Streben stammen Gegensätze, nachdem die Weisheit das Wissen als Leiter zum praktischen Leben benützt, hingegen die Wissenschaft einen Selbstzweck darin sieht. Der Redner hatte dann im Zusammenhange hiermit Goethes Gestalt heraufbeschwört. In ihm erreicht das, was sonst ein Gegensatz zu sein pflegt, eine tiefsinnige Synthese.

Raumanschauung.

Von Prof. CECIL BOGNAR.

Der Verfasser weist auf die Faktoren hin, die beim Zustandekommen der Raumanschauung Rolle spielen. Er befasst sich hauptsächlich mit neuerdings beobachteten Erscheinungen z. B. Selbstbeobachtungen auf der Flugmaschine, vornehmlich in Bezug auf die Gesetzmässigkeiten der psychischen Bilder vom grossen Raume (z. B. von einer Stadt). Dieser psychische Raum ist im Vergleich zum reellen, deformiert, u. zw. nach gewissen geometrischen Grundformen vereinfacht. Die Experimente des Verfassers ergaben, dass die Vereinfachung, also die Abweichung von der Realität bei Erwachsenen grösser ist, als bei Kindern. Bei manchen Personen ist der psychische Raum im Vergleich zum reellen um einen rechten Winkel verschoben.

Der Begriff der Wahrheit im System von Ákos v. Pauler.

Von IMRE BERKY.

Der Begriff der Wahrheit ist eine ewige Frage der Philosophie. Sämtliche philosophischen Systeme versuchten letzten Endes die Lösung dieses Problems, bis das Problem in der reinen Logik Ákos v. Paulers zu einem genau umschlossenen System kristallisiert wurde. Seine Gültigkeitslehre entschied den Streit des Psychologismus und Logismus; mit der Hilfe seiner Grundprinzipien (principium identitatis, pr. cohaerentiae und pr. classificationis) erkannte er nicht nur den harmonischen Zusammenhang der Logik, sondern auch den des Weltalls und durch seine Logisma-, Thesis- und Syllogismus-Theorie wurden die Unterschiede, die zwischen der reinen Logik und der Denklehre besteht, klargestellt. Seine Intuition hob, von dem Logisma-Begriff ausgehend, das System der Wahrheiten in die ideelle Sphäre des modernen Platonismus.

Verfasser versuchte die Grundsätze dieses Systems zu erklären, auf die aufgeworfenen Schwierigkeiten hinzuweisen, in seiner historischen Zusammenfassung aber die Keime jener Gedanken zu erforschen, durch deren endgültige Klarstellung das System Paulers aufgebaut wurde.

MEGJELENT
Az Akadémia Filozófiai Könyvtára
első 6 kötete.

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emteri értelemről.
 Ford. Rácz Lajos (632 l.) 24.— F
 2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria
 (338 l.) 15.— „
 3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... 15.— „
 4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 15.— „
 5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern
 értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 5.— „
 6. *Nosztopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 7.— „
- Kiadja a M. Tud. Akadémia.* Az 1, 2, 4, 5, 6. köt. főbizománya Révai-T., a 3. kötetét a Szent-István-Társulat.

Tagtársaink számára jelentékeny kedvezményt tudunk ki-
 eszközölni úgy az egész sorozatra, valamint az egyes kötetekre
 vonatkozólag. Írjanak főtítkárunknak tagtársaink levelezőlapot
 e szöveggel: „Az Akad. Filoz. Könyvtára kedvezményes árára
 igényt tartok.” Név, foglalkozás, pontos lakcím (olvasható írás!);
 főtítkárunk dr. Dékány István egyet. m. tanár, az Akad. Filo-
 zófiai Bizottságának előadója (I. Avar-u. 10, I. 1.) rövid idő alatt
 intézkedik.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

(Budapest VIII, Múzeum-körút 6. sz.) és bármely
 könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2:50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan*
mai állása 1:80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2:50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem*
alapformái 2.— P

A kiadásért felelős: PROHÁSZKA LAJOS.

18.016. — Kir. M. Egyetemi Nyomda Budapest. — (F.: Czákó E.)

Társulati ügyek.

A Magyar Filozófiai Társaság közgyűlése 281

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

Prof. J. Halasy-Nagy: Weisheit und Wissenschaft 285

Prof. Cecil Bognár: Raumanschauung 286

I. Berky: Der Begriff der Wahrheit im System von Akos v. Pauler 286

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Pauler Akos*. Alelnökök: *Kornis Gyula* és *Halasy-Nagy József*. Főtitkár: *Dékány István*. Titkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Pénztáros: *Kronfuszt Vilmos*.

Kérjük tagtársainkat, hogy hátralékos tagdíjaitak fizessék be. Csekély a tagdíjunk. Elvárjuk minden tagtársunktól, hogy nem halasztják el a csekély tagdíj beküldését.

A tagdíjat *ne küldjük* az Egyetemi Nyomda címére; a nyomda tagdíjainkat nem kezeli!

A Magyar Filozófiai Társaság évi tagsági díja 4 pengő. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is) a titkárnál, aki a jelentkezőket a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 6 pengő. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpenztári csekkszámánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepitendő”. A Társaság pénztárosa: *Kronfuszt Vilmos*, Budapest VIII, Baross-u. 85.

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak s erre igényt tartanak, levelezőlapon kérik azt titkáruktól.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

Kéziratok, ismertetésre szánt művek a titkár és szerkesztő: dr. Prohászka Lajos egyetemi magántanár címére (Budapest, IV, Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) küldendők. Tagságra, előfizetésre és az Athenaeum szétküldésére vonatkozó mindennemű bejelentést, tudakozódást vagy felszólamlást is az ő nevére kell címezni.

Magyar filozófiai bibliográfia. Az Athenaeum ezentúl is évenként hozni fogja a magyar filozófiai irodalom bibliográfiáját. Az összeállítás az önállóan megjelent művekre, továbbá a könyvkereskedői forgalomba került különnyomatokra terjed ki. A bibliográfia lehető teljessé tétele érdekében felkérjük a szerzőket, hogy munkájuk egy példányát vagy — amennyiben ez nem volna lehetséges — annak pontos címlírását (szerző neve, mű címe, megjelenés helye, éve, kiadó vagy bizományos és lapszám megjelölésével) a bibliográfia összeállítója, *dr. Gáspár Ilona* egyetemi könyvtári s.-őr címére (Budapest IV, Ferenciek-tere 5) beküldeni szíveskedjenek.

A főtitkár telefonja: Aut. 573—85. *Legbiztosabban d. u. ½2-kor és d. u. 4—½5-ig található.*

A titkár és szerkesztő telefonja: 850—45 (d. e. 9—2 között).

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

TIZENNYOLCADIK KÖTET

(1932)

PAULER ÁKOS ÉS KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1932.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÜT 6

**AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI
1932-BEN.**

BALASSA BRUNÓ	KECSKÉS PÁL
BARÁNSZKY-JÓB LÁSZLÓ	KEMPELEN ATTI LA
BARTA JÁNOS	KLOCKE HELMUT
BENCSIK BÉLA	KOZMUTZA FLÓRA
BERKY IMRE	MÁTRAI LÁSZLÓ
BOGNÁR CECIL	MESTER JÁNOS
BÓKA LÁSZLÓ	NOSZLOPI LÁSZLÓ
BUYTENDIJK, F. J. J.	PAULER ÁKOS
DÉKÁNY ISTVÁN	PRAHÁCS MARGIT
FARAGÓ LÁSZLÓ	PROHÁSZKA LAJOS
GÁSPÁR ILONA	SOMOGYI JÓZSEF
HALASY-NAGY JÓZSEF	SÓLYOM JENŐ
IVÁNKA ENDRE	SZENT-IVÁNYI BÉLA
JOÓ TIBOR	VARGA SÁNDOR
WOYCIECHOWSKY JÓZSEF	

A XVIII. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

	Oldal
<i>Berky Imre</i> : Az igazság fogalma Pauler Akos rendszerében	153
<i>Bognár Cecil</i> : Térszemlélet	136
<i>Dékány István</i> : Az emberi jellem alapformái	10
<i>Halasy-Nagy József</i> : A bölcs és a tudós	131
<i>Pauler Akos</i> : Hegel	1
<i>Prahács Margit</i> : Forma és kifejezés a zenében	48

Szemlék, vitakérdések, kisebb cikkek.

<i>Barta János</i> : Néhány szó újabb irodalomtudományunk elméletéhez	201
<i>Bencsik Béla</i> : A logikai formalizmus multja és jelene	212
<i>Berky Imre</i> : Hozzászólás Somogyi J. „Az ideák problémája“ című cikkéhez	102
<i>Buytendijk, F. J. J.</i> : A természeti jelenségek szimbólikus tartalma	98, 220
<i>Dékány István</i> : Az értéktelt én karakterológiájának problematikája	187
<i>Joó Tibor</i> : Kerkapoly Károly történetfilozófiája. (Adat a magyar hegelianizmus multjához.)	77
<i>Mester János</i> : Olasz hegelizmus. (Hegel hatása Olaszországban.) ..	65
<i>Somogyi József</i> : Még egyszer az ideákról. (Válasz Berky Imre bírálatára.)	229
<i>Szent-Iványi Béla</i> : A Nemzetközi Hegel-Szövetség és kongresszusai	63

Jelenkori filozófusok.

<i>Joó Tibor</i> : Spranger történetfilozófiája	234
<i>Mátrai László</i> : Nicolai Hartmann	242
<i>Mester János</i> : Három nekrológ (Höfding, Le Bon, Marchesini)	106
<i>Varga Sándor</i> : A szellem fogalma Bartók György filozófiájában ..	246

Ismertetések, bírálatok.

BECKER, OSKAR: Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik u. Ontologie mathematischer Phänomene (<i>Woyciechowsky József</i>)	256
BERGSON, HENRI: Les deux sources de la morale et de la religion (<i>Barta János</i>)	264
BLÄTTER FÜR DEUTSCHE PHILOSOPHIE. Hrsg. v. Hugo Fischer u. Günther Ipsen. (<i>Helmuth Klocke</i>)	266
BÜHLER, CHARLOTTE: Jugendtagebuch und Lebenslauf (<i>Kempelen Attila</i>)	275
DONAT, J.: Über Psychoanalyse und Individualpsychologie (<i>Faragó László</i>)	276
GEYSER, JOSEF: Das Prinzip vom zureichenden Grunde (<i>Somogyi József</i>)	258
GOGARTEN, FRIEDRICH: Politische Ethik (<i>Noszlopi László</i>)	260
GRABMANN, M.—I. MAUSBACH: Aurelius Augustinus (<i>K. P.</i>)	250
HAERING, THEODOR: Hegel. Sein Wollen und sein Werk. I. (<i>Barta János</i>)	109
HARTMANN, NICOLAI: Zum Problem der Realitätsgegebenheit (<i>Mátrai László</i>)	115
HERBART: Pedagógiai előadások vázolata. Ford. Nagy J. Béla (<i>P—s.</i>)	112
HESSEN, JOHANNES: Augustins Metaphysik der Erkenntnis (<i>Ivánka Endre</i>)	110
JANCKE, RUDOLF: Das Wesen der Ironie (<i>Mátrai László</i>)	273

	Oldal
JANCSI LÁSZLÓ: A misztikus intuición (<i>Csery M.</i>)	122
JOÓ TIBOR: A történetfilozófia feladata és E. Troeltsch elmélete (<i>Balassa Brunó</i>)	120
KÖCH, FRANZ: Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit (<i>Prahács Margit</i>)	253
KORNIS GYULA: Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika (<i>Barta János</i>)	118
LITT, THEODOR: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt (<i>Mátrai László</i>)	252
MÁTRAI LÁSZLÓ: A jelenkori esztétika főirányai (<i>Baránszky-Jób László</i>)	274
MOOG, WILLY: Hegel und die Hegelsche Schule (<i>Barta János</i>)	109
MÜLLER FRE ENFELS, RICHARD: Tagebuch eines Psychologen (<i>Kempelen Attila</i>)	279
NOSZLOPI LÁSZLÓ: A szeretet. (<i>Somogyi József</i>)	262
OTTE, HEINRICH: Neue Beiträge zur aristotelischen Begriffsbestimmung der Tragödie (<i>Mátrai László</i>)	249
PARODI, D.: Le problème moral et la pensée contemporaine (<i>Kozmutza Flóra</i>)	261
PETERMANN, BRUNO: Das Gestaltproblem in der Psychologie im Lichte analytischer Besinnung (<i>Kempelen Attila</i>)	278
PHILOSOPHIE DER LITERATURWISSENSCHAFT. Hrsg. von Emil Ermatinger. (<i>Joó Tibor</i>)	271
PRZYWARA, ERICH: Das Geheimnis Kierkegaards (<i>Noszlopi László</i>)	113
RINTELEN, FR. V.: Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems. — Über wertphilosophische Strömungen der Gegenwart. (<i>Somogyi József</i>)	259
RUF, PAUL—MARTIN GRABMANN: Ein neu aufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards (<i>Ivánka Endre</i>)	112
SCHMIDT, FRANZ: Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart (<i>Bóka László</i>)	270
SOREIL, ARSENE: Introduction à l'histoire de l'esthétique française. (<i>Kozmutza Flóra</i>)	274
SPANN, OTHMAR: Geschichtsphilosophie (<i>Balassa Brunó</i>)	267
STROWSKI, FORTUNAT: L'homme moderne (<i>P—s</i>)	119
TEOLÓGIAI TANULMÁNYOK: A pápai ref. főiskola 400 éves jubileumi ünnepére. (<i>Sólyom Jenő</i>)	117
VARGA SÁNDOR: Rickert Henrik filozófiája (<i>Barta János</i>)	114
WESZELY ÖDÖN: A szellemi képességek fejlesztése (<i>Kempelen Attila</i>)	280
Társulati ügyek	122, 281
A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája 1930—1931 (Gáspár Ilona)	123

Kurze Inhaltsübersicht. Résumé.

<i>Berky, Imre</i> : Der Begriff der Wahrheit im System von Akos v. Pauler	286
<i>Bognár, Prof. Cecil</i> : Raumanschauung	286
<i>Dékány, Prof. Stefan v.</i> : Über die Hauptformen des Charakters	127
<i>Halasy-Nagy, Prof. Josef</i> : Weisheit und Wissenschaft	285
<i>Pauler, Prof. Akos v.</i> : Hegel	127
<i>Prahács, Margarethe</i> : Form und Ausdruck in der Musik	128

Sajtóhívbajazítás. A 113. lapon Przywara (Kierkegaard) megjelenési éve 1920 h. olv.: 1930. — A 117. lapon Teológiai tanulmányok lap-száma 71 h. olv.: 771.